

# Bogoslavni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Jan Dominik Bogataj *Kristologija Fortunacijana Oglejskega*
- Matjaž Celarc *Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi (1. del)*
- Matjaž Celarc *Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi (2. del)*
- Tanja Žigon idr. *»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«*
- Lóránd Ujházi *The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying...*
- Emmanuel Orok Duke et al. *The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events*
- Ervin Budiselić et al. *Relationship Between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology ...*
- Majda Cencič *Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ...*
- Jaša Drnovšek *Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire*
- Ireneusz Celary et al. *Hlond und Slowenen*
- Urška Jeglič *Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih ...*
- Igor Bahovec *Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures*
- Marián Ambrozy et al. *Christianity and Information*
- Meta Košir *Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah ...*
- Nataša Lotrič *Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu ...*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 4



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**4**

**Letnik 80  
Leto 2020**

**Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani**

**Ljubljana 2020**



## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 715 Jan Dominik Bogataj – Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?**  
*Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?*
- 733 Matjaž Celarc – Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Splošni pregled (1. del)**  
*Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)*
- 751 Matjaž Celarc – Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Teološki razmislek (2.del)**  
*Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)*
- 765 Tanja Žigon in Boštjan Udovič – »Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera**  
*»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – A Case Study*
- 783 Lóránd Ujházi – The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church**  
*Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve*
- 803 Emmanuel Orok Duke and Stella E. Osim – The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events**  
*Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z njimi povezanih dogodkov*
- 815 Ervin Budiselić and Dalibor Kraljik – Relationship Between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches**  
*Razmerje med ‚mizo‘ in ‚oltarjem‘ v teologiji in eklezjalni praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva*
- 833 Majda Cencič – Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes**  
*A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today*
- 851 Jaša Drnovšek – Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire**  
*Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire*
- 863 Ireneusz Celary und Henryk Olszar – Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana**  
*Hlond in Sloveni: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani*  
*Hlond and Slovenes: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana*
- 875 Urška Jeglič – Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji**

*Deviations from Islamic Burial Regulations among Muslims in the Republic of Slovenia*

**887 Igor Bahovec – Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures**  
*Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur*

**901 Marián Ambrozy, Július Krempaský, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokhnina and Michal Valčo – Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology**  
*Kršćanstvo in informacija: doprinos Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije*

**915 Meta Košir – Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji**  
*Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy*

**927 Nataša Lotrič – Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo**  
*Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts*

#### **NOTICA / NOTICE**

**941** Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: poročilo iz arhiva (**Jože Maček [Miha Šimac, ur.]**)

#### **IN MEMORIAM**

**945** Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020) (**Andrej Šegula**)

#### **NOVA DOKTORICA ZNANOSTI / NEW DOCTOR OF SCIENCE**

**947** Karmen Pevc, Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini (**Barbara Simonič**)

#### **CELOLETNO KAZALO (2020) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2020)**

#### **SEZNAM RECENZENTOV (2020) / LIST OF PEER-REVIEWERS (2020)**

#### **NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS**

## SODELAVCI / CONTRIBUTORS

### Marián AMBROZY

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.  
 College of International Business ISM College of International Business ISM  
 Duchnovičovo námestie 1, SK – 080 01 Prešov  
*ambrozy.marian@gmail.com*

### Igor BAHOVEC

sociologija, dr., doc. Sociology, Ph.D., Asst. Prof.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*igor.bahovec@teof.uni-lj.si*

### Jan Dominik BOGATAJ

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

### Ervin BUDIŠELIĆ

Nova zaveza, dr. New Testament, Ph.D.  
 Biblijski inštitut v Zagrebu Biblijski inštitut, Zagreb  
 Kušlanova 21, HR – 10000 Zagreb  
*ebudiselic@bizg.hr*

### Matjaž CELARC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., asist. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Tch. Asst.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*matjaz.celarc@teof.uni-lj.si*

### Ireneusz CELARY

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.  
 Šlezjska univerza v Katowicach, Teološka fakulteta University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology  
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice  
*ireneusz.celary@us.edu.pl*

### Majda CENCIČ

didaktika, dr., prof. Didactics, Ph.D., Prof.  
 Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta University of Primorska, Faculty of Education  
 Cankarjeva ulica 5, SI – 6000 Koper  
*majda.cencic@pef.upr.si*

### Jaša DRNOVŠEK

literarne vede, dr., znan. sod. Literary Studies, Ph.D., Res. Assoc.  
 Univerza v Mariboru, Center za aplikativne raziskave University of Maribor, Center of Applied Research  
 Kidričeva cesta 55a, SI – 4000 Kranj  
*jasa.drnovsek@um.si*

### Emmanuel Orok DUKE

krščanske študije, dr. Christian Religious Studies, Ph.D.  
 Univerza v Kalabarju, University of Calabar,  
 Oddelek za religijske in kulturne študije Department of Religious and Cultural Studies  
 Eta Agbor Street, P.M.B. 1115, NG – Calabar, Cross River State  
*e\_duke2001@yahoo.com*

### Urška JEGLIČ

islam, mag. relig. in etike, mlada raziskovalka Islam, M.A. in Religiology and Ethics, Jr. Res.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.jeglic@teof.uni-lj.si*

### Olga A. KALUGINA

tuji jeziki, dr., izr. prof. Foreign Languages, Ph.D., Assoc. Prof.  
 Finančna univerza vlade Financial University under the Government  
 Ruske federacije of the Russian Federation  
 49 Leningradsky prospect, RU – 125993 Moskva  
*kalugaruc@mail.ru*

**Meta KOŠIR**

zakonska in družinska terapija, mag. zak. in druž. štud., doktorska študentka  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*meta.kosir10@gmail.com*

**Dalibor KRALJIK**

dogmatična teologija, dr. Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve Republike Hrvaške  
 Ulica grada Vukovara 78, HR – 10000 Zagreb  
*kraljik@gmail.com*

**Július KREMPASKÝ**

nuklearni in fizikalni inženiring, dr. prof. Inštitút za nuklearni in fizikalni inženiring  
 Ilkovičova 3, SK – 812 19 Bratislava  
*julius.krempasky@stuba.sk*

**Julia A. KROKHINA**

pravo, dr. prof. Ruska ekonomska univerza Plekhanov  
 Stremyanniy Pereulok 36, RU – 115093, Moskva  
*jkrokhina@mail.ru*

**Nataša LOTRIČ**

zakonska in družinska terapija, mag. zak. in druž. štud. Inštitút Addictiva  
 Ulica Janeza Pavla II. 13, SI – 1000 Ljubljana  
*natasa@addictiva.si*

**Jože MAČEK**

zgodovina, ddr., akad. zasl. prof. Slovenska akademija znanosti in umetnosti  
 Novi trg 3, SI – 1000 Ljubljana  
*dr.joze.macek@gmail.com*

**Henryk OLSZAR**

cerkvena zgodovina, dr., prof. Šlezjska univerza v Katovicah, Teološka fakulteta  
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice  
*henryk.olszar@us.edu.pl*

**Stella E. OSIM**

religijske in kulturne študije, dr., višja predavateljica Univerza v Kalabarju, Oddelek za religijske in kulturne študije  
 Eta Agbor Street, P.M.B. 1115, NG – Calabar, Cross River State  
*stellaeme@unical.edu.ng*

**Barbara SIMONIČ**

zakonska in družinska terapija, dr., izr. prof. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*barbara.simonic@teof.uni-lj.si*

**Zhanna M. SIZOVA**

urgentna medicina, dr. med., prof. Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov  
 Trubetskaya Street 8, RU – 11991 Moskva  
*sizova-klinfarma@mail.ru*

**Andrej ŠEGULA**

pastoralna teologija, dr., doc. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.segula@teof.uni-lj.si*



**Miha ŠIMAC**

zgodovina Cerkev, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*miha.simac@teof.uni-lj.si*

**Boštjan UDOVIČ**

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

**Lóránd UJHÁZI**

kanonsko pravo in vojaške študije, dr., znan. svet. Canon Law and Military Studies, Ph.D., Sr. Res. Fell.  
 Nacionalna univerza za javno upravo, National university of Public Service,  
 Fakulteta za vojaške znanosti Faculty of Military Sciences and Officer Training  
 Krt. 9-11, HU – H-1101 Budimpešta  
*ujhazi.lorand@uni-nke.hu*

**Michal VALČO**

religijski študiji, dr., prof. Religious Studies, Ph.D., Prof.  
 Univerza Komenskega v Bratislavi, Comenius University of Bratislava,  
 Luteranska teološka fakulteta / Kazanska državna univerza, Lutheran Theological Faculty / Kazan Federal University,  
 Inštitut za psihologijo in izobraževanje Institute of Psychology and Education  
 Bartókova 8, SK – 811 02 Bratislava / Kremlyovskaya Str. 18, RU – 420008 Kazan  
*valcovci@gmail.com*

**Tanja ŽIGON**

prevodoslovje, dr., izr. prof. Translation Studies, Ph.D., Assoc. Prof.  
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts  
 Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja.zigon@siol.net*



## RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4,715—731

Besedilo prejeto/Received:03/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 27-277.2-9

DOI: 10.34291/BV2020/04/Bogataj

© 2020 Bogataj, CC BY 4.0

*Jan Dominik Bogataj***Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?*****Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?***

*Povzetek:* Prispevek obravnava nedavno odkrito besedilo *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), delo oglejskega škofa Fortunacijana iz sredine 4. stoletja, ki je umeščeno v zgodovinski kontekst politično-doktrinalnih bojev v času arijanske herezije. Fortunacijan je bil obtožen sodelovanja pri odpadu od nicejske, pravoverne strani – predvsem po Hieronimovi zaslugi (*De vir. ill.* 97) pa je ta madež pomenil izginotje besedila za petnajst stoletij. Dorfbauerjevo odkritje besedila omogoča kritično obravnavo tega s treh doktrinalnih vidikov (trinitarična teologija, kristologija in hereziologija). Fortunacijanovo teološko stališče se pri tem kaže kot sicer tipično latinsko oz. zahodno, a vendar v skladu z nicejsko, pravoverno teologijo. Z analizo besedila avtor utemeljuje razloge za doktrinalno rehabilitacijo Fortunacijana Oglejskega.

*Glavne besede:* patristična eksegeza, trinitarična teologija, hereziologija, Oglej, *Commentarii in evangelia*, *Razlage evangelijev*

*Abstract:* The article examines a recently discovered text *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), a work of bishop Fortunatian of Aquileia, dated in the middle of the 4th century, and addresses its position in the context of political-doctrinal polemics around the Arian controversy. Bishop Fortunatian was accused of collaboration in the apostasy from the Nicene, orthodox party, and was condemned to oblivion for almost fifteen centuries, mainly thanks to Jerome (*De vir. ill.* 97). After Lukas J. Dorfbauer re-discovered the work, a critical examination of Fortunatian's doctrinal positions (Christology, Trinitarian theology, heresiology) is possible. The author demonstrates that theological standpoints of the Aquileian bishop are plainly of Latin or Western character but are at the same time very clearly in line with the Nicene orthodox theology. According to this analysis of the text, a doctrinal rehabilitation of Fortunatian of Aquileia is proved.

*Keywords:* patristic exegesis, Trinitarian theology, heresiology, Aquileia, *Commentarii in evangelia*, *Commentary on the Gospels*

## 1. Uvod

Nedavna najdba dela *Commentarii in evangelia*, ki je okrog petnajst stoletij veljala za izgubljeno, omogoča vznemirljiv vpogled v najzgodnejše obdobje krščanske skupnosti v Ogleju, obenem pa tudi v nenavadno usodo avtorja besedila – škofa Fortunacijana Oglejskega iz sredine 4. stoletja. Oktobra 2012 je avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer na 103 pergamentnih folijih kodeksa 17 Kölnske stolne knjižnice (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln) iz prve tretjine 9. stol. našel latinsko besedilo z razlagami evangelijev, ki je dotlej veljalo za nepomemben srednjeveški komentar. V njem je na podlagi določenih jezikovnih značilnosti in ujemanja s tremi tedaj že poznanimi fragmenti<sup>1</sup> prepoznal delo oglejskega škofa Fortunacijana, ki ga je mogoče datirati nekje okrog leta 350 (Dorfbauer 2013a; 2013b).<sup>2</sup> Odkrito besedilo torej predstavlja najstarejše oglejsko krščansko literarno besedilo – povezano z novim in najzgodnejšim oglejskim cerkvenim očetom (prim. Peršič 2017) –, obenem pa tudi verjetno najstarejši ohranjeni latinski komentar evangelijev nasploh.<sup>3</sup>

Obseg prispevka omejuje podrobnejšo analizo zgodovinskih virov, ki omenjajo Fortunacijana Oglejskega,<sup>4</sup> zato se prispevek v svoji metodološki osredotočenosti na doktrinalno področje navezuje na znani Hieronimov zapis o življenju oglejskega škofa iz njegovega dela *De viris illustribus*, ki je za razumevanje celotne zgodbe o usodi obravnavanega pastirja ključno torišče:

»Oglejski škof Fortunacijan, po rodu Afričan, je v času vladavine Konstanca napisal kratke razlage evangelijev, urejene po naslovih, v kratkem in neuglajenem slogu [*brevi et rustico sermone*]. Zaradi tega velja za ostudnega [*detestabilis*], saj je, ko je bil rimski škof Liberij zaradi vere pregnan v izgnanstvo, njega prvi vzpodbudil, omehčal in prisilil, da je podpisal herezijo [*ad subscriptionem haereseos compulit*].« (Hier., *De vir. ill.* 97.1–2 [BP 12, 202])

V tej kratki omembi Fortunacijana Hieronim njegovo delo *Razlage evangelijev* z jezikovno-stilističnega vidika označuje za manj pozitivno – kot napisano ‚*rustico sermone*‘ (Peršič 2008, 289). Podaja pa še pomembnejšo informacijo, ko Fortunacijana obtožuje podpihovanja papeža Liberija, naj podpore herezijo, kar se nedvomno nanaša na arijanski nauk. Zapis je do določene mere problematičen že sam po sebi, saj je znano, da je Hieronim to svoje delo v celoti posvetil obračunu z

<sup>1</sup> Dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami so bili objavljeni v CCSL 9 365–370. Italijanska izdaja s prevodom in komentarjem: Trettel 2004 (uvod: 19–23; besedilo s prevodom: 40–47). Nekaj študij teh fragmentov: Wilmart 1920; Bischoff 1966, 238–240; Meyvaert 1988.

<sup>2</sup> Kritična izdaja latinskega besedila (CSEL 103) je izšla leta 2017, slovenski prevod z obširno zgodovinsko, literarno in eksegetsko študijo dela pod naslovom *Razlage evangelijev* pa je v pripravi.

<sup>3</sup> Dotlej je za takega veljalo delo Hilarija iz Poitiersa *Commentarium in Mattheum* (Sch 254 in 258), ki je nastalo nekje v letih ok. 353–356.

<sup>4</sup> Gl. Atanazij iz Aleksandrije, *Apologia ad Constantium*; Hilarij iz Poitiersa, *Collectanea Antiariana Parisina* (*Fragmenta historica*); pisma papeža Liberija: *Student paci, Quia scio, Pro deifico*.

herezijami, še posebej z arijanstvom (Jeanjean 1999, 100) – kar gotovo vpliva tudi na širše razumevanje tega opisa. A ravno Hieronim, čigar omembe Fortunacijana (*Ep.* 10; *De vir. ill.* 97; *Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef.; *In Mattheum*, praef. 4) so bile najpomembnejši vir za odkritje njegovega spisa, je s to negativno oznako v *De vir. ill.* 97 kot vplivna in ugledna avtoriteta povzročil, da se je oglejskega škofa prijel negativen prizvok bližine z arijanstvom. Zato njegovo besedilo ni imelo velikega vpliva in je hitro – že v 5. stoletju ga ohranjeni spisi skoraj ne omenjajo več, torej ni doživelo odmevnega sprejema – zašlo v pozabo (Bogataj 2018). Velik del 4. stoletja je bil zaznamovan s hudimi teološkimi spori in tudi tem domnevnim ‚heretičnim‘ delovanjem Fortunacijana. Zato je najdba besedila oglejskega škofa še toliko bolj pomembna, saj daje glede Fortunacijanove osebne opredelitve do arijanske kontroverze določene odgovore. Hieronim hkrati okvirno razjasnjuje tudi datacijo nastanka dela, ki v širšem smislu sega v čas vladavine cesarja Konstancija II. (od 337 do 361) – v ožjem smislu je *terminus post quem* gotovo 342, ko naj bi Fortunacijan zasedel škofovski sedež (po analogiji z ostalimi škofi, npr. Hilarij iz Poitiersa, Ambrož, Kromacij, ki so iz časa opravljanja službe prav tako zapustili spise).

## 2. Fortunacijan in politično-doktrinalni kontekst 4. stoletja

O oglejskem škofu iz sredine 4. stoletja – kljub temu da je nastopal v izjemno pomembnem in težkem zgodovinskem obdobju, ko so politično-dogmatski spori pretresali celotno cesarstvo – do sedaj ni bilo znano kaj dosti podrobnega ali določnega (De Clercq 1971). Fortunacijan Oglejski (lat. *Fortunatianus Aquileiensis*) je bil afriškega rodu in škof v Ogleju od okrog leta 340 pa do svoje smrti okrog leta 370 oz. najkasneje 372.<sup>5</sup> Po vsej verjetnosti je bil izvoljen za škofa leta 342 – po krutih dogodkih, povezanih z bojem za oglejski prestol med katoliki in arijanci, v katerega je bil vpleten tudi Valens iz Murse. Službo je nastopil v času, ko je Cerkev pretresala arijanska herezija, pri čemer je bil Oglej – na meji med Vzhodom in Zahodom – ena ključnih vpletenih škofij (Duval 1985; Sotinel 2005, 126–139). Fortunacijan je sodeloval na sinodi v Serdiki leta 343, ki sta jo na poziv papeža Julija I. sklicala cesarja Konstans in Konstancij II; ta sinoda je potrdila nedolžnost Atanazija iz Aleksandrije in Marcela iz Ankire. Pozneje je Fortunacijan zelo verjetno sodeloval tudi na sinodi v Arlesu leta 353, gotovo pa na sinodi v Milanu leta 355, ko je pod pritiski cesarja Konstancija II. podpisal obsodbo Atanazija in občestvo s (filo-)arijanskimi škofi, kar je pomenilo dvoletni izgon papeža Liberija v traško Be-rojo. Na poti tja se je Liberij ustavil v Ogleju in verjetno ga je tam Fortunacijan prepričeval, naj se ukloni, kar naj bi se zgodilo s podpisom druge sirmijske formule leta 357. Ne vemo, ali je Fortunacijan sodeloval na sinodi v Riminiju leta 359 – v času najhujše krize, o kateri je Hieronim zapisal: »*Ingemuit totus orbis et ari-*

<sup>5</sup> Nasledil ga je škof Valerijan, tega pa bolje znani Kromacij Oglejski, ki je bil škof od okoli 388 do svoje smrti 406/7.

*anum se esse miratus est*« (Hier., *Dial. adv. Lucif.* 19; Brennecke 2017, 47–48).<sup>6</sup> Ker dokumenti in sklepi navedenih sinod niso vedno v celoti jasni ali znani, ni povsem jasno, kakšna stališča je Fortunacijan dejansko zagovarjal in kolikšen neposredni vpliv je imel. Nekako najbolj razvidno se kaže, da je pod političnimi pritiski cesarja postal del t. i. semiarijanske struje in se približal tistim, ki so Atanaziju nasprotovali – ni pa dokazov, da bi imel povsem arijanska stališča (Pietri 2000; Cuscito 2006; Doignon 1989; De Clercq in Dorfbauer 2016; Cedilnik 2004, 308, op. 10; Simonetti 1975, 222).

Intrigantna vloga škofa Fortunacijana po odkritju njegovega dela kliče k prevrednotenju – tako z zgodovinskega kot tudi (z njim povezanega) doktrinalnega vidika (Brennecke 1984, 278–284; Sotinel 2005, 117–126; Hanson 1988, 308; 358; 472; 474–475). Raziskave o tem izjemno pomembnem delu so šele na začetku – kritična izdaja besedila je namreč izšla šele pred kratkim. Osnova opredelitev vprašanja glede Fortunacijanovega doktrinalnega prepričanja je podana v kratkem slovarskem geslu (De Clercq in Dorfbauer 2016, 278–280; prim. Dorfbauer 2013b, 412–419). Zgodovinsko perspektivo, predvsem glede Fortunacijanovega sodelovanja na sinodi v Riminiju leta 359, obravnava Brennecke (2017). Vprašanje podrobnejše analize besedila z doktrinalnega vidika tako ostaja odprto, zato je ključni namen prispevka to vzeti zapolniti in prikazati Fortunacijanovo trinitarično teologijo ter kristologijo, kar bo omogočilo natančnejšo presojo njegove doktrinalno-politične opredelitve.

Fortunacijanovo delo *Razlage evangelijev* po svoji zasnovi ni dogmatični traktat, ki bi se z arijansko (kristološko-trinitarično) polemiko ukvarjal neposredno, a vseeno vsebuje številne teološke izjave, ki so za razumevanje škofovega doktrinalnega prepričanja pomenljive.<sup>7</sup> Delo *Razlage evangelijev* ima sicer izrazito eksegetski značaj, saj je v prvi vrsti zasnovano kot interpretacija svetopisemskega besedila – po Dorfbauerjevem mnenju ga je škof pripravil kot priročnik razlage evangelijev za svoje duhovnike; v skladu s splošno patristično hermenevitično naravnostjo, ki je izrazito aktualistična, Fortunacijan evangeljske pripovedi pogosto aplicira na konkretno življenje skupnosti, iz česar je moč razbrati tudi različne doktrinalne opredelitve.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Prav Oglej, ki je postal kraj prvih epizod arijanskega konflikta na Zahodu, je leta 381 pod vodstvom Ambroža Milanskega gostil odločilno sinodo, s katero je bilo arijanstvo na Zahodu bolj ali manj premagano. Zadnji posredni namig na kakršno koli vlogo Fortunacijana kot oglejskega škofa najdemo prav v zvezi z arijansko krizo in sicer pri Hieronimu, ki je okrog leta 375 zapisal, da so škof Valerijan in tamkajšnji asketsko usmerjeni kleriki Kromacij, Jovin in Evzebij iz svojega mesta ‚nekdanj (*quondam*)‘ pregnali strup arijanskega nauka (Hier., *Ep.* 7.6), ki je bil ob koncu Fortunacijanovega delovanja verjetno v mestu še navzoč.

<sup>7</sup> Omejenost prispevka ne omogoča podrobnejše splošne predstavitve besedila, ki ga sicer sestavljajo štiri glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (Predgovor [Praefatio]), Vodilo štirih evangelijev [Regula evangeliorum quattuor]; obširna razlaga Mt 1,1–28 (M. Tri daljša poglavja [M. long. 1–3]); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja (Cap. M./L./J.) in razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev: 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju (M. 1–129), 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1–5; L. praef. in L. 1–13) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1–2,11; J. praef. in J. 1–18).

<sup>8</sup> Oglej je v začetku 4. stoletja premogel živahno teološko kulturo, ki je predstavljala tudi idejni okvir za

Čeprav bo v nadaljevanju pozornost namenjena zlasti obravnavi Fortunacijanove kristologije, trinitarične teologije in hereziologije, lahko vsaj nakažemo, da ima delo velik pomen tudi za razumevanje drugih teoloških področij – posebej v kontekstu Ogleja 4. stoletja.<sup>9</sup> Posebno vlogo ima liturgija, saj najdemo več različnih omemb – npr. teologije krsta, evharistije, branja Božje besede, posvečenih voditeljev krščanske skupnosti, molitev, praznikov (Buchinger in Leonhard 2017); delo je zelo zanimivo tudi s stališča (latinske) patristične hermenevtike.

Fortunacijanova dogmatična prepričanja – pri analizi katerih se prepletata tako teologija, ki izjavlja *per affirmationem*, kot hereziologija, iz katere lahko o škofovih prepričanjih sklepamo *per negationem* – delimo na splošne izjave trinitarične teologije o sami Sveti Trojici in na kristološke izjave. Zadnje se ukvarjajo bodisi s Kristusom *per se* bodisi z njegovim odnosom do Očeta. Treba je omeniti, da gre še posebej v tem zgodnjem obdobju oblikovanja nauka za preplet tako kristoloških kot trinitaričnih vprašanj.

### 3. Trinitarična teologija v *Commentarii in evangelia*

Fortunacijanov teološki profil skušamo najprej razbrati iz afirmativnih trinitaričnih izjav, med katerimi na enem mestu najdemo celo eksplicitno sklicevanje na nicejski obrazec veroizpovedi. Sveta Trojica je predmet Fortunacijanove razlage v več primerih, saj izraz *trinitas* uporablja pogosto (na petnajstih mestih).

V začetnem delu besedila z naslovom *Regula evangeliorum quattuor* v treh dragih kamnih Aronovega duhovniškega oblačila (prim. 2 Mz 28,17-20; 39,8-13) oglejski škof figurativno prepozna Sveto Trojico, *trinitatem perfectam* (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Praef.* [CSEL 103, 113]). Trojica je povezana s štirimi evangeliji (štiri vrste, *ordines*, z Aronove obleke) in tako (pomnoženo) dá število dvanajst, ki predstavlja apostole; ta intrinzična zveza Trojice, evangelijev in apostolov oz. njihovega nauka je pomenljiva.

Nato Fortunacijan v treh vrstah rodov v Jezusovem rodovniku (Mt 1,17) – kar povezuje s tremi količinami sadov iz prilike o sejalcu, kjer dobra semena obrodijo stoterni, šestdeseterni ali trideseterni sad (prim. Mt 13,8) –, v tem numerološkem ujemanju, vidi Trojico: »In ker so naštete tri vrste [*ordines*] v sadovih, ki smo jih na kratko pokazali, so prav tako prikazane vrste [*ordines*] v rodovih in imajo dodeljeno določeno število, saj namreč tri vrste rodov in semen brez dvoma prikazujejo Trojico Očeta in Sina in Svetega Duha« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 1 [CSEL 103, 113]; prim. Id., *Comm. in ev. M. 1*).

Figurativno videnje Trojice v besedilu najdemo tudi pri razlagi o spravi z nasprotnikom, čemur nasprotna je obveza plačila do zadnjega novčiča (Mt 5,25-26). Rim-

umetniške upodobitve na mozaikih in tako predstavljala neposredno intelektualno tradicijo pred Fortunacijanom (Menis 1982, 477–481).

<sup>9</sup> Najdemo celo nekaj kali apofatičnega teološkega načina izrekanja (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. 10*; J. praef.).

ski kovanec *quadrans* je imel tri pike, kar je pomenilo vrednost treh uncij (*unciae*) – za Fortunacijana pa ta konkreten vsakdanji predmet postane simbol za Trojico:

»V enem novčiču so namreč tri uncije: kaj drugega predstavljajo uncije, če ne Trojice? Če kdo trdi, da Trojica Očeta, Sina in Svetega Duha ne sestoji resnično iz ene substance [*ex una substantia constare*], je nujno, da ta odgovarja za to. Tako kot je novčič iz ene (snovi), tako je tudi Trojica ena substanca.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21 [CSEL 103, 152])

Fortunacijan uporablja koncept Božjega bistva, *„substantia“*,<sup>10</sup> ki naj bi bilo vsem trem osebam Svete Trojice skupno, eno – pri tem izraza tipično latinsko razumevanje pojma kot gradnika edinosti. Trinitarična izjava raste iz hereziološkega konteksta, saj nasprotuje tistim, ki nauk o Trojici ene substance (podoba tega je enotnost kovanca) zavračajo.

Oglejski škof na podlagi števila tri v trinitaričnem smislu figurativno razlaga tudi štirikrat po tri teleta, ki nosijo t. i. morje, veliko posodo z vodo pred jeruzalemskim templjem (prim. Mt 10,2-8; 1 Kr 7,23-25), a ob tem – razen vnovične navezave na apostole – ne ponuja globlje teološke argumentacije (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 51). Podobno trinitarično izjavo podaja ob interpretaciji prilike o treh mericah moke, ki se jih vmesi v kruh (Mt 13,33). V tem številu znova vidi Sveto Trojico, vendar tokrat ponudi izvirno biblično-teološko razlago:

»Tri merice prikazujejo Trojico Očeta, Sina in Svetega Duha [*trinitatem patris et filii et spiritus sancti*] in v njihovi enakosti [*aequalitatem*] je brez dvo- ma razglašena popolna Trojica ene božanske substance [*perfecta trinitas una divinitatis substantia*], ki jo krivoverci zanikajo. V tem številu in veri katoliška Cerkev vedno uči in krščuje, tako kot je Gospod naročil apostolom: »Pojdite in učite vse narode, krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« (Mt 28,19) Tudi Sara, ki je bila podoba [*figura*] Cerkve, je naredila tri kolače, da bi pokazala isto število Trojice. Tudi v postavi je bilo ukazano, naj se v zameno za ozdravljenje gobavca ponudijo tri desetinke bele moke z oljem, v katerih je ista Trojica razumljena na podoben način. Ko pa je rekel: »dokler se ni vse prekvasilo« /.../ da bi napolnil svet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 71 [CSEL 103, 179])

Fortunacijan znova poudarja enotnost, enost oseb Trojice, figurativno prikazano v treh mericah moke – te so povezane z „nebeškim naukom“ (kvas), Cerkvijo (ženska) in ljudstvom (moka). Žito je bilo zmleto v mlinu, kar pomeni oznanjevanje dveh zavez, da lahko potem zrno vodi k „enovitosti vere“ (*ad unitatem fidei*). V vsej navedeni figuraliki se skriva globoko povezana teološka argumentacija, ki v svoji spekulaciji sicer morda res ni vrhunska, a vendar jasno izraža povezanost apostolskega nauka, Cerkve, Božjega ljudstva in učenja o enem Božjem bistvu Svete Tro-

<sup>10</sup> Ta izraz uporabi na štirih mestih (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21; M. 71; M. 92; M. 117), a le na prvih dveh v navezavi na trinitarično teologijo. Za predhodno latinsko trinitarično izrazoslovje prim. tudi Novatian., *De Trin.*



jice.

Trinitarične aluzije se pojavljajo še v treh različnih odlomkih. Poročilo, da je med agonijo v Getsemaniju Jezus šel molit trikrat (Mt 26,40-45), Fortunacijan lakonično zaobrne na Trojico: »Molil je trikrat zaradi Trojice [*propter trinitatem*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 122 [CSEL 103, 224]) Tudi navedba, da je svatba v Kani Galilejski trajala tri dni (»tretji dan« (Jn 2,1) po srečanju s Filipom in Natanaelom), Fortunacijanu omogoča figurativno navezavo na Trojico – tokrat z izpostavitvijo tretje Božje osebe, Svetega Duha – ter na svatbeno simboliko odnosa med Cerkvijo in Kristusom:

»Ko pa pride do poročne vezi [*copulam nuptiarum*],<sup>11</sup> reče »Tretji dan je bila svatba«. Koga naj razumemo pod ,tretji', če ne Svetega Duha? Govoril je že o Očetu in Sinu, zdaj pa je dodal še tretjega. Trojica je zagotovo prikazana v Kani Galilejski. Svatba se je odvijala tako, kot da bi bila izven Judeje, svatba, ki je oznanjala bodočo duhovno svatbo [*nuptiae spiritales*], to je, da bo Cerkev po Svetem Duhu zaročena s Kristusom. To se je moralo zgoditi v tistem času, ko so apostoli sedeli skupaj z ostalimi učenci in se je ob tretji uri spustil Sveti Duh v podobi ognja in »je nad vsakim obstal po eden in začeli so govoriti v tujih jezikih«, kot podrobno pričujejo Apostolska dela (2,1-4).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 249])

Zadnjo eksplicitno omembo Trojice najdemo v istem odlomku: Fortunacijanov interpretacijski lok poveže svatbo z zadnjimi Kristusovimi trenutki na križu in spregovori o vrčih z vodo: »»Držali so po dve ali tri mere« (Jn 2,6), to so ljudje, ki so že verovali v Očeta in Sina; ko reče *tri*, namiguje na vero v Svetega Duha in tako nastane popolna Trojica [*fit perfecta trinitas*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 251]). Dejanje, ko služabniki napolnijo vrče z vodo, Fortunacijan razlaga kot podobo krsta v imenu Svete Trojice (Mt 28,19); spremenitev v vino simbolizira Kristusovo kri daritve, sveto evharistijo: »Verniki so vsakodnevno nahranjeni s telesom in krvjo Božjega Sina – in to je, *napolnili so jih vse do vrha* (Jn 2,7).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 252])

Fortunacijan tako v komentarju na več mestih podaja svojo trinitarično *protortodoksnost*, pravovernost, ki pa je po načinu razmišljanja in argumentiranja značilno latinska – dokaj preprosta, nespekulativna. Svojo trinitarično teologijo razvija predvsem s pomočjo tipološke (prim. Celarc 2019; Avsenik Nabergoj 2018), numerološke in figurativne eksegeze na podlagi jasnega nauka o Sveti Trojici. Za poimenovanje treh Božjih oseb (*personae*)<sup>12</sup> uporablja pojem *trinitas*, ki sestoji iz *ene substance* (bistva) – v čemer se nauk tudi razlikuje od nasprotnikov te doktrine. Fortunacijanove trinitarične teologije torej ne odlikuje pojmovna ali spekula-

<sup>11</sup> Posredno je Sveti Duh pojmovan kot *copula*, vez med Očetom in Sinom. Prim. »Bodi tu, Sveti Duh, Očeta vez in Sina [*Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula*]« (Mar. Vict., *Hymnus* 1.4 [CSEL 83, 285]); »Tu, spiritus sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo; / Ita ut conectas omnia, primo conectis duo; / Esque ipsa tertia complexio duorum atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facis duo; O beata trinitas« (*Hymnus* 3.242–246 [CSEL 83, 303]).

<sup>12</sup> Pojem *persona* je pogost, najdemo ga – v znatnem pomenskem razponu – na več mestih.

tivna izvirnost, temveč preprost nauk, jedrnata jasnost in figurativno-simbolična argumentacija.

#### 4. Fortunacijanova kristologija

Poleg razlag, ki nakazujejo Fortunacijanov trinitarični nauk v odnosu do celotne Svete Trojice, lahko v besedilu zasledimo več trditev, ki imajo bolj kristološki značaj: kdo sploh Kristus je in v kakšnem odnosu je do Boga Očeta. V tej predstavitvi so izpostavljene le najbolj značilne in doktrinalno zanimive. Že v začetnem delu besedila, ko Fortunacijan razlaga prolog Janezovega evangelija, jasno zatrdi, da je Sin pred začetkom časov izšel iz Očeta:

»To je torej pomen »Beseda je postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14): Emanuel, kar v prevodu pomeni Bog z nami. Po tej Besedi, to je po Sinu, ki je očitno neizrekljivo izšel pred vsemi časi iz srca Očeta [*ante omnia saecula inenarrabiliter de corde patris processisse manifestum est*]; z drugimi besedami, po našem Gospodu Jezusu Kristusu je vsemogočni Oče vse dovršil [*pater omnipotens cuncta perfecit*]. Tako namreč razodeva Sveto pismo iz osebe Očeta k Sinu: »Naredimo človeka. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril.« (1 Mz 26-27)« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Regula* [CSEL 103, 111])

Z zanimivo kristološko razlago Jezusovih skušnjav (Mt 4,1-4) Fortunacijan v nadaljevanju na preprost, a jasen način podaja povsem pravoveren nauk, ki je na neki način že predhodnik kalcedonske dogme. V razlagi se nedvoumno obrača na več različnih zmotnih kristoloških pojmovanj, tako na doketizem kot na arijanstvo:

»To je storil predvsem za tiste, ki bodisi pravijo, da se (Jezus) ni utelesil in da je bil duhovna pojava [*fantasia*], storil pa je tudi za tiste, ki trdijo, da je bil zgolj človek. /.../ Da bi torej Jezus prikazal svojo moč, da ni zgolj človek, ampak tudi Bog [*non solum se hominem esse, sed et deum*], se je postil pred bližajočo bitko s hudičem. Ko se je postil, je trpel lakoto, da bi pokazal človeško šibkost.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 13* [CSEL 103, 148–149])<sup>13</sup>

Pri interpretaciji prilike o skritem zakladu (Mt 13,44) oglejski pastir ponuja izvirno kristološko razlago, saj njivo (Cerkev), na kateri je bil skrit zaklad (Kristus), primerja z lončarjevo njivo, ki je bila kupljena za pokop tujcev in tudi Kristusa (prim. Mt 27,7). Zelo jasno zatrjuje, da si je Kristus, Bog, nadel človeško podobo, da bi pokazal svojo ponižnost:

<sup>13</sup> Prim. tudi »Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev, ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 29* [CSEL 103, 155]).

»Božjega Sina, ki je kot lončar v začetku v skladu z Očetovo voljo oblikoval [*figuravit*] človeka iz glinene zemlje, lahko razumemo tudi kot zaklad, ki je bil skrit na njivi: namreč da je Bog sprejel človeško telo, v katerega je skrnil svojo božanskost, da bi svet videl njegovo ponižnost [*deum corpus humanum suscepisse, in quo divinitatem suam abscondit, ut humilis saeculo videretur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 72* [CSEL 103, 180])

Del Fortunacijanove interpretacije pogovora med Jezusom in kánaansko ženo (Mt 15,21-28), kjer ona presenetni s pretresljivo drzno izjavo, da smejo tudi psički (tj. pogani) jesti od drobtinic, ki padajo z mize gospodarjev (*dominorum*), tj. izvoljeno ljudstvo), je eksplisitno naravnani prav na kristološko vprašanje:

»Ko je pa rekel »gospodarjev« [*dominorum*] (Mt 15,27), je prikazal dve osebi Očeta in Sina [*duas personas patris et filii*]. Žena je spoznala, da je Sin neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi časi [*e patre ante omnia saecula innarrabiliter processisse*], Gospod iz Gospoda, in zato pravi »gospodarjev.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 79* [CSEL 103, 188])

Tako Oče kot Sin sta označena za Gospoda, Sin je *„Dominus de Domino“*, a je za distanciranje od arijanskega nauka še pomembnejša izjava, da je Sin izšel iz Očeta »pred vsemi časi« – kar je v nasprotju z arijanskim prepričanjem, da je bil čas, ko Kristusa še ni bilo, da ima torej neki temporalen začetek.<sup>14</sup>

Zanimivo kristologijo Fortunacijan razvija ob razlagi kontroverznega odlomka, ko je neki človek Jezusa nagovoril z „učitelj“ (*magister*) (Mt 19,16-26). Ta naziv bi sicer lahko pomenil Kristusovo človeškost, toda oglejski škof tudi to interpretira v smislu pravoverne kristologije, ki Kristusovo božanstvo priznava:

»Približal se mu je kot človeku, nato pa reče: »Učitelj«. Da bi torej prikazal, da ni človek, ampak Bog, je rekel: »Nihče ni dober razen enega, Boga.« (Lk 18,19) Vendar je že rekel: »Jaz sem dober pastir.« (Jn 10,11) Kdo je namreč dober pastir, če ne isti, ki je tudi dober Bog? Ker se je on, Dobri, spustil z nebes in iskal izgubljene ovce kot dober pastir /.../ Bog je torej dober [*deus ergo bonus*]. Ta je tudi govor [*sermo*], kot pravi Janez: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.« (Jn 1,1) Prav tako ga je že David poimenoval Beseda [*verbum*] v liku [*persona*] Očeta: »Srce mi prekipeva od dobre besede.« (Ps 45,2) Ni torej želel zanikati, da je dober, ampak je zgolj želel biti poimenovan Bog. Ko torej reče, da je dober ta, čigar Beseda je, obenem prikaže, da je torej dober preko njega samega.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 92* [CSEL 103, 198])

<sup>14</sup> Prim. sklepni anatematizem obrazca nicejske veroizpovedi: »Τοὺς δὲ λέγοντας, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ Ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.« Obsojena so najbolj radikalna Arijeva stališča: da ima Sin svoj začetek bivanja in da ni obstajal, dokler ni bil rojen (prim. Arij, *Pismo Evzebiju iz Nikomedije* in *Pismo Aleksandru iz Aleksandrije*) itd.

#### 4.1 Interpretacija Janezovega prologa in ‚*heresis Arriana*‘

Predstavitvi najpomembnejših trinitaričnih in kristoloških izjav, ki jih v Fortunacijanovem delu lahko zasledimo predvsem v obliki različnih eksegetskih izvajanj, je treba dodati še analizo predgovora v razlago Janezovega evangelija. Ta je namreč ključnega pomena predvsem za razumevanje Fortunacijanovega odnosa do arijanstva – je edino mesto v besedilu z eksplicitno omembo arijanske herezije: »*heresis Arriana*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236]). Čeprav je sama omemba herezije – »*heresis*« <sic!> – dokaj pogosta (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 3; M. 18; M. 24; M. 93; M. 115; J. praef.), so za Fortunacijana herezije v večini primerov stvar preteklosti (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]) – arijanska herezija je edina, ki ji je namenjen kar obširen odlomek. V tem odlomku Fortunacijan prepletено gradi svojo teološko konstrukcijo tako *per affirmationem* kot tudi *per negationem*, ko se do arijanstva opredeljuje kritično.

Fortunacijan spregovori o pomenljivem kronološkem zaporedju nastajanja evangelijev, saj so bili po njegovem Matejev, Lukov in Markov evangelij zapisani glede na človeško rojstvo Jezusa, »*iuxta humanam nativitatem*«, a so se pojavile številne herezije o božanstvu Božjega Sina, »*multae hereses consurgerent propter deitatem fili dei*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]). Nekateri so trdili, da je prišel zgolj iz Marije; drugi da sploh ni prišel po njej, temveč je prišel kakor angeli; veliko je bilo diskutiranja o tem, »kakor je komur godilo« (»*variis disputationibus, prout cuique libitum erat*«). Zato, tako razlaga Fortunacijan, je moral evangelij napisati še apostol Janez. V njem je pojasnil, kaj je Božji Sin bil pred učlovečenjem, »*quid filius dei ante fuerit et quomodo carnem acceperit*«, da »je vsem krivovercem za vedno zaprl usta [*omnibus hereticis aeternum silentium inponeret*] kot nekdo, ki pozna vse skrivnosti. Počivati na Jezusovih prsih namreč pomeni poznati vse skrivne misterije in vse, kar je prikrito [*secreta mysteria et omnia arcana nosse*]« (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]). Janezov namen torej ni opisovati človeško rojstvo, saj zatrjuje, da je Božji Sin obstajal že »*ante omnia saecula*« – to pa je implicitno nasprotno klasični arijanski izjavi, da je obstajal čas, ko ga ni bilo (*Erat, quando non erat*).

V tem kontekstu se oglejski škof navezuje na *locus classicus* arijanske kontroverze – Izaijevo vrstico iz četrtega speva o Gospodovem služabniku: »Kdo premišlja o njegovem rodu?« (Iz 53,8).<sup>15</sup> Arijski avtorji so ga uporabljali kot dokaz, da se o Sinovem izhajanju iz Očeta ne da povedati nič gotovega in da torej Sin ni mogel biti resnično spočet od Očeta. Fortunacijan – kot tudi drugi pravoverni teologi – ta odlomek interpretira kot skrivnostno neizrekljivo spočetje od Očeta, ki je drugi pól spočetja v Mariji (prim. Simonetti 1975, 57; 62; 194; 207; 230; 231; 290; 384; 501).

<sup>15</sup> Fortunacijanova verzija je zanimiva tudi zaradi posebne tekstne različice – »Cum sanctissimus Ezeias propheta sic dicat: *Nativitatem eius quis enarrabit?*« (Iz 53,8) (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]) –, ki jo pozna tudi Tertulijan (*Adv. Iud.* 13 [PL 2,636] in 14 [PL 2,640]; *Adv. Marc.* 4.27 [PL 2,429]). Isti navedek iz Izaijevega četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 53,8: »תְּדַבֵּר אֵיךְ יִדְוֶהוּ« BHS; »τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται« LXX) je bil vključen tudi v obrazec druge sirmijske veroizpovedi, a tam najdemo drug izraz, ki je tudi v Vulgati: »*Generationem eius quid enarrabit?* (Iz 53,8)«.

Oglejski škof o odnosu med Očetom in Sinom najprej podaja nekaj trditev – trdi, da je kakor Oče tudi Sin brez začetka:

»Bog Oče je brez začetka [*sine principio*], neporojen [*ingenitus*], nerojen [*innatus*], ni zaobjemljiv v noben prostor, ampak on zaobjema vse [*nullo contineatur loco, sed potius ipse contineat omnia*]; lahko se ga spozna samo toliko, kolikor sam želi dovoliti; je neviden in neprešteven [*invisibilis, inestimabilis*]. Iz njega je torej Božji Sin, ki je bil neizrekljivo rojen pred vsem začetkom [*inenarrabiliter genitus est ante omne principium*]. Priznavamo, da je bil rojen na takšen način, da je vedno lahko rečeno Oče in vedno Sin, saj med njima ni razlike v času [*semper pater et semper filius dicatur nulla temporis interposita ratione*], kot je rekel: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1), Beseda, Božji Sin, Bog pri Bogu Očetu. »In Bog je bil Beseda. Ta je bila v začetku pri Bogu: v začetku je pred vsemi veki, ker vedno razumemo Boga Očeta in Boga Sina, Božjo Besedo, brez kakršnega koli časovnega razločka [*sine aliqua temporum interpositione*]. In zato vedno Oče, ker je vedno Sin, in zato je Sin, ker je vedno Oče [*ideo semper filius, quia semper pater*]. »V začetku je bila Beseda: Bog, se pravi, Božji Sin, rojen iz Boga.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234])

Janez naj bi s svojim prologom – kakor tudi že ‚Mojzes‘ v 1 Mz 1,1 – pokazal, da je Kristus obstajal že pred stvarjenjem, učlovečil pa se je za naše odrešenje. S to navezavo Fortunacijan heretikom odgovarja:

»Tako kot je Mojzes predstavil stvarnika in ustvarjalca sveta [*creatorem et factorem mundi insinuans*] in odvedel ljudstvo od malikov k spoznanju Boga, je preblaženi Janez vse krivoverce, ki so tako in drugače razpravljali o Božjem Sinu, poklical nazaj k resničnemu smislu [*rationem*] in prikazal, kaj je bilo prej in kako si je ob prihodu nadel človeško podobo zavoljo našega zveličanja [*quid ante fuerit et quomodo veniens hominem induerit nostrae salutis causa*], da bi v vsem nasprotoval izprijenosti krivovercev [*in omnibus perversitati hereticorum occurreret*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 235])

Med Sinom in Očetom sicer obstaja določena razlika, ki pa jo Fortunacijan razlaga glede na lastnosti posameznega – in ne kot razlikovanje glede stopnje božanskosti: »Božji Sin je bil torej neizrekljivo rojen pred vsemi veki iz Boga Očeta in je prejel začetek iz Boga Očeta [*filius igitur dei ante omnia saecula ex deo patre innarrabiliter genitus, qui principium ex deo patre accepit*], ki je brez začetka.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])

Fortunacijanova kristologija se – kot že prej na več mestih – izkaže za pravoverno, kar se v nadaljevanju najbolj očitno kaže v navedku dela obrazca nicejske veroizpovedi. S tem je tudi arijanska herezija eksplicitno zavrnjena. Odlomek je najbolj eklatanten primer Fortunacijanove nicejske kristologije:

»Infinita enim vocabula in filio dei concurrunt, quae pro loco, pro tempore, pro persona, pro virtutibus ab eo gestis accipiuntur. Dicitur verbum, sapientia, virtus, lumen, manus, brachium, leo, agnus, vitulus, lapis et cetera, ut diximus, pro potentia et virtutibus in eum concurrentibus, ipsum omnia esse intellectum, *id est filium dei dominum nostrum deum verum ex deo vero, filium verum ex vero patre genitum, lumen de lumine, natum ex ingenito patre, non factum*, sicut heresis Arriana nititur adserere, quae dicit factum dominum, non natum, sicuti cetera elementa facta conspiciamus.«

»V Božjem Sinu se sklada nešteto besed, ki jih razumemo po kraju, po času, po liku in po krepostnih delih, ki jih je storil. Imenuje se Beseda, Modrost, Moč, Luč, Dlan, Roka, Lev, Jagnje, Tele, Kamen in tako dalje, kot smo rekli, zaradi moči in silovitosti, ki se stekata v njem. Razumemo ga kot vse, to je, *Božji Sin, naš Gospod, pravi Bog od pravega Boga, pravi Sin, rojen iz pravega Očeta, luč od luči, rojen iz nerojenega Očeta, ne ustvarjen*, tako kot arijansko krivoverstvo skuša zatrjevati, ko pravi, da je bil Bog ustvarjen, ne rojen, podobno kot opazimo, da so bile ustvarjene ostale prvine.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])<sup>16</sup>

Če Fortunacijan v prvem delu navedka izpostavlja serijo kristoloških epitetov, pa v drugem delu navaja pravoverno nicejsko veroizpoved. Poudarja trditev, da je bil Kristus *rojen in ne ustvarjen* (*»genitum, non factum«*), da je torej bival od vedno, ne pa bil nekoč neobstoječ, šele v določenem kronološkem trenutku obstoječ oz. ustvarjen, kot so to trdili arijanci. Na tiste, ki pravi nauk sprevečajo, se v nadaljevanju, poleg navajanja Pavlovega pisma (2 Tim 3,1-2; 4,3-4), obrača z retoričnim vprašanjem (gl. zadnjo poved navedenega odlomka) tudi, ko interpretira Jn 1,1:

»Besede ne razumemo nič drugače, kot da pomeni Božjega Sina, Boga, rojenega iz Boga [*filium dei deum ex deo natum*], po katerem je bilo vse ustvarjeno, stvarnika [*creatorem*], ne stvaritev [*non creaturam*], se pravi, ustvarjalca vsega stvarstva [*auctorem totius creaturae*], /.../ Božji Sin, ki je vedno Bog pri Bogu Očetu, je ustvarjen za stvarjenje sveta [*in factionem mundi creatur*], to je, predpostavljen, da ga dokonča [*ut perficiat*]. /.../ Ker je torej ustvarjalec in stvarnik [*auctor et factor*] celotnega stvarstva, zakaj bi neki izprijenci želeli o njem misliti drugače, kot je [*perversi quidam aliter quam est de eo sentire*]?» (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Fortunacijanova uporaba pridevnika *creatus* za Sina bi bila lahko s stališča pravovernosti do določene mere vprašljiva, a se popolnoma vklaplja v njegov doktrinalni sistem. Ta Kristusa ne pojmuje kot ustvarjenega in s tem Očetu podrejenega: navedba spada v kontekst razlage trditve iz Knjige pregovorov, sicer še enega ključnih *arijanskih* navedkov – »Gospod me je ustvaril v začetku svojih poti v

<sup>16</sup> S poševnim tiskom je tako v izvorniku kot v prevodu označen navedek iz obrazca nicejske veroizpovedi (prim. Hil., *De syn.* 84).

svojih delih« (Prg 8,22; prim. Dorfbauer 2013b, 416–417) –, s katerim se oglejski škof spopade takole:

»Me je ustvaril ne smemo razumeti, kot da je rekel, da je Sin ustvarjenina [*quasi creaturam dixerit filium*], ampak tako, kot vidimo, da so uradniki postavljeni [*creati*] za vladanje cesarstva: tako je bil torej Sin postavljen [*creatus*], da bi vse ustvaril, se pravi, da bi dokončal dela [*ad facienda omnia, opera scilicet perficienda creatus intellegitur*], ne pa tako, kot da bi bil tedaj rojen ali narejen [*natus aut factus*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Analiza pglavitnih relevantnih odlomkov, ki je mogoča po odkritju Fortunacijanovega dela, kaže, da je škofov teološki profil jasno pronicejski, katoliški, pravoveren. Ta ugotovitev temelji na različnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških izjavah ter eksplicitnem navajanju dela nicejske veroizpovedi, ki jih srečamo pri njem – večkrat na pozitiven način potrjuje pravoveren nauk o Sveti Trojici in Kristusovo božanstvo, zavrača arijansko in druge herezije. Njegova teologija je tipično zahodna, latinska, saj ne pozna različnih vzhodnih spekulacij, diferenciacij in izrazoslovja, niti ne npr. pojma *homoousios/consubstantialis* (Brennecke 2017, 51). Zanj je pomembno, da je Trojica ene substance, da je Kristus Bog, ki je neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi veki, da je rojen in ne ustvarjen; drugih globljih in minucioznih argumentacij pa ne uporablja (prim. Petkovšek 2016).

Vprašanje ostaja, od kod izvor tako izrazitega poudarjanja enosti oseb Svete Trojice, ki je sicer za zahodne teologe v splošnem značilna. Vendar iz oglejskega obrazca veroizpovedi in svojske izjave o netrpnosti Očeta (*impassibile*) razberemo, da so oglejski krščanski pisci prav nasproti patripasionističnemu pristopu (in morda njegovima različicama sabelijanizmu in modalizmu) poudarjali tudi distinktivnost med tremi Božjimi osebami (Menis 1982, 477–481). To je pri Fortunacijanu sicer mogoče razlagati še z bojem proti arijanstvu.

Njegov doktrinalni profil je poleg tipičnih lastnosti zahodne oz. latinske teološke tradicije zaznamovan – kot tudi njegova politična vloga mediatorja med papežem Liberijem in cesarjem Konstancijem – z ireničnim značajem posrednika (Peršič 2008, 287): tako ohranja katoliško, pravoverno kristologijo, vendar ni v prvih bojnih vrstah doktrinalnih sporov. A to njegovi lastni trinitarični in kristološki teologiji nikakor ne odvzema vrednosti in izvirnosti – gre za enega najzgodnejših latinskih primerov formulacije doktrinalnih izjav znotraj konteksta strnjene razlage Svetega pisma, natančneje evangelijev.

## 5. Hereziologija – druge omembe krivoverstev

Poleg eksplicitne zavrnitve arijanskega krivoverstva in drugih zgoraj navedenih navezav na heretike, lahko v delu *Razlage evangelijev* najdemo še nekaj drugih – bolj splošnih – oemb herezij.<sup>17</sup> Zdi se, da se Fortunacijan bori proti trem vrstam

<sup>17</sup> Izraz *heretici* je zelo pogost – uporabljen je na več kot dvajsetih mestih.

krivovercev: proti tistim, ki trdijo, da je bil Kristus zgolj človek (ebioniti, judje oz. judaizanti; prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 13), zgolj pojava brez telesa (doketi)<sup>18</sup> ali da sploh ni bil resnični Bog (arijanci). V razlagi evangeljske pripovedi o mnogih, ki bodo govorili »Gospod, Gospod« (Mt 7,22-23), glede na njihova kristolška prepričanja omenja vse tri skupine:

»Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev [*hereticos*], ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja [*non recte sentientes*] in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek [*hominem proprie*] bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog [*certe non verum deum esse*]? Ostale nauke krivovercev, kot posameznih [*ceterarum quoque doctrinarum hereticarum ut singularum*] /.../ bi dolgo naštevali, vendar pravi, da so vsi krivoverci v celoti delavci krivičnosti, tako kot branje uči o kozlih, ločenih od jagnjet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155])

Na splošno je značilnost krivoverskega nauka tuzemski, posvetni način razmišljanja – kar dokazujejo njihovi sadovi (prim. Mt 7,17-19): »Krivovece [*heretici*] spoznamo po njihovih sadovih, oziroma po zemeljskem nauku [*ex terrena doctrina*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155]). Sam pojem krivoverstva, ‚heresis‘ (db. ločina), Fortunacijan uporabi sedemkrat; večinoma so to splošne interpretacije, povezane tako z Judi, ki Kristusa niso sprejeli, kot tudi s pogani – ali pa z različnimi krščanskimi nepravovernimi prepričanji. Enkrat Fortunacijan omenja tudi razkolnike/shizmatike (*scismatici*), ki skupaj s heretiki trgajo eno Kristusovo suknjo (prim. Mt 10,10).<sup>19</sup> Omembi lažnih prerokov in lažnih Kristusov se zdita za vero izbranih splošni, a realni nevarnosti.<sup>20</sup> V besedilu trikrat najdemo izraz ‚*catholicus*‘, ki namiguje na Fortunacijanovo zvestobo katoliški strani: zanj to pomeni zvestobo apostolskemu nauku (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 70), enotnost skupnosti v eni veri (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 82) – v nasprotju s tistimi, ki

<sup>18</sup> Prim. razlaga odlomka o evangeljski izjavi glede Jezusovih bratov in matere (Mt 12,46-49): »V tem poglavju se po navadi pohujšujejo krivoverci, ki zanikajo, da je Božji Sin imel človeško telo [*solent heretici, qui filium dei carnem humanam habuisse nolunt, scandalizari*], ker je Gospod rekel ‚moja mati‘ in ‚moji bratje‘, čeprav Gospod ni zanikal, da bi imel mater, ampak v liku matere in bratov je zavrnil judovsko ljudstvo, ki se zaradi tega imenuje mati in bratje Gospoda, ker je iz istega rodu prejel telo« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 69 [CSEL 103, 176–177]). Čeprav je tu interpretiran evangeljski odlomek, ki se neposredno nanaša na judovsko ljudstvo (katerega antagonizem je Cerkev), bi bila glede na vsebino lahko mišljena herezija doketizma, ki je učila, da je imel Kristus le navidezno telo (gr. glagol *δοκέω*, ‚zdim se‘) – ne pa da je resnično sprejel človeško telo.

<sup>19</sup> »Zdi se, da krivoverci in razkolniki [*heretici et scismatici*], ki se zbirajo zunaj Cerkve, težijo za dvema suknjama, čeprav obstaja le ena suknja, ki je sešita v veri enotnosti ene Cerkve in *od vrha stkana*, to je nebeška, ki so jo vojaki preizkusili in je niso želeli raztrgati. Kdor koli služi nebeški vojski, ne povzroči razkola med ljudstvom [*scissuram de populo*], ampak je zadovoljen z eno suknjo, to je z ljubeznijo do ene Cerkve [*unius ecclesiae caritate[m]*]. Kdor pa bi želel imeti drugo suknjo, to je, da meni, da se je potrebno zbirati zunaj Cerkve [*extra ecclesiam colligendum*], naj bo obsojen na večno kazen kot dezertar in kriv tolikšnega zločina [*ut desertor et tanti criminis reus perpetua poena damnabitur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 52 [CSEL 103, 169]) O suknji kot simbolu občestva Cerkve, prim. Tertulijan, *De unitate ecclesiae catholicae*.

<sup>20</sup> »Ker bodo prišli lažni kristusi [*pseudochristi*], in še toliko bolj lažni preroki [*pseudoprophetae*], ki jih razumemo kot najhujše krivoverce [*maxime heretici intelleguntur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* (108) [CSEL 103, 211]; prim. Mt 24,24)



se od občestva izobčijo.<sup>21</sup> Tudi podoba škofa je za Fortunacijana ambivalentna in lahko postane predmet doktrinalnih bojov: škof je lahko svet in pobožen, lahko pa se zgodi, da zdrсне v krivoverstvo.<sup>22</sup>

## 6. Evalvacija Fortunacijanove teološke pozicije

Že okviren shematični pregled glavnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških navedb v novoodkritem Fortunacijanovem delu kaže, da pri oglejskem škofu, ki je do sedaj veljal vsaj za kontroverznega, politično oz. teološko nezanesljivega (Cedilnik 2004, 308, op. 10; Bratož 2007, 181–182; 2014, 268), sledov o pripadnosti (arijanski) hereziji ni. Nasprotno, na nekaj mestih najdemo prav eksplicitno zavrnitev in podajanje pravovernega, nicejskega, katoliškega kristološko-trinitaričnega nauka – z značilno zahodno, latinsko, dokaj preprosto trinitarično teologijo. Fortunacijan Oglejski si upravičeno zasluži določeno ‚doktrinalno rehabilitacijo‘.

V luči tega odkritja dobi Hieronimova negativna označba v *De vir. ill.* 97 povsem drug pomen – njena ostrina je zmanjšana. Naloga novih raziskav je, da jo pojasnijo še natančneje. A dvoma o Fortunacijanovem nasprotovanju krivoverstvu, vsaj v njegovem edinem pisnem dokumentu *Razlage evangelijev*, ni. Ni ga več mogoče eksplicitno imenovati za arijanca oz. »homojskega arijanca« (Hanson 1988, 597). Tudi ob upoštevanju hipotetične možnosti, da predstavlja odkriti dokument le določeno fazo razvoja Fortunacijanovih teoloških prepričanj, lahko zaključimo, da se, vsaj v svojem znanem pisnem opusu, Fortunacijan razkriva kot poznavalec herezioloških vprašanj svojega časa, borec proti raznim herezijam oz. ločinam, odkrit nasprotnik arijanstva, pravoveren zagovornik nicejske kristologije na zahodni način in izviren mislec Svete Trojice na podlagi tipološko-figurativne eksegeze. Dejstvo, da je ob nekaj prelomnih zgodovinskih dogodkih (npr. sinoda v Milanu l. 355) pod vplivom pritiskov cesarja Konstancija II. verjetno ravnal nekako politično oportuno (zelo redki so se mu zares uprli!), sicer ostaja nesporno – a po fascinanti najdbi lahko iz njegove literarne zapuščine glede kristološkega oz. trinitaričnega nauka razberemo zvestobo katoliškim, nicejskim oz. pravovernim stališčem.

## Seznam kratic in okrajšav

**Adv. Iud.** – *Adversus Iudaeos*.

**Adv. Marc.** – *Adversus Marcionem*.

**BP** – Biblioteca patristica.

<sup>21</sup> »Kaj drugega pomeni to, kot da bo takšen učitelj izobčen [*talis doctor anathema fiat*] in bo ločen od vezi Cerkev?« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 19 [CSEL 103, 151]).

<sup>22</sup> »Če pa je tvoje oko pokvarjeno«, to je, če je škof po značaju vreden obsojanja in če slabo uči, drvi v krivoverstvo ali če je telesno slabega načina življenja [*vel male doceat vel in heresim ruat aut corporaliter malae sit conversationis*], tedaj res prikaže, da bo *temačno vse tvoje telo*.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 24 [CSEL 103, 154]: *Comm. in ev. M.* 26; Mt 6,22-23).

**Comm. in ev.** – *Commentarii in evangelia.*

**CSEL** – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

**De syn.** – *De synodis seu de fide orientalium.*

**De Trin.** – *De Trinitate.*

**De vir. ill.** – *De viris illustribus.*

**Dial. adv. Lucif.** – *Dialogus adversus Luciferianos.*

**Ep.** – *Epistula.*

**Fortun. Aqu.** – Fortunacijan Oglejski.

**gl.** – glej.

**Hier.** – Hieronim Stridonski.

**Hil.** – Hilarij iz Poitiersa.

**id.** – idem.

**Mar. Vict.** – Marij Viktorin.

**Novatian.** – Novacijan.

**prim.** – primerjaj.

## Reference

### Viri

**Ceresa-Gastaldo, Aldo, ur.** 1998. *Hieronymus: De viris illustribus*. Biblioteca patristica 12. 2. izd. Bologna: Edizioni Dehoniane.

**Dorfbauer, Lukas J., ur.** 2017. *Fortunatianus Aquileiensis: Commentarii in evangelia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 103. Berlin: De Gruyter.

**Trettel, Giulio, ur.** 2004. *Fortunatianus episcopi Aquileiensis Commentarii in Evangelia*. CSEA 4, zv. 1. Rim; Gorica: Città nuova; Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.

**Henry, Paul, in Pierre Hadot, ur.** 1971. *Marii Victorini Opera*. Zv. 1, *Opera theologica*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83. Dunaj: Hölder-Pichler-Tempsky.

### Druge reference

**Avsenik Nabergoj, Irena.** 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:679–694.

**Bischoff, Bernhard.** 1966. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. V: B. Bischoff, ur. *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. Zv. 1, 205–273. Stuttgart: Anton Hiersemann. Prva objava: 1954. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. *Sacris Erudiri* 6:189–281.

**Bogataj, Jan Dominik.** 2018. Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja Commentarii in evangelia. *Tretji dan* 47, št. 9/10:54–65.

**Bratož, Rajko.** 2007. Poznoantična Akvileja in njena cerkvena skupnost v luči nove monografije. *Zgodovinski časopis* 61, št. 1/2:175–200.

— — —. 2014. *Med Italijo in Ilirikom: Slovenski prostor in njegovo sosedstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

**Brennecke, Hanns Christof.** 1984. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*. Patristische Texte und Studien 26. Berlin; New York: De Gruyter.

**Buchinger, Harald, in Clemens Leonhard.** 2017. Der Evangelienkommentar des Fortunatian und die Liturgiegeschichte. V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 67–111. Boston: De Gruyter.

**Cedilnik, Alenka.** 2004. *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim*. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

**Celarc, Matjaž.** 2019. Christ as the goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the converging point in the history of salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 441–456.

**Cuscito, Giuseppe.** 2006. Fortunaziano, vescovo di Aquileia. V: C. Scalon, ur. *Nuovo Liruti: Dizionario biografico dei Friulani*. Zv. 1, *Il medioevo (A–I)*, 338–343. Videm: Forum.

**De Clercq, Victor Cyril.** 1971. *Fortunatian d'Aquilee*. V: R. Aubert, ur. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, zv. 17, 1182–1185. Pariz: Letouzey et Ané.

- De Clercq, Victor Cyril, Lukas J. Dorfbauer.** 2016. Fortunatien d'Aquilée. V: Luc Curtois, ur. *Dicti-onaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Zv. 32, 277–280. Turnhout: Brepols
- Doignon, Jean.** 1989. Fortunatianus von Aquileia. V: Reinhart Herzog in Peter Lebrecht Schmidt, ur. *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*. Zv. 5, *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.*, 419–421. München: C.H. Beck.
- Dorfbauer, Lukas J.** 2013a. Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.): Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur. *Wiener Studien* 126:177–198.
- — —. 2013b. Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, št. 3:395–423.
- Duval, Yves-Marie.** 1985. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400). *Antichità altoadriatiche* 26: 331–379.
- Hanson, Richard P. C.** 1988. *The search for the Christian doctrine of god: The Arian controversy 318–381*. Edinburgh: Baker Academics.
- Jeanjean, Benoît.** 1999. *Saint Jérôme et l'hérésie*. Pariz: Institut d'Études Augustiniennes.
- Menis, Gian Carlo.** 1982. Il pensiero teologico nei mosaici delle primer basiliche di Aquileia. *Antichità Altoadriatiche* 22:463–527.
- Meyvaert, Paul.** 1988. An unknown source for Jerome and Chromatius: Some new fragments of Fortunatianus of Aquileia? V: Sigrid Krämer in Michael Bernhard, ur. *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, 277–289. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Peršič, Alessio.** 2008. Fortunaziano, il primo dei Padri aquileiesi: detestabilis? V: Sandro Piusi, ur. *Cromazio di Aquileia (388-408): al crocevia di genti e religioni*, 286–289. Milano: Cinisello Balsamo.
- — —. 2017. Fortunaziano: organico testimone della tradizione ‚aquileiese‘? V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 307–324. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Simonetti, Manlio.** 1975. *La crisi ariana nel 4 secolo*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Sotinel, Claire.** 2005. *Identité civique et christianisme: Aquilée du IIIe au VIe siècle*. Rim: École française de Rome.
- Wilmart, Andre.** 1920. Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile. *Revue bénédictine* 32:160–174.



*Roman Globokar*  
**Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi**

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 733—750

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 272-1:343.541

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celarc

© 2020 Celarc, CC BY 4.0

*Matjaž Celarc*

## **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerкви: Splošni pregled (1. del)**

### *Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)*

*Povzeteke:* Prispevek skuša občutljivo vprašanje spolnih zlorab otrok v Cerкви zasnovati v zaporedju dveh delov. Prvi članek predstavi splošni pregled tematike. Najprej definira problem s predstavitvijo nekaterih definicij, zatem pa s preučevanjem različnih študij in poročil išče razloge in vzroke zlorabe. Kakor nekatere raziskave opozarjajo, nerazumevanje posameznih teoloških vprašanj, kakor je na primer podoba Boga, in odnosa do žensk in otrok pomeni enega od sprožilcev zlorabe. Na podlagi vprašanj in pridobljenega znanja prvega želi drugi članek orisati teološki razmislek na svetopisemski podlagi. Cilj obeh člankov je povabilo k celoviti spreobrnitvi srca in k odpuščanju kot temelju za zdravljenje in obnovo.

*Ključne besede:* Cerkev, spolna zloraba, formacija, duhovniški celibat

*Abstract:* The article attempts to address the sensitive issue of child sexual abuse in the Church in a series of two articles. The first article provides a general overview of this topic. First, by presenting some definitions it defines the research and problem; then, by examining the literature and reports it endeavours to enumerate reasons and causes of the abuse. As some researches point out to the misunderstanding of some theological issues as for e.g. image of God, relationship towards women and children, represents one of the triggers of the abuse. Based on the acquired knowledge and questions of the first, the second article seeks to make a theological reflection on a biblical basis. The goal of the succession of both articles is the invitation to the integral conversion of heart and to forgiveness as the base for healing and renewal.

*Keywords:* Church, sexual abuse, formation, priestly celibacy

## 1. Uvod

---

Problematika zlorab, zlasti otrok in mladoletnih, je verjetno najbolj občutljiva in boleča tema sedanjega obdobja. Toliko bolj boleče pa je, ko to zadeva skupnost verujočih, Cerkev. Pri tem držijo Jezusove besede: »Kdor pohujša enega od teh malih, ki verujejo vame, bi bilo bolje zanj, da se mu obesi mlinski kamen na vrat in se potopi v globino morja.« (Mt 18,6) Pri tem ne govorimo zgolj o neki čustveni reakciji v besu, razočaranju, temveč je to odgovor, ki obsoja zločin in greh. Z uporabo teološko-moralnih terminov, kakor je ‚greh‘, ne želimo opravičevati niti zaobiti resnice, temveč prav nasprotno. Članek hoče to perečo in kompleksno problematiko obravnavati celostno, saj ni pravega ‚zdravljenja in prenovljena‘ brez spoznanja prave diagnoze. Prispevek sestoji iz dveh člankov. V prvem predstavimo *status quaestionis* problematike: najprej si ogledamo in definiramo problem zlorab, zatem pa ob različnih študijah in poročilih raziščemo razloge in vzroke. V drugem, glavnem delu prispevka želimo s teološko-svetopisemskim razmislekom iskati spodbude za ozdravljenje, spravo in odpuščanje.

## 2. Problem

---

Zloraba, naj bo na čustveni, fizični ali spolni ravni, vedno obsega tudi zlorabo moči in položaja in žrtev, posameznika, poškoduje na duši in na telesu in okrni njegov normalni psihosocialni razvoj. Posledice zlorabe se ohranijo na zavedni ali nezavedni ravni. Čeprav se tega ne zavedamo, »nezavedno usmerja naše življenje«, kakor v uvodu svoje raziskave ugotavlja Tanja Repič (2008, 13). Zato je tudi ena sama zloraba že preveč in ostaja brez opravičila. Kljub temu pa je za razumevanje problematike treba razjasniti nekatere pojme in popraviti napačne, splošne mitične podobe, kakor je na primer: vsi zlorabljevalci otrok so stari, grdi moški, to so homoseksualci in pedofili in jih je treba povsem izločiti iz družbe. (Rossetti 1990, 9–17)

Čeprav je problematika nenehno navzoča v družbi in tudi v Cerkvi, pa velja posebej omeniti spremembo razumevanja tega problema, ki se zgodi šele v drugi polovici 20. stoletja, kakor opozori Stephen Rossetti (1994, 3–4), ko razlaga, da je bil spolni kontakt med odraslim in otrokom pred letom 1970 zelo redko ovrednoten kot »zloraba«, saj še ni bilo ocene travme, ki jo povzroča. Tako celo Kinseyjevo poročilo (Kinsey et al., 1953) govori, da:

»spolno zблиžanje odraslega in deklice njej ne more prizadeti hujšega, če se ob tem ne vznemirijo starši, 80 % otrok, ki so imeli spolni kontakt z odraslim, je pokazalo podoben strah kakor ob srečanju z insektom ali pajkom, ima spolni odnos z odraslim in mladoletnim vzgojno nalogo«.

Rossetti poudari, kako se je z razumevanjem pomena in posledic zlorab večalo tudi razumevanje širokega okvira ranjenosti, ki gre onkraj žrtve in njene družine do celotne skupnosti Cerkve. Dvom in nezaupanje vernikov do Cerkve se večja premosorazmerno z bližino oziroma izkušnjo zlorabe. (1994, 47–48) Vse to kliče

k poglobljenem razumevanju problematike in k primernemu odzivu Cerkve.

## 2.1 Iskanje definicije

Na podlagi zgledov so strokovnjaki postavili neke vrste definicijo pedofilske zlorabe, ki je razumljena:

- širše: vsak spolni dotik ali interes ne glede na prehodnost;
- ožje: daljše in trajajoče obdobje seksualnih fantazij, ki preide k dejanju.

Eden od ključnih kriterijev je starost otroka oziroma mladoletnika. Spolno nasilje nad otrokom (pedofilija), drugače od spolnega nasilja nad mladostnikom (efebofilija), sodi namreč v nabor psihoseksualnih, parafilskih motenj, kakor to zaznamuje *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5, 697–698).

### 2.1.1 Pedofilija

Len Sperry definira pedofilijo kot »seksualno nasilje odrasle osebe nad predpubertetnim otrokom, starim trinajst let ali manj« (2008, 30). Vendar je pri tem treba ločevati med pedofilsko motnjo in pedofilskim seksualnim zanimanjem, kakor je to razvidno iz DSM-5 (698):

- Oseba s pedofilsko motnjo priznava intenzivno seksualno zanimanje za otroke, ki je večje ali enako od spolnega zanimanja za odrasle individuume.
- Osebi s to motnjo privlačnost in preferenca do otrok povzroča psihosocialno težavo.
- Oseba s pedofilskim seksualnim zanimanjem pa, nasprotno, pri intenzivnem seksualnem zanimanju za otroke ne čuti posebnega sramu in krivde niti ji ti impulzi ne omejujejo funkcionalnega življenja, obenem pa se na tem področju ni nikoli izživljala.

Kar zadeva storilca pedofilskega dejanja oziroma pedofila, DSM-5 postavlja tri kriterije; to je namreč oseba (697), ki:

- mora biti stara šestnajst let in mora biti vsaj pet let starejša od otroka;
- v obdobju šestih mesecev doživlja seksualno vznemirljive fantazije in potrebo po spolni aktivnosti s predpubertetnim mladoletnikom;
- udejanjati te seksualne potrebe, kar sproži stisko v medosebnih odnosih.

Poudarili smo razlikovanje med pedofilskim zanimanjem in aktivno zlorabo, ki najde enega od možnih razlogov v pedofilski motnji. Sperry pa izraz ‚pedofil‘ uporablja širše, saj z njim opisuje odraslo osebo, »ki jo seksualno vznemirjajo predpubertetni otroci«, čeprav aktivne zlorabe še ni bilo. Pri tem razlikuje med (2008, 30):

- fiksiranim pedofilom: primarno se zanima za otroke;
- regresivnim pedofilom: primarna seksualna usmerjenost velja do odraslih, vendar pod stresnimi situacijami regresirajo na zgodnejšo psihoseksualno stopnjo.

### 2.1.2 Efebofilija

Sperry efebofilijo definira kot »seksualno privlačnost in vznburjenje, ki ju odrasli doživljajo ob popubertetnih ali adolescentnih mladoletnikih, približne starosti štirinajst do sedemnajst let«, in tudi v tem primeru ločuje med fiksiranimi in regresiranimi efebofilii. (2008, 31)

Rossetti opozori, da DSM-5 efebofilije ne postavlja v kategorijo parafilskih motenj in zato ni razumljena kot duševna bolezen. On sam pa tovrstna dejanja, kljub biološkemu (mladoletni so v biološkem, fizičnem in spolnem, smislu že odrasli) in kulturnim razlogom (nekdaj so se ljudje poročali kmalu po tem, ko se dosegli spolno zrelost), obsoja kot kriminalna, saj naj bi vsak odrasel človek zmož obvladovati svoja spolna poželenja in jih izražati v skladu s svojimi družbenimi in verskimi moralnimi prepričanji. (1990, 14–15)

### 2.1.3 Zloraba kot širši problem

Leon J. Podles v svoji knjigi *Sacrilege* poskuša pogledati v izhodišče psihiatričnih definicij spolnih deviacij, ki temeljijo na biološkem in na teleološkem pogledu na spolna dejanja. S tovrstnimi kriteriji bi tako pedofilija in efebofilija kakor tudi homoseksualnost sodile k mentalnim motnjam oziroma boleznim. Podles obenem na podlagi nekaterih znanstvenih raziskav pokaže, da spolna privlačnost do otrok znanu je širši krog ljudi, ki pa ne postanejo storilci zločinskih dejanj, in narobe, da nekateri zlorabljevalci niso pokazali pedofilskega nagnjenja in so jih k tovrstnemu dejanju vodili drugi vzroki. Zato Podles meni, da psihološka definicija pedofilije kot parafilije (psiho-patološke motnje) lahko pomeni sociološko kontrolo ali pa celo opravičilo za neodgovorna, zločinska dejanja, saj storilci pedofilskih dejanj niso nepristevni, temveč se zavedajo in so odgovorni za svoja dejanja. (2008, 286–290)

V dokumentu *motu proprio* iz leta 2019, *Vos estis lux mundi*, papež Frančišek jasno definira zlorabo kot dejanje, s katerim »nekoga z nasiljem ali grožnjami ali z zlorabo moči prisilimo, da stori spolno dejanje oziroma se mu preda«. Obenem pa istočasno pomenljivo časovno in kvalitativno opredeli zlorabo, ki zadeva »mladoletne« in »ranljive« (Frančišek 2019b, tč. 1, § 1–2):

- Mladoletna oseba: to je oseba, mlajša od 18 let oziroma kakor to definira lokalni zakon.
- Ranljiva oseba: oseba, ki je v fizični ali mentalni bolezenski situaciji oziroma ji manjka osebne svobode, to pa ji omejuje, tudi če zgolj občasno, zmožnost razumevanja, želje ali ubranitve napada.

Zloraba je nujno vredna obsodbe, saj pri tem govorimo o kriminalnem dejanju, in sodi v kontekst širše problematike izkoriščanja otrok, kakor opozarja sklepno poročilo (FR) avstralske Kraljeve komisije (RC) glede odziva institucij na spolne zlorabe otrok iz leta 2017, ko pravi, da »zloraba otrok krši zakone in družbene norme ter predstavlja tudi del širšega problema izkoriščanja otrok«. (FR 2, *Nature and Causes*, 29) Isto poročilo pa nadaljuje z natančnejšo definicijo spolne zlorabe, ki velja za:



»vsako dejanje, ki otroka bodisi postavi pred ali vključi v seksualni proces onkraj njegovega ali njenega razumevanja ali v nasprotje s sprejetimi družbenimi normami. Obnašanja spolne zlorabe lahko vključujejo dotikanje genitalij, samozadovoljevanje, oralni seks, vaginalno ali analno penetracijo s penisom, prstom ali drugim predmetom, dotikanjem prsi, voajerizem, ekshibicionizem in izpostavljanje ali vključitev otroka v pornografijo. Pomeni tudi dvorjenje otroku, kar pomeni zavestno sprejeta dejanja z namenom prijateljavanja in vzpostavitve čustvene vezi z otrokom, da bi se zmanjšali otrokovi zadržki v pripravi spolnega dejanja z otrokom.« (FR 2, Nature and Causes, 30)

Različne študije pri tem govorijo o več oblikah oziroma pripravi dejanske spolne zlorabe, to pa je tudi odvisno od družbenih razmer (Di Noto 2004, 10–11; Sperry 2008, 30; Repič 2008, 19–21):

- eksplicitna oblika: direktna oblika spolnega odnosa;
- implicitna oblika: analogna zadovoljitev spolne potrebe odraslega z uporabo otrokovega telesa;
- poprejšnja oblika spolne zlorabe: spolna igra;
- kulturna in ideološka oblika: medmrežna pedopornografija, pedoprostitucija in ideološko opravičevanje fenomena.

## 2.2 Statistika

Zloraba se najde na vseh področjih življenja, tako v ožjem družinskem okolju (kot incest) ali v širšem družinskem krogu kakor tudi v procesu vzgoje in izobraževanja. V pogovoru s papežem Benediktom Peter Seewald navaja nemškega kriminologa Christiana Pfeifferja, ki ugotavlja, da je odstotek zlorab iz kroga katoliških sodelavcev 0,1 % in da preostali delež prihaja z drugih področij. Ameriško vladno poročilo iz leta 2008 pa delež duhovnikov, vpletenih v pedofilske primere, ocenjuje na 0,03 %. (Benedikt 2011, 42) Leta 2019 papež Frančišek ob nagovoru škofovske sinode na to tematiko podobno poudari, da so glede na študijo Unicefa iz leta 2017, ki so jo izvajali v 28 državah, 9 od 10 deklificiranih zlorabili doma družinski člani (2019a). Podobno sliko pokaže poročilo italijanskega Rdečega telefona iz leta 2016, iz katerega je razvidno, da se je kar 73,7 % prijavljenih zlorab zgodilo doma, zakrivilo so jih starši (Nagovor ob zaključku evharističnega somaševanja 2019). Področja in okolje zlorab so zelo široka. Avstralsko sklepno poročilo pokaže, da se zlorabe dogajajo v šolah (31,8 %), pri rekreaciji oziroma znotraj športnih klubov (5,9 %), pri dolgotrajnejših nastanitvah od doma (14,5 %) in pri verskih dejavnostih (14,5 %). V sklopu verskih organizacijah je odstotek zlorab najvišji pri katoliški Cerкви (61,8 %), saj ta Cerkev v največji meri sodeluje pri šolstvu oziroma zagotavlja bivališča za otroke in mladostnike. (FR 1, Executive summary, 11–12)

V tem okviru zlorab so torej zabeležene tudi zlorabe duhovnikov. Študija Desmonda Cahilla in Petra Wilkinsona o spolnih zlorabah v Cerкви iz leta 2017 povzema poprejšnje raziskave, zato nekatere pomembnejše izpostavljam tudi tu. Že študija Pepa Rodrigueza iz leta 1995 ocenjuje, da je bilo 7 % španskih duhovnikov

vpetih v zlorabo, medtem ko poznejša poročila spoznavajo nekoliko nižje odstotke: poročilo, ki ga je pripravil John Jay College of Criminal Justice in ga je naročila ameriška škofovska konferenca (leta 2004 in leta 2011), govori o zlorabi pri 4,3 % škofijskih duhovnikih in pri 3,5 % redovnikih, avstralsko sklepno poročilo pa o 6,6 % in 4,4 %. (Cahill in Wilkinson 2017, 172–175) Ista študija ovrednoti tudi razhajanja v deležu zlorab v redovnih skupnostih, v cerkvah različnih obredov in v formacijskih ustanovah, kakor je to razvidno iz avstralskega poročila. Nekatere redovne skupnosti, ki so se ukvarjale z oskrbo duševno motenih otrok, imajo višji odstotek zlorab (30–40 %), medtem ko v nekaterih manjših redovnih skupnostih, ki so imele manj stika z otroki in jim je uspelo osamljenost premostiti s pristinimi medsebojnimi odnosi, zlorab skoraj ni bilo. Poleg tega avstralsko poročilo pokaže, da je bilo v škofijah, v katerih je bilo zaradi možnosti prehajanja iz ene v drugo formacijsko hišo stalno in celostno spremljanje bogoslovcev okrnjeno, tudi število zlorab večje, medtem ko je bil delež zlorab manjši v skupnostih vzhodnih Cerkev, v katerih je celibatno življenje stvar izbire. (Cahill in Wilkinson 2017, 177–179)

Statistična slika je resnično črna, gledano na družbo kot celoto in ne nazadnje na družino kot institucijo, v kateri razlog ni celibat, a je kljub temu največji odstotek zlorab prav tam. Nedvomno je boleče slišati, da so se zlorabe dogajale tudi v Cerkvi in v duhovniških vrstah, zlasti ob misli, da pri tem ne govorimo o psihopatologiji, temveč o prenašanju vzorca od žrtve do rablja; s tem se namreč marsikatera žrtev poskuša rešiti občutka popolne nemoči.

### 2.3 Vzroki

Prebiranje zgodb, kakor je na primer pripoved o dečkih iz El Pasa, ki jo navaja Podles, zbuja grozo nad strukturiranim grehom mreže predatorjev, ki najdejo zaupanje pri svojih vernikih in predstojnikih, to pa vodi v nadaljnjo zlorabo žrtev, ko jih nihče niti ne posluša niti jim ne verjame (2008, 20–33). Kljub temu pa je razvidno, da spolna deviantnost izraža osebnostno ranjenost, narcistično držo in kognitivno distorzijo. Vse to kliče po globljem razumevanju vzrokov, posledic in razlogov, ki se morda prekrivajo in vodijo k izživljanju na ta deviantni in kriminalni način. Finkelhor in Araji predlagata širše dojemanje problematike zlorabe, in to na podlagi štirih dejavnikov, ki se odlikavajo na posamezniku in v družbi (Finkelhor in Araji 1986, 147–155):

		Osebno	Družbeno
1	Čustvena kongruenca	Nizka samopodoba Identifikacija z napadalcem Narcistična identifikacija	Dominanta vloga moških
2	Seksualno vznurjenje	Travmatska spolna izkušnja iz otroštva	Pornografija
3	Družbena in heteroseksualna blokada	Ojdipov kompleks Neizdelane družbene spretnosti Travmatske izkušnje pri spolnosti z odraslim	Nezrel odnos do samozadovoljevanja
4	Dezinhibicija	Motnje v impulzih Alkohol, psihoza, stres	Kulturna toleranca Pornografija

Tabela 1: Dojemanje problematike zlorabe po Finkelhorju in Arajiju.

Lothstein (1990, 20–22) v svojem prispevku k Rossettijevi knjigi o zlorabah ugotavlja kompleksna ozadja storilcev; pri tem bi lahko govorili:

- o organskem deficitu delovanja možganov (nepravilno hormonsko delovanje) oziroma tudi o psihozi in o shizofreniji;
- o mehanski poškodbi možganov;
- o psihoseksualni nezrelosti (storilec se ne zmore družiti s svojimi vrstniki, temveč z otroki, s katerimi čuti čustveno kongruenco in spolno vzburljenje ob njih);
- o žrtvah, ki postanejo storilci in poskušajo razrešiti svojo izvorno nemoč.

Frank Valcour imenuje kar sedem faktorjev nevarnosti (1990, 47–65):

- kromosomska posebnost;
- prirojene motnje;
- travme iz otroštva;
- fizična oziroma čustvena zloraba;
- čustvena travma v obdobju razvoja;
- spolna zloraba;
- zgodnja in obsežna spolna dejavnost;
- nenavadna represija spolnega zavedanja;
- hormonska posebnost;
- nevropsihološki deficiti.

Dva modela nam pomagata razumeti oziroma osvetliti problematiko z ekleziološkega vidika.

Richard Sipe v svojih dveh študijah o spolnosti in celibatu med duhovniki (1990; 1995) govori o štirih tipih spon (zaklopki), to so (1995, 12–23):

- biogenetska spona: faktorji, ki vplivajo na raven spolnega poželjenja in na spolno usmerjenost;
- psihodinamična spona: čezmerna in prezgodnja spolna stimulacija, ki vpliva na okrnjen razvoj na psihoseksualni ravni;
- družbeno-situacijska spona: institucionalno tabuiranje spolnosti, ki vodi k preadolescentni psihoseksualni regresiji;
- moralna spona: razkorak med učenjem in delovanjem.

Ob tem Sipe v svoji knjigi o spolnosti med duhovniki poudarja, da je 70–80 % duhovnikov storilcev pedofilskih dejanj bilo samih zlorabljenih (Sipe 1995, 12). Stephen Rossetti (1996, 64–79) na podlagi svojih izkušenj dela z duhovniki storilci zlorab izlušči šest indikatorjev, tako imenovanih zastavic (označb), ki izoblikujejo deficit osebnosti in identificirajo znamenja morebitnih zlorab pri duhovnikih:

- nestabilna spolna usmerjenost;
- otročji interesi in vedenje;
- pomanjkanje odnosov z vrstniki;
- skrajnosti v razvojnih spolnih izkušnjah;

- osebna zgodovina spolne zlorabe ali spolnih deviacij v otroški dobi;
- poudarjena pasivna, odvisna in prilagodljiva osebnost.

## 2.4 Posledice

Kakor je za razumevanje fenomena zlorabe treba razumeti psihološki, družinski, okoljski, družbeni, organski in biološki vidik (Lothstein 1990, 21), je tudi za vrednotenje posledic zlorabe treba upoštevati vključene osebe: storilca, žrtev in dejavnike, kakor so starost in spol žrtve, odnos s storilcem, način (nasilje, grožnje), trajanje in intenzivnost zlorabe, možnost izpovedi in sprejetosti v družbi. Ti dejavniki vplivajo na trajanje (kratko-, dolgoročno) in na intenzivnost posledic (Repič 2008, 35–41). Že prve študije, kakor sta jih opravila na primer Finkelhor in Browne (1985, 530–541), govorijo o štirih dimenzijah oziroma štirih ravneh posledic zlorab, ki se lahko prekrivajo oziroma se pokažejo na podlagi situacije, starosti in stanja žrtve, ko se je zloraba zgodila:

- travmatična seksualizacija;
- pri mladih žrtvah je opaziti kompulzivno spolno izživiljanje;
- pri starejših žrtvah je navzoča travmatska averzija do spolnosti;
- nejasno dojemanje spolnosti in razlikovanja med spolnostjo in pozornostjo;
- nejasno dojemanje spolne usmerjenosti;
- stigmatizacija;
- umikanje na rob družbe v droge in alkohol;
- nizka samopodoba, ki vodi od samozaničevanja k samomorilnim težnjam;
- prevara;
- v velikem razočaranju nad ranjenim zaupanjem se borijo za pridobitev zaupanja in varnosti;
- odvisnost od odnosov in nemoč presoje zaupanja drugemu;
- asocialnost, jeza in strah pred intimo;
- nemoč;
- strah in anksioznost;
- ohromljen občutek učinkovitosti in zmožnosti;
- nemoč soočanja z življenjskimi izzivi;
- kompenzacija s potrebo po kontroli in dominanci.

Vsaka zloraba ima hude posledice, kar se vidi v družinskem okolju (Simonič, Osewska in Pate 2019, 535–553), toliko bolj, če govorimo pri tem o liku očeta ali predstavnika svetega, duhovnika. Tu bi lahko govorili o širši zlorabi, o zlorabi moči in položaja ter o zlorabi vere in vesti. Vse to ima čustvene in religiozne posledice, vendar ne zgolj za žrtev in njeno družino, temveč za širše župnijsko in cerkveno občestvo. Kakor žrtev lahko doživi sekundarno zlorabo, če njeno naznanilo o zlorabi ni sprejeto pri domačih ali drugih pristojnih, tako na podoben način doživlja zlorabo župnijsko občestvo, ki je prizadeto spričo zlorabe in lahko tudi spričo cerkvenega odziva. To občestvo razdeli, sproži nezaupanje in uničuje odnos do duhovnikov, do Cerkve in ne nazadnje do Boga. (Rossetti 1996, 45–63; Zollner 2017, 244) Poročilo Kanadske škofovske konference (CCCB) govori o bolečem spoznanju

posledic zlorab za župnijska občestva in o pomenu aktivnega pogovora, ko so župljani zmožni spregovoriti o svoji prizadetosti in travmatski izkušnji. (1992, 50) Zato je pomembno, da se krajevna Cerkev sooči s to problematiko tudi na ravni akademskega razmisleka (Repič 2008; Protner 2012; Špilak 2015; Vodičar 2020).

Pedofilija je obravnavana kot psihopatološka motnja, obenem pa se ob izživljanju, kljub različnim sprožitvenim dejavnikom, tretira kot zločin. Zato se pravzaprav lahko vrednoti le vsak primer posebej oziroma je pri tem treba upoštevati širok diapazon vplivnih dejavnikov.

### 3. Razlogi

Kar zadeva zlorabe, ki jih zakrivijo duhovniki, vidijo nekateri enega od glavnih razlogov v celibatu, drugi to povezujejo s homoseksualnostjo, zopet drugi z napačnimi teološko-ekleziološkimi postavkami in ne nazadnje s slabo formacijo. Študije Keenana in avstralskega poročila nedvomno izpostavijo problematiko človeške psihoseksualne (ne)zrelosti in zgrešeno dojemanje Boga in Cerkve. V tej točki se bomo ustavili zgolj pri človeški dimenziji, pri vprašanju celibata, homoseksualnosti, formacije in osebne zrelosti namreč, ki nedvomno ne more mimo duhovne dimenzije. Problem zgrešene podobe Boga in Cerkve pa bomo obravnavali v naslednji točki, ki izpostavi teološke vidike celotne problematike.

#### 3.1 Splošni razlogi, sprožilci in okolje zlorab

Keenan v svoji knjigi o zlorabah, *Child Sexual Abuse* (2012), ki je nastala ob terapevtskem poslušanju duhovnikov storilcev zlorab, izpostavi nekatere elemente, ki jih označi kot problematične. Tako vidi težavo v celibatu, ki ga duhovnik ne integriira, temveč zgolj prenese v igro vlog, moči in skrivanja, kakor to hierarhično izoblikovana struktura omogoča. Podobno avstralsko sklepno poročilo predlaga, da Avstralska škofovska konferenca zaprosi Sveti sedež, naj zaradi morebitnih psiholoških in spolnih posledic celibata razmisli o celibatu kot izbiri za škofijsko duhovništvo oziroma naj se tej tematiki posveti več časa v okviru vseživljenjske formacije. (FR 1, Recommendations, 53) Glede celibata in neintegrirane spolnosti lahko na tem mestu zgolj omenimo družbeni problem zasvojenosti s spolnostjo in pornografijo (Carnes 1991; Cusick 2018) in druge nezrele oblike spolnosti, ki se dogajajo v zaprtem, moško oblikovanem okolju. (Stengers in Van Neck 2001; Harvey 1996)

Cahill in Wilkinson izpostavita temeljne teološke in ekleziološke postavke (2017, 213):

- patriarhalna podoba Boga;
- zakrament spovedi kot poceni milost in spovedna molčečnost;
- klerikalizem in moč;
- odnos do žensk v Cerкви;
- ontološko utemeljena teologija duhovništva;
- pomanjkljiva teologija spolnosti;
- celibat, borba za čistost in dojemanje samozadovoljevanja kot velikega greha;

- homoseksualnost in katoliška moralna teologija;
- pomanjkljiva teologija otroka.

Cahill in Wilkinson (2017, 227–230) vidita težavo tudi v moralnem nauku Cerkve. Kot ideal duhovnega življenja je Cerkev postavljala čistost in celibat ter objektivno-preskriptivno normo, medtem ko je sociološko dimenzijo (raven odnosa) zanemarjala, tudi ko je bilo pomembno vprašanje greha. Prav zato ne čudi razdelitev smrtnega greha na greh po naravi in greh proti naravi:

- greh po naravi (kakor na primer: prešuštvo, zakonolom, incest, posilstvo) omogoča spočetje življenja v sklopu spolne združitve (kot naravne potrebe, ki obsega poželenje) in se ne ozira na raven odnosa;
- greh proti naravi (kakor na primer: samozadovoljevanje, sodomija, homoseksualnost, felacija, kunilingus, živalskost) je razumljen kot večja kršitev moralnega reda, saj uničuje možnost spočetja življenja.

Duhovni ideal čistosti področje spolnosti tabuira. Tako se teme kakor samozadovoljevanje in homoseksualnost ne omenjajo odprto, temveč se prikrivajo in vrednotijo kot huda neurejenost in smrtni greh proti naravi. Tako tudi samozatajevanje in samokaznovanje nista pomagali razrešiti konflikta s spolnostjo, saj se stvari niso ponotranjile, temveč so skrivoma vodile v ekscese.

### 3.2 Celibat

Podles spoznava, da je med storilci pedofilskih dejanj veliko število celibaterjev. Celibat z ustvarjanjem skritega in tolerantnega okolja res pomeni večjo možnost zlorab oziroma zlorab ne prepričuje, vendar je to bolj vprašanje duhovne in osebnostne zrelosti oseb, ki sprejemajo celibat. Če je celibat zgolj beg ali izhod iz nerazrešenih frustracij glede spolne usmerjenosti ali spolnosti kot takšne in ne odgovor na božji klic, lahko vodi v ekscese spolnosti. (2008, 363–364) Poleg tega pa se zlorabe dogajajo v družinskem okolju in tudi v cerkvenih skupnostih, v katerih celibat ni obvezen oziroma celibata ne poznajo. (389–390)

Kakor je svetopisemska tradicija postavljala v ospredje rodovitnost in življenje: »plodita in množita se«, z Novo zavezo prideta v ospredje duhovna dimenzija in božji poseg, ki zmore zagotoviti življenje ne le nerodovitni, temveč tudi devici (Lk 1,27) oziroma obuditi otroke iz kamna (Lk 3,8). Pri tem lahko govorimo o komplementarnosti služenja bodisi v celibatu ali v poročenosti; celibat pričuje o večnosti in za življenje, pridruženo Bogu. Razumevanje celibata kot nujnega zla, pridruženega paketu duhovništva v tradiciji zahodne Cerkve, je nedvomno zmotno, saj je celibat v tradiciji razumljen kot poseben božji dar (PO, 16; PDV, 29; 50), kakor to razodeva tudi Katekizem katoliške Cerkve:

»Celibat je znamenje tistega novega življenja, kateremu naj služi nositelj cerkvene službe, ki je bil prav za to posvečen; če je celibat sprejel z veselim srcem, sijajno oznanja božje kraljestvo.« (KKC, tč. 1579)

Še večji problem se zdi nerazumevanje ali nezrelo sprejemanje odločitve za celibat, kakor to poudarja tudi Richard Sipe, ki ugotavlja, da le 2 % duhovnikov dosega duhovno zrelo življenje v celibatu. (2003, 50–51) Kandidat za duhovništvo se mora soočiti tako z osnovnimi človeškimi potrebami (potreba po intimi) kakor tudi z duhovnim pomenom celibata, saj bo le tako lahko v celoti objel to odločitev. Na duhovni ravni lahko rečemo, da Bog prav po »Besedi, ki se učloveči« (Jn 1,14) nakazuje, da želi človeka sprejeti v polnosti, v celoti njegovega obstoja. Tako izbira celibata pomeni hojo za Kristusom, to se pravi, živeti vso lepoto in krhkost tega sveta, a jo živeti v svobodi prihoda božjega kraljestva. Kakor zapiše André Barral-Baron, živeti celibat danes pomeni: »usmerjati spolnost na način, da se v nas zmore nenehno prenavljati prostorje notranje svobode« (1993, 38). Avtor poudari, da se ta notranja svoboda ne izoblikuje enkrat, temveč je to proces dnevnega truda za osebno in duhovno rast, ki vključuje (38–48):

- tišino, ki zmore poslušati sebe in druge;
- sublimacijo, ki se razodeva na vseh dimenzijah človekovega preseganja samega sebe;
- samoto, ki prinaša bolečino in zavedanje umanjkanja intimnosti in družinskega življenja, a tudi globino za odpiranje vsem odnosom brez preferenc zaradi odnosa z Bogom;
- rodovitnost v zahvaljevanju in v predajanju zaupanih duhovnih otrok Bogu

### 3.3 Homoseksualnost

Kar zadeva homoseksualnost, res ni mogoče napraviti direktne povezave z zlorabami, kljub vsemu pa statistika in mnenja stroke kažejo, da je pri duhovniških zlorabah veliko več primerov pubertetnih fantov. Strokovnjaki kakor Rossetti glede zlorab govorijo o podskupini, ki jo pomenijo istospolno usmerjeni storilci. Čeprav homoseksualnost ni direktni vzrok zlorab, pa velja za faktor tveganja, tudi zato, ker je marsikateri storilec priznal, da med odraščanjem ni razrešil vprašanja spolne usmeritve oziroma homoseksualne nagnjenosti zaradi strahu spričo negativnega odnosa in marginalizacije homoseksualno usmerjenih oseb. (2012, 39–41)

Na problem povezave med homoseksualnim nagnjenjem in zlorabami je Kongregacija za katoliško vzgojo leta 2005 odgovorila s predstavitvijo kriterijev omejitve pristopa k prejemu svetega reda. Prvi kriterij je globoka istospolna nagnjenost, ki jo je treba razlikovati od prehodne istospolne privlačnosti, kakor pokažeta študiji: Richard Fitzgibbons, Dale O'Leary, Eugene Diamond (2002) ter Kleopnis in Fitzgibbons (2011). Kandidat, zaznamovan z globoko istospolno nagnjenostjo, se s tem poistoveti, tudi če ni spolno aktiven, ob tem ne čuti potrebe in želje po spremembi, temveč nasprotno, lahko podpira gejevsko subkulturo. Prav ta subkultura, ki je v prvih desetletjih po drugem vatikanskem koncilu zaznamovala semenišča v ameriškem okolju, je sedaj postala nepremostljiva ovira na poti k duhovništvu. (Podles 2008, 322) Povsem drugače pa se lahko opredelimo do prehodne istospolne privlačnosti, ki izraža osebno psihosocialno in psihoseksualno nezrelost in je največkrat odsev odraščanja v nefunkcionalni družini. Ta oblika privlačnosti se

lahko spremeni, kakor to spoznavata terapevt Robert Spitzer (2003) in duhovni spremljevalec James McTavish (2015).

Podles ne vleče vzporednic med homoseksualnostjo in zlorabami, a ugotavlja, da v osebi s homoseksualno nagnjenostjo vlada občutek odtujenosti, drugačnosti od sveta. To sproža občutek nemoči, ki vodi v promiskuiteto. Potreba po kontroli in moči prav tako lahko vodi tako v androfilijo kakor tudi pedofilijo (2008, 333–335). Avtor dodaja, da sta v ozadju homoseksualnosti osebna nezrelost in narcistična zagledanost, saj narcistični homoseksualec ne išče zgolj svoje podobe, temveč idealno mladostno podobo (340). Podles meni, da je 20 % duhovnikov homoseksualcev, od katerih jih mnogo živi celibat. Med žrtvami 4 % duhovnikov, ki so zlorabljali mladoletne, so največji delež pomenili prav pubertetni. (342) Morda je prav ne-naslovitev oziroma potlačitev tematike spolnosti in dvoma o spolni usmerjenosti oblikovala okolje, v katerem duhovniškimi kandidatom ni uspelo celostno osebno rasti in tako niso odkrili načina zdravega preseganja samega sebe.

V tem oziru je Kongregacija za katoliško vzgojo leta 2008 predstavila smernice za uporabo psihologije z vizijo teološke antropologije kot pomoč pri oblikovanju čustveno in osebno zrelih duhovnikov (2008, 1.2; 3.6). Leta 2016 pa je Kongregacija za duhovništvo izdala dokument temeljnih smernic za vzgojo duhovniških kandidatov, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (Dar duhovniškega poklica), s katerim bogoslovce in duhovnike, ki se želijo svobodno podariti kot dar služenja, spodbuja k preseganju samega sebe in k celostni formaciji. Obenem dokument spoznava koristnost sodelovanja vzgojiteljev s psihologi v procesu formacije, ko pravi:

»Na splošno se je pomoč psihologov vzgojiteljem v semenišču, ko so ugotavljali oziroma odločali, če so kandidati primerni za duhovnike, pokazala kot izredno dragocena. Psihološki pristop omogoča bolje razumeti značaj in osebnost kandidatov in pomaga pri vzgojnem procesu.« (RF, 162)

### 3.4 Formacija

V zlorabah se je izkazalo, da so bile težave navzoče že med začetno formacijo (v obdobju priprave na prejem mašniškega posvečenja v okviru vzgoje v bogoslovju in teološkega študija). Prav zato dokumenti o vzgoji duhovnikov (PDV 1992; RF 2016) izpostavijo pomen celostne vzgoje, ki temelji na štirih ravneh: na intelektualni, duhovni, pastoralni in na človeški ravni. Prav poseben poudarek prejme prav spremljanje na človeški ravni. Kakor milost predpostavlja naravo človeka, tako tudi posvečenje ostaja človek, ki zmore delovati v Jezusovi osebi (*in persona Christi capitis*) le v prežetosti z božjim Duhom. Zato mora duhovnik zase celostno poskrbeti. To je drugače res vseživljenjski proces, ki pa se začne v bogoslovju, če kandidat za duhovništvo razume svoje osnovne človeške potrebe, jih sprejme in ponotrani. Tako celibat postane svobodna življenjska odločitev, ki jo je mogoče živeti zgolj »z uresničevanjem človeških in duhovniških kreposti v odprtosti za delovanje milosti« (RF, 110).



Pri tem je zagotovo pomembna povezava med človeškim in duhovnim življenjem oziroma enovitost duše in telesa, saj se ravno tako oblikuje celostna, integrirana osebnostna struktura. Človek se zrcali in raste v odnosih, zato velja posebno pozornost tudi sklepanju zrelih medsebojnih odnosov in uporabi vseh oblik družbene komunikacije in medmrežja, kakor je to leta 2013 poudarila Kongregacija za duhovništvo v Direktoriju za službo in življenje duhovnikov:

»Prav tako je pomembno, da duhovnik razmišlja o svojih družbenih stikih, o korektnosti in olikih, ki ju podpirata ljubezen in ponižnost, o raznih oblikah medčloveških odnosov, o vrednotah prijateljstva, plemenitem ravnanju.« (2013, 93)

Študije, kakor je Zollnerjeva, pokažejo, da vzgoja na celostni človeški ravni še vedno ostaja izziv formacije. K razvoju kompulzivne motnje (*acting out/acting in*), tako na ravni spolnega impulza kakor tudi drugih neovrednotenih človeških potreb, ki se lahko izrazijo v kontekstu nemoči ranljivih (otrok in mladoletnih), lahko pripomorejo kandidatovi obrambni mehanizmi in lenobna neodzivnost formatorjev. Temeljna težava je, da podoba Kristusa Dobrega pastirja ni ponotranjena, zato duhovnik živi kot nosilec svete oblasti brez razumevanja potrebe po darovanjski držji svojega življenja. To lahko vodi v ekscese in na težavno pot reševanja tako storilca kakor tudi žrtve. Medtem ko storilec sebe identificira z nosilcem svetega reda, ki je nezmotljiv in nedotakljiv, se v odnosu do dejanja zlorabe in žrtve oblikuje kognitivna distorzija, obrambni mehanizem zanikanja dejanja in pripisovanje krivde drugemu (na primer žrtvi, ki ga je sprovcirala ali ob tem uživala). Na drugi strani pa žrtev zaradi odnosa zaupanja, ki se je bil izoblikoval, doživlja notranji konflikt vezi (med zavedanjem sebe kot žrtve nekontroliranega nasilnega dejanja in nemočjo, da pripiše takšno dejanje duhovniku). (Zollner 2017, 248–249)

Spričo celotnega družbenega okvira je področje formacije pred velikim izzivom, saj – kakor ugotavlja nadškof Jorge Pátron Wong – bogoslovci velikokrat prihajajo iz ranjenih družin. Zato naj bi semenišče postajalo vse bolj družinsko okolje, ki omogoča celostni, duhovni in človeški, razvoj. Pri tem so pomembni nekateri pedagoški in vzgojni poudarki (Wong 2012, 63–74):

- celostno spreobrnjenje;
- odnos do sebe in svoje identitete;
- zmožnost ljubezni in samopodaritve;
- zrela čustvenost;
- vrednost odpovedi;
- občestvena duhovnost;
- spremljanje poklicanosti.

Na ravni strukture formacije sta potrebni vrednotenje in spremljanje (*screening, monitoring*), vendar je pri tem pomembna, poleg vzgoje na podlagi izhodiščnih danosti (*e-ducare*), kakor to poudarja Paola Magna, vzgoja, ki vodi k oblikovanju (*formatio*) po zgledu svobodne podaritve Dobrega pastirja (2006, 55–63). Zrelost

osebe se pokaže v podaritvi svojega življenja iz ljubezni do drugih, to pa se zgodi, če bogoslovec izstopi iz sebe in postavi Boga za središče svojega življenja (Rinaldi 2018, 100). Formacija naj bi pomagala vsakemu vstopiti v svoje srce, zato je vsak bogoslovec prvi in odgovorni protagonist za iskrenost in za celostno, vseživljenjsko rast svojega duhovniškega poklica (RF, 130).

### 3.5 Osebnostna zrelost in napredovanje

V ozadju spolnih zlorab je mogoče slutiti čustveno oziroma psihoseksualno nezrelost, čeprav je vredno omeniti korake napredovanja, tako s celostno formacijo kakor tudi s terapevtsko pomočjo.

Študija o čustveni kongruenci z otroki med storilci ugotavlja, da je namen iskanja te skladnosti z otroki »izognitev nelagodju v družbeni interakciji, zmanjšanju družbene in čustvene osamljenosti ali pridobitev naklonjenosti in pozitivnega pogleda nase« (McPhail, Hermann, Nunes 2013, 3). Raziskava je pokazala, da je čustvena kongruenca višja oziroma najvišja med storilci zunaj družinskega okolja, ki imajo za svoje žrtve dečke. Terapevtski pristop je storilcem pomagal zmanjšati raven oziroma potrebo po čustveni kongruenci z otroki. (2013, 17–19)

Frank Valcour pokaže: terapevtski program v ustanovi Saint Luke Institute in nadaljnje spremljanje 32 od 55 duhovnikov (58 %) sta omogočila, da so duhovniki ostali v neki obliki pastoralnega delovanja. To ne pomeni, da so ozdravljeni, saj je pedofilija kakor druge parafilije kronično trajajoče stanje. Pedofili, ki so šli skozi ta proces in si ozavestili težu svojih dejanj, še vedno lahko čutijo otroke kot objekt spolne privlačnosti, čeprav k temu lahko sedaj drugače pristopijo. (1990, 45–46)

Stephen Rosseti poudarja, da ne pomagata ne poceni optimizem, češ opravil sem terapijo in imam potrdilo o ozdravljenju (po njegovi izkušnji je 6,2 % od 339 duhovnikov, ki so sodelovali pri terapevtskem programu, doživelo ponovni padeč in ponovno zlorabilo otroka), niti pesimizem, češ da ni mogoče nič storiti. Sam predlaga model Dobra življenja (*Good Lives*), s katerimi pomagajo duhovnikom storilcem zlorab, da pridobijo osnovne človeške dobrote, kakor so na primer zdravo življenje, življenje z delom potrditve, notranji mir, prijateljstvo in ustvarjalnost. Le dobro življenje nam pomaga, da se človek loči od greha in se usmeri k dobremu. Rosseti pri tem poudari, da so storilci zlorab zakrivali grozljivo zločinsko dejanje, vendar nikomur nič ne pomaga, če jih demoniziramo. Ne le da ta drža ni krščanska, nasprotno, samo še poveča možnost ponovne zlorabe. Treba je obsoditi greh in ljubiti grešnika, saj le s to držo pomagamo ne samo tem duhovnikom, temveč tudi zaščitimo otroke in pripomoremo k obnovitvi ranjene Cerkve. (2012, 34–36) Obenem Rosseti v svoji knjigi *Why Priests are Happy* (2011) daje upanje, s tem ko predstavi psihološko raziskavo BSI-18 iz leta 2009 (vzorec 2482 duhovnikov so primerjali z vzorcem 605 odraslih moških), ki nakazuje boljšo psihološko funkcionalnost in zadovoljstvo duhovnikov kakor nekatere poprejšnje študije (na primer Kennedy in Heckler iz leta 1972, ki sta opravila intervjuje z 271 duhovniki).

Ob dejstvu, da večji delež storilcev zlorab sodi v srednjo generacijo, ko se duhovniki, kakor vsi ljudje, soočajo s psihofizičnimi življenjskimi izzivi in je mogoče

opaziti tudi druge oblike iskanja življenjske identitete in poklicnosti, je znova treba poudariti pomen celostne in vseživljenjske formacije. Skrb zase in za vrednotenje svojega življenja v iskrenem soočenju s svojimi človeškimi potrebami, krhkostmi in umanjkanji je izraz pristnega in zrelega sprejemanja samega sebe in odgovornosti za dar duhovništva. (Rinaldi, 131) Celostna osebnost se razvija v mreži zdravih medčloveških odnosov. Duhovniki imajo pri tem posebno vlogo, saj v skupnost prinašajo dimenzijo božjega. Obenem pa so na ravni medsebojnih odnosov prav tako občutljivi; velja splošna spodbuda, da so zdravi medsebojni odnosi med duhovniki in v župnijskih občestvih za duhovnika največja spodbuda tako k osebnostni rasti kakor tudi k preverjanju svojih lastnih odločitev in dejanj.

Razlogi za zlorabe so večplastni in vsaka zgodba ima svoje ozadje. Morda je vredno izpostaviti pomen formacije, ki mora poudariti vprašanja spolnosti, homoseksualnosti in celibata in z oblikovanjem strukture vrednotenja, poprejšnjega preverjanja in spremljanja pripomoči k zavesti učenčevstva in k oblikovanju drže vseživljenjskega učenja. Prav na tem področju se kažejo semena upanja, da bodo struktura in duhovniki sami zavestno skrbeli za celostno dobro počutje in za zdrave medosebne odnose.

#### 4. Sklep

V članku smo odkrivali kompleksnost problematike, ki se ne pusti uokviriti v nekaj definicij, saj so v ozadju življenja posameznikov, zato je vsak primer povsem svoja zgodba. Posledice spolne zlorabe so bile znanstveno primerno obravnavane šele v drugi polovici 20. stoletja. To tudi razloži, zakaj tako intenziven porast ukvarjanja s to problematiko v zadnjih treh desetletjih. V tem obdobju odkrivamo razsežnost omenjene problematike v družinskem, v družbenem in v religioznem okolju, obenem pa jo poskušamo definirati in odkrivati vzroke, da bi ranljive v največji možni meri zaščitili pred zlorabami. Na ravni definicij in zamejitev problematike psihiatrija in medicina razlikujeta med pedofilsko motnjo in zanimanjem. Prva je parafilna osebnostna motnja, ki moti človekovo psihosocialno življenje in prek vzpostavljanja čustvene vezi in napeljevanja (*grooming*) vodi v aktivno spolno izživljanje. Druga oblika, pedofilsko zanimanje, pa ne vpliva na življenje posameznika in navadno ne vodi k spolnemu izživljanju. Vzroki in ozadja zlorab, bodisi na ravni storilcev ali tudi na ravni žrtev, so navadno nefunkcionalni odnosi v družinah in strukturah in družbenoekonomska neurejena razmerja. To je na strani pri storilcu botrovalo k specifičnemu osebnostnemu razvoju, na strani žrtve pa ponudilo možnost za izoblikovanje polja zaupanja in manipulacije. Razlogi za zlorabe so večplastni, če pomislimo samo na dejstvo, kako se je veliko žrtev prelevilo v rablje, da bi razrešilo svojo izhodiščno nemoč spričo zlorabe, ki so jo bili utrpeli.

V okviru duhovniških zlorab smo v članku poudarili pomembnost tako začetne kakor tudi vseživljenjske formacije. V začetnem obdobju naj bi kandidati za duhovništvo iskreno pogledali v svoje človeške, psihoseksualne potrebe, jih primer-no preučili in razrešili. Duhovniki naj bi se ves čas iskreno soočali sami s seboj, saj

to daje možnost za celostno rast osebnosti, za integrirano spolnost in za življenje v celibatu. Pri vsem tem imajo svoje mesto tako psihologija kakor tudi intelektualno, duhovno in pastoralno razumevanje človeka in skupnosti. V ozadju problematike zlorab pa je mogoče odkriti tudi nepravilno razumevanje teologije, se pravi: podobe Boga, vloge duhovnika in vloge ranljivih oseb v Cerkvi. Teološka dimenzija te problematike potrebuje več prostora in širši razmislek, temu pa se bomo posvetili v drugem članku.

## Krajšave

- CCCB** – Canadian Conference of Catholic Bishops.  
 čl. – člen.  
**DSM** – American Psychiatric Association 2013 [Diagnostic and statistical manual of mental disorders].  
**FR** – Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse 2017 [Final report].  
**KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 1993.  
**PDV** – Janez Pavel II. 1992 [Pastores dabo vobis].  
**PO** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1965 [Presbyterorum ordinis].  
**RC** – Royal Commission.  
**RF** – Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis.

## Reference

- American Psychiatric Association.** 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Barnes, Collin, in Ryan Brown.** 2010. A value-congruent bias in the forgiveness forecasts of religious people. *Psychology of Religion and Spirituality* 2, no. 1:17–29.
- Barral, André-Baron.** 1993. *Il celibato cammino di vita*. Temi spirituali 13. Milano: Edizioni O. R.
- Cahill, Desmond, in Peter Wilkinson.** 2017. *Child sexual abuse in the Catholic Church: An interpretative review of the literature and public inquiry reports*. Melbourne: RMIT University.
- Canadian Conference of Catholic Bishops.** 1992. *From pain to hope: Report from the CCCB ad hoc committee on child sexual abuse*. Canadian Conference of Catholic Bishops.
- Carnes, Patrick J.** 1991. *Don't call it love: Recovery from sexual addiction*. Kindle edition. New York: Bantam Books.
- Carola, Joseph, Mark Rotsaert, Michelina Tenace in Miguel H. Yáñez.** 2012. Drinking at the springs of healing and renewal: Towards a deeper theological reflection on the problem of sexual abuse in the Church. V: Scicluna, Zollner in Ayotte, 121–137.
- Cusick, Michael J.** 2018. *Klik k Bogu: V okovih pornografije na spletu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Di Noto, Fortunato.** 2004. Abuso sessuale di bambini (Pedofilia). V: Giovanni Russo, ur. *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, 7–12. Leumann, TO: Elledici.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1965. O službi in življenju duhovnikov [Presbyterorum ordinis]. Odlok. Ljubljana: Družina.
- Finkelhor, David, in Angela Browne.** 1985. The traumatic impact of child sexual abuse: A conceptualization. *American journal of orthopsychiatry* 55, no. 4:530–541.
- Finkelhor, David, in Sharon Araji.** 1986. Explanations of pedophilia: a four factor model. *The journal of sex research* 22, no. 2:145–161.
- Frančišek.** 2019a. Address of his Holiness Pope Francis at the end of the eucharistic concelebration: Meeting „The protection of minors in the Church“, 21.–24. 2. Holy see. <http://www>.

- vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\_20190224\_incontro-protezioneminori-chiusura.html (pridobljeno 26. 9. 2020).
- . 2019b. Vi ste luč sveta [Vos estis lux mundi]. Apostolsko pismo v obliki motu proprio. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/vos-estis-lux-mundi> (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Harvey, E. John.** 1996. *The truth about homosexuality: The cry of the faithful*. San Francisco: Ignatius Press.
- Janez Pavel II.** 1992. Dal vam bom pastirjev. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkveni dokumenti 48. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkev.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Keenan, Marie.** 2012. *Child sexual abuse and the Catholic Church: Gender, power, and organizational culture*. Kindle edition. New York: Oxford University Press
- Kongregacija za duhovništvo.** 2013. Direktorij za službo in življenje duhovnikov: Nova izdaja. Cerkveni dokumenti 139. Ljubljana: Družina.
- . 2018. Dar duhovniškega poklica: Temeljni načrt ustanove duhovništva. Cerkveni dokumenti 155. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2005. Instruction concerning the criteria for the discernment of vocations with regard to persons with homosexual tendencies in view of their admission to the seminary and to holy orders. Holy see. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html) (pridobljeno 26. 9. 2020).
- . 2008. Guidelines for the use of psychology in the admission and formation of candidates for the priesthood. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20080628\\_orientamenti\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_en.html) (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Lothstein, L. M.** 1990. Psychological theories of pedophilia and ephebophilia. V: Rossetti 1990, 19–43.
- Magna, Paola.** 2006. Dalla perfezione alla integrazione. *Tredimensioni* 2:55–63.
- McPhail, I. V., C. A. Hermann in K. L. Nunes.** 2013. Emotional congruence with children and sexual offending against children: A meta-analytic review. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 81, no. 4:737–749.
- McTavish, James.** 2015. Spiritual reflection: Spiritual accompaniment for persons with same-sex attraction. *The Linacre Quarterly* 82, no. 4:1–9.
- Pittet, Daniel.** 2017. *Odpustil sem vam: Resnična zgodba o ranjenem otroštvu*. Ljubljana: Družina.
- Podles, J. Leon.** 2008. *Sacrilege: Sexual abuse in the Catholic Church*. Baltimore, MD: Crossland Press.
- Protner Domiter, Ksenija.** 2012. Sociološki vidiki izpostavljenosti slovenskih srednješolcev nasilju v družini in možnosti ukrepanja. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rinaldi, Angela.** 2018. *Dalla parte dei piccolo: Chiesa e abusi sessuali*. Molfetta: Edizioni La meridiana.
- Rossetti, Stephen J., ur.** 1990. *Slayer of the soul: Child sexual abuse and the Catholic Church*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Rossetti, Stephen J.** 1996. *A tragic grace: The Catholic Church and child sexual abuse*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- . 2011. *Why priests are happy: A study of the psychological and spiritual health of priests*. Kindle edition. Notre Dame, IN: Ave Maria Press.
- . 2012. Learning from our mistakes: Responding effectively to child sexual abusers. V: Scicluna, Zollner in Ayotte 2012, 29–46.
- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse.** 2017. Final Report. 17 zv. Barton: Commonwealth of Australia.
- Simonič, Barbara, Elżbiet Osewska in Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:535–553.
- Sipe, Richard A. W.** 1990. *A secret world: Sexuality and the search for celibacy*. New York: Brunner-Routledge.
- . 1995. *Sex, priests and power: Anatomy of a crisis*. New York: Brunner-Routledge.
- . 2003. *Celibacy in crisis: A secret world revisited*. New York: Brunner-Routledge.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Spitzer, Robert L.** 2003. Can some gay men and lesbian change their sexual orientation? Participants reporting a change from homosexual to heterosexual orientation. *Archives of sexual behavior* 32, no. 5:403–417.
- Stengers, Jean, in Anne Van Neck.** 2001. *Masturbation: The history of a great terror*. New York: Palgrave.
- Scicluna, Charles J., Hans Zollner in David J. Ayotte.** 2012. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*. New York: Paulist Press.

**Špilak, Branka.** 2015. Spolne zlorabe otrok v Cerkvi. Diplomsko delo. Pravna Fakulteta, Univerza v Mariboru.

**Valcour, Frank.** 1990. The treatment of child sex abusers in the Church. V: Rossetti 1990, 47–65.

**Vodičar, Janez, ur.** 2020. *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi: Pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab.* Znanstvena knjižnica 74. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Zollner, Hans.** 2017. Le ferite spirituali causate dagli abusi sessuali. *La Civiltà Cattolica* 168, no. 4:244–254.

**Wong, Jorge.** 2012. Candidates for priesthood and religious life: Selection, screening and formation. V: Scicluna, Zollner in Ayotte 2012, 59–68.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 751—764

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 272-1:343.541

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celarc2

© 2020 Celarc, CC BY 4.0

*Matjaž Celarc*

## **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2.del)**

### *Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)*

*Povzetek:* Članek nadaljuje prejšnji prispevek občutljive problematike spolnih zlorab otrok v Cerkvi. Prvi del je orisal splošni pregled tematike, v drugem delu pa bo na podlagi pridobljenega znanja in vprašanj prvega dela v ospredju teološki razmislek. Članek na svetopisemski podlagi ovrednoti podobo Boga in dostojanstvo otroka in žene. Ključni poudarek je spodbuda k medsebojnemu poslušanju, ki omogoča soočenje z resnico in odpuščanje in spravo. Zaporedje dveh člankov se sklene s povabilom k celoviti spreobrnitvi srca in k odpuščanju kot temelju za zdravljenje in obnovo.

*Ključne besede:* Cerkev, spolna zloraba, formacija, duhovniški celibat

*Abstract:* The article continues the contribution of a general overview of the delicate topic of child sexual abuse in the Church. Based on the acquired knowledge and questions of the first, the second article wants to make a theological reflection. Therefore, the article evaluates the image of God and the dignity of the child and the woman on a biblical basis. The key focus is the encouragement to reciprocal listening, which enables a confrontation with the truth, forgiveness and reconciliation. Thus, the article concludes the sequence of two articles with an invitation to a complete conversion of the heart and to forgiveness as the basis for healing and recovery.

*Keywords:* Church, sexual abuse, formation, priestly celibacy

## **1. Iskanje teološkega odgovora**

V prvem članku smo se soočili z definicijami in splošnimi okviri problematike zlorab v Cerkvi. Prebiranje študij Keenanove, Cahilla in Wilkensonsona ter poročil z različnih koncev sveta in zgodb osebnih pričevanj je človeka na eni strani pretreslo, po drugi strani pa so se kot pomenljivi izkazali nekateri pomisleki in predlogi teh

študij, predvsem v smeri teološkega razmisleka. Prav zato bomo v tem članku razmišljali o nekaterih teoloških podobah in področjih, ki so se pri zlorabah pokazali kot napačno razumljeni ali celo zlorabljeni. Izpostavili bomo podobo Boga, doje-manje otroka in ženske in ne nazadnje razumevanje občestva vere in življenja, ki je bilo ranjeno in potrebuje korake očiščenja in ozdravljenja. Za vsebinski temelj temu razmisleku bomo uporabili Sveto pismo, ki kot božja Beseda človeku poma-ga na poti k resnici in življenju.

## 1.1 Podoba Boga in teološka nerazumevanja

Raziskava Cahilla in Wilkensonsona se opre na Ransona (1997), ki ugotavlja, da se pri doje-manju Boga in razmerij srečujeta dve prvini: helenistična podoba očeta, ki je *„pater familias“*, in biblična podoba Boga Očeta, vendar je skozi zgodovinski razvoj Cerkve in klerikalno-hierarhične ureditve prva podoba dobila prednost (2017, 214). V tem oziru storilec, ki Boga dojema kot vsevidnega sodnika, najde opravičilo in preložitev svoje odgovornosti, saj je Bog tisti, ki izbira za službo, in tisti, ki bi zmo-gel to preprečiti. Poleg tega pa hierarhično doje-manje Boga pripomore k idealiza-ciji vloge duhovnika, ki v očeh ljudi postane nezmotni, popolni in nedotakljivi po-srednik Boga. Vendar je treba ob tem razumeti ne le človeško dimenzijo, temveč tudi teološko postavko, da je duhovnik kot *alter Christus*. Duhovnik, ki s posveče-njem prejme zakramentalni karakter, je ontološko spremenjen, vendar ob tem ni postavljen na piedestal božanstva in ni ponovitev hipostatične unije, temveč je maziljen, da v skupnosti v Jezusovem imenu in po njegovem zgledu živi vloga pa-stirja (Jn 10,14-15). To ni zgolj službena funkcija, temveč celotno duhovnikovo življenje, ki je pred Bogom in Cerkvijo prežeto z ljubeznijo in odgovornostjo za ljudi. Duhovnik živi v razpetosti med svojo duhovniško vlogo, ko po prejemu za-kramenta svetega reda ljudem prinaša Kristusa, in svojo vlogo vernika, ko se pre-poznava kot šibkega človeka, ki je prav v tem prvi prejemnik božje ljubezni. Du-hovnik svoje življenje lahko prepoznava v besedah apostola Pavla, ko pravi:

»Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe.« (Gal 2,20)

Podobno napačna podoba Boga vpliva na razumevanje greha in spovedne prakse. Greh je tako razumljen zgolj kot individualni prekršek pred Bogom sodnikom, kateremu pri spovedi izraziš svojo napako in prejmeš odpuščanje. Študije (npr. Keenanina) razmišljajo o problemu tovrstnega doje-manju spovedi kot cenene milosti odpuščanja spovedancu in nemoči reagiranja zaradi spovedne molčečnosti na ravni spovednika. Spoved ni toliko prostorje odpuščanja in rasti kakor varni prostor odpiranja nerazrešenih težav. (Keenan 2012) Iz tega naslova nekatere študije in tudi avstralsko poročilo priporočajo deabsolutizacijo oziroma umik spovednega pečata v tako hudih kriminalnih primerih ogrožanja človeškega življenja. Spovedno prostorje ni skrivalnica, temveč intimni prostor pred Bogom, kjer človek kot posameznik izpove svoj greh in se odloči za popoljšanje. Spovedanec izpoveduje necelostnost, nezvestobo in lažno ljubezen in prosi za prenovljenje: »Čisto srce, o Bog, mi ustvari, stanovitnega duha obnovi v moji notranjo-



sti.« (Ps 51,12) Kakor se vsaka prenova začne z iskreno izpovedjo, ta izpoved ostane neučinkovita, če ne zadeva celote življenja spovedanca. Bog je tu razumljen kot usmiljeni oče, ki naredi vse, da bi vsak njegov rojenec prišel k življenju in v resnici vstopil v veselje očetove hiše. (Lk 15,31-32)

### 1.1.1 Svetopisemska podoba Boga kot očeta

Zgoraj omenjene študije vabijo k osvetlitvi svetopisemske podobe Boga Očeta, to pa ima za posledico ne zgolj odvrnitev od napačnega teološkega razumevanja, temveč tudi bolj celostno doumevanje duhovništva v luči zaveze z Bogom in z ljudmi.

Podoba očeta ima v Svetem pismu poseben pomen, zlasti ko je vezana na obljubo božjega blagoslova, kakor to srečamo pri odnosu med Abrahamom in Izakom (1 Mz 22,7-8), ali na družinsko vzgojo modrosti in postave (Prg 1,8). Podoba Boga kot očeta je v Stari zavezi resda redkeje navzoča, vendar jo najdemo pri prerokih kot znamenje zaveze med Bogom in njegovim ljudstvom, kot znamenje božje skrbi in zvestobe v odnosu do ubogih in šibkih. Podoba Boga očeta zarisuje stvarnika (Iz 64,7) in rešitelja (Iz 63,16; Oz 11,1), ki je materinsko skrben in zvest (Iz 49,14-16) in obenem odgovoren za sedanji trenutek božjega ljudstva in vsega človeštva (Iz 63,15-64,11).

Nedvomno pa podoba Boga kot Očeta stopi v ospredje z Jezusom, ki z Bogom oblikuje poseben, sinovski odnos (Lk 10,21-22) in tega odnosa uči svoje učence (11,1-2). Jezus vabi k nenehnemu poglobljanju intimnega odnosa z Očetom kot svojim roditeljem. Morda je najlepši prikaz Boga kot očeta prilika o usmiljenem očetu (15,11-32). Oče, ki za oba svoja sinova stori vse, dopušča svobodno odločitev tako pri zapuščanju kakor tudi pri vračanju in vstopanju v veselje očetove hiše. Pri tem ne govorimo o ceneni rešitvi: na eni strani mlajši sin skorajda umre in nosi brazgotine poti, na drugi strani pa starejši sin ostaja nesvoboden kljub trdnosti doma. Cena rešitve in novega življenja je iskrenost do sebe in do drugih: priznanje svojih napak in odločitev za vstop v očetovo hišo. Sinovski odnos z Očetom naj bi spreminjal pogled na življenje in na medsebojne odnose (15,31). Novo življenje in prenovljeni odnos z Bogom se prejemata z duhom posinovljenja, v katerem kličemo: »Aba, Oče!« (Rim 8,15; Gal 4,6)

### 1.1.2 Bog kot Oče zaveze

Sveto pismo poudari, da je Bog bitje odnosa (1 Mz 1,26), ne zaradi neke nujnosti ali potrebe (prim. 2 Mkb 7,23.28), temveč iz svobodne notranje odločitve za darovanjsko ljubezen. Bog nima potrebe in si ne želi delati imena, kakor to dela človek (1 Mz 11,4). Nasprotno, Bog daje ime skupaj s poslanstvom za rešenje skupnosti (2 Mz 31,2; Iz 43,1) in za oblikovanje občestva (1 Jn 1,3), to pa pomeni deliti božje življenje (17,20-23).

V kontekstu temeljne zaveze med Bogom in božjim ljudstvom (2 Mz 19-20) najdemo tudi izraze kakor lastninsko ljudstvo, posvetiti, vzdržnost v čistosti, ki pomagajo vrednotiti in bolje razumeti celibat, boguposvečenost. Čeprav se starozavezni duhovniki bistveno razlikujejo od novozaveznega velikega duhovnika Jezusa – ki ne opravlja le daritve zase in za druge, temveč sam postaja večna, nedolžna daritev za naše odrešenje (prim. Hebr 5,1-10; 7,22-28) –, so starozavezni duhovniki skupaj z vsem ljudstvom po-

vabljeni, da se posvetijo (2 Mz 19,22), to pomeni, da se očistijo, operejo svoja oblačila (19,10), se vzdržijo spolnosti, se torej ne bližajo ženi (19,15), in ne pritiskajo, ne izsiljujejo ali izrabljajo skrivnosti in svetosti Bogu izvetega kraja (19,24). Duhovniki so torej predstavniki ljudstva, ki naj bi kot zgled vsemu ljudstvu zase in za ljudstvo opravljali daritve Bogu. Govor o svetosti in kraljestvu duhovnikov je navzoč v kontekstu zaveze, ki jo Bog želi skleniti z ljudstvom:

»Sami ste videli, kaj sem storil Egipčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas pripeljal k sebi. Zdaj pa, če boste res poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh ljudstev, kajti moja je vsa zemlja. Vi mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod.« (2 Mz 19,4–6)

Bog najprej obuja spomin na to, kar so že sami izkusili in videli; na rešenje namreč, na osvoboditev; lahkotnost prihaja le od Gospoda. Bistveni poudarek božjega nagovora pa pomeni vabilo k poslušanju in izpolnjevanju zaveze. To je pogoj, da ljudstvo postane posebna božja lastnina. Če ob tem razmišljamo o duhovništvu, o boguposvečenosti in o celibatu kot o posebnem odnosu z Bogom, je treba poudariti, da pri tem ne govorimo o suženjske, razmerju, temveč o mistični, intimni bivanjski povezanosti, ki naj bi dušo, celotno življenje duhovnika, povezala z Bogom do tolikšne mere, da odmeva spev Visoke pesmi: »Moj ljubi je moj in jaz sem njegova.« (Vp 2,16) To mistično razumevanje odnosa z Bogom pomeni podaritev svojega življenja Bogu, to pa se more zgoditi le ob poslušanju in življenju iz tega odnosa. Poslušanje namreč pomeni, izstopiti iz sebe in stopiti v svet drugega, to je: stopiti z njim v odnos, posledica pa je, da sebe in svet okrog sebe vidimo drugače. Iz tega lahko sledi življenje iz zaveze, ki v prvi vrsti ne pomeni izpolnjevanja predpisov, temveč izpraznitev sebe v poslušnem zaupanju Bogu, kakor to stori Kristus (Flp 2,6-8), ki pa nikdar ne ostaja osamljen, saj je Oče z njim (Jn 16,32). Življenje iz zaveze pomeni, da je duhovnik sprejel ljubezen in je sposoben ljubezen s svojim življenjem podariti naprej (15,8-10).

### 1.1.3 Bog kot Oče družine vernikov

Jezus oblikuje identiteto svoje skupnosti kot božjo družino z vzorom molitve (Lk 11,1-13) ter poslušanja in izpolnjevanja božje besede (8,21). Bratstvo v božji družini presega zemeljske vezi. Če so te vezi ponekod okrnjene in omejene zgolj na ugodnostih (14,26), naj bi bratje božje družine delili veselje Očeta nad življenjem in rešenjem slehernega (15,32), to pa pomeni tudi, naj bi si pomagali med seboj in nosili bremena drug drugemu (Gal 6,2). V takšnem dojemanju naj bi se tudi med duhovniki izoblikovali povezanost in zaupanje, ki ublažita izziv osamljenosti in težo sprejemanja odločitev v pastirski službi. Jezus skupnost učencev opozarja na nevarnost iskanja zunanjih časti in spodbuja k celostni drži služenja in sodelovanja kakor med brati ene družine:

»Vi pa si ne pravite ‚rabi‘, kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi pa ste bratje. Tudi na zemlji nikomur ne pravite ‚oče‘, kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih.

Tudi si ne pravite ‚vodnik‘, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija. Največji med vami bodi vaš strežnik. Kdor se bo poviševal, bo ponižan, in kdor se bo poniževal, bo povišan.« (Mt 23,8-12)

Z občestveno miselnostjo duhovnik sebe vidi razbremenjenega in povezanega s celoto, tako znotraj duhovniške skupnosti kakor tudi skupnosti, kateri je postavljen kot pastir. Takšno dojemanje duhovniškega bratstva ni v spotiko (Rim 14,13), temveč v oporo pri darovanju za druge (12,1-10) in pri graditvi Kristusovega telesa (1 Kor 12,1). Pod tem svetopisemskim pogledom postane razvidno, da podoba Boga Očeta razodeva božjo skrb za polnost življenja prek iskrenosti in tudi vzgoje. To postaja vodilo za vernike, toliko bolj za oznanjevalce evangelija, ki so povabljeni, da svojo izkušnjo občestva z Bogom živijo najprej med seboj in jo nato prinašajo med ljudi.

## 1.2 Teologija otroka

Študije izpostavijo problematiko splošnega dojemanja otrok tako v družbenem kontekstu kakor tudi v sklopu Svetega pisma. Zaničevalni pogled na otroke ustvarja okolje, ki omogoča instrumentalizacijo in zlorabo otrok na več ravneh. Že papež Janez Pavel II. je v nagovoru ameriškemu kardinalom dne 23. aprila 2002 dejal: »V duhovništvu in redovništvu ni prostora za tiste, ki bi otrokom storili kaj žalega.« Sveto pismo odseva bolj negativen pogled na otroka, ki je vladal v tedanji družbi, vendar pa s paleto prekrivajočih se izrazov nakazuje, da otrok in mlad človek nista vničar za svetopisemsko misel, zlasti ko izpostavimo Jezusov ali Pavlov pogled.

### 1.2.1 Otrok in mladenič

Izraz ‚otrok‘ (τέκνον) ima sopomenke, ki dajejo časovnico razvoja in razkrivajo družbeno razmerja, po katerih je nedorasli otrok poimenovan kot ‚suženj, služabnik, otrok‘ (παῖς, παῦς), torej potreben vzgoje in rasti, da resnično postane sin in dedič (Gal 3,24-29). Za vzgojo lahko poskrbijo pedagogi, izobraženi sužnji, ki pomagajo k napredovanju v znanju in modrosti, zato nas ne preseneti, da najdemo paleto izrazov, ki nakazujejo starostno razlikovanje:

- ‚otročič, majhen otrok‘ do sedmega leta starosti: παιδίον (1 Mz 17,12);
- ‚otrok, deček‘ okrog sedmega leta: παιδάριον (1 Mz 37,30);
- ‚deček‘ med sedmim in štirinajstim letom starosti: παῖς (1 Mz 12,16) in νεανίσκος (1 Mz 4,23);
- ‚mladenič, mlad fant‘: νεανίας (Sod 17,7);
- ‚mladenič‘ med štirinajstim in enainvajsetim letom: μεράκιον (2 Mkb 7,25).

Izraz ‚mlad fant, mladenič‘ odpira semantično polje izrazom νέος; νεανίσκος. V svetopisemskem okviru je dojemanje ‚mladega, mlajšega, mladostnega‘ ambivalentno. Kulturno ima prvenstvo starejši, vendar pa starejši ni vedno modrejši, lahko zapelje in je zato vladanje mlajšega bolj smiselno, saj ni pokvarjen oziroma skrbi za dom kakor Jakob (1 Mz 27,15: Ezav in Jakob) ali Benjamin (1 Mz 42,15).

### 1.2.2 Jezusov in Pavlov odnos

Jezus nedvomno postavlja drugačne norme, saj sprejema in blagoslavlja otroke in jih postavlja za merilo kraljestva (prim. Mt 19,14). Jezus pri tem ne misli na otročjo držo – saj jo kot nezrelost in nerazpoložljivost srca ne glede na leta kritizira (11,16-17) –, temveč misli na otroško nepokvarjenost, preprostost in zaupljivost, ki se ne napihujejo z vedenjem, temveč se predajajo modrosti Očetovega razodetja (prim. Lk 10,21). Tako Jezus sam raste kot otrok in mladostnik (2,40.48–49) in se identificira z malimi, ko pravi: »Kdor sprejme tega otroka v mojem imenu, mene sprejme, in kdor mene sprejme, sprejme tistega, ki me je poslal.« (9,48) Obenem pa ga prav otroci prepoznavajo kot pravega kralja (Mt 21,15). Podobno Pavel pojmuje kot svoje duhovne otroke spremljevalce, denimo Timoteja (1 Kor 4,17) in tudi člane svoje skupnosti (1 Kor 4,14; 2 Kor 6,13). Poudarek je seveda na ravni vzgoje (1 Tim 5,4), ki pa ne sme greniti (Kol 3,21), temveč mora imeti za merilo Gospodovo vzgojo (Ef 6,4). Pri vsem tem ni pomembno izničenje razlik, saj otroci morajo iti skozi vzgojo, temveč nujnost spoštljive vzgoje, saj sta njihova iskrenost in preprostost znamenje božjega kraljestva. Morda je pomembno spoznanje, vendar ne kot vedenje, s katerim bi prezirali, temveč spoznanje iz ljubezni, ki uvidi in sprejme svojo odgovornost (Lk 12,48) in je obzirno do šibkejšega. (1 Kor 8,1-3)

### 1.2.3 Mladoletni kot božji izvoljenec

Kakor papež Frančišek v knjigi *Bog je mlad* razmišlja, da nas mladi prosijo, naj jim prisluhnemo, pomagamo in jih ne izkoriščamo (2018, 19), tako prav starozavezna tradicija postavlja pred nas mladoletne, ki dvignejo svoj glas in sredi preizkušnje postanejo znanilci božje moči. Nagovori nas zgled sedmih bratov in njihove matere, ki doživijo mučenje v obdobju kralja Antioha (2 Mkb 7,1-41). Ob smrti najmlajšega njegova mati spregovori o moči Boga Stvarnika in o življenju po smrti, to pa presega vsako rabljevo dejanje (1 Mkb 7,28-29). Podobno zgodba o Danielu pričuje o mladeničih v času babilonskega kralja Nebukadnezarja, ki ne podleže pritiskom in vztraja v veri in si pridobi modrost (Dan 1,1-21). Enako mladeniči, ki nočejo častiti malika, postanejo kamen spotike in so vrženi v ogenj, vendar so tam po angelu čudežno rešeni, da postanejo priče resničnega Boga (Dan 13,1-30). Podobno vidimo mladeniča Daniela v Suzanini zgodbi, ko Bog obudi Svetega Duha v mladem dečku, da vpije: »Čist sem pri krvi te žene.« (13,46) Mladi deček ima modrost, s katero razbere resnico zlorabe moči, ki sta jo hotela izrabiti do mere smrti svoje žrtve dva Izraelova sodnika, pa sta si tako sama nastavila past sodne obravnave (13,49-64). Skupni imenovalci zgodb so vera, zaupanje v Boga in resnica. To daje moč vztrajanja v preizkušnji, še več, pripomore celo k spreobrnjenju in rešitvi nedolžnega življenja. Čeprav se zdi, da Sveto pismo dojema otroke kot nezrele in nedorasle za življenje, pa je večkrat razvidno, da sta prav otrok in mlad človek lahko s svojo preprostostjo znanilca odrešenja in božjega kraljestva. Otroci in mladostniki se morata učiti za življenje od odraslih, zato ju je treba na eni strani varovati kakor punčico svojega očesa (prim. 5 Mz 32,10), na drugi pa spoštovati in se od njiju tudi učiti.

### 1.3 Teološka antropologija in odnos do žensk

Z odpiranjem teološke misli ob problemu spolnih zlorab je postalo razvidno, da to ni toliko problem celibata kakor pa degradacije zdravega družinskega okolja, v katerem so razmerja in odnosi disfunkcionalni oziroma je dostojanstvo oseb in življenja postavljeno pod vprašaj (Carola, Rotsaert et al. 2012, 121–125) Poleg tega negativni odnos do žensk in ženskega sveta razodeva nerazumevanje teologije stvarjenja, to je: različnosti in komplementarnosti med moškim in žensko, ki naj bi sooblikovala življenje in si med seboj pomagala. Človek je ustvarjen za odnos in ljubezen kot podaritev, kot preseganje osamljenosti in egoizma. Prav zatekanje k Svetemu pismu pokaže resnično dostojanstvo žene in božje usmiljenje, potrebno za ozdravljenje in prenavo.

#### 1.3.1 Stvarjenje in dostojanstvo žene

Stvarjenje pomeni prvo dejanje za vzpostavitev zaveze s človekom. Zavezo je mogoče razumeti kot vez prijateljstva, a obenem tudi kot pravni akt, pogodbo, ki določa odgovornosti, privilegije in obveznosti obeh strank v odnosu. Kadar je eden od partnerjev zaveze Bog, mora Bog prevzeti večjo odgovornost za realizacijo zaveze. Človek, ustvarjen v neločljivem odnosu in v odvisnosti od Boga (נִשְׁמָת חַיִּים), a tudi kot resnična osebnost (נַפְשׁ חַיָּה), pomeni sodelavca Boga (1 Mz 2,5). Komplementarna raznolikost človeštva, občestvo moškega in ženske, odseva podobo Boga (1 Mz 1,27) in svojo odgovornost ob »kosti mojih kosti in mesu mojega mesa« (2,23). Celotni človek, kosti (עֲצָמוֹת) kot njegova formalna struktura in meso (בָּשָׂר) kot njegova krhkost, je oblikovan kot občestvo moškega in ženske, z enakim dostojanstvom in odgovornostjo drug do drugega in do stvarstva.

Kadar človek ne posluša Boga, ampak zgolj svoje meso in kosti, se harmonija odnosov zruši in rodita se zaničevanje in očitjanje (3,11-13). Negativna podoba žene je večkrat izpostavljena. Ni le izpostavljeno družbeno okolje žrtvovanja otrok in deklet (Sod 11,29-40), božje ljudstvo samo je namreč predstavljeno kot hotnica (Ezk 16,20-22). Dostojanstvo žena potrjujejo žene, ki se pogumno in borbeno postavijo za uničenje sovražnikov ljudstva (Sod 4,1-24; Jud 13,1-10; EstG 7,1-10) s pravičnostjo in krepostjo, s katerima žena, denimo Suzana, presega sodnike ljudstva (Dan 13,1-64).

#### 1.3.2 Dostojanstvo moža in žene v Kristusu

Rodovnik Jezusa Kristusa izpostavi, kako Bog za odrešenje svojega ljudstva vplete prav žene (Mt 1,1-17). V tem načrtu ima posebno mesto Marija, ki je devica, dekla Gospodova in obdana z močjo Najvišjega (Lk 1,26-38). Marija, ki v polnosti časov daje življenje božjemu Sinu, v polnosti deli tudi njegovo življenje (prim. Gal 4,4). Porušeno izhodiščno ravnovesje med možem in ženo se prav po Mariji uresničuje z obljubo odrešenja (1 Mz 3,15). Tako človekovo življenje prejme novo dostojanstvo v srečanju s Kristusom (Flp 1,21), v njegovem Duhu (Rim 8,15-17) in v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkve (Ef 5,21-28).

Kristus sprejema in rešuje žene, denimo vdovo iz Naina (Lk 7,11-17), skrušeno grešnico, ki ji odpusti grehe (7,36-50), in ne nazadnje bolne in preizkušene, ki mu

strežejo (8,1-3). Jezus prijateljuje z ženami (10,38-42) in prav žene spremljajo njegove poslednje trenutke (Lk 23,49; 24,1-11). Prav vsem velja dostojanstvo v Kristusu (1 Kor 11,11), žene pa so obenem ključne za rast skupnosti (Apd 16,11-15), čeprav se zdi, da ne opravljajo vodstvenih služb, saj Pavel pravi, naj bi v skupnosti molčale (1 Kor 14,34-35). Imajo mesto strežbe in služenja v ljubezni kot diakonise (Rim 16,1) ali vdove (1 Tim 5,3-16), imajo posebno vlogo žene in matere v skladu z ljubeznijo in spoštovanjem v Kristusu (Kol 3,18-20). Človekovo dostojanstvo se najde v komplementarnosti med moškim in žensko. Kljub različnim biološkim in osebnostnim danostim imata oba enako dostojanstvo v Kristusu. To je temeljno izhodišče vsakega služenja in podrejanja drug drugemu iz ljubezni in spoštovanja. Čeprav nimata enake vloge v Cerkvi, je temeljno ne le sprejetje svoje vloge, temveč tudi spoštovanje vloge vsakega.

### 1.3.3 Davidov greh za spoznanje in rast

Če bi v svetopisemskem okviru želeli izpostaviti paradigmatični greh zlorabe moči, vpliva in spolnosti, je Davidov greh idealen zgled, saj prikaže, da lahko kralj, čeprav božji maziljenec, zanemari svoje dolžnosti in se lenobno preda brezdelju ter v več korakih zlorabi svojo moč in položaj. Lahko bi rekli: greh rodi greh. Poigravanje s spolnim poželenjem prek poizvedovanja preide v spolno dejanje in spočetje novega življenja. Želja po zakritju dejanja rodi domiselno spletko, da pod pretvezo poizvedovanja o bitki Urija privedejo domov iz bitke in ga prepričajo, da poišče svojo ženo Batšebo in mu je tako pripisano očetovstvo. Spletko se ne uresniči, temveč vodi v nov greh: v načrtovan umor Urija in prevzem njegove žene. Greh ni prikrit božjim očem. Bog po preroku Natanu Davidu prikaže njegov greh (2 Sam 12), ki bo imel posledice za celotno njegovo hišo, greh spolne zlorabe se bo dogajal pred Davidovimi očmi (12,11-12). David pa prizna svoj greh in je deležen božjega odpuščanja, toda posledica bo smrt njegovega sina (12,13-14). V ta trenutek svetopisemska tradicija postavi psalm 51, v katerem David izpoveduje greh in prosi za odpuščanje in za veselje odrešenja (Ps 51,7-14). David, ki ne želi borbe z uporniki, temveč učenja pravičnosti in božje hvale, sam v daritev Bogu daje potrtega duha, saj le Bog lahko obnovi porušeno in si napravi primerno daritev (Ps 51,15-21). David se ob svojem grehu uči, kaj pomeni spoštovanje žene, spolnosti in zakona, o tem spregovori Pavel (Ef 5,21-28), in kaj pomeni resnična oblast, o tem govori Kristus (Mt 10,42-45). Padci bolijo, vendar pokažejo tudi pomanjkljivosti naših predstav, okolij in sistemov. Obenem pa prav padci pomagajo izoblikovati strukture zaščite in pripomorejo k celostni rasti. Človek je ustvarjen kot bitje odnosa; v različnosti in v komplementarnem dopolnjevanju moškega in ženske. S tem zavedanjem je mogoče vzpostavljati zdrave, zrele in odrešujoče odnose, ki zmorejo v družino, Cerkve in širšo skupnosti prinašati življenje.

## 1.4 Teologija občestva in možnost sprave

Problematika presega okvire pred- in pokoncilске ekleziološke debate, vendar pa je, podobno kakor ob zgoraj navedenem pogledu na otroka in na žensko, treba tudi ekleziološki okvir očistiti pretirane idealizacije (divinizacije) duhovnikov, ki vodi tako

glede klerikov kakor tudi glede laikov v škodljivo klerikalizacijo. Če je investiturni boj v visokem srednjem veku botroval razvoju klerikalne avtonomije in pravni zasnovi dveh razredov kristjanov, klerikov in laikov, in se je z razvojem protestantizma ta diskrepanca poglobljala, se je skozi stoletja zgodil preobrat v bolj svetopisemskem dojemanju skupnosti, v bolj občestvenem dojemanju. Skupnost kristjanov je razumljena kot ena sama celota, kot občestvo prijateljev oziroma kot družina (Apd 4,32), kot božje ljudstvo (1 Pt 2,10) in Kristusovo telo (1 Kor 12,12-27). Znotraj te perspektive so še vedno navzoči greh (Apd 5,1-11), boj za moč (Lk 22,24-30; Gal 2,1-14) in prepir (1 Kor 1,10-17), vendar je vodilna logika prežeta z modrostjo križa (1,17), ki sočutno gleda na trpljenje enega dela telesa kot na trpljenje celote (12,26). Tovrstno dojetje temelji na Jezusovem zgledu služenja (Mr 10,45) in na čutenju (Flp 2,1-4). Tako je skupnost povabljena, da na podlagi različnosti situacij in omejenosti izbira med potjo sprejemanja krivice (1 Kor 6,1-11) in potjo soočenja s tistim, ki dela krivico, ter z opozorilom na greh v več korakih: na štiri oči, znotraj kroga prijateljev, znotraj celotne skupnosti in tudi do tiste mere, ko je treba uporabiti zdravilno izključitev zaradi spreobrnjenja (Mt 18,15-17).

#### 1.4.1 Možnost sprave

Vse to govori o rani pohujšanja malih in vse celote Cerkve (Mt 18,6). Vsako izmikanje in nesoočanje s situacijo je to rano poglobljalo. Vsaka misel na ceneno milost je ceno ozdravljenja višala. Kakor Peter in Juda Iškarjot različno odgovorita na svoje izdajstvo (Lk 22,62; Apd 1,18), tako ima Cerkev kot skupnost različne možnosti. Jezus jo vabi na pot resnice, na pot besede in življenja, ki edina osvobaja (Jn 8,31-36) in vodi k spoznanju božje ljubezni (Jn 3,16). Sprava in odpuščanje ni sta nekaj cenenega, temveč imata vedno visoko ceno (1 Pt 1,18-19), ki ne more iti mimo križa in odpuščanja, to pa je znamenje božje ljubezni za vse ljudi (Jn 3,16). Cerkev je povabljena k poslušanju, k razločevanju, k molitvi za odpuščanje in spravo. Pri tem so pomembni delo v duhovniški formaciji, celostna formacija in spremljanje, pa tudi iskanje sprave in ozdravljenje ran.

Vzpostavitev pravičnosti je seveda božje delo, vendar je človeški dejavnik še kako pomemben. Pri razmišljanju o pravičnosti, spravi in odpuščanju ne želimo v polnem smislu vstopiti na področje sodnega prava in sodnih obravnav (Kongregacija za nauk vere 2020), temveč ovrednotiti svetopisemski model obnove pravičnosti med dvema strankama, kakor lepo prikaže študija Pietra Bovatija *Ristabilire la giustizia* (2005). V bistvu govorimo o dveh možnostih vzpostavitve pravičnosti in sprave:

- sodna obravnava (מִשְׁפָּט) s končno razsodbo in obsodbo;
- ‚pravdanje‘ (רִיב), ki je soočenje z iskanjem resnice in spreobrnjenja.

Za naš okvir je morda smiselno ovrednotiti temeljne postavke pravdanja (postopka mediacije, ki je pred sodnim procesom): soočenje med dvema strankama v zavezi, ko prizadeta stran predstavi situacijo in greh storilca, ne zaradi končne obsodbe, temveč za spreobrnjenje in ponovno vzpostavitev pravičnosti in zaveze. Lep zgled tovrstne pravde, h kateri Bog poziva svoje ljudstvo, najdemo pri preroku Izajju, ko daje slišati božji glas:

»Pridite, pravdajmo se, govori GOSPOD:

Če so vaši grehi rdeči kakor škrlat, bodo beli kakor sneg,  
če so rdeči kakor bagrenina, bodo beli kakor volna.

Če me boste radi poslušali, boste uživali dobrine dežele.

Če pa nočete in se upirate, vas meč požre, kajti GOSPODOVA usta so  
govorila.« (Iz 1,18-20)

Bog kot partner zaveze višjega ranga ima v tem odnosu večjo odgovornost in tako tudi nalogo, da poskuša ponovno vzpostaviti pravo in pravično razmerje. Pri tem gredo z roko v roki prikaz greha, ki je porušil odnos zaveze, ter poslušanje očitka in sprejemanje posledic, to pa omogoči, da se zopet vzpostavi blagoslov. Tu želimo izpostaviti nekaj elementov te pravde in soočiti vse skupaj s problematiko zlorab.

### *Predstavitev greha*

Tu sta nedvomno v igri vera in morala: dojemanje Boga in sebe. Strah pred kaznijo odpre začarani krog nezaupanja in fragmentiranje osebnosti. Veliko storilcev je trpelo zaradi nizke samopodobe in dvomov spolne usmerjenosti, vendar je vse to ostalo skrito, potlačeno. Udarilo je ven kot ločevanje med privatno osebo in službeno funkcijo. V tem okviru se zgodi zloraba, ki prav tako ostane neprepoznana, zanikana, potlačena in opravičevana.

### *Poslušanje žrtve*

Soočenje s svojo bolečino, s strahom in občutkom krivde, je pred nadaljnji koraki. Ena od temeljnih postavk je prav raven poslušanja: biti slišan, razumljen in ne vnovič zlorabljen. Poslušanje je pomemben dejavnik k ozdravljenju, saj pomaga žrtvi izstopiti iz ujetosti odnosa s svojim rabljem in narediti nov korak. To se lahko zgodi prek prijateljev, najpogosteje prek intimnega odnosa, ki pripomore, da se odprejo stare rane, vendar se lahko v odnosu tudi zdravijo.

### *Zadostilni dar*

Zadostilni dar ni odplačilo, saj denar ne more ozdraviti rane. Storilec lahko naredi korak s poslušanjem, s sprejemanjem odgovornosti za svoja dejanja, to pa ga vodi k skrušenosti, k priznanju krivde in teže njegovih dejanj, k molitvi za odpuščanje in k terapevtskemu delu za soočenje z njegovo psiho seksualno resničnostjo. Včasih je potrebna izključitev (oče mora zadati tudi primerno kazen in ne vstopati v ceneno usmiljenje in proces manipulativne logike soodvisništva).

### *Odpuščenje kot pot ozdravljenja in sprave*

Žrtev oziroma preživeli potrebuje odkritje preseganja samega sebe oziroma odkritje Boga. Le s tem odkritjem zmore stopiti na pot odpuščanja, ki edino osvobaja, omogoča ozdravljenje in korak v drugačno prihodnost. Pri tem ne govorimo o poceni in lahki spremembi; kakor je bilo zgoraj že rečeno, je cena našega odrešenja cena krvi. Bog nas vabi, da bi sprejeli njega oziroma njegova znamenja, da bi sebe sprejeli kot ljubljene in lahko stopili naprej, tudi če nismo dosegli razume-



vanja pri storilcu. Le kot ljubljani vnaprej in brezpogojno zmoremo odpuščati in ljubiti v naših odnosih.

### 1.4.2 Božji načrt odrešenja presega človeški greh

Pogledali smo svetopisemski okvir sprave med dvema stranema v zavezi. Sveto pismo pa postreže z mnogo zgledi preizkušeni človeških življenj in odnosov, v katerih se izkažeta človeška beda in greh, a še bolj božje delovanje za odrešenje človeka. Božji načrt ne odvzema človeške svobode, temveč zmore Bog vse to usmeriti k odrešenju. S tem ni mišljeno ne opravičevanje niti poudarjanje teologije žrtve, temveč zgolj poudarja, da Bog zmore znotraj ranjenih odnosov obrniti stvari na dobro; seveda s prvim pogojem, da so navzoča spoznanje greha, kesanje in odpuščanje. (Erzar 2019, 9–16)

V svetopisemskem okviru je mogoče najti kar nekaj zgodb, ki s prikazom tako ranjenih družinskih odnosov kakor tudi z možnostjo sprave predstavijo analogijo za razmišljanje o ranjenosti in možnosti sprave znotraj Cerkve. Posebno mesto ima tu Jožefova zgodba, ki ga bratje iz nevoščljivosti izročijo ne direktno v smrt, temveč prodajo v suženjstvo (1 Mz 37,28). Sprava z odpuščanjem in vzpostavitvijo družinskih odnosov se zgodi postopoma. Jožef brate, ki ga ne prepoznajo, postavi na preizkušnjo, ko jih ozmerja z vohuni in jih v dokaz njihove iskrenosti pošlje nazaj po Benjamina. Ob tem ne le da se jim zbudita spomin in občutek krivde zaradi preteklega hudobnega dejanja do brata Jožefa, temveč morajo izkusiti pomen izgube in vklenitve v verige brata Simeona (42,9-24). Oče Jakob v besedni igri ne vede pove resnico, da so bratje krivi za izgubo Jožefa in Simeona (42,36), in šele po sili razmer in zagotovilu sinov, da najmlajšega Benjamina pripeljejo nazaj, dovoli, da s seboj vzamejo tudi njega na pot v Egipt (43,11-14).

Jožef je ob ponovnem srečanju s svojimi brati in z najmlajšim bratom Benjaminom ganjen in se najprej skrivaj zjoče, nato pa z brati v veselju obeduje (43,30-34). Znova jih postavi na preizkušnjo, ko podtakne svojo čašo Benjaminu. Bratje poskušajo pokazati svojo nedolžnost s tem, da predlagajo smrt storilca, in ko je krivda odkrita pri Benjaminu, v znak spokornosti raztrgajo svoja oblačila in želijo postati Jožefovi hlapci (44,13-17). Šele ko Juda razodene vso zgodbo in je pripravljen svoje življenje zastaviti za Benjaminovo, se Jožef ponovno zlomi in se razodene bratom (44,18–45,3). Ob spoznanju božjega načrta pokaže, da je bratom odpustil (45,4-8), in zmore z njimi stopiti v pogovor (45,45). Zdaj se družina lahko zopet sreča in zaživi v miru (prim. 45,28).

### 1.4.3 Dar odpuščanja

Sprava je proces soočenja dveh strani zaveze. Včasih se ne zgodi srečanje obeh strani, saj je vse preveč boleče. Morda ni spreobrnjenja in obojestranske sprave, temveč samo odpuščanje, ki vsaj ranjeni strani pomaga, da stopi v bolj svobodno življenje, kakor se zdi, da pričuje Daniel Pittet s svojo življenjsko zgodbo *Odpustil sem vam* (2017). Pri tem govorimo seveda o procesu in vstopanju v svet presežnega in božjega, v katerem človek najde moč za odpuščanje, ljubezen in življenje.

O pomenu verske izkušnje in odpuščanja spregovorijo tudi psihologi kakor Collin Barnes in Ryan Brown (2010), za naše razmišljanje pa nam Sveto pismo samo daje lepo število odlomkov o ponujenem odpuščanju in o možnosti življenja novega občestva. Poleg že omenjene prilike o usmiljenem očetu (Lk 15,11-32) v Matejevem evangeliju najdemo Jezusov poduk Petru glede pomena in nujnosti odpuščanja za življenje nebeškega kraljestva (Mt 18,15-35). Bog je nedvomno prvi v usmiljenju in brezmejnem odpuščanju. Pri tem ni pomembna cenena ali lažna odpustitev dolgov, temveč je bistven proces, ki zahteva zavestno spoznanje, odločitev in dostopnost. Ta proces se zgodi v treh korakih:

- Soočenje z resnico: priznanje in prošnja za odpuščanje.
- Sprejetje odpuščanja: sprejeti in razumeti miselnost odpuščanja.
- Živeti odpuščanje: odpustiti tudi drugim.

V priliki, s katero Jezus ponazori pomembnost odpuščanja, je v tem oziru pomenljiv prvi služabnik, ki ne razume in zaprt v logiko dolgo ostaja ločen od kraljestva Očeta (Mt 18,35). Služabnik dolguje 10 000 talentov, to pa pomeni dolg, ki ga ni mogoče povrniti. Vendar pa služabnik pade na tla, počasti Gospoda in prosi za potrpljenje, češ da bo dolg povrnil, in kralj se služabnika usmili (18,26-27). Služabnikovo vztrajanje po vrnitvi dolga je dvoumno: ali je sploh resnično obžaloval, ali je dojel pomen odpuščanja? Takoj v naslednjem trenutku s svojim življenjem logike dolga pokaže, da je dvom o pristnosti prošnje in o sprejemanju odpuščanja povsem upravičen. Služabnik ni pripravljen odpustiti dolga 100 denarijev, kolikršen je povrnitveni dolg njegovega sosluzabnika, ki ga prosi na enak način in z istimi besedami (18,28-30).

Sprava in odpuščanje sta potrebna, vendar pri tem ne govorimo o ceneni, neiskreni izreki ali o brisanju spomina, temveč o prejemanju božjega daru (prim. 2 Kor 5,20-21), saj je življenje mogoče le v resnici, odgovornosti, odpuščanju in v ljubezni. Za življenje žrtve je pomembno, da odpusti in bolj svobodno zaživi. Vendar pa tudi skupnost Cerkve pri tem lahko pomaga tako, da v ravnanju ne slepomiši in z duhovniki storilci kriminalnih dejanj ne ravna naivno, kakor odločno podarja zaslužni papež Benedikt XVI. v knjigi *Luč sveta*, ko pravi: pomembno je, da se zavzamemo za žrtve, preprečimo takšna dejanja s pravilno izbiro kandidatov in da so storilci kaznovani ter je izključena vsaka možnost, da bi ponovili dejanja, z izključitvijo možnosti za nadaljnji dostop do otrok (2011, 40). To seveda ni preprosto, kakor pravi Stephen Rossetti, vendar je treba iskati načine, da ne pride takšen človek v stik z mladoletniki brez nadzora. Treba je odkriti način supervizije, ne glede na to, ali je duhovnik odpuščen iz kleriškega stanu ali ne. (Rossetti 2012, 36–39) Treba je obsoditi greh, kriminalno dejanje, in zadati zdravilno kazen znotraj okvirov pravične sodbe (Slatinek 2019, 727–737). Še bolj pomembno je, odkriti načine zavarovanja najšibkejših pred katerokoli obliko zlorabe. Vendar ni dovolj zgolj razmišljanje o krivcu in o krivdi, če se ob tem ne skuša duh in spreobrne srce (Lk 13,1-5), saj more le čisto srce videti in gledati Boga (Mt 5,8).

Ob razmišljanju o skupnosti, ki se sooča z grehom, se moramo vnovič spomniti izkušnje božjega ljudstva, ki kljub rešitvi iz hiše suženjstva in kljub daru zaveze prek besed

življenja (2 Mz 20,2-17) še vedno izbere malikovanje kot lažno podobo Boga rešitve (32,1-4). Sodba o grehu Arona ali ljudstva (32,21-22) ne more najti rešitve v uničenju (31,28). Sodba in rešenje lahko nastopata le po pravičniku, ki kakor Mojzes sebe zastavi za rešenje ljudstva (32,11-12), in po Bogu, ki vodi k svojemu dnevu odrešenja (32,34).

Nedvomno sta za graditev občestva pomembna odpuščanje in sprava. Odločitev za ljubezen in odpuščanje ni samoumevna in prihaja kot dar in sad molitve. Le poslušanje, priznanje greha, želja po spreobrnjenju in odpuščanje so prvi pogoj za spravo v skupnosti. Le sprejetje odpuščanja in odrešenja, ki je božji dar, omogoča odpuščanje v skupnosti in resnično življenje v občestvu božje družine, Cerkve.

## 2. Sklep

V prispevku smo problematiko poskušali svetopisemsko in teološko ovrednotiti. Spregovoriti o tej tematiki se je pokazalo kot potrebno, a ne preprosto, saj vsak zglede prinaša svojo zgodbo, polno bolečine, krivde, sramu, strahu, jeze in obupa. Vse bolj postaja jasno, da rešitev ni v skrivanju, saj kri nedolžnega brata vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4,10), obenem pa brez resnice in ljubezni, ki odstirata ranjenost žrtev, storilcev in celotne skupnosti, ni spreobrnjenja in ozdravljenja. V tem procesu odpuščanja je nujna prošnja za čisto srce, ki je izraz želje po globini, po resnici in po srečanju s samim seboj in s svojim Bogom. Le to omogoča rast k primerni svobodi za odgovorno življenje iz ljubezni. V globini srca se zavemo dragocenosti daru božjega življenja in krhkosti človeških posod (2 Kor 4,7). Spričo te krhkosti je celotna skupnost povabljenost k rasti. Rast in krhkost skupnosti se kažeta tudi v njenih duhovnikih, zato velja poudariti pomen celostne formacije prihodnjih duhovnikov, pri tem pa je sta pomembna tako priprava na duhovništvo kakor tudi vseživljenjsko spremljanje v njihovem pastoralnem prizadevanju, saj le pastirji, ljudje in duhovniki po Kristusovem zgledu, vodijo k polnemu življenju z Bogom.

## Reference

- Barnes, Collin, in Ryan Brown.** 2010. A value-congruent bias in the forgiveness forecasts of religious people. *Psychology of religion and spirituality* 2, no. 1:17–29.
- Benedikt XVI.** 2011. *Luč sveta: Papež, Cerkev in znamenja časa*. Pogovor s Petrom Seewaldom. Ljubljana: Družina.
- Bovati, Pietro.** 2005. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. Analecta Biblica 110. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Carola, Joseph, Mark Rotsaert, Michelina Tenace in Miguel H. Yáñez.** 2012. Drinking at the springs of healing and renewal: towards a deeper theological reflection on the problem of sexual abuse in the church. V: Charles J. Scicluna, Hans Zollner in David J. Ayotte, eds. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*, 121–137. New York: Paulist Press.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogloslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Keenan, Marie.** 2012. *Child sexual abuse and the Catholic Church: Gender, power, and organizational culture*. Kindle edition. New York: Oxford University Press

- Kongregacija za nauk vere.** 2020. Vademecum: On certain points of procedure in treating cases of sexual abuse of minors committed by clerics. Holy See. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20200716\\_vademecum-casi-abuso\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_en.html) (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Pittet, Daniel.** 2017. *Odpustil sem vam: Resnična zgodba o ranjenem otroštvu*. Ljubljana: Družina.
- Rossetti, Stephen J.** 2012. Learning from our mistakes: responding effectively to child sexual abusers. V: Charles J. Scicluna, Hans Zollner in David J. Ayotte, ur. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*, 29–46. New York: Paulist Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 765—781

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

UDK/UDC: 272-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Zigon

© 2020 Žigon et al., CC BY 4.0

*Tanja Žigon in Boštjan Udovič*

## **»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera<sup>1</sup>**

*»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – a Case Study*

*Povzetek:* Članek analizira sprejemanje ukrepov za zaščito vernikov na Slovenskem med COVID-19. Avtorja uvodoma analizirata okvir odločanja o sprejemanju ukrepov COVID-19 na ravni Svetega sedeža in Cerkve na Slovenskem, nato pa nekatere predpostavke preverita z anketo med pevci enega elitnejših pevskih zborov iz Ljubljane. Izsledki ankete kažejo, da so med zaprtjem cerkva na Slovenskem respondenti obrede/bogoslužja spremljali predvsem prek nacionalne televizije, da so v veliki meri spremljali bogoslužje velikega četrтка in velike noči, manj pa velikega petka in sobote, in da so najbolj pogrešali ‚občestvo‘ in ‚občestvenost‘. Čeprav ima raziskava svoje metodološke omejitve in ukrepi za zaščito pred COVID-19 še niso sproščeni, so ta spoznanja izhodišče za refleksijo in razmislek o delovanju Cerkve na Slovenskem.

*Ključne besede:* COVID-19, Slovenska škofovska konferenca, občestvo, cerkev, petje

*Abstract:* The article analyses the measures taken to protect worshipers in Slovenia during the COVID-19 lockdown. The authors first analyse the measures taken concerning the COVID-19 on the level of the Holy See and the Catholic Church in Slovenia, then verify selected hypotheses with the use of answers, obtained by survey among singers in the elite choir in Ljubljana. The answers obtained by respondents show that while the churches were closed, worshipers followed the services/rites mainly on the national TV channel; they largely followed the services on Maundy Thursday and Easter, but less so on Holy Friday and Saturday; worshipers also reported that they mostly missed the ‚commu-

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v sklopu raziskovalnih programov „Slovenija in njeni akterji v mednarodnih odnosih in evropskih integracijah“, št. P5-0177, in „Medkulturne literarnovedne študije“, št. P6-0265, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

nity' and ,communion'. Although the investigation has some methodological limitations and the COVID-19 measures have not yet been called off, the present findings are a starting point to reflect on the functioning of the Church in Slovenia.

*Key words:* COVID-19, Slovenian Bishops Conference, communion, churches, singing

## 1. Uvod in oris raziskovalne problematike

Letos zgodaj spomladi je ves svet zajel koronavirus z oznako COVID-19. Izbruhnili je konec leta 2019 na Kitajskem in se počasi širil po Aziji, nihče pa ni predvideval, da bo s takšno močjo udaril prav v razvitem svetu. Tudi če ob pripravi tega članka še ni jasno, kako se bo to obdobje končalo in kakšne bodo družbenopolitične in družbenoekonomske posledice epidemije, pa je lahko že zdaj ugotovimo, da so se v tem času zgodile številne spremembe, ki bodo pustile sledi in zaznamovale tudi razvoj v prihodnje. Ena takšnih sprememb, ki smo jih zabeležili med izbruhom virusa, sta bila zaprtje cerkva in prenos bogoslužij/obredov na e-medije (televizija, radio, internet). Slišati je bilo kar nekaj komentarjev, da česa podobnega ne pomnimo. Morda bi bilo točneje navesti, da se to v sodobni zgodovini zaradi izbruha bolezni še ni zgodilo, vendar pa se je zaprtje cerkva v preteklosti že dogajalo. Tako je papež Aleksander VII. leta 1656 ob izbruhu kuge v Rimu ukazal opustitev in zaustavitev vseh bogoslužnih aktivnosti in zaprtje vseh cerkva (VaticanNews 2020), torej »niso bili ukinjeni samo civilni, ampak tudi cerkveni dogodki. Zaprte so bile papeške kapele in verske kongregacije, ukinjene običajne procesije in praznovanja v cerkvenih uradih. In to v dneh, ki so bili za njih še posebej praznični ter privlačni za ljudstvo.«<sup>2</sup> Med sedemletno oziroma tretjo šlezijsko vojno (1756–1763) so cerkve spreminjali v lazarete (Völker 2011), podobno med tridesetletno vojno (Freytag 2003; Kočevar in Preinfalk 2018), zapirali pa so jih tudi med špansko gripo, ki je po Evropi razsajala po koncu prve svetovne vojne (Žužek 2020; Keber 2018; Zupanič Slavec 2019). Eden od načinov boja proti širjenju gripe je bila namreč prepoved množičnih zbiranj oziroma množičnih dogodkov. V sklopu te prepovedi pa so se začasno zapirale tudi cerkve; pri tem zgodovinar Aleš Maver poudarja: vsaj za ZDA je mogoče trditi, da je bil to bolj pritisk civilnih oblasti (Žužek 2020).

V zgodovini bi nedvomno našli še več podobnih situacij, vendar pa poznamo tudi številna pričevanja, da se je prav med epidemijami povečalo obiskovanje bogoslužij in obredov, saj so verniki verjeli, da lahko bolezensko nadlogo premagajo z molitvijo. Še več, v priprošnje in pozneje zahvalo Bogu, Mariji ali posameznim svetnikom so celo gradili cerkve. Tako smo tudi v aktualni zdravstveni krizi slišali

<sup>2</sup> Izvirni navedek se glasi: »Né solamente furon dismesse le comunanze /.../ civili, ma non meno le sacre, cioè le pontificie cappelle, le consuete processioni, le pie congreghe, la solennità degli uffizii nelle chiese, chiudendole in que' giorni ch'eran per loro segnalatamente festivi, e però attrattivi di molto popolo.« (VaticanNews 2020)

ta ali oni kritični glas, ki je menil, da med krizo cerkva ne bi smeli zapirati, temveč bi morale ostati odprte. Predsednik fundacije Lepanto, Roberto De Mattei,<sup>3</sup> je v intervjuju za spletni časopis *ilGiornale.it* (Boezi-Gio 2020) na vprašanje, ali se strinja z zaprtjem cerkva zaradi koronavirusa, povedal:

»Ne. Ne strinjam se. Koronavirus nas potiska v krizno situacijo. Ampak v takih situacijah je vloga duhovnikov enaka vlogi zdravnikov. Da pojasnim: duhovniki morajo na polju duhovnega narediti tisto, kar počnejo zdravniki na zdravstveni ravni. Duhovniki zdravijo duše, zdravniki pa telesa. /.../ Tako kot morajo biti odprte bolnišnice, morajo biti odprte tudi cerkve.«

Tudi papež Frančišek se je na popolno zaprtje cerkva v Rimu odzval z implicitno kritiko,<sup>4</sup> resda šele potem, ko je vikar za Rim, Angelo De Donatis, že spremenil svojo odločitev in je Dekret št. 468/20,<sup>5</sup> ki je predvidel popolno zaprtje cerkva, ‚relativiziral‘ z besedami (Diocesi di Roma 2020b):

»Vernike spodbujamo, da se kot odgovorni in zreli posamezniki, do petka, 3. aprila, držijo navodil Sveta ministrov iz zadnjih dni, predvsem uredbe #ostajamdoma. Sledeč zgoraj napisanemu so verniki oproščeni udeležbe pri praznikih (skladno s kan. 1246–1248 ZCP). Skladno s kan. 1214 ZCP ostajajo zaprte nežupnijske cerkve in druge stavbe, v katerih se lahko izvaja bogočastje. Odprte pa ostajajo župnijske cerkve.«

Navedeno jasno pokaže, da se v okviru poskusa zmanjševanja širitve koronavirusa v Cerkvi do sredine marca 2020 ni oblikovala enotna praksa. Ko se je stanje zaostri in se je izkazalo, da se zdravstvena situacija ne bo hitro stabilizirala in bo zaprtje cerkva daljše, je Sveti sedež izdal nekaj navodil, katerih namen je bil, ponotiti prakse/odzive različnih lokalnih Cerkva na aktualno koronakrizo.

Prvi dokument je bil dekret Apostolske penitenciarije<sup>6</sup> z naslovom Dekret Apostolske penitenciarije glede posebnih odpustkov vernim v času pandemije, podpisan dne 19. marca 2020 (Penitenzieria Apostolica 2020). V dekretu je bilo določeno, komu se lahko podeli popolni odpustek, in do bolnim zaradi koronavirusa, zdravstvenim delavcem, njihovim družinam in vsem tistim, ki – tudi z molitvijo – skrbijo za prej omenjene, in kakšni so pogoji za njegov prejem, med drugim spremljanje svete maše prek e-medijev, molitev rožnega venca itd. Popolni odpustek so lahko med pandemijo dobili tudi tisti, ki so vsaj pol ure molili pred Najsvetejšim,

<sup>3</sup> Roberto De Mattei je profesor zgodovine, ki sam sebe razume kot tradicionalista (v katoliškem svetu), to pa pomeni, da nasprotuje progresivni in ekumenski liniji znotraj katoliške Cerkve.

<sup>4</sup> V nagovoru pri maši v Hiši sv. Marte je papež dejal: »Drastični ukrepi niso vedno najboljši. Zato molimo, da Sveti duh da pastirjem sposobnosti in modrosti, da bodo lahko sprejemali ukrepe, ki božjega ljudstva ne bodo pustili samega.« (RaiNews. 2020)

<sup>5</sup> Papeški vikar za Rim, Angelo De Donatis, je dne 8. marca izdal Dekret št. 446/20. V prvi točki piše: »Do petka, 3. aprila 2020, ostajajo cerkve v Rimu odprte za osebno molitev.« Nekaj dni pozneje je svojo odločitev z Dekretom št. 468/20 spremenil in se je glasila: »Do petka, 3. aprila 2020, so cerkve v rimski škofiji za vernike zaprte. Odprte ostajajo le kapele, skladno s kan. 1223.« (Diocesi di Roma 2020a; 2020b)

<sup>6</sup> To je sodišče, ki ima med drugim pooblastila za podeljevanje pravice do odpustkov.

brali svete spise, molili rožni venec ali križev pot itd.<sup>7</sup> (prim. tudi Slovenska katoliška Cerkev 2014). Hkrati z Apostolsko penitenciarijo je tudi Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020a*) izdala Dekret št. 153/20 (*Decreto: In tempo di COVID-19*), s katerim je *de facto* zaprla cerkve in dala škofom navodila in pojasnila za obeleževanje velikonočnih praznikov:

»1 – Praznovanje velike noči ni prenosljivo (praznujemo ga na dan, ki je določen v cerkvenem koledarju);

2 – Škofje smejo glede na situacijo v svoji državi krizmeno mašo prestaviti na poznejši datum.

3 – Velikonočno tridnevje: v državah, kjer so civilne in cerkvene oblasti določile omejitve (združevanja idr., op. av.), naj se velikonočno tridnevje izvede na naslednji način:

- Škofje po uskladitvi z nacionalno škofovsko konferenco pripravijo navodila, kako v velikonočnem tridnevju obhajati bogoslužje v stolnicah in župnijskih cerkvah brez fizične prisotnosti vernikov. Vernike se obvesti o začetku bogoslužij. Vsa bogoslužja potekajo v neposrednem prenosu (preko e-medijev), ne pa preko posnetkov.
- /.../ Na veliki četrtek smejo duhovniki obhajati bogoslužje brez prisotnosti vernikov.
- /.../ Na veliki petek se obhaja obred Gospodovega trpljenja.
- /.../ Na veliko soboto vigilija poteka v krajši obliki (opusti se prižig ognja, prižge se samo sveča, opusti se procesija, izvede se Hvalnica velikonočni sveči. Sledi besedno bogoslužje, obnovijo se krstne obljube in izvede se evharistično bogoslužje.
- Ljudske pobožnosti in procesije, ki obogatijo veliki teden in velikonočno tridnevje, se na podlagi presoje škofov lahko opravijo v drugem času, npr. 14. in 15. septembra.«<sup>8</sup>

Šest dni zatem so prvi dekret dopolnili z drugim (*Decreto: In tempo di COVID-19 (II)*, št. 154/20), v katerem so poudarili, »naj duhovniki bogoslužja/obrede velikega tedna zaradi hitre širitve COVID-19 opravljajo brez prisotnosti vernikov, prav tako naj se izogibajo somaševanju, opustijo pa naj tudi ‚pozdrav miru‘« (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020b*). Temu so sledila konkretna navodila, in to delno prenovljena in delno dopolnjena navodila za praznike:

»1 – Oljčna/cvetna nedelja: spominjanje Gospodovega vstopa v Jeruzalem naj se izvede znotraj cerkve.

2 – Krizmena maša: glede na različne situacije v državah naj škofovske kon-

<sup>7</sup> Popolni odpustek je bilo mogoče dobiti tudi s spremljanjem evharističnega blagoslova *Urbi et Orbi* papeža Frančiška dne 27. marca 2020.

<sup>8</sup> To je v sklopu praznika povišanja sv. Križa in praznika Žalostne Matere božje.



ference določijo njeno morebitno obhajanje na drug datum.

3 – Veliki petek: pri čaščenju križa naj križ poljubi samo glavni mašnik.

4 – Velikonočna vigilija naj se izvede samo v cerkvah (ne zunaj).«

Pristojna kongregacija je sprejela še dva dekreta. Dekretu št. 155/20 so dodali posebno molitev za čas pandemije (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020c*), Dekret št. 156/20 pa je omogočil uporabo posebnih mašnih delov/obrazcev za ves čas pandemije, izvzeti so bili le mašni obrazci iz adventa, posta ali velike noči (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020d*). Nadalje sta bili zaradi COVID-19 sprejeti še dve spremembi: nabirka za Sveto deželo (lat. *Colletta pro Terra Sancta*), ki jo imamo navadno na veliki petek, se je premaknila na nedeljo, 13. septembra (*Congregazione per le Chiese Orientali 2020*), prav tako pa je bila prestavljena tudi nabirka Petrov novič (it. *L'Obolo di San Pietro*), z 29. junija na 4. oktober (*Direttore della Sala Stampa della Santa Sede 2020*).

Ta kratki oris ukrepov, ki jih je sprejel Sveti sedež, kaže, da se je Cerkev relativno hitro odzvala na nevarnosti razširjanja virusa. Z določitvijo dokaj rigoroznih ukrepov, ki so jim nekateri celo aktivno in javno nasprotovali, je skušala določiti okvire, znotraj katerih so potem ukrepe sprejemale lokalne Cerkve, to pa pomeni, da je Sveti sedež s svojimi ukrepi omogočil oziroma celo dal napotilo lokalnim škofovskim konferencam, da so sprejele nekatere ukrepe, ki so pomagali k zajezi tvu COVID-19.

## 2. Reakcija slovenskih cerkvenih oblasti: hitro in učinkovito

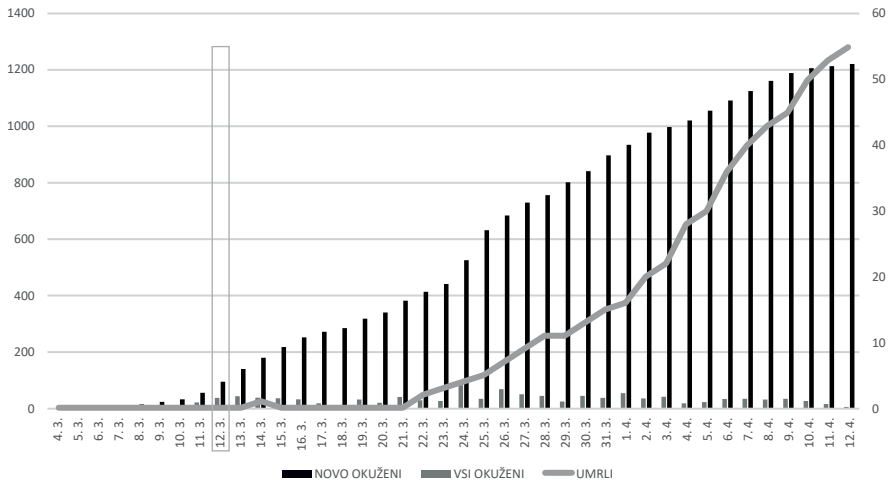
Slovenija je prve bolnike s COVID-19 zabeležila šele v začetku marca 2020. Kakor je razvidno iz prikaza (slika 1) spodaj, je bilo bolnikov v prvem tednu relativno malo, po 10. marcu 2020 pa so se začele kumulativne številke strmo vzpenjati.

Na presečni datum, 12. marca 2020, ko je Slovenska škofovska konferenca (SŠK) sprejela ukrepe za preprečevanje širitve COVID-19, je bilo v Sloveniji 96 okuženih bolnikov in še nič mrtvih. Skok v tednu dni z enega okuženega na 96 okuženih, izjemno zahtevna situacija v Italiji (*UTILS 20202*) in strogi ukrepi, ki jih je sprejela Vlada Republike Slovenije, so zagotovo vplivali na SŠK, da se je na situacijo v državi odzvala hitro in učinkovito (prim. *Globokar 2020, 379–394*).<sup>9</sup>

Dne 12. marca 2020 je SŠK izdala Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19: odpoved svetih maš do preklica<sup>10</sup> (SŠK

<sup>9</sup> O okvirih delovanja, o odnosu med državo in Cerkvijo in o drugih, s tem povezanih vprašanih prim. Naglič (2013, 85–96); Bahovec (2015, 335–346); Mihelič (2015, 129–142); Svetlič (2016, 37–49) in Kraner (2018, 611–624).

<sup>10</sup> V nadaljevanju: Navodila.



**Graf 1:** Število bolnikov s COVID-19 in število umrlih. Vir: Pripravljeno na podlagi STA (2020).

2020a; več tudi v Slatinek, 2020, 403–413), ki so stopila v veljavo v petek, 13. marca, ob polnoči. V Navodilih so slovenski škofje v 17 točkah določili pogoje za delovanje Cerkve na Slovenskem med COVID-19. Glavna (in prva točka) navodil se je glasila: »Do nadaljnjega so odpovedane vse svete maše, podeljevanje zakramentov, zakramentalov, ljudske pobožnosti, župnijska praznovanja in drugi dogodki ter vsa srečanja.« V neformalnih pogovorih z nekaterimi duhovniki smo ugotovili, da so se sami večinoma strinjali s to določbo, nekateri so bili skeptični, češ da so škofje podlegli družbeni paniki, nekateri pa so bili celo bolj ostri in so vztrajali, da bi morale cerkve prav v teh težkih časih ostati odprte, saj so duhovniki tisti, ki lahko ublažijo duhovne težave vernikov. Ne glede na te razlike so vsi duhovniki, s katerimi smo se neformalno pogovarjali, dejali, da se svojemu mnenju ne bodo odpovedali, da pa bodo navodila SŠK spoštovali. Glede na neformalne informacije, ki smo jih dobili v osebnih pogovorih, smo želeli preveriti tudi, ali je SŠK dobila kakršnokoli pritožbo na sprejetje Navodil. Iz Tiskovnega urada SŠK smo dobili odgovor, da »niso seznanjeni z omenjenim nezadovoljstvom«, in dodali so, da so dobili »več pisem duhovnikov in vernikov z zahvalami in pohvalami za jasna navodila in ukrepe ter za nadaljnje spremljanje njihovih vprašanj in odgovarjanje nanje« (Kraner 2020b). Skratka, uradni podatki kažejo, da so slovenski duhovniki Navodila SŠK v polnosti spoštovali.

Poleg zaprtja cerkva<sup>11</sup> je SŠK (2020a) sprejela tudi druge ukrepe za zajezitev COVID-19:

<sup>11</sup> V 6. točki Navodil je bilo glede cerkva določeno: »Kjer je to mogoče, so lahko cerkve med epidemije odprte izključno pod naslednjimi pogoji: a) cerkve so odprte samo za osebno molitev zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni; b) istočasno je lahko v cerkvi največ 10 oseb, med katerimi mora biti vsaj 1,5 metra razdalje; c) cerkev, ki je odprta za vernike, je treba vsaj dvakrat na dan očistiti z razkužilnimi sredstvi (kljuke vrat, klopi itd.); č) vernikom mora biti v cerkvi na voljo razkužilno sredstvo za roke.« Navodila so bila tolmačena *in sensu stricto*, to pa je *de facto* pomenilo, da je bilo lažje kakor slediti tem navodilo cerkve zapreti.

*ukinitev ali preložitve obredov, zakramentov, zakramentalov*, med drugim prepoved somaševanja duhovnikov, ukinitev vseh bogoslužij, obredov in pobožnosti na prostem, odlog spovedi, opravljanje cerkvenih pogrebov le v ožjem družinskem krogu in brez pogrebne maše, podelitev bolniškega maziljenja ob zaščiti duhovnika in bolnika, preložitve porok in krstov, izpraznitev kropilnikov z blagoslovljeno vodo,

- *preklic/preložitve verouka,*
- *zaprtje cerkvenih uradov: župnijskih pisarn, cerkvenih arhivov, cerkvenih uradov na splošno,*
- *zaprtje cerkvenih šol in vrtcev,*
- *omejitev stikov v samostanih z zunanjimi obiskovalci.*

Škofje so določili, da slovenskim katoličanom podelijo spregled dolžnosti udeležbe pri nedeljski sveti maši. Kakor so zapisali, naj »verniki nadomestijo odsotnost od svetega bogoslužja z molitvijo, postom, dobrimi deli, prebiranjem Božje besede, spremljanjem svete maše po radiu, TV oziroma spletu ter s prejemom duhovnega obhajila«. <sup>12</sup>

Ker je SŠK Navodila sprejela pred določitvijo inštrukcij Svetega sedeža, smo SŠK vprašali, na kateri pravni podlagi so slovenski škofje Navodila sprejeli. V zvezi s tem nam je dr. David Kraner odgovoril, da »mora vsaka škofovska konferenca v določenih izrednih primerih upoštevati navodila svoje države«. Kar zadeva pravne podlage za sprejetje ukrepov, pa nam je bilo sporočeno, da pooblastila škofovskih konferenc lahko najdemo v kan. 455 (§1–2) Zakonika cerkvenega prava, pa tudi v Direktoriju za pastoralno službo škofov, *Apostolorum successores*, in to v členih 31 in 64 (Kraner 2020a), ki daje škofovskim konferencam in škofom pravico pri sprejemanju pravnih aktov na področju njihove škofije. V tem kontekstu škofje in škofovske konference lahko sprejemajo kakršnekoli pravno zavezujoče akte in odločitve, če so v skladu z Zakonikom cerkvenega prava. Malce manj jasno je bilo sosledje pri podelitvi spregleda dolžnosti udeležbe pri nedeljski sveti maši. SŠK je o tem odločila pred Svetim sedežem, čeprav – če smo zelo natančni – Sveti sedež o tem ni nikoli odločal. Analogno lahko tolmačimo dekreta št. 153/20 in 154/20 Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum* 2020a in 2020b). Če je bilo torej določeno, da bodo velikonočne slovesnosti v ,zaprtih cerkvah', potem to velja tudi za navadne nede-

<sup>12</sup> Glede duhovnega obhajila je bilo med verujočimi kar nekaj nejasnosti, predvsem glede tega, ali je duhovno obhajilo ekvivalent , fizičnemu'. Podlaga za to vprašanje izhaja iz kanona 920, ki določa, da mora vsak vernik, ki je že bil pri prvem obhajilu, prejeti obhajilo vsaj enkrat v letu. V §2 je to še bolj konkretizirano z naslednjo navedbo: »To zapoved (gl. prejšnjo poved) mora spolniti v velikonočnem času, razen če jo iz upravičenega razloga spolni v drugem času med letom«. Glede na to, da je bilo nemogoče udeležiti §2, nas je zanimalo, ali obstaja pravna podlaga za podelitev duhovnega obhajila. Kraner (2020b) je na to naše vprašanje odgovoril tako: »Ne glede na dejstvo, ali se v cerkvah opravlja javna liturgija ali ne, lahko duhovno obhajilo, ki velja tako za mlade kakor za starejše ali bolnike, prejememo, ko ne moremo k svetemu obhajilu zaradi svojega zdravstvenega stanja, zaradi stanja greha ali kadar duhovnik ne more do nas oziroma kadar ne moremo ali ne smemo pristopiti k zakramentalnemu obhajilu. /.../ *Duhovno obhajilo ne more nadomestiti zakramentalnega* (poudarek T. Ž. in B. U.), vendar je naš notranji izraz in iskrena želja, biti v Kristusovi bližini.«

lje in delavnike. A če smo natančni, je SŠK odločitev sprejela dne 12. 3. 2020, to je: nekaj dni zatem, ko je papeški vikar za Rim ,ukinil' javne maše in dovolil, da so cerkve odprte le za osebno molitev. V tem kontekstu lahko z veliko verjetnostjo sklenemo, da je SŠK svoje odločitve sprejela po zgledu dogajanja v drugih državah in ,v dobri veri', predvsem pa v skladu z navodili državnih oblasti. Nanje opozarja tudi Kraner (2020a), ko pravi, da mora »Katoliška cerkev v Sloveniji upoštevati in se ravnati po navodilih medicinske stroke in državne oblasti ter njihovih odlokov«, kakor je v svojih navodilih, v Dekretih št. 153/20 in št. 154/20, poudarila tudi Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020a; 2020b).

Dne 23. aprila 2020 je SŠK sprejela Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19 (2020b), ki so stopila v veljavo dne 4. maja 2020. S temi navodili so dovolili postopno odpiranje cerkva, pod izredno ostrimi (samo)zaščitnimi ukrepi. Navodila imajo 9 točk, s številnimi podtočkami. Hkrati pa je SŠK na spletni strani objavila tudi mnoge odgovore na vprašanja (SŠK 2020c), ki bolj natančno definirajo nekatere postopke in prijeme, predvsem pa pomen (samo)zaščitnih ukrepov. Kar je zanimivo z vidika te analize, pa so naslednje točke:

- vsi verniki nosijo pri bogoslužju zaščitne maske (tč. 1, 1b);
- pri vходу v cerkev si mora vernik razkužiti roke. Sredstvo za to zagotovi župnik oziroma župnijski sodelavci. Če ga ne morejo (npr. materialne okoliščine), se župnik obrne na lokalno civilno zaščito oziroma škofijskega ekonoma. Če *razkužila ni mogoče zagotoviti, maš z udeležbo vernikov ni mogoče obhajati* (poudarek T. Ž. in B. U.) (tč. 1, 1c);
- verniki morajo v cerkvi in v klopih ohranjati medsebojno varnostno razdaljo vsaj 1,5 metra, kar pomeni, da mora biti vsaj vsaka druga vrsta prazna (tč. 1, 1d);
- sodelovanje pevskega zbora med sveto mašo ni dovoljeno zaradi bližine med pevci in možnosti okužbe (tč. 1, 1g);
- posamično podeljevanje zakramenta svetega krsta je dovoljeno ob navzočnosti najozžjih sorodnikov oziroma največ 15 oseb, ki med seboj ohranjajo ustrezno in obredu primerno razdaljo ter nosijo zaščitne maske (tč. 3, 9);
- podeljevanje zakramenta svetega zakona je dovoljeno ob navzočnosti najozžjih sorodnikov oziroma največ 15 oseb, ki med seboj ohranjajo ustrezno razdaljo ter nosijo zaščitne maske (tč. 3, 12).

Navodila so izjemno omejujoča, v mnogih primerih morda celo neizvedljiva, kakor priznava tudi SŠK, ko (samo)zaščitno pove: če kje ni mogoče zagotoviti razkužila, potem se pač maša z verniki v tej cerkvi ne izvede. Tudi pri določanju varnostne razdalje (prim. Petkovšek 2020, 293–320) je jasno, da cerkev sprejema vse državne ukrepe in jih spoštuje (prim. Strehovec 2020, 395–401). Še najbolj ,problematični' oziroma v realnem življenju neizvedljivi sta navodili obhajanja krsta in poroke. Vemo namreč, da je to za družino ali par lahko izjemno svečan dogodek, zato je določitev nošenja maske resna ovira (v spomin krsta ali poroke bi bili starši, botri, mladoporočenci v maskah na sliki za vedno) temu, da se bodo do preklica teh navodil krsti in poroke sploh izvajali. Če so krsti načeloma relativno

premakljivi,<sup>13</sup> so poroke ,teže' premakljive. Z določilom o obveznem nošenju mask je torej SŠK implicitno odprla pot do izvedbe samo civilnih porok brez cerkvenega obreda, a o tem je sedaj še prezgodaj razpravljati, saj bodo več pokazale prihodnje analize.<sup>14</sup>

### 3. Empirična analiza ukrepov SŠK

Predstavljena normativna analiza ukrepov je izhodišče za uokvirjanje odločevalskega procesa o COVID19 v okviru slovenskih škofij, vendar pa sliko dejanskega stanja lahko dobimo le, če raziščemo tudi odziv tistih, katere so ukrepi, ki jih je sprejemala SŠK, najbolj zadevali, to je: vernikov.

#### 3.1 Metodologija analize

Da bi preverili odziv vernikov, smo se odločili znotraj skupine vernikov, članov enega elitnejših cerkvenih pevskih zborov na Slovenskem, izvesti anketo o tem, kako so razumeli ukrepe SŠK, kako so jih sprejeli, in končno, kakšna so bila ob tem njihova občutja. Postavili smo tri teze, ki smo jih želeli preveriti:

T1: Verniki so večinoma podpirali ukrepe, ki jih je sprejela SŠK.

T2: Verniki so odsotnost obredov/bogoslužij v veliki meri nadomeščali s spremljanjem obredov/bogoslužij po e-medijih.

T1a: Verniki so pogosteje spremljali bogoslužja papeža Frančiška kakor »slovenska« bogoslužja.

T1b: Verniki so bogoslužja spremljali predvsem prek Radia Ognjišče in programa ARS.

T3: Verniki so še najbolj pogrešali bogoslužno glasbo (razlog: ker so sami pevci), šele nato vse drugo.

Anketa je bila izvedena na spletu, s programom 1ka, in to med 19. in 26. aprilom 2020, torej dober mesec po uvedbi ukrepov in po sklepu velikonočnih praznikov, a še pod vtisom drugačnega praznovanja. Število respondentov, ki bi lahko na anketo odgovorilo, je bilo 63 (evidenca članov analiziranega pevskega zbora), od tega 45 žensk in 18 moških. Na anketo je odgovorilo 37 vprašanih (59 %), od tega 12 moških (67 %) in 25 žensk (56 %). Starostna struktura respondentov je prikazana v tabeli 1.

<sup>13</sup> Kan. 867 (§1) Zakonika cerkvenega prava določa: »Starši so dolžni poskrbeti, da bodo otroci krščeni v prvih tednih (po rojstvu – op. av.)«.

<sup>14</sup> Natančno branje Navodil z dne 23. aprila 2020 ne daje odgovora, ali se priprave na krst oziroma poroko izvedejo. Po analogiji z izvajanjem verouka se torej lahko izvedejo po e-medijih, drugače pa so odjavljene. Če torej velja to zadnje, potem nastopi težava, saj Zakonik cerkvenega prava (kan. 851, §2) zahteva pripravo staršev na krst otroka oziroma pripravo parov na poroko (kan. 1063 §2).

Odgovori	Frekvenca	Veljavni odstotek
1 (do 35 let)	2	5 %
2 (36–55 let)	15	41 %
3 (56 let ali več)	20	54 %
Skupaj	37	100 %

**Tabela 1:** Starostna struktura respondentov. Vir: Naš lastni prikaz.

## 3.2 Analiza rezultatov

### 3.2.1 Splošno spremljanje obredov

Pred zaprtjem cerkva je obrede po televiziji redno spremljalo 15 % respondentov, občasno pa 41 % respondentov; po zaprtju cerkva je obrede po e-medijih spremljalo 95 % respondentov, le eden od respondentov obredov ni spremljal. Bogoslužje velika četrtna je spremljalo 66 % respondentov, na veliki petek 78 %, na veliko soboto 71 % (k temu moramo prišteti še 8 % respondentov, ki so spremljali blagoslov jedil), medtem ko je bogoslužje velike noči po e-medijih spremljalo 95 % vseh respondentov. Tu so se pokazale tudi nekatere statistično značilne povezave: respondenti, ki so spremljali obrede/bogoslužja velikega četrtna, so v veliki meri spremljali tudi bogoslužja velike sobote ( $r = 0,61$ ). Druge povezave so resda statistično značilne, a so veliko šibkejše.<sup>15</sup> To pomeni, da lahko sklenemo le: tisti, ki so spremljali obrede/bogoslužja velikega četrtna, so v veliki meri spremljali tudi obrede/bogoslužja velike sobote. Križne korelacijske analize resda omogočajo potrditev predpostavke, da posamezniki spremljali vsa bogoslužja velikega tedna in velike noči.

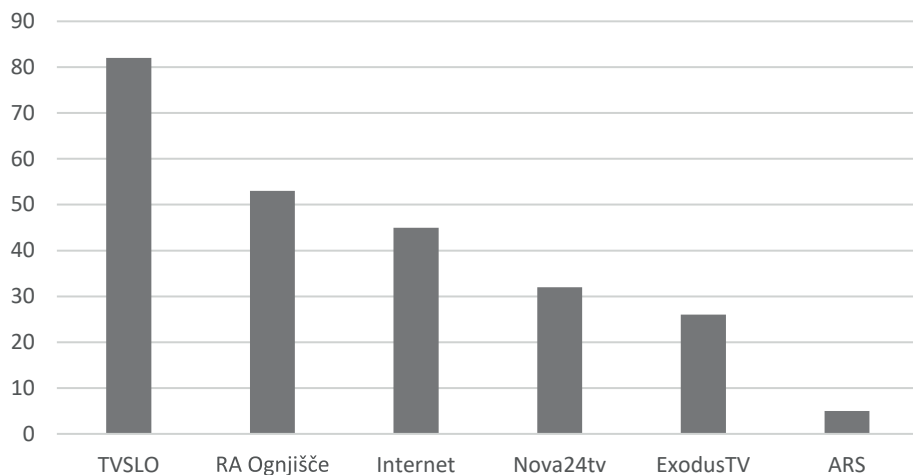
Zanimalo nas je tudi, 'čigave' obrede/bogoslužja so respondenti spremljali. Na voljo so imeli tri odgovore: bogoslužja papeža Frančiška, (b) bogoslužja iz slovenskih cerkva in (c) križev pot iz Rima. Respondentom smo omogočili, da so izbrali več odgovorov (tabela 2).

	Frekvence	Delež (%)
Bogoslužja papeža Frančiška	22	58
Bogoslužja iz slovenskih cerkva	35	92
Križev pot iz Rima	18	47

**Tabela 2:** Katere obrede/bogoslužja ste spremljali po e-medijih? Vir: Naš lastni prikaz.

Respondentom smo ponudili tudi možnost 'Drugo' in dobili naslednje odgovore: »bogoslužja iz Škofijske klasične gimnazije«, »obred pri Mariji Vnebovzeti in Clevelandu« in »bogoslužje iz domače župnije«. V skladu s pričakovanji se je po-

<sup>15</sup> Obstaja šibka pozitivna korelacija med tistimi, ki so spremljali bogoslužja/obrede velikega četrtna in velikega petka ( $r = 0,34$ ), in med tistimi, ki so spremljali obrede velikega petka in velike sobote ( $r = 0,36$ ). Med spremljanjem bogoslužij svetega tridnevja in velike noči prav tako obstaja šibka pozitivna korelacija ( $r_{\text{četrtek/nedelja}} = 0,35$ ;  $r_{\text{petek/nedelja}} = 0,16$ ;  $r_{\text{sobota/nedelja}} = 0,36$ ).



**Graf 2:** *Delež respondentov, ki so obrede/bogoslužja spremljali prek televizijskih zaslonov in radija (v %, možnih več odgovorov). Vir: Naš lastni prikaz.*

kazalo, da so respondenti večinoma spremljali bogoslužja iz slovenskih cerkva. Preseneča pa, da je relativno majhen delež respondentov spremljal križev pot papeža Frančiška iz Rima.<sup>16</sup>

Seveda je bilo logično vprašanje tudi, prek katerega medija so respondenti spremljali bogoslužja. Predvidevali smo, da bo imel prednost radio, a teze nismo potrdili (prim. slika 2).

Zanimiv podatek je dejstvo, da je 45 % respondentov bogoslužja/obrede spremljalo prek interneta. Zato nas je zanimalo, ali obstaja povezava spola respondenta oziroma starostne skupine respondenta s poslušanjem obredov/bogoslužij prek interneta. Pokazala se je povezava, da so mlajši respondenti pogosteje poslušali obrede/bogoslužja prek interneta, medtem ko so najstarejši respondenti obrede večinoma spremljali na kanalu Nova24tv.<sup>17</sup> Zanimiva ugotovitev je tudi, da glede na spol in medij, prek katerega so respondenti spremljali bogoslužja/obrede, statistično značilnih povezav ni mogoče najti.<sup>18</sup>

### 3.2.2 Občutki ob spremljanju obredov/bogoslužij

Vprašanje, ki smo ga postavili respondentom, je zadevalo tudi občutke in občutja, ki so jih doživljali ob spremljanju obredov/bogoslužij. Pri tem nas je zanimalo, ali

<sup>16</sup> Da bi primerjali, ali je bilo to tako le letos, bi morali imeti podatke tudi za prejšnja leta. Tako na podlagi pridobljenih podatkov ne moremo sklepati, ali je to običajno stanje, odklon od običajnega stanja ali celo 'izboljšano' stanje.

<sup>17</sup> O starejših vernikih in njihovi duhovni oskrbi prim. Macuh in Raspor (2018, 641–660), Filej in Kaučič (2019, 555–568).

<sup>18</sup> Nakazuje se statistično značilna povezava, da so obrede na Exodus TV relativno pogosteje spremljale ženske kakor moški.

so bili občutki enaki kakor takrat, ko so ta bogoslužja spremljali ‚v živo‘. 81 % respondentov je odgovorilo, da so bili ti občutki drugačni, 19 % pa, da so bili enaki. Tistim, ki so odgovorili nikalno, to je: da so bili občutki drugačni, smo v anketi dali možnost, da pojasnijo, zakaj menijo, da so bili občutki drugačni. V tabeli 3 navajamo nekaj skupin odgovorov, ki so jih navedli respondenti.

Odtujenost/ Oddaljenost	Odsotnost občestva in ,cerkve' (kot prostora)	Odsotnost petja	Odsotnost pristopa k evharistiji
»Bogoslužja so bila bolj odtujena, nedoživeta.« »Umanjkala je neposrednost.« »Napačen prostor, vzdušje skoraj tako, kakor če bi človek gledal film.« »Manjkal mi je vonj po kadilu.« »Manjkal je živi kontakt.« »Občutek sem imel, da nisem del obreda.« »Počutila sem se odtujeno. Ni enako. Deluje kot film in ne kot nekaj, kjer smo zraven.«	»Bogoslužje je bilo okrnjeno ‚v bistvu‘ (občestvenost).« (2x) »Manjkal mi je občutek skupnosti in stik z družino.« »V cerkvi se laže umiriš, laže se je zbrati. Oditi ven iz vsakdanjih prostorov, v kraj tišine. Kjer se umiriš in zbereš ter usmeriš svoje bivanje v en cilj.« »Manjkalo mi je doživljanje cerkve (prostora, vzdušja).«	»Umanjkala je lepota bogoslužja, ki jo pričara pevski zbor.« »Manjkalo mi je petje v zboru, glasno doneče orgle.« »Pogrešam petje.«	»Možnost prejema zgolj duhovnega obhajila.« »Pri prenosih ne morem prejeti zakramenta. Najbolj pogrešam zakramente.« »Nisi v živo navzoč. Prejmeš samo duhovno obhajilo.«

**Tabela 3:** Občutki ob spremljanju bogoslužij/obredov prek e-medijev Vir: Naš lastni izbor.

Nasplloh bi lahko dejali, da je bila glavna težava, s katero so se respondenti soočali pri spremljanju bogoslužja prek e-medijev, v tem, da jim je bilo vse skupaj zelo tuje. Niso mogli ponotranjiti sporočilnosti in sporočil. To potrjujejo tudi navedbe kakor: »cerkev je le cerkev« ali pa »preveč brezosebno je bilo vse skupaj«, »če si navzoč v cerkvi, si dejaven, prek medijev si le opazovalec«, »zdelo se mi je, da ni resnično«. Odtujenost od obredov/bogoslužij je tako najbolj zaznamovala občutke tistih, ki so trdili, da so bila bogoslužja zanje drugačna. Pri tem moramo poudarjati tudi pomen občestvenosti, ki so ga respondenti večkrat omenili in ga poudarjata tudi Katekizem katoliške Cerkve (1993, čl. 751; 1097; 1383) in Zakonik cerkvenega prava (kan. 840). Dva respondenta sta navedla, da je bila udeležba pri obredih/bogoslužju prek e-medijev boljša: »ker sem bila bolj zbrana in osredotočena na dogajanje; globlje sem lahko doživljala bogoslužje kakor prej v živo« in »drugače je bilo, celo bolje kakor v živo«.

Na koncu ankete smo respondentom omogočili, da so izrazili še druge (pre/po) misleke v zvezi s spremljanjem bogoslužij/obredov prek e-medijev. Nekateri so poudarili, da je bilo zaprtje cerkva lahko razumeti kakor: »merjenje daljav in strani naše vere«, eden od respondentov je navedel, da »pogreša skupnost, ljudi, pogovore v živo ter osebni stik z duhovnikom«. Dva respondenta sta izpostavila problem prazne cerkve za duhovnike, ki »morajo v takšni cerkvi maševati«, pa tudi problem mikrofonije, ki se je dogajal med prenosi bogoslužij/obredov. Pomemben



poudarek v odprtih odgovorih je bil tudi na tako imenovanem družbenem elementu, elementu druženja. Respondenti so tako poudarjali: »upam, da se cerkve spet odprejo, da se srečam s sopevci«, »pogrešam naša druženja«, »osama nam je pokazala vrednost druženja in petja pri mašah«. Med odgovoril pa so nekateri izrazili tudi kritiko cerkvenih oblasti. Nekdo je zapisal: »Vsem nam bo dobro delo, še posebej Cerkvi, ki se bo morala soočiti z nekaterimi spremembami sveta. Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase.« Neki drug odgovor pa se je glasil: »Cerkev je bila preveč servilna civilnim oblastem. Cerkva ni bilo treba zapreti.«<sup>19</sup>

### 3.2.3 Pomen glasbe pri spremljanju obredov/bogoslužij

Ker smo pričakovali odgovore, da so bila bogoslužja bolj odtujena, kakor če bi v njih sodelovali ‚v živo‘, smo predvidevali, da so si skušali respondenti bogoslužja ‚olepšati‘. Izhajajoč iz dejstva, da smo anketo izvedli med člani pevskega zbora, smo predpostavljali, da so ob prenosu bogoslužij/obredov tudi sami peli. Zato smo najprej preverili, ali naša teza o tem drži. 70 % respondentov je pritrdilo naši tezi, 30 % pa jih ob prenosu bogoslužij ni bilo. Tistim, ki so ob prenosu bogoslužij/obredov peli, smo ponudili tri trditve (možen je bil odgovor na vse tri), s katerimi bo pojasnili, zakaj so ob prenosu bogoslužja/obredov zraven peli tudi sami. Odgovore prikazuje tabela 4.

	Povprečje	Mediana
... sem s petjem obrede bolj doživel(-a) (N = 23)	4,26 ( $\sigma = 1,137$ )	5
... sem si obrede s tem olepšal(-a) (N = 22)	3,86 ( $\sigma = 1,246$ )	4
.. sem tako čutil(-a) (N = 22)	4,41 ( $\sigma = 1,221$ )	5

**Tabela 4:** Ob prenosu bogoslužij sem pel, ker ... (1 = s trditvijo se popolnoma ne strinjam; 5 = s trditvijo se popolnoma strinjam) Vir: Naš lastni izračun.

Čeprav velikih razlik ni, pa lahko vidimo, da so respondenti ob prenosu bogoslužij peli bolj zato, ker so tako čutili oziroma so s tem obrede bolj doživeli, kakor zato, da bi peli, ker bi si želeli obrede olepšati. Analiza grafične in frekvenčne razporeditve pokaže, da je petje ob prenosu izviralno bolj iz trenutnega občutja kakor iz doživetja. Tega ne smemo zanemariti sploh v kontekstu, da imajo tudi obredi/bogoslužja pomemben vpliv na čustva in občutja posameznikov. Petje ob prenosih bogoslužij je tako posamezniku dalo (imaginarni) občutek, da je del obreda. Posameznik je na takšen način (verjetno podzavestno) želel predvsem zmanjšati občutek odtujenosti obreda/bogoslužja zaradi njegovega e-prenosa. Tudi tu nas je zanimalo, ali spol in starost vplivata na rezultate, a izračuni so pokazali, da med spolom oziroma starostjo in petjem ob prenosu obredov ni statistične povezave.

<sup>19</sup> Ob zadnjem zgledu sta dva odgovora združena. Poleg kritik pa so se med odgovori našle tudi pohvalne besede; tako je nekdo cerkvene oblasti pohvalil: »Popolnoma se strinjam s tem, da morajo biti v tej situaciji cerkve zaprte. /.../ Pohvaliti moram vse prenose, vse obrede po medijih, vsi so se potrudili po svojih najboljših močeh v tej težki situaciji. Ker ne morem v cerkev, mi tudi prenosi veliko pomenijo. Ne morejo pa nadomestiti maše v živo«. Vsem ki so pripravili in omogočili prenose, se iskreno zahvaljujem.«

Ker smo anketirali cerkveni pevski zbor, smo želeli ugotoviti še, v kolikšni meri je pogrešanje obredov/bogoslužij ‚v živo‘ povezano s pevskega vajami, s petjem pri bogoslužjih in z druženjem s sopevci. Analiza je pokazala, da statistično značilnih povezav med temi spremenljivkami ni mogoče najti.

Končno nas je zanimalo nas še, ali obstaja kakršnakoli povezava med spolom in pogrešanjem pevskega vaj oziroma med starostjo in pogrešanjem pevskega vaj. Statistična analiza je potrdila, da ženske pogrešajo ‚druženja na pevskega vajah‘, prav tako se pri njih nakazuje statistična povezava s spremenljivko ‚pogrešam pevske vaje‘, medtem ko pri moških te povezave ne moremo najti.<sup>20</sup>

#### 4. Razprava in sklep

Namen članka je bil prikazati okvir in značilnosti sprejemanja ukrepov Cerkve na Slovenskem med izbruhom COVID-19. V analizi smo prišli do pet temeljnih ugotovitev.

Prvič, pokazalo se je, da je Cerkev na Slovenskem na nastop COVID-19 reagirala skorajda takoj po izbruhu bolezni na Slovenskem in tudi pred uradnimi smernicami, ki jih je določil Sveti sedež. To lahko pripišemo predvsem temu, da je SŠK spremljala ukrepe, ki so jih sprejemale sosednje države, in nanje prav tako zelo hitro reagirala, morda (po mnenju nekaterih sogovornikov in anketirancev) tudi prestrogo. V tem oziru je zgovoren odgovor SŠK na vprašanje, na kateri podlagi je SŠK sprejela ukrepe z dne 12. marca 2020, iz katerih izhaja, da mora cerkvena oblast slediti navodilom državnih oblasti. Ta(-kšen) odgovor bi lahko razumeli v duhu razprave Zdenka Roterja (1996, 80), ki poudarja, da bi na Slovenskem 7. člen Ustave Republike Slovenije razumeli kot »pozitivno ločitev med verskimi skupnosti in državo« (fr. *laïcité libérale*), ki »omogoča dogovorno sodelovanje in sporazumevanje, ko gre za skupno in soglasno dognane stvari v korist splošne blaginje« (Udovič 2020; prim tudi Valentan 2020, 609–622).

Druga ugotovitev zadeva na rezultate ankete; govorimo o pomenu, ki so ga za respondente imeli e-mediji med zdravstveno krizo COVID-19. Kakor kažejo rezultati, je nacionalni RTV servis zelo dobro opravil svojo nalogo nosilca obveščanja in posrednika drugih vsebin, v našem primeru prenosa bogoslužij/obredov med krizo COVID-19. Več kakor 80 % respondentov je bogoslužja/obrede namreč spremljalo prav prek nacionalne televizije, Radio Ognjišče je na drugem mestu in zaostaja za 30 odstotnih točk. Podatek je zanimiv ne le zato, ker se v njem zrcali izjemen pomen javnega TV servisa za verujoče oziroma med krizo, temveč tudi zato, ker je imela TV prednost pred radijem. To pa pomeni, da so si verniki vzeli čas za spremljanje bogoslužja/obredov in jih niso jemali kot nekaj, kar lahko poslušáš mimogrede, kakor lahko, na primer, med poslušanjem radia opravljáš še mnogo drugih stvari. TV je v tem oziru drugačen medij. Rezultati analize nadalje tudi kažejo, da verniki obrede/bogoslužja vse pogosteje spremljajo prek interneta (tudi

<sup>20</sup> Tveganje je previsoko, da bi to lahko z zanesljivostjo trdili.

prek družabnih omrežij), to pa pomeni, da bo morala SŠK več pozornosti posvetiti tudi temu področju.

Tretja ugotovitev, ki je izjemno pomembna, je, da so verniki/respondenti v veliki meri podpirali in razumeli ukrepe SŠK. To mnenje resda ni bilo soglasno, a z veliko zanesljivostjo lahko trdimo, da so bili ukrepi SŠK za preventivo pred COVID-19 sprejeti pozitivno.

Četrta ugotovitev je povezana s spremljanjem bogoslužij. Verniki so spremljali predvsem maše/obrede velikega četrтка in velike noči, velikega petka in sobote pa malce manj. Najmanj so spremljali obrede velikega petka. Kar je še posebej presenetljivo, je to, da je manj kakor 50 % respondentov spremljalo križev pot iz Rima. Zakaj je to tako, bo morala odgovoriti druga raziskava. Samo ugibamo lahko, ali je temu morda botrovalo dejstvo, da križev pot tokrat ni potekal v Koloseju, temveč na trgu sv. Petra, po drugi strani pa je mogoče, da vernikov prenos križevega pota iz Rima, kljub naši predpostavki, da bo to pomemben del spremljanja bogoslužij/obredov, nasploh ne pritegne, saj je to neustaljena oblika in vsebina, ki je marsikdaj tudi izredno zahtevna. Pomislimo že na to, da mnogi ne razumejo izvirnega jezika in so odvisni od tolmača, ki z zamikom sledi izvirnemu govorniku (Maček 2018, 117–125; Žigon 2017, 153–171).

Zadnja pomembna ugotovitev je, da so verniki po zaprtju cerkva pogrešali predvsem ‚občestvenost‘ in skupnost, ki jo omogoča cerkev kot stavba. Povezanost ob bogoslužju prek e-medijev jim tako ni dala občutka, kakor jim ga ponuja povezanost v prostoru, to je: v cerkvi. Ker smo anketirali člane cerkvenega pevskega zbora, je bila naša predpostavka, da bodo pogrešali predvsem glasbo, vendar pa se je izkazalo, je bila glasba resda visoko na lestvici pomembnosti, ni pa bila prva; prednjo so respondenti umestili ‚občestvenost‘. Tudi to je pomembno sporočilo za odločevalce v SŠK in v Cerkvi na Slovenskem.

Na koncu velja poudariti, da imata ta raziskava in analiza številne omejitve, zato ju ne moremo posplošiti in prenesti na celotno stanje v državi. Prva omejitev je, da ukrepi v Cerkvi na Slovenskem zoper COVID-19 še niso končani, zato njihovega učinka še ne moremo dokončno izmeriti. Druga omejitev je majhnost in omejenost vzorca respondentov, ki so na anketo odgovarjali. Tretja omejitev sta rudimentarnost in nezadovoljiva razčlenjenost ankete, to pa onemogoča širše in bolj poglobljene odgovore in posploševanje rezultatov.

Kljub vsem omejitvam je analiza pokazatelj nekaterih trendov in razmišljanj, ki bi jih veljalo bolj raziskati, morda tudi s serijo poglobljenih polstrukturiranih intervjujev, s fokusnimi skupinami in/ali anketo. To bi na postavljena vprašanja dalo bolj natančne, predvsem pa bolj strukturirane odgovore.

## Kratice

SŠK – Slovenska škofovska konferenca.

## Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Boezi-Gio, Francesco.** 2000. »Ecco perché le chiese non dovevano essere chiuse.« [pogovor s profesorjem Robertom De Matteiom, predsednikom fondacije Lepanto]. *IlGiornale.it*, 5. 3. <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/ecco-perch-chiese-non-dovevano-essere-chiuse-1834988.html> (pridobljeno 28. 4. 2020).
- Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum.** 2020a. Decreto: In tempo di COVID-19. Prot. n. 153/20. Sveti sedež, 19. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/decreto-triduo-pasquale-2020.html> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- . 2020b. Decreto: In tempo di COVID-19 (II). Prot. n. 154/20. Sveti sedež, 25. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/decreto-triduo-pasquale-2020-ii.html> (pridobljeno 13. maja 2020).
- . 2020c. Preghiera Universale Venerdì Santo 2020. Adnexus decreto. Prot. n. 155/20. Sveti sedež, 30. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/preghiera-universale-veneri-santo-2020/adnexus.html> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- . 2020d. Decretum de Missa in tempore universalis contagii. Prot. N. 156/20. Sveti sedež, 30. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/messa-in-tempo-di-pandemia/decretum.html> (pridobljeno 13. maja 2020).
- Congregazione per le Chiese Orientali.** 2020. Comunicato della Congregazione per le Chiese Orientali: Colletta per la Terra Santa 2020. Sveti sedež, 2. 4. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/04/02/0197/00449.html> (pridobljeno 24. 3. 2020).
- Diocesi di Roma.** 2020a. Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis dell'8 marzo 2020. Diocesi di Roma, 9. 3. <http://www.diocesidroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-dell8-marzo-2020/> (pridobljeno 3. 5. 2020).
- . 2020b. Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis del 12 marzo 2020. Diocesi di Roma, 12. 3. <http://www.diocesidroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del-12-marzo-2020/> (pridobljeno 3. maja 2020).
- Direttore della Sala Stampa della Santa Sede.** 2020c. Dichiarazione del Direttore della Sala Stampa della Santa Sede. Sveti sedež, 29. 4. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/04/29/0252/00555.html> (pridobljeno 5. 5. 2020).
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:555–568. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/filej>
- Freytag, Gustav.** 2003. *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648: Die Dörfer und ihre Geistlichen; Der Frieden*. Bad Langensalza: Verlag Rockstuhl.
- Globokar, Roman.** 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/globokar>
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prevedel Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Keber, Katarina.** 2018. Španska gripa leta 1918 v osrednjeslovenskem prostoru. V: Mojca Smolej, ur. *1918 v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: 54. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, 71–77. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi in tuji jezik.
- Kočevar, Vanja, in Miha Preinfalk.** 2018. *Tridesletna vojna in slovenski etnični prostor v prvi polovici 17. stoletja: znanstveni posvet, program in povzetki referatov*. Ljubljana: ZRC SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napeitosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:611–624.
- . 2020a. Elektronsko sporočilo avtorju z dne 27. 4. 2020. Osebni arhiv avtorjev članka.
- . 2020b. Elektronsko sporočilo avtorju z dne 5. 5. 2020. Osebni arhiv avtorjev članka.
- Macuh, Bojan, in Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:641–660.
- Maček, Amalija.** 2019. Literaturübersetzer als Dolmetscher, Moderatoren oder sogar Autoren. *Acta Neophilologica* 52, št. 1/2:117–125.
- Mihelič, Rok.** 2015. Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:129–142.
- Naglič, Andrej.** 2013. Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:85–96.

- Penitenzieria Apostolica.** 2020. Decreto della Penitenzieria Apostolica circa la concessione di speciali Indulgenze ai fedeli nell'attuale situazione di pandemia. Sveti sedež, 20. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/03/20/0170/00378.html> (pridobljeno 3. 5. 2020).
- Petkovšek, Robert.** 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/petkovsek>
- RaiNews.** 2020. Dopo monito di Papa Francesco, la Diocesi di Roma ci ripensa e riapre tutte le chiese. Rai: Radiotelevisione Italiana, 13. 3. <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/La-Diocesi-di-Roma-chiude-tutte-le-chiese-Papa-misure-drastiche-non-sempre-buone-d4f3064e-c8db-44c5-a6dd-a7bb6dbdf844.html> (pridobljeno 6. 5. 2020).
- Roter, Zdenko.** 1996. Država in cerkev – kako naprej? *Teorija in praksa* 33, št. 1:73–85.
- Slatinek, Stanislav.** 2020. Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:403–413. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/slatinek>
- Slovenska katoliška Cerkev.** 2014. Nauk cerkve o odpustkih. Katoliška Cerkev, 1. 11. <https://katoliska-cerkev.si/nauk-cerkve-o-odpustkih> (pridobljeno 7. 5. 2020).
- . 2020. Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah med epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev, 4. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejsa-vprasanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. Št. 76-7/2020. Katoliška Cerkev, 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 30. 4. 2020).
- . 2020b. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah med epidemije COVID-19, št. 119/20. Katoliška Cerkev, 30. 4. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2020/200430-Navodila%20za%20uvajanje%20bogoslužja%20po%20epidemiji.pdf> (pridobljeno 5. 5. 2020).
- . 2020c. Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev, 11. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejsa-vprasanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 12. 5. 2020).
- Slovenska tiskovna agencija.** 2020. Podatki o okuženih s COVID19. STA, 4. 5. <http://www.sta.si> (pridobljeno 10. 5. 2020).
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:395–401. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/strehovec>
- Svetlič, Rok.** 2016. Religija kot ‚le podlaga‘ države. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:37–49.
- Udovič, Boštjan.** 2020. ‚Mass for the homeland‘: (just) a religious ceremony or a religious, diplomatic and statehood-strengthening activity? *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:145–159. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/udovic>
- UTILS.** 2020. Analisi dettagliata giornaliera dei casi positivi totali registrati (Stanje obolelih s COVID19 v Italiji). Il Messaggero, 11. 3. [https://www.ilmessaggero.it/dati\\_coronavirus/](https://www.ilmessaggero.it/dati_coronavirus/) (pridobljeno 5. 5. 2020).
- Valentan, Sebastijan.** 2020. Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:609–622. <https://doi.org/10.34291/bv2020/013/valentan>
- Vatican News.** 2020. Epidemie, quarantene, chiese vuote: precedenti della storia. Vatican news, 9. 4. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2020-04/epidemie-quarantene-chiese-vuote-precedenti-storia-tornielli.html> (pridobljeno 4. 5. 2020).
- Völker, Karl-Hermann.** 2011. Schlachtfeld und Lazarett. Hessische Niedersächsische Allgem. 25. 2. <https://www.hna.de/lokales/frankenbergschlachtfeld-lazarett-1139336.html> (pridobljeno 4. 5. 2020).
- Zakonik cerkvenega prava.** 2006. Ljubljana: Družina.
- Zupanič Slavec, Zvonka, diskutant.** 2019. Intervju: Epidemije skozi čas ob pandemiji novega koronavirusa 2019. Ljubljana: RTV SLO, oddaja Intervju, 1. 4. <https://4d.rtvslslo.si/arhiv/intervju-tv/174681930> (pridobljeno 28. 4. 2020).
- Žigon, Tanja.** 2017. Übersetzung oder Adaption: Fallbeispiel Jakob Alešovec (1842–1901). *Acta neophilologica* 50, št. 1/2:153–171.
- Žužek, Aleš.** 2020. Obdobja v zgodovini, ko niso obhajali svetih maš. *Aleteia*, 22. 3. <https://si.aleteia.org/2020/03/22/obdobja-v-zgodovini-ko-niso-obhajali-svetih-mas/> (pridobljeno 30. 4. 2020).



*Marjan Turnšek (ur.)*

## **Stoletni sadovi**

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 783—802

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 348:272-74

DOI: 10.34291/BV2020/04/Ujhazi

© 2020 Ujházi, CC BY 4.0

*Lóránd Ujházi*

## **The Significance of Charity (*Caritas*) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church**

*Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve*

*Abstract:* It would be far from the ‚constitutional‘ principle of the Church, like in a case of the welfare state, to separate markedly the organizations of the universal or particular Church that are specifically in the service of merciful charity. On the contrary, all levels and all offices of the Church are permeated with the commitment to merciful love. We are substantiating our claims with qualitative research, analyses of primary and secondary theological and Canon Law sources, which we sharpen for the governmental, sanctifying, and teaching mission of the Church. Our goal is to demonstrate that the consistent commitment of the Church, especially utterances of the current Pope, the reform of the Curia, the positioning of the diplomatic body and the involvement of the Catholic Church in crisis management to support regional and global humanitarian mission and security, harmonize with the theological teaching of the Church and with the Canon Law referring to it.

*Key words:* social teaching, crisis-management, canon law, Holy See, humanitarian assistance

*Povzetek:* Kakor v primeru socialne države, bi bilo od ‚konstitutivnih‘ načel Cerkve oddaljeno tudi ostro zamejevanje tistih njenih organizacij (na vesoljni ali krajevni ravni), ki so specifično namenjene usmiljeni ljubezni. Še več, vse ravni in vse službe Cerkve prežema zavezanost k usmiljeni ljubezni. Naše trditve utemeljujemo na kvalitativnih raziskavah, analizah primarnih in sekundarnih teoloških in kanonskoprnih virov, skozi katere poudarjamo voditeljsko, posvečevalno in učiteljsko poslanstvo Cerkve. Naš cilj je pokazati, da je dosledna zavezanost Cerkve – zlasti prizadevanja sedanjega papeža, reforma kurije, umešččnost diplomatskega zbora in vključenost Cerkve v krizni management za krepitev regionalnega in svetovnega humanitarnega poslanstva ter varnosti – skladna z njenim lastnim teološkim naukom in kanonskim pravom, ki se nanj navezuje.

*Ključne besede:* družbeni nauk, krizni management, kanonsko pravo, Sveti sedež, humanitarna pomoč

## 1. Introduction

---

The administrative system of the Roman Empire consisted of five elements: foreign affairs, internal affairs, finance, justice and defence (Lörincz 2010, 27–28). Social affairs were not part of the classic area of antique administration. The birth of the welfare state is connected to the formation of social protection, which finds the right balance between citizen's self-care and the necessary intervention of the state. Regarding the existence of the state, the territory, the population and the supreme authority over them mean the *conditio sine qua non*<sup>1</sup> of the existence of the state, and not social care. Though social care, which proceeds via public and administrative institutions, is accented in the so-called 'welfare state', history has proved that a state can exist without social care. It would be unfamiliar to the nature of the Church if – similarly to a social or a welfare state – a social segment could be separated sharply. This would suggest that in the Church this group of offices would – exclusively – be responsible for promoting the works of piety, while other offices would not have any responsibilities on this field.

On the contrary, in case of the Catholic Church, we can see a reverse phenomenon. As in the administrative system of the Church, the institutions that are responsible for 'social care' seem to be marginal. As a separate segment – along with the sanctifying, teaching and governing – the 'social agent' does not appear in contrast with the modern state. Furthermore, the rate of those offices that are responsible for the care of the poor and for people from marginalised and more vulnerable social groups is low among the institutions of both the Roman Curia and the particular Churches. However, the whole mission of the Church, due to the founder's example and order: »Heal the sick, raise the dead, cleanse those who have leprosy, drive out demons. Freely you have received; freely give« (Mt 10,8), is determined by charity. Charity is not specified beside the three branches, but because of its importance, it shines to the governing, sanctifying and teaching mission (Hierold 1999, 1028–1032). Moreover, charity works as a kind of link between the above-mentioned three branches. It is impossible to speak about the governing, sanctifying and teaching missions of the Church without having its connection with the *caritas*. Because of the universal appearance of the *caritas* in the threefold activity of the Church, the boundaries are becoming more blurred: in many cases, the specific manifestation of charity belongs to any activity of the governing, sanctifying and teaching mission at the same time. What is more, the *caritas* is so multi-coloured in the life of the Church that it is impossible to cover its fields in one study.<sup>2</sup> We can conclude that *conditio sine qua non* of the Church, contrary to state, is the use of merciful charity. The title of Salvatore Berlingò's general monograph of canon law is not exaggeration: Justice and Charity in the Functioning of the Church (Berlingò 1991). The author indicates that in the cano-

---

<sup>1</sup> It is true that the basic mission of 'good governance' is to implement public welfare; however, we cannot doubt if the state could not accomplish this mission, it would cease to exist (Frivaldszky 2012, 1–26).

<sup>2</sup> The conference volume of Santa Croce University in Rome represents this well; it analyses the presence of *caritas* in the life of the Church in more than five hundred pages and twenty studies. Though it is a monumental work, it does not cover all the areas (Miñambres 2008b).



nical system, charity flows through the different regulating areas: from general norms, through sacramental law to the hierarchal structure of the Church or to the areas of process-, penal law and law of temporal goods. The system in which justice does not appear cannot be called legal system. The system in which charity does not appear cannot be called canon law system (Minelli 2008, 321–335). Regarding the latter, Carlos José Errázuriz notes that the basic paradigm of charity exists deeper in the Church than simply connecting it to the operation of the Church. Therefore, we should not speak about the actions of caritas, but about the caritas existing inside the Church (Errázuriz 2008, 170–171).

On the level of the magisterium, in his *motu proprio* *Intima Ecclesiae natura*, Pope Benedict XVI expressed that charity is a constitutional element of the Church (Benedict XVI 2012, 996). In his exhortation *Evangelii gaudium* Pope Francis made a significant statement from the perspective of Canon Law: »For the Church, the option for the poor is primarily a theological category rather than a cultural, sociological, political or philosophical one« (2013, 1103). If looking after the poor is really a theological category, the care for the poor should manifest in Canon Law as Canon Law serves theology. It is true for each universal and particular Church for promoting regional and global security. The presence of the Church in international crisis management does not trace back to (security) policy consideration (although it appears among the viewpoints undoubtedly (Ujházi 2018, 207–215)) but to the universal mission with which the founder endowed the Church (Laffitte 2008, 6–18). Apart from the international legal aspect of the question, we mean the Holy See has the right to evaluate international circumstances as being an international legal entity (Duchesne 1908; Graham 1959; Hanson 1987; Arangio-Ruiz 1996, 355–369; Gratsch 1997; Araujo 2001, 292–336; Bathon 2001, 597–632; Barbato 2013, 27–48; Morss 2015, 927–946; Seyersted 1965, 31–82; Chong and Troy 2011, 335–354; Antonini 2015, 5–16) the Church traces back its mission to the founder's supreme fraternal order (Mt 22,37-40). Its specific aspect is helping the most vulnerable: »whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me« (Mt 25,40). Furthermore, the Holy See, as an international legal entity, can raise its voice not only for the victims of Christian or Catholic regions, but also for every victim of global conflicts. From theological viewpoint, it is not in connection with the international legal entity of the Holy See, but with the universal salvation: when »assuming human nature, He bound the whole human race to Himself as a family through a certain supernatural solidarity and established charity as the mark of His disciples, saying: ›By this will all men know that you are My disciples, if you have love for one another‹ /.../«. (Jn 13, 35)

In this study, we are looking for the answer how the example and order of charity, originating from the founder, work on the area of the threefold – governing, sanctifying and teaching – mission of the Church to ease crisis of the modern world. Our working hypothesis is that it would be far from the ‚constitutional‘ principle of the Church, like in case of the welfare state, to separate markedly the organizations of the universal or particular Church that are specifically in the ser-

vice of merciful charity. On the contrary, all levels and all offices of the Church are permeated with the commitment to merciful love. We are substantiating our claims with qualitative research, analyses of primary and secondary theological and Canon Law sources which we sharpen for the governmental, sanctifying, and teaching mission of the Church. Our goal is to demonstrate that the consistent commitment of the Church, especially of the current Pope's, to regional and global humanitarian actions and security harmonizes with the theological teaching of the Church and with the Canon Law referring to it.

## 2. The basic principle of charity on the area of governmental activities of the Catholic Church

The Church – although it holds synodic elements – is an inherently hierarchical community. Therefore, in practice, the basic principles of charity should appear in the governing activities of the hierarchy (Berlingò 1993, 91–120). Besides, using the actions of charity is the area where the lay faithful are able to cooperate with the hierarchy excellently.<sup>3</sup>

Practising of charity is not a necessary response of Church to challenges activated by historic or security situations. Due to the founder's order, it is a constant element. Another matter is whether the Church use this attitude on the area of governing, sanctifying and teaching considering historic and security situations. The pastoral constitution on the Church in the modern world, *Gaudium et spes*, words right at the beginning that »it (the Church) is truly linked with mankind and its history by the deepest of bonds« (GS, no. 1). In this context, the Church cannot be indifferent to global or regional security challenges, even more the Church thinks it is their duty to patronise the poor, the hungry and the victims of illnesses and wars (Missaglia 2006, 104–124).

It would be a legal positivist conception of the Canon Law to attribute a role in promoting charity to those ecclesiastical offices whose profile or legislation regulating their operation contain this specific segment (Errázuriz 2008, 171). Salvatore Berlingò notes rightly that charity must flow through all levels of the hierarchy: from the episcopal body through office of the Pope, the universal councils and the dicasteries of the Roman Curia to papal nuncios, the administration of dioceses and provinces all the way to the parochial level. Commitment to actions

<sup>3</sup> The Apostolic exhortation *Christifideles laici* on lay faithful: »On this road we meet many lay faithful generously committed to the social and political field, working in a variety of institutional forms and those of a voluntary nature in service to the least.« (nr. 6) And more significantly in section 41: »Service to society is expressed and realized in the most diverse ways, from those spontaneous and informal to those more structured, from help given to individuals to those destined for various groups and communities of persons. The whole Church as such, is directly called to the service of charity /.../ For this reason, mercy to the poor and the sick, works of charity and mutual aid intended to relieve human needs of every kind, are held in special honour in the Church. Charity towards one's neighbour, through contemporary forms of the traditional spiritual and corporal works of mercy, represent the most immediate, ordinary and habitual ways that lead to the Christian animation of the temporal order, the specific duty of the lay faithful.« (John Paul II 1988a, 402–403; 470–471)

of charity flows through the whole system of the Church. It is so even if it does not appear in the regulation of an institution particularly. The first Christian communities turned towards the poor spontaneously, without any regulations and rules (2 Cor 9,13-14; 8,10; Acts 2,44-45; 4,32-35). It does not mean that it is not necessary for the actions of charity to happen within regulated boundaries, but the spontaneity of the first century warns that charity was so deeply rooted in the life of the Church that it had already existed before the legal regulation and the institutional framework (both necessary indeed) were implemented. Naturally, along with the institutionalization of the Church, care for the poor became institutionalized, too, and the institutions got legal regulations. The Church is a hierarchical community, so it is not unusual that, regarding certain participants of the hierarchy, the question arises: How are they related to charity? (Condorelli 2008; Pioppi 2008). Adolf von Harnack notes that by the 3rd century two kinds of charities could be differentiated: the one carried out by the individual, and the other performed by the Church institutionally (Harnack 1902, 1920).

Concerning that the supreme governmental authority is concentrated in the hands of the Roman Pontiff, he is expected to take the lead in practicing the actions of charity. The introductory canon about the governmental power of the Roman Pontiff (Can. 331) notes that the Pope can freely exercise his direct, universal, complete and supreme power in the Church. In listing Petrine titles, the same Canon mentions that the Pope is the ‚shepherd‘ of the whole Church. The expression ‚good shepherd‘, which bears basis coming from the Gospel (Jn 10,11; Mt 15, 24; Mt 20, 28), was adopted by the law long ago, and integrated into the legislation referring to the activities of ecclesiastical authorities. From the current legislation, we can even conclude that the free practice of governmental power of the Roman Pontiff has boundary indeed, but it is rather theological and not legal one, and it is faithfulness to the shepherd nature (Walf 1998, 481; Molano 2004, 592–593). The shepherd is not merely an additional but an essential attitude of Church governmental activities; it is closely connected to the concept of *caritas* and putting it into life (Semeraro 2005, 15–16).

Another expression which is rarely used in legal texts, but it has a long tradition referring to the Roman Pontiff's ‚office‘ is ‚*Servus servorum Dei*‘, Servant of the servants of God. This expression enlightens the servant aspect of the Pope's governmental power (Levison 1916, 384–386). For long, the idiom, which is traced back to Pope Saint Gregory the Great (590–604), was used by Popes not only for themselves, but also for other bishops. Obviously, when approaching governmental power theologically, it is not inappropriate to apply this idiom for all bishops, even for all priests and the faithful. As each Christian's task is to serve God in brethren (Rom 15,2; 2 Tim 2, 24). The emphasis of the title with regard to the Roman Pontiff highlights that the practice of supreme governmental power should take place in the spirit of serving. As the Church is a hierarchical community, such orientation of practicing supreme power shines to the whole hierarchical community. It is particularly illustrated in the introductory part of the apostolic constitution, Pastor Bonus, which regulates the operation of the Roman Curia – which he-

lps the Pope in his supreme governmental mission. From among the titles, the constitution finds it important to emphasize that the Pope is *„Servus servorum Dei“*. What is more, the constitution marks that the Roman Pontiff »has charge over the ‚whole body of charity‘ and so it is the servant of charity« (John Paul II 1988, 843).<sup>4</sup> Even so, Jesús Miñambres highlights that only parts of the works which deal with the Pope’s governmental power cover the basic paradigm of serving charity, which substantially determines the papal office (Miñambres 2008b, 254; D’Onorio 1992; De La Hera 1993).

The Pope’s magisterial teachings are specific tools of the supreme governmental activities. We cannot pass by those encyclicals that refer to applying charity, caritas of the Church, and they always take the current global and regional social-security challenges into consideration (Leo XIII 1891; Pius XI 1931; Jonh XXIII 1961; Paul VI 1967; 1971; John Paul II 1981; 1987; 1991; Benedict XVI 2006a; 2012. Summary work for the question Hebda 2016).

Similarly, those actions with which Popes show their touching signs of their care for the most vulnerable serve as serious guidelines. The current Pope has performed several of these kinds of activities (washing feet, letting the poor in the palace, building showers for the homeless, visiting refugees). These activities are not merely the manifestation of ‚solidarity‘, but they highlight that charity forms an integrated part of practicing the supreme governmental power.

In practising his supreme governmental power, the Pope is helped by the dicasteries of the Roman Curia. In the apostolic constitution, *Pastor Bonus*, emphasizes the ‚diaconate‘ of the whole Curia (John Paul II 1988b, 443). In naming the constitution, *Pastor Bonus* Pope John Paul II noted that the supreme governance body acted in the spirit of the Good Shepherd. Otherwise, Pope John Paul II liked referring to the Good Shepherd in the titles of his papal documents relating to governmental power: such as his post-synodal apostolic exhortation, *Pastores dabo vobis* on the formation of priests, (John Paul II 1992)<sup>5</sup> and his exhortation, *Pastores gregis* on the bishops (John Paul II 2004). In this latter document the Pope drew his bishop-brethren’s attention to practice their governmental tasks in the spirit of charity. The most expressive summary is given by number 20, which – regarding to practicing governmental duties – notes:

»The title procurator pauperum has always been applied to the Church’s pastors. This must also be the case today, so that the Gospel of Jesus Christ can become present and be heard as a source of hope for all, but especially for those who can expect from God alone a more dignified life and a better future. Encouraged by the example of their pastors, the Church and

<sup>4</sup> »Id vero ad singulos Episcopos in propria cuiusque particulari Ecclesia spectat; attamen tanto magis ad Romanum Episcopum pertinet, cuius ministerium Petrianum in universalis Ecclesiae bonum utilitate-mque procurandam incumbit: Romana enim Ecclesia praesidet ‚universo caritatis coetui‘, ideoque caritati inservit. Ex hoc potissimum principio processerunt vetusta illa verba ‚Servus Servorum Dei‘, quibus Petri Successor denominatur atque definitur.« (John Paul II 1988, 843)

<sup>5</sup> Referring to the service of the poor, especially number 30. (John Paul II 1992, 705–706).

the Churches must practise that ,preferential option for the poor'.« (John Paul II 2004, 852–853)

With establishing the Dicastery for Promoting Integral Human Development, Pope Francis reached an operative level (Ujházi 2017). In his supreme governmental activities, the dicastery helps the Pope with promoting social justice and looking after the poor and refugees. Though the dicastery was established by Pope Francis, it does not mean that before establishing the new ,dicastery', there was not a central body in the Roman Curia that helped the Pope promote *caritas* in performing his governmental activity. Originally, it is the merger of four pontifical councils, Pontifical Council for Justice and Peace, the Pontifical Council Cor Unum, the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, and the Pontifical Council for Health Care Workers, whose basic mission was to promote charity widely in the society. The Pontifical Council Cor Unum played an extremely significant role in harmonizing the international charity activities of the Catholic Church. With the supervision of Caritas Internationalis, it managed *Fondazione Populorum Progressio*, which was established in 1992 and was responsible for Latin-American development projects. Today, the Holy See governmental management of the above-mentioned organizations is carried out by the new dicastery. John Paul II Foundation for the Sahel also used to be managed by the Pontifical Council Cor Unum. The foundation was started to be organized after Pope John Paul II's visit to Burkina Faso, in 1980. Officially, the foundation was born 22 February 1984 (*Pontificium Consilium Cor Unum* 2017). When starting the initiative, Pope John Paul II was motivated by human misery and the fight against desertification. Originally, this organization also worked under the Pontifical Council Cor Unum. Another initiative can be mentioned: the *Merciful Samaritan – Fondazione il buon samaritano* – under the Pontifical Council for Health Care Workers (later integrated into the new dicastery). It helps the poorest and the most vulnerable patients in underdeveloped regions (*The Dicastery for Promoting Integral Human Development* 2020).

The Pontifical Council *Iustitia et Pax* helped the Supreme Pastor's duty with promoting world peace and social justice and the elimination of poverty and regional wars. „*Compendium of the Social Doctrine of the Church*“, the publication of which was the duty of the Pontifical Council ordered by John Paul II, highlights the quality of its work. It was only published during Benedict XVI's papacy (*Pontifical Council for Justice and Peace* 2005). The compendium introduces the theoretic teachings of the Church in social questions that appear in the new approach of security (Padányi and Földi 2016). The compendium gives deeper analyses of human rights, public welfare, economics, the state, international communities, the protection of environment and terrorism – areas that all have places in the comprehensive interpretation of security. Naturally, compendium is not the only document that evaluates certain ,new' security challenges according to the comprehensive interpretation of ,security'.<sup>6</sup> It is the merit of the compendium that a

<sup>6</sup> A non-exhaustive list of the publication of the Pontifical Council on promoting charity and social justice:

significant part of challenges, threats and risks – mentioned in the new security complex – are evaluated shortly and cleverly in one place. The compendium is a good example of how the Church theoretically reflects on the human misery coming from new security challenges, and how it motivates the whole community to ease the suffering of each individual (Strehovec 2020, 395–401).

We can also mention, referring to other organizations – established not specifically for charities – of the Roman Curia, that they should pay attention to *caritas* in their activities. For example, the Pontifical Council for the Laity is responsible for helping lay faithful's initiatives regarding charities.<sup>7</sup>

The apostolic constitution *Pastor Bonus* deals with the operation of the Office of Papal Charities (*Eleosineria Apostolica*) only in one, in the last article (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912]). The referral »aid of the Supreme Pontiff« (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912]) forms a frame with the introduction of the constitution, which enlightens the servant attitude of pontifical governing power, »Servant of the servants of God.«<sup>8</sup> According to some opinions, after the Curia reform, planned by Pope Francis, the dicastery will possess a more prominent place in the system of central offices (Graziani 2020).

The shepherd attitude and its theological aspects shines through the legislation referring to diocesan Bishops too. Regarding diocesan bishops, Canon 387 of the current Code of Canon Law notes only in some cases that they must show an example of holiness in charity, humility, and simplicity of life. Canon 383, §3 says that a bishop has to act with humanity and charity toward the brothers and sisters who are not in full communion with the Catholic Church. Pope Benedict XVI considers the hiatus of the Code of Canon Law *lacuna legis*, loophole, (Benedict XVI 2012, 996–997), which he tried to correct under his papacy. Other legal documents note that bishops' governmental attitude is substantially determined by serving charity. Before episcopal ordination, regarding episcopal service the candidate is asked whether he wants »to be, in the Lord's name, welcoming and merciful to the poor and to all those in need of consolation and assistance« (The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1990, 43).

The Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, *Apostolorum Successores* notes – regarding the identity and mission of a bishop – in its introduction that bishops are constituted as pastors and they are shepherds and guardians of souls (1 Pet 2,25) (The Congregation for Bishops 2004). Later the document (nr. 2.) compares episcopal service to the service of the Good Shepherd's, whose basic atti-

---

on the relation of religions and humanitarian law (2009); on taking actions against racism (1988); on disarming (2008); on the protection of human rights (2007); on the relation of justice and peace (2004a); on humanitarian aiding and military chaplains (2003a); on the relation of the Holy See and international organizations (2003b); on easing famine (2004b); on arms trade (1994b), on the fair distribution of natural resources (1997); on refugees (1994a).

<sup>7</sup> »Laicorum cooperationem fovet in catechetica institutione, in vita liturgica et sacramentali atque in operibus misericordiae, caritatis et promotionis socialis.« (nr. 133, 2§ [John Paul II 1988b, 894])

<sup>8</sup> »Eleemosynaria Apostolica opus adiumenti pro Summo Pontifice exercet erga pauperes ac pendet directe ex Ipso.« (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912])

tude consists of goodness, mercy and generosity. Sympathy for the poor and vulnerable – as a significant element of the episcopal character – appears in several places in the directory, but regarding the threefold mission the directory says: the bishop practices the threefold mission according to the Good Shepherd's example (The Congregation for Bishops 2004). In the procedure before episcopal assignment special attention is paid to the candidate's commitment to the activities of charity (Reese 1984, 5; Ujházi 2012, 715–741).

### 3. The role of Caritas in Ecclesiastical Legislation, execution and jurisdiction

Concerning that in the administrative system of the Church, we differentiate legislation, execution and jurisdiction, but contrary to secular legal systems, we do not separate them sharply (Ghirlanda 1993, 802–803), it is fair to examine the three branches together at the manifestation of works of piety. However, slight shift in priorities can be seen on this area. Caritas can be caught on the areas of execution and legislation of the three branches, while on the area of jurisdiction it can be hardly observed. It does make sense, as ecclesiastical institutions that perform the works of piety operate in legal environment. Operation belongs to the executive area.

If we set aside holy texts as the legal nature of revelation (when Jesus orders his disciples to perform works of piety), the actions of charity appear in the practice, in 'administration' in a wider sense. Apostles chose seven deacons to look after the poor (Acts 6, 2-6). This is the first time of office establishment. Jesus chose the twelve apostles, their offices traced back to Lord's will. The apostles determined the seven deacons' tasks. However, in a wider sense, but the first office establishment is connected to the practice of charity. Only after this, the aspects of works of piety were adopted in legal texts either in general or regarding the practice of ecclesiastical offices. In his encyclical, *Deus Caritas est* (nr. 21) Pope Benedict XVI considers this first 'office establishment' to be determinant regarding the later institutionalization of the Church and the development of the connecting legal frames:

»/.../ the social service which they (seven deacons) were meant to provide was absolutely concrete, yet at the same time it was also a spiritual service; theirs was a truly spiritual office which carried out an essential responsibility of the Church, namely a well-ordered love of neighbour. With the formation of this group of seven, 'diaconia' – the ministry of charity exercised in a communitarian, orderly way – became part of the fundamental structure of the Church.« (2006a, 234)

By ecclesiastical structure, we mean the whole Church, its each level parochial, diocesan, national and international level (Miñambres 2008b, 253). After the Second Vatican Council, deacons, who get their mission as ministry by the episcopal imposition of hands, prominently represent the message of serving charity, which flows through the threefold mission of the Church. The post-synodal legislation

and the canon law literature leave no doubt about it (Beyer 1997; Pavanello 1997). His greeting to permanent deacons, Benedict XVI emphasized the versatility of their charitable service to enrich the Church (2006b). However, the Pope also considered it important that the legal provisions in the Code pertaining to deacons be more in line with the theological teaching of the Church. Therefore, with the *motu proprio* *Omnium in mentem* to the two paragraphs of the second introductory canon on holy orders (Can. 1009), he added a third paragraph expressing that »deacons are empowered to serve the People of God in the ministries of the liturgy, the word and charity« (Benedict XVI 2010, 8).

Concerning the administration of works of piety, the above mentioned encyclical, *Deus caritas est* emphasizes the role of bishops in accomplishing the works of caritas: »In conformity with the episcopal structure of the Church, the Bishops, as successors of the Apostles, are charged with primary responsibility for carrying out in the particular Churches the programme set forth in the Acts of the Apostles.« (Benedict XVI 2006a, 246; Miñambres 2013) Beside this, the initiatives of episcopal conferences also have roles. In most countries, episcopal conferences have committees that deal with the question of social justice theoretically, and it is typical that – along with diocesan caritas – national caritas, subordinated to episcopal conference, works as well.

As far as the parish concerned, Cardinal Luis Antonio Tagle notes cleverly in an interview that the Church lives in parishes (Shalom World 2018). Most people see only this level of the ecclesiastical administration. Therefore, the manifestation of works of piety on this level is the most significant. The priests and the faithful of the parish are the ‚legates‘ of the Church in turning the higher level teachings of the Church into practice. The directory, *Apostolorum Successores* (nr. 212) calls the parish priests of the diocese ‚pastors‘ who help the bishops in their triple mission. Parish priests receive the sanctifying (Can. 528 §2), teaching (528 §1) and governing mission (529 §1, 2) of the Church. Indeed, the Code calls the priests ‚pastors‘, moreover, proper pastor of the parochial community itself (515 §1). In other cases, it obviously signs that fulfilling the pastoral service includes the special care for the poor and the suffering (529. §1). So, in the legislation referring to the parish priest, the word ‚pastor‘ is a theological expression (Bonicelli 1993, 43–49), which carries the merciful, committed to the poor Christlike character of the parish priest’s attitude to the governance of the Church (Coccopalmerio 1993 6–22). Besides, the current legislation emphasizes – out of the parish priest’s governing works – the care for the poor more significantly than the old Code did (Montini 2005, 134–135). The manifestation of merciful charity can have several sides on parochial level – visiting the old, the ill, the homeless, the refugees, aiding programs, etc. Family visits can have special importance, during which the pastor meets those families that are in need, and the parish community does its best to help them (Appendino 1995, 290–308). However, the main coordinator of these visits is the parish priest on parochial level but lay faithful can appear right here when joining the care for the poor in connection with practicing works of merciful charity (Erdő 1993, 632–640). Caring for the poor is a special area of the



cooperation – much disputed – between the hierarchy and the lay faithful in the governance of the Church (Del Portillo 1999), which is best demonstrated by the fact that the directory, *Apostolicam Actuositatem*, which is about the apostolate of the lay faithful, dedicates a separate paragraph to charity (AA, nr. 9).

Legislation, beside its administrative tasks, has an important role on the area of charity. The Church implements works of charity via its institutions. The institutions operate within legal boundaries: either universal or particular laws or statutes approved by competent ecclesiastical authorities (Can. 299 §3). Questions, that are necessary for the smooth operation of organizations – such as structure, managing and controlling, inspection body, members, rights and duties –, get their framework in legislation. However, it is the legislator duty to clarify the basic principles of the cooperation between ecclesiastical organizations that work on promoting charity and other Catholic or civil organizations with similar character (Ujházi 2019, 149–68). Pope John Paul II, when introducing the current Code of Canon Law, cleverly pointed out:

»In actual fact the Code of Canon Law is extremely necessary for the Church. Since, indeed, it is organized as a social and visible structure, it must also have norms: in order that its hierarchical and organic structure be visible; in order that the exercise of the functions divinely entrusted to her, especially that of sacred power and of the administration of the sacraments, may be adequately organized; in order that the mutual relations of the faithful may be regulated according to justice based upon charity.«  
(John Paul II 1983, IX)

Ecclesiastical legislation is significant – besides forming the legal boundaries of each legal institution – because some, in a strict sense, laws – even short ones – refer to the works of charity, *caritas*. These referrals are theology motivated references, with which the legislator indicates particularly that the most ‚profane‘ legal areas (temporal goods, association law, general norms etc.) are connected to the charity in the Canon Law, due to this is the basic mission of the Church. For example, in the general introduction of juridical persons, the legislator clarifies that they are ordered for a purpose which is in keeping with the mission of the Church (Can. 114. §1), and it is the works of piety, of the apostolate, or of charity, whether spiritual or temporal (114 §2).

At the „Ecclesiastical constitutional law“, the legislator mentions that it is the Christian faithful’s duty to assist the poor from their own resources (Can. 222 §2). As this duty can be found in the general section, it obliges not only lay and cleric, but also all members of the Church. It is in accordance with the general regulation referring the temporal goods of the Church, which renders the assets of the Church to accomplish its proper purposes (Can. 1254 § 1). The law does not call the apostolic work a purpose simply, but a proper purpose: helping charity, especially toward the needy (Schouppe 1997, 11; De Paolis 1999, 9–43). The Code follows the concept of the Second Vatican Council (LG, nr. 13; 23; GS, nr. 42; 69;

71; 76; PO, nr. 17; 20 21; PC, nr. 13; CD, nr. 6; 28; DH, nr. 4; 13 GE, nr. 8; IM, nr. 3.): the Church has temporal goods, manages or sells them, but these activities are always in connection with accomplishing its purposes, especially with the apostolic work of caring for the needy (De Paolis 1999, 17; Faltin 1967, 441–442; Macuh and Raspor 2018, 641–660).

The purpose – beside Christian or religious purposes – of the associations of faithful are to promote beneficial charity, which appears significantly at the principles of the Christian faithful's association right. The Christian faithful – either lay or cleric – have the right to found and direct associations for purposes of charity or piety or for the promotion of the Christian vocation in the world and to hold meetings for the common pursuit of these purposes (Can. 215). It is the faithful's right and duty to take part in apostolic activities – whose part is the practice of charity – actively, as they all took part in the priestly, prophetic and kingly mission in the sacrament of baptism (Cann. 216–217). It is the Canon Law that clarifies under what conditions and what kind of organizations the faithful can establish. Namely, how an association can be private or public, with or without juridical personality, under what circumstances it can bear the 'Catholic' name (Can. 216). How statutes are accepted and supervised, what elements are compulsory, what the relation is between the association and the hierarchy, similar Catholic organizations and social initiatives (Del Portillo 1999, 114–124). As the charity initiatives of the faithful's have a wide variety – they can be regional, national, international – we cannot discuss these details here deeply. I just want to note that legislation, as a privileged branch of governmental activity, does not possess an abstract function, but it promotes charity activities actively as well. Besides, basic principles are expressed on this area, too. As Luis Navarro notes in his study that analyses the relation of associations of faithful and *caritas*, no matter what legal form the charity association of the faithful's has – as each form has its advantage –, it must be emphasized that the association always has a supernatural motivation. Compared to similar state or social initiatives, the associations of faithful are motivated by not only 'philanthropy', but Christian charity as well. (Navarro 2008, 196).

The same can be said about religious orders. Throughout history in the charismatic works of several orders activities of charity appeared, such as care for the poor, the ill or other activities like prisoner exchange (Jelich 1983). However, the acceptance of the statutes, choosing leaders, the admission, education and dismissal of members happen along legal regulations. Even in case of those orders whose charismatic founder paid special attention to charitable activities, but not to legal frameworks, it became clear after the death of the founder that in order to perform charitable activities smoothly and properly legal frameworks are required. It is enough to think of Saint Francis of Assisi and Saint Bonaventure (1221–1274). The latter, according to the founder's charisma and idea, created a structural framework to the operation of the order. There are orders whose main activity, according to the founder's will and the charisma of the order, concentrates on charity. Besides, the Code of Cannon Law, under the regulations referring to all institutions of consecrated life, mentions how important the manifestation of

charity is (Can. 573. §1; 602; 607 §1). The legislator usually found it important that *caritas* should appear in every institution of consecrated life (Domingo 2005, 291). History shows that orders played a particular role the charitable service (Haring 2008, 196). This activity was in connection with the administration of sacraments, that is the sanctifying mission, or with preaching, namely teaching mission. Communities of the consecrated life are still present on crisis areas actively; with easing social problems, they take part in establishing regional security. Furthermore, they maintain educational institutions in several countries with unstable security.

Here, we can mention ,pious wills and pious foundations‘ that support liturgical, educational and charitable activities of the Church. The legislator clarifies their legal regulations and operating areas (Cann. 1299–1310; Durán 2007).

The legislation referring to the procedures of beatification and canonization is specific, too. So, José Luis Gutiérrez is right when he calls these procedures ,*potestas regiminis*‘ – a special area of practicing governmental power (Gutiérrez 1999, 271; Frutaz 1976, 362–375). When a candidate’s life is examined during the procedure, special attention is paid to the fact how they practised charitable activities (Gutiérrez 1999, 307). The complex nature of the procedure is shown by the fact that the Church has related legislation, the procedure is carried out along legal frameworks and it ends with a legal decision, ,sentence‘.

#### 4. Charity in the sanctifying and teaching mission

However, the sanctifying activity of the Church appears in the administration of sacraments and sacramentals the most concretely, but in a wider sense, sanctifying does not mean performing liturgical events only. The Church, via works of charity, »greatly help to root and strengthen the kingdom of Christ in souls and contribute to the salvation of the world« (Can. 839 §1), and this way it practices the sanctifying mission.

The image of merciful Christ and the mission of the Church to the poor are best summarized in the corporal and spiritual works of mercy.<sup>9</sup> Out of the fourteen works several appear only indirectly and others directly in the regulation of sanctifying and teaching missions of the Church.

As the Church is a Eucharistic community (LG nr. 11; SC nr. 10), we cannot ignore that theological aspect that the foundation of Eucharist and the works of Christian merciful charity are connected from the first moments. While synoptic tradition emphasizes the foundation during the last supper (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19), the gospel of John emphasizes the process of washing feet (Jn 13,6), the

<sup>9</sup> Corporal works of mercy: to feed the hungry; to give water to the thirsty; to clothe the naked; to shelter the homeless; to visit the sick; to visit the imprisoned or ransom the captive; to bury the dead. Spiritual works of mercy: to instruct the ignorant; to counsel the doubtful; to admonish the sinners; to bear patiently those who wrong us; to forgive offenses; to comfort the afflicted; to pray for the living and the dead.

charity. The two traditions sign significantly that the founder declared Eucharist, consequently the most important liturgical event of the Church, to be the basic paradigm of mercy. It is the merit of the Second Vatican Council that it emphasizes again that all works of the Church, including the works of charity, possess Eucharistic attitude (Corecco and Gerosa 1995, 105).

Its symbolic manifestation was the poor who were given food connected to the celebration of Eucharist. Even today, it is not rare that parochial, diocesan or national donation, offered during the Mass, is given to charity to assist the crisis area or to the persecuted religious communities. In several cases the Mass – and it is connected to the teaching mission of the Church – means a forum where, in the light of the teaching of the Church, the minister can speak about social injustice, security, intolerance, human rights or the poor (Urso 1994, 25–53).

The last canon of the general introduction to sacramental law of the current Code, referring to donations connected to the administration of sacraments, emphasizes that the minister must always take care that the needy are not deprived of the assistance of the sacraments because of poverty (Can. 848). It is a general principle in case of the administration of each sacrament and sacramental but regarding the – mass (952. §1) and funeral (1181) –, the legislator particularly emphasizes it. In case of the latter, the legislator underlines careful attention must be paid to the people in need so that they could get the proper funeral. In that respect, cooperation with local governments can occur (Erdő 1997, 617). The faithful have the right to receive assistance from the sacred pastors out of the spiritual goods of the Church, especially the word of God and the sacraments (Can. 213). Financial resources cannot limit this (Sabbarese 2000, 36–37). It can be seen that the sanctifying mission is closely connected to the works of *caritas*, as the ministerial character is well beyond the works of earthly mercy and it enlightens the supernatural purposes of the human. Therefore, the missionary commission of the Church, sanctifying and mercy are inseparable (De Paolis 2006, 7; Hervada 1989, 169).

As far as the relation of the teaching mission and *caritas* is concerned, similar to sanctifying mission, it can occur on several levels. Moreover, in several cases – as we have already indicated – the administration of sacraments is above all connected to the teaching mission. The forums of passing Christian teaching, such as preaching and catechism (Can. 762), give the possibility to the ministers of words of God to pass the teaching about the charity of the Church, moreover to sensitize the whole society (Errázuriz, 1989, 177–193). Referring to the latter, the current Pope obviously has serious missionary spirit; he seizes each forum of teaching to speak about the rights of the poor and the needy and about social justice. In teaching mission, as in sanctifying, the whole Church participates with respect to their position in the hierarchy. The current legislation shows that the legislator interprets teaching mission in a quite wide sense. They regard schools (Can. 798), academies, conferences, meetings, printed and other media (822–823), as the specific forums of Christian teaching, namely conveying charity and the Christian principles of teaching (CD, nr. 13; Can. 761). The legislator expects preachers of the word of God

to reveal not only things people must believe, but also things they must do (Can. 768 §1). »/.../ for the Church, the first means of evangelization is the witness of an authentically Christian life, given over to God in a communion that nothing should destroy and at the same time given to one's neighbour with limitless zeal.« (Paul VI 1976, 31–32) Regarding the connection of merciful charity and the teaching mission, Catholic (Can. 809) and ecclesiastical (815) universities are specific forums, where the social teaching of the Church should appear on the area of sacred studies and of the teaching of other sciences and researches. It is not unusual that a Catholic university has social worker, legal- and international studies (major or faculty), and this way the university owns a special connection between the Catholic teaching on charity and putting it into practice.

## 5. Conclusion

---

The Catholic Church practices its mission, received from the founder, on the areas of governing, sanctifying and teaching. There is no special 'social or charity branch'. However, *caritas* or merciful charity flows through the triple mission. Therefore, it would be strange to the nature of the Church if charity towards the poor and outcasts of the whole world did not appear in the whole 'mystical body' and in its all activities. How could we speak about governing, sanctifying and teaching if the idea of Good Pastor did not emerge in the Church? As we saw merciful charity is cohesion that holds the three areas together. After the Second Vatican Council, the recognition of charity in the triple mission became a significant element. It became a vital not only in the identity of the Church, but also in its relations to states and international organizations. Not only is it no strange from the mission of the Church to involve both the offices of the Holy See and, as far as possible, the local Churches eminently in international crisis management, but this mission is most closely linked to the fundamental mission of the Church towards the poor, which always appears in the triple mission.

In some sense, the Second Vatican Council was ahead of its time. The teaching of the council, on which several papal and Holy See documents were based, prepared the Church for managing the threats, challenges and crises of the second half of the 20<sup>th</sup> century in a prophetic way.

From certain aspects, the Catholic Church is in 'optimal' period. Maybe, it has never been as realistic as today regarding security, politics and culture. Possessing the Second Vatican Council and the subsequent Papal and Holy See documents – including the current Code of Canon Law – the Church does not only follow the occasions up. The public regulation of its relationship with the state and international organizations, the up-to-date monitoring and evaluation of security conditions make it possible for the Church to apply its original threefold mission – in the context of *caritas* – to ease current crises. The Council and the subsequent Popes left such conditions to their successors so that they could reflect to the huge crises of humankind. The current Pope, regarding the social teaching of the

Second Vatican Council, can be considered the live manifestation of the Council. While Pope John Paul II served the Church and humankind with his diplomatic character, Pope Benedict XVI with his theological character, the current Pope does so with his prophetic character. Pope Francis uses the arguments – outlined by the Council – referring to merciful charity eminently. This way, in front of the world, he could become the voice of refugees and the victims of wars, social injustice, corruption and organized crime.

## Abbreviations

- AA** – Second Vatican Ecumenical Council 1965e [Apostolicam Actuositatem].  
**CD** – Second Vatican Ecumenical Council 1965g [Christus dominus].  
**DH** – Second Vatican Ecumenical Council 1965c [Dignitatis humanae].  
**GE** – Second Vatican Ecumenical Council 1965a [Gravissimum educationis].  
**GS** – Second Vatican Ecumenical Council 1965f [Gaudium et spes].  
**IM** – Second Vatican Ecumenical Council 1963b [Inter mirifica].  
**LG** – Second Vatican Ecumenical Council 1964 [Lumen gentium].  
**PO** – Second Vatican Ecumenical Council 1965b [Presbyterorum ordinis].  
**PC** – Second Vatican Ecumenical Council 1965d [Perfectae caritatis].  
**SC** – Second Vatican Ecumenical Council 1963a [Sacrosanctum Concilium].

## References

- Antonini, Orlando.** 2015. The diplomatic activity of the Holy See. *Communication* 12, no. 2:5–16.
- Appendino, Filippo Natale.** 1995. La visita pastorale del parroco alle famiglie. *Archivo Teologico* 1:290–308.
- Arangio-Ruiz, Gaetano.** 1996. On the nature of the international personality of the Holy See. *Revue Belge de Droit International* 29, no. 2:355–369.
- Araujo, R. John.** 2001. The international personality and sovereignty of the Holy See. *The Catholic University Law Review* 50, no. 2:292–336.
- Barbato, Mariano.** 2013. A state, a diplomat, and a transnational Church. *Perspectives* 21, no. 2:27–48.
- Bathon, Matthew.** 2001. The atypical international status of the Holy See. *Vanderbilt Journal of Transitional Law* 34, no. 3:597–632.
- Benedict XVI.** 2006a. Deus Caritas est. Encyclical. *Acta apostolicae sedis* 98, no. 3:217–279.
- . 2006b. Address of his Holiness Benedict XVI to the permanent deacons of Rome, 18. 2. Holy See. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060218\\_deacons-rome.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20060218_deacons-rome.html) (accessed 5. 3. 2020).
- . 2010. Omnium in Mentem. Apostolic letter in the form of motu proprio. 26. 10. *Acta apostolicae sedis* 102, no. 1:8–10.
- . 2012. Intima Ecclesiae natura. Apostolic letter in the form of motu proprio. 11. 11. *Acta apostolicae sedis* 104, no. 2:996–1004.
- Berlingò, Salvatore.** 1991. *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa: Contributi per una teoria generale del diritto canonico*. Milano: Giappichelli.
- . 1993. Dal mistero al ministero: l'ufficio ecclesiastico. *Ius Ecclesiae* 5, no. 1:91–120.
- Beyer Jean.** 1997. Il diaconato permanente nell'attuale vita ecclesiale. *Quaderni diritto ecclesiale* 10, no. 2:134–142.
- Bonicelli, Cesare.** 1993. Il parroco come pastore (Can 529). *Quaderni di diritto ecclesiale* 6, no. 1:43–49.
- Chong, Alan, and Jodok Troy.** 2011. A universal sacred mission and the universal secular organization: The Holy See and the United Nations. *Politics, Religion, and Ideology* 2, no. 3:335–354.

- Coccopalmerio, Francesco.** 1993. Il parroco ,pastore' della parrocchia. *Quaderni di diritto ecclesiale* 6, no. 1:6–22.
- Condorelli, Orazio.** 2008. Carità e diritto agli albori della scienza giuridica medievale. In: Miñambres 2008a, 41–92.
- Corecco, Eugenio, and Libero Gerosa.** 1995. *Il diritto della Chiesa*. Milano: Jaca Book.
- D'Onorio, Joël-Benoît.** 1992. *Le pape et le gouvernement de l'Église*. Paris: Fleurus-Tardy.
- De La Hera, Alberto.** 1993. La suprema autoridad de la Iglesia en la codificación canónica latina. *Ius Canonicum* 33, no. 2:515–540.
- De Paolis, Velasio.** 1999. I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali. In: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico 1999, 9–43.
- . 2006. La chiesa cattolica e il suo ordinamento giuridico. *Ius Ecclesiae* 18, no. 1:3–28.
- Domingo, Andrés.** 2005. *Le forme di vita consacrata: Commentario teologico-giuridico al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Edurclia.
- Duchesne, Louis.** 1908. The beginnings of the temporal sovereignty of the popes. New York: Benziger.
- Durán, J. C. Trullols.** 2007. *Naturalaleza Jurídica de la ,fundaciones pías no autónomas'*. Roma.
- Erdő, Péter.** 1993. A világiak munkája a plébánián. *Távlatok* 12/13, no. 3/4:632–640.
- . 1997. Comment to canon 848. In: Erdő Péter, ed. *Az Egyházi Törvénykönyv*, 617. Budapest: Szent István Társulat.
- Errázuriz, Carlos.** 1989. La dimensione giuridica del ,munus docendi' nella chiesa. *Ius Ecclesiae* 1, no. 1:177–193.
- . 2008. La dimensione giuridica del servizio della carità (diakonia) nella chiesa. In: Miñambres 2008a, 163–192.
- Faltin, Daniel.** 1967. De recto usu bonorum ecclesiasticorum ad mentem Concilii Vaticani II. *Apollinaris* 40, no. 1:441–442.
- Francis.** 2013. Evangelii gaudium. Apostolic exhortation. 24. 9. *Acta apostolicae sedis* 105, no. 12:1019–1137.
- Frivaldszky, János.** 2012. L'antropologia e i principi del buon governo. *Teoria e critica della regolazione sociale* 1, no. 1:1–26.
- Frutaz, Amato Pietro.** 1976. Elementi costitutivi delle cause di beatificazione e di canonizzazione. *Rivista di vita spirituale* 30:362–375.
- Ghirlanda, Gianfranco.** 1993. Potestà di governo: Potestas Regiminis. In: Carlos Corral Salvador, Velasio De Paolis and Gianfranco Ghirlanda, eds. *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, 802–803. Torino: San Paolo.
- Graham, Robert.** 1959. Vatican diplomacy: a study of Church and state on the international plane. New York: Princeton University Press.
- Gratsch, Edward.** 1997. The Holy See and the United Nations 1945–1995. New York: Vantage press.
- Graziani, Nicola.** 2020. Come cambierà la Curia con la riforma voluta da Papa Francesco. *Agenzia Giornalistica Italia*, 13. 2. <https://www.agi.it/cronaca/news/2020-02-13/riforma-curia-papa-francesco-7036811/> (accessed 27. 9. 2020).
- Gruppo italiano docenti di diritto canonico, eds.** 1999. *I giudizi nella Chiesa: Processi e procedure speciali*. Milano: Glossa.
- Gutiérrez, Luis José.** 1999. Le cause di beatificazione. 269–309. In: Gruppo italiano docenti di diritto canonico 1999, 269–309.
- Haering, Stephan.** 2008. Servizio della carità. In: Miñambres 2008a, 225–241.
- Hanson, Eric.** 1987. The Catholic Church in world politics. New York: Princeton University Press.
- Harnack, Adolf von.** 1902. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Hebda, A. Bernard.** 2016. Where canon law connects with caritas: the norms of intima ecclesiae natura: A year of mercy examination of challenges to compliance in a US context. *The Jurist* 76. no. 2:339–359.
- Hervada, Javier.** 1989. *Diritto costituzionale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Hierold, Alfred.** 1999. Der karitative Dienst der Kirche. In: Joseph Listl and Heribert Schmit, eds. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 1028–1032. Regensburg: Pustet.
- Jelich, Georg.** 1983. *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel*. Leipzig: Theologische Studien.
- John Paul II.** 1981. Laborem exercens. Encyclical. 14. 9. *Acta apostolicae sedis* 73, no. 9: 577–647.
- . 1983. Sacrae disciplinae leges. Apostolic constitution. 25. 12. *Acta apostolicae sedis* 75, no. 2:vii–xiv.
- . 1987. Sollicitudo rei socialis. Encyclical. 30. 12. *Acta apostolicae sedis* 80. no. 5:513–586.
- . 1988a. Christifideles laici. Apostolic exhortation.. 30. 12. *Acta apostolicae sedis* 81, no. 4:893–521.
- . 1988b. Pastor Bonus. Apostolic constitution. 28. 6. *Acta apostolicae sedis* 80, no. 7:841–902.
- . 1991. Centesimus annus. Encyclical. 1. 5. *Acta apostolicae sedis* 83, no. 10:793–867.
- . 1992. Pastores dabo vobis. Post synodal apostolic exhortation. 25. 3. *Acta apostolicae sedis* 84, no. 7:657–804.

- . 2004. Pastores gregis. Post synodal apostolic exhortation. 16. 10. *Acta apostolicae sedis* 96, no. 12:825–924.
- Jonh XXIII.** 1961. Mater et magistra. Encyclical. 15. 5. *Acta apostolicae sedis* 53, no:401–464.
- Laffitte, Jean.** 2008. Amore e giustizia nell'enciclica Deus Caritas est: prospettiva teologica. In: Miñambres 2008a, 6–18.
- Leo XIII.** 1891. Rerum Novarum. Encyclical. 15. 5. *Acta Sanctae Sedis* 23:641–670.
- Levison, Wilhelm.** 1916. Zur Vorgeschichte der Bezeichnung Servus servorum Dei. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 6, no. 1: 384–386.
- Lörincz, Lajos.** 2010. *A közigazgatás alapintézményei*. Budapest: HVG-Orac.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše [Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:641–660.
- Miñambres, Jesús, ed.** 2008a. *Diritto canonico e Servizio della carità*. Milano: Giuffrè.
- Miñambres, Jesús.** 2008b. Organizzazione gerarchica della Chiesa e servizio della carità. In: Miñambres 2008a, 243–263.
- . 2013. Atti di Benedetto XVI.: Lettera Apostolica motu proprio data Intima Ecclesiae natura sul servizio della carità. *Ius Ecclesiae* 25, no. 2:499–532.
- Minelli, Chiara.** 2008. Diritto canonico e diritto civile nell'impostazione delle iniziative di carità. In: Miñambres 2008a, 321–335.
- Missaglia, Francesco.** 2006. Contenuto giuridico della pastoraltà nella Chiesa del Vaticano II. *Diritto e religione* 1, no. 1/2:104–124.
- Molano, Eduardo.** 2004. Commentary on canon 331. In: Ángel Marzoa, Jorge Miras and Rafael Rodríguez-Ocana, eds. *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. 2, part 1, 592–593. Toronto: Wilson & Lafleur.
- Montini, Paolo.** 2005. Il ministero del parroco (Cann. 528-529). In: Docenti di diritto canonico della Associazione Canonistica Italiana, eds. *La parrocchia*, 125–149. Milano: Glossa.
- Morss, R. John.** 2015. The international legal status of the Vatican/Holy See complex. *European journal of international law* 26, no. 4:927–946.
- Navarro, Luis.** 2008. Le iniziative dei fedeli nel servizio della carità. Fondamento e configurazione giuridica. In: Miñambres 2008a, 193–223.
- Padányi, József, and László Földi.** 2016. Security research in the field of climate change. In: Nádai László and Padányi József, eds. *Critical infrastructure protection research: Results of the first critical infrastructure protection research project in Hungary*, 79–90. Zürich: Springer International Publishing.
- Paul VI.** 1967. Populorum progressio. Encyclical. 26. 3. *Acta apostolicae sedis* 59, no. 4: 257-299.
- . 1971. Octogesimo adveniens. Encyclical. 14. 4. *Acta apostolicae sedis* 63, no. 8:401–444.
- . 1976. Evangelii nuntiandi. Apostolic exhortation. 8. 12. *Acta apostolicae sedis* 68, no. 1:5–76.
- Pavanello, Pierantonio.** 1997. La determinazione canonica del ministero del diacono permanente. *Quaderni di diritto ecclesiale* 10, no. 2:143–159.
- Pioppi, Carlo.** 2008. Il servizio della carità nella storia della chiesa: tra creatività e adeguamento ai mutamenti sociali. In: Miñambres 2008a, 105–144.
- Pius XI.** 1931. Quadagesimo anno. Encyclical. 15. 5. *Acta apostolicae sedis* 23, no. 6:177–285.
- Pontifical Council Cor Unum.** 2017. La Fondazione Sahel contro la desertificazione. Holy see. <http://www.corunumjubilaem.va/content/corunumexpo/it/fondazioni/fondazione-giovanni-paolo-ii.html> (accessed 27. 4. 2020).
- Pontifical Council for Justice and Peace.** 1988. La Chiesa di fronte al razzismo: Per una società più fraterna. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1994a. A challenge to solidarity. New York: The Center for Migration Studies of New York.
- . 1994b. Il commercio internazionale delle armi: Una riflessione etica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1997. Per una migliore distribuzione della terra: La sfida della riforma agraria. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2003a. Diritto Umanitario e Cappellani Militari. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2003b. Words that matter: The Holy See in multilateral diplomacy. New York City: The Path to Peace Foundation.
- . 2004a. Atti del Seminario di Studio del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Roma: Edizioni ART.
- . 2004b. Justice and peace: An ever present challenge. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2005. Compendium of the social doctrine of the Church. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2007. Diritti umani dei detenuti. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2008. Prospettive per un disarmo integrale.



- Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2009. Humanitarian law and religions. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Portillo, del Alvaro.** 1999. *Laici e fedeli nella Chiesa: Le basi dei loro statuti giuridici*. Milano: Giuffrè.
- Reese, Thomas.** 1984. *The selection of bishops*. Woodstock: Woodstock Theological Center.
- Sabbarese, Luigi.** 2000. *I fedeli costituiti popolo di Dio: Commento al Codice di Diritto Canonico*. Vol. 2, part 1. Roma: Urbaniana University Press.
- Schoupe, Jean Pierre.** 1997. *Elementi di diritto patrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Second Vatican Ecumenical Council.** 1963a. On the sacred liturgy [Sacrosanctum Concilium]. Constitution. Holy see. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1963b. On the means of social communication [Inter mirifica]. Decree. Holy see. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_23051971\\_communio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1964. On the Church [Lumen gentium]. Dogmatic Constitution. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965a. On Christian education [Gravissimum educationis]. Declaration. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_gravissimum-educationis\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965b. On ministry and the life of priests [Presbyterorum ordinis]. Decree. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_presbyterorum-ordinis\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965c. On religious freedom [Dignitatis humanae]. Declaration. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965d. On the adaptation and renewal of religious life [Perfectae caritatis]. Decree. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965e. On the apostolate of the laity [Apostolicam Actuositatem]. Decree. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965f. On the Church in the modern world [Gaudium et spes]. Pastoral Constitution. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965g. On the pastoral office of bishops in the Church [Christus dominus]. Decree. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_christus-dominus\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html) (accessed 23. 6. 2020).
- Semeraro, Marcello.** 2005. Il ministero episcopale alla luce della ecclesiologia di comunione: visione sintetica della esortazione ap. Pastores gregis. In: Arturo Cattaneo, ed. *L'esercizio dell'autorità nella chiesa: Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica Pastores Gregis*, 11–21. Venezia: Marcianum Press.
- Seyersted, Finn.** 1965. Jurisdiction over organs and officials of states, the Holy See and inter-governmental organisations. *The international and comparative law quarterly* 14, no. 1:31–82.
- Shalom World.** 2018. Special interviews from Asia: Cardinal Luis Antonio Tagle. Video. Youtube, 29. 6. <https://www.youtube.com/watch?v=q2YqAVHGaJ8> (accessed 5. 6. 2020).
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji [Institutional Religious Resilience amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:395–401.
- The Congregation for Bishops.** 2004. Apostolorum successores. Instruction. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Holy see. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/documents/rc\\_con\\_cbishops\\_doc\\_20040222\\_apostolorum-successores\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_en.html) (accessed 5. 3. 2020).
- The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments.** 1990. Pontificale Romanum De ordinatione episcoporum. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- The Dicastery for Promoting Integral Human Development.** 2020. Fondazione Il Buon Samaritano. Holy see. <http://www.humandevelopment.va/it/il-dicastero/fondazioni/il-buon-samaritano.html> (accessed 27. 9. 2020).
- Ujházi, Lóránd.** 2012. *Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici*. *Antonianum* 87, no. 4:715–741.

- . 2017. Amendments to the governance structure of the Holy See and canon law during the European migration crisis. *American diplomacy* 12, no. 1. <http://americandiplomacy.web.unc.edu/2017/12/amendments-to-the-governance-structure-of-the-holy-see-and-canon-law-during-the-european-migration-crisis/> (accessed 27. 8. 2020).
- . 2018. The crisis management of the Apostolic Holy See or the achievements of ‚soft power‘ in defense of Christian communities. In: Kaló József and Lóránd Ujházi, eds. *Budapest Report 2018 on Christian Persecution*, 207–215. Budapest: Dialóg Campus.
- . 2019. Specific apparatus of Vatican diplomacy – charity organisations. *Academic and Applied Research in Military and Public Management Science* 18, no. 1:149–168.
- Urso, Paolo.** 1994. Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi. In: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, eds. *La funzione di insegnare della chiesa*, 25–53. Milano: Glossa.
- Walf, Knut.** 1998. Commentary on canon 331. In: John Beal, James Coriden, and Thomas Green, eds. *The new commentary on the Code of canon law*, 481. New York: Paulist Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 803—813

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-34(676.1)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Duke

© 2020 Duke et al., CC BY 4.0

*Emmanuel Orok Duke and Stella E. Osim*

## **The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events**

### *Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z nji-mi povezanih dogodkov*

*Abstract:* When people are united in their suffering for a common cause, that which binds them together is always stronger than their differences. The bond is even sturdier when religious motives define their common convictions. For this reason, during martyrdom, those who are persecuted create peculiar religious identity through their common belief in God. This identity generates a socializing bond which makes them resolute in their united witness to the subject of their faith. This was the case with the nineteenth-century Ugandan martyrs who died during the reign of the morally debased King Kabaka Mwan-ga. The novelty of this work consists in accentuating the ecumenicity of the Ugandan martyrdom that came into prominence, *inter alia*, through the Roman Catholic processes of canonization. It is so because there is no research work that has highlighted the fact that Anglicans and Lutherans were equally put to death in their defence of the Christian beliefs and morality alongside the Roman Catholics. For this reason, this work underlines how an inclusive narrative of the East-African Christian witness to the truth of the gospel brings out the ecumenicity of the Ugandan martyrologic events. Theoretical frameworks of deterrence and group memory were used in the understanding martyrdom and common witnessing in Uganda. In their united witnessing to the Christian faith, the Ugandan martyrs overcame the shackles of denominational divide that could have weakened their common resolve to stand for Christ. Therefore, Christians in contemporary African continent are called to re-receive the spirit of united witnessing to Christ as exhibited by the Ugandan martyrs since this will go a long way to: healing the wounds caused by denominational rivalry, controlling the tendency of tearing one another apart because of ethnic interests, sustaining common witness to truth and justice, encouraging all those suffering for their belief in Christ (no matter their denominational rootedness) to stand firm, and strengthening the spiritual bond that connects together all believers in Christ.

*Keywords:* martyrdom, Uganda, Cristian witness, deterrence and ecumenicity

*Povzetek:* Ko ljudi povezuje trpljenje za skupni cilj, ki vzdržuje njihove medsebojne vezi, je takšno trpljenje vselej močnejše od njihovih medsebojnih razlik. Povezanost je toliko trdnejša, kadar njihova skupna prepričanja opredeljujejo verski razlogi. Na tej podlagi mučenci, ki jih preganjajo zaradi vere, oblikujejo posebno versko istovetnost preko skupne vere v Boga. Takšna istovetnost poraja družbeno vez, ki jim podeljuje odločnost v njihovem združenem pričevanju o verskih zadevah. To se je odražalo v primeru ugandskih mučencev iz 19. stoletja, ki so umrli v času moralno izprijenega kralja po imenu Kabaka Mwangi. Novost pričujočega dela je v poudarjanju ekumenske razsežnosti ugandskega mučeništva, ki jo je med drugim izpostavil katoliški proces kanonizacije omenjenih mučencev. Doslej ni bilo izdano nobeno raziskovalno delo, ki bi osvetlilo dejstvo, da so bili zaradi obrambe krščanske vere in morale poleg katoličanov umorjeni tudi anglikanci in luterani. Prav zato pričujoče delo poudarja, kako vključujoča pripoved o krščanskem pričevanju vzhodnoafriških kristjanov v prid resnici evangelija odraža ekumensko razsežnost z njimi povezanih dogodkov. Za razumevanje mučeništva in skupnega pričevanja v Ugandi sta bila pritegnjena teoretična okvira odvrčanja od nasilja in skupinskega (kolektivnega) spomina. V njihovem združenem pričevanju za krščansko vero so ugandski mučenci premagali zidove ločevanja med posameznimi ločinami, ki bi lahko oslabili njihovo skupno odločitev, da se izpostavijo za Kristusa. Od tod sledi, da so kristjani na sodobni afriški celine poklicani k ponovnemu sprejetju duha združenega pričevanja za Kristusa, kakor so ga dosegli ugandski mučenci. To ima dolgoročne posledice: celiti rane, ki jih je povzročilo tekmovanje med ločinami, blažiti težnjo k izključevanju drugih zaradi etničnih interesov, gojiti skupno pričevanje za resnico in pravičnost, spodbujati vse trpeče k veri v Kristusa (ne glede na njihovo pripadnost tej ali oni ločini) in krepiti duhovno vez, ki združuje vse verujoče v Kristusa.

*Gljučne besede:* mučeništvo, Uganda, krščansko pričevanje, odvrčanje od nasilja, ekumenska razsežnost

## 1. Introduction

The human person has the capacity to recall important events in life: positive or negative. It is also true that human beings have the tendency to forget certain realities or occurrences in life. But memory of important live events can hardly be erased from the annals of history when its narratives are kept alive through memorials. In the light of ecumenical witnessing to the faith, Oliver (1952) opines that the experiences of Joseph Mukasa, Charles Lwanga of Mu-Ganda (the place of ethnic Ganda) and other East African Christians are of great relevance for the memory of Christianity, the Church in Africa (as well as other parts of world) and for the celebration Christian faith's unicity. For this reason, this work examines how common Christian imagination bereft of denominational biases as regards faith, witnessing to Christ, and suffering for the truth united the East-African fol-

lowers of Christ in moments of great tribulations, especially, under King Kabaka Mwanga. In view of doing justice to this research, this paper treats: the etymology and theoretical frameworks of martyrdom, martyrdom in Christianity, East-African socio-religious background as means towards a better understanding of the historical context of the protagonists of this events and their companions. In addition, this study examines the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic events as well highlighting how Roman Catholics, Anglicans and Lutherans bore united witness to Christ. In conclusion, this investigation indicates the relevance of united witness of Ugandan martyrs for contemporary African Christians regarding robust fellowship in the one Christian faith.

## 2. Martyrdom: Etymology and Theoretical Frameworks

Martyrdom is a socio-religious reality that marks the lives of those who are bound by certain faith convictions. The word *'martyrdom'* is of Greek origin: *martus*, *martureo*, *marturia*, *marturion*, etc. In all its variants, the Greek noun *martus* connotes *'witness to facts'* in a purely legal sense. In this respect, a martyr is one who can speak from personal experience about something or event or persons known to him or her as a defence. The verb *marturein* connotes coming forward as a witness or to testify. That being so, Strathmann (1976) states that generally, the term (*marturein*) means: witnessing to facts or demonstration/confirmation of the veracity and factuality of an event or assertion that concerns a person. Therefore, those who indirectly demand this witnessing from religious persons by opposing their ways of life and oppressing them hold on to religious and moral values that are in contradistinction to the ones undergoing persecution. Furthermore, in attesting to the truth of their religious convictions, martyrs suffer all sorts of deprivations and they ultimately sacrifice their own lives as it was the case with the nineteenth-century Ugandan Christians slain for the sake of Christ. Thus, sacrifice and self-offering to the God of Jesus Christ, especially at difficult times, make these religious attitudes to be listed among the essential dimensions of Christian spirituality (Platovnjak 2016, 245). And the Ugandan martyrs exemplified these virtues in their lives.

Prohibition of religious expressions, like worship, free association of believers, etc., are strategic means of suppressing the truth convictions that martyrs stood for. This form of repression has been used since the era of the Roman empire in view of subduing the spread of Christianity (Rives 2011, 200). Where repression of religion is a statecraft, as it was the case in Roman empire and nineteenth-century Uganda, the regulation and restrictions of faith-praxis positively influenced the desire and yearning for the Sacred in fervent Christians. Often, it turns out to be the Autumn of religious faith that awaits a blossoming Springtime – a spiritual rejuvenation – depending on how the situation is managed by those under persecution.

As a theoretical framework, deterrence theory is closely related to the phenomenon of suppression, oppression and martyrdom. In deterrence, restrain stra-

tegy or practice is used in stopping someone or people from doing something that is unwanted by the state or the person at the helm of affairs. In the same vein, Huth and Russett (1998) infer that deterrence could come through frame ups, false accusations, punishments or denial of one's freedom or human rights in view of dissuading one from following his or her convictions. King Kabaka Mwanga used various deterrence strategies in punishing those who worked in his court because of their ties with Christian religion that informed and strengthened their moral convictions. Faupel (2007) indicates that using the deterrence strategy Mwanga began to be hostile to the European missionaries and Christians in his kingdom on the pretext that they were forerunners of war and destabilization in his kingdom. Yet, the more the King banned his pages and courtiers from attending church celebrations on Sundays, the stronger was their resolve to hold on to the Christian faith and moral convictions.

From sociological perspectives, Castelli (2004) observes that martyrdom works within another framework, namely: group memory theory that links individual memory with the memories of the social group that one belongs to. Hence, in every martyrologic event, there is this connection between those who are ready to suffer for their faith and the narratives of persecution for the sake of Christ which are recorded in the history of Christian religion. For the group memory theory, martyrdom thrives where those persecuted are united in their convictions and their memories are processed through formulated mythical narratives meant to inspire them and the future generations. Thus, Koessler (2003) observes that during persecutions, the narratives of witnessing to the values of the gospel as bequeathed by Jesus Christ inspires those who suffer for the truth and remind them that they are undergoing all the trouble because of God. In addition, Mitchell (2002) gives an elaborate description of Christian martyrologic deaths as that which keeps alive the community's religious memory of the faith, defined by the particular contexts of the believers in Christ, their non-violent submission to persecution and the divergent inclusiveness of Christians marked with the sign of the faith. In Mitchell's view, the aspect of memorial is deeply connected to the identity of the community since it helps the Christian people to tell and re-tell their faith-story at all times. Within these dynamics of narratology, the religious imaginations of the community are kept alive and these bind the people together, especially, in moments of trials and persecution. This explains the experience of Ugandan martyrs whose faith was nurtured by the narratives of belief in God preached to them by Christian missionaries from France, Britain, Scotland and Germany. So, the narratives of martyrdom are beneficial to each generation as they read their struggles in the light of the persecutions faced by their forbearers. The effects of these narratives are overwhelming: they become catalysts for the spread of religion, reason for resilience and the anchor of hope as regards the present and after life. In these stories, the memories of valiant soldiers of Christ live on through the witnesses of persecuted Christians.

In all forms of martyrdom, the primary motive of the martyrs' self-sacrificing death is their love for Christ, Christian convictions informed and formed by their

faith in God. So, for Allen (2013) this religious or Christian component of martyrdom defines the commitment of every martyr and strengthens him or her to stand firm to end. Consequently, for the Ugandan martyrs, it was not the vileness of King Mwanga and his lieutenants that made them heroes and heroines of the Christian faith. No! It was their faith in Jesus Christ and adherence to the truth of the gospel that made them martyrs. This accentuation on the Christian faith of the martyrs exalts the primacy of religious beliefs in every martyrologic event and of course that of the Ugandan Christians in lieu of the persecutor(s). The corollary of the motivation for Christian ultimate witness through death is their torturer's motifs for being inhumane to other human beings. The leitmotifs of King Mwanga's persecution of his pages and courtiers were political and anti-Christian. According to Budde (2011), these reasons were unfounded; they were only the pretexts for the King's reaction concerning his deep sense of insecurity as it was the case in other instances of state-sponsored Christian persecutions.

### 3. Martyrdom in Christianity

---

The dogmatic foundation for martyrdom is the paschal mystery of Jesus Christ: his suffering, death, and resurrection. That being so, for Christians, martyrdom is a wilful acceptance of suffering and death for the sake of one's belief in the person of Jesus Christ, his teachings and what he stands for. Therefore, Christian understanding of martyrdom is Christological and at the same time Trinitarian. McBrien (2002) supports the assertion that martyrdom has Christological roots because Jesus of Nazareth, the anointed One of God, accepted death, innocent though he was, for the salvation of humanity from eternal damnation and the reconciliation of creation with God the Father. The Trinitarian roots of martyrdom consist in this truth: God the Father of Lord Jesus sent his Son into the world so that through him all might be saved (See, Jn 3,16). And at the end of his earthly ministry, Jesus said to his disciples: »But you will receive power when the Holy Spirit comes on you; and you will be my witnesses in Jerusalem, and in all Judea and Samaria, and to the ends of the earth.« (Acts 1,8) As the consequence of the gift of the Holy Spirit, Christians become fearless as they bear witness to Christ. With this economy of salvation, the Trinitarian character of being a witness, to Christ, stands out.

Christian martyrologic witnesses are very profound in their convictions. These holy ones are more than witnesses. They are not just simply witnessing to Christ and the gospel. The martyrs are not merely exemplary and typical followers of Christ. Hence, Gregory (2001) avers that the martyrs are new saints in heaven and are instantly available as intercessors for potential supplicants and troubled faithful of Christ. So, Christian understanding of martyrdom is faith based and without the grace of God as well as firm convictions concerning the teachings of Christ, it is difficult for someone to be a true witness. This otherworldly perspectives to life inform and shape the views of the martyrs on the materiality of exi-

stence that is ultimately evident in their lives. For Christian martyrs, there is another home for them in heaven when all forms of materiality associated with them is destroyed: their properties, life and relations. Consequently, the martyr's mind is formed to receive the hope of the resurrection not as a means of escape from the reality of suffering but as the very reason to rejoice when confronted with violent hostility, following the example of Christ (Kowalski 2003, 58). Thus, the hope of being re-united with Christ strengthens the martyrs' fortitude before their cruel executioners. For the sake of this Christian hope, Ugandan Christian martyrs joyfully submitted to being tied to the stakes and burnt alive as witnesses to the truth of the gospel. This is more than mere human heroism. It is the grace of God that made this ultimate witness possible through them.

As it was in the early Roman empire, the Ugandan martyrdom was state-sponsored persecution. Under state-sponsored martyrdom, Christians and the Church are perceived as the enemy of the state. In the imperial Rome, (especially during the reign of Emperor Diocletian) many edicts were promulgated against Christians and the Church as means of deterrence and oppression (Tripp 2011, 21). Furthermore, in state-sponsored martyrdom, civil institutions are used as instruments for the repression and persecution of Christians. This was equally the case in the nineteenth-century Uganda.

For Cunningham (2011), in all martyrologic events that have taken place in the Church, from the beginning of Christianity till date, it is hard for someone to determine the accurate statistics of how many Christians died in various epochs of persecution. The reasons for not having precise statistics of Christians martyrs at the moments of persecution are many and they point to the mystery and the graciousness that surround every martyrologic event precisely as God-sustained reality. On a related note, within the logic of grace, there is always an overflow of everything, thereby defying statistical exactitude. And this can be taken as a hermeneutical principle that explains the inability of determining the accurate statistics of Christian martyrs during the times of persecution. This was also the case for the Ugandan martyrs, ipso facto, no one say with certainty the statistics of Ugandan martyrs. Nonetheless, the available records point to the ecumenicity of this martyrologic event.

#### **4. East African Socio-Religious Context**

---

The second half of the nineteenth-century Africa saw the expansion of colonial interests as well as missionary activities on the 'Black' continent. The explorers of the then world took back information to their countries that new people, new areas and more resources have been discovered in East and West African sub-regions. While Geographers were eager to know more and manufacturers were extremely delighted because of new opportunities to increase their wealth, this news triggered the interests of Christian missionaries who saw this as an opportunity for evangelization (Marsh and Kingsnorth 1963, 93). Later on, the arrival of



missionaries with Abolitionists' agenda was met with stiff opposition because the kings and local chiefs saw this as foreign intrusion and diminution of their authority. The Abolitionists saw the end of slave trade as means to an end, namely, ending all forms of slavery and proclaiming the fundamental equality of all human beings. But the indigenous ruling class was very slow to accepting this new social equality promoted by the Germans, French, and Britons who carved niches for themselves around Congo, Bugunda, and Lake Victoria (Marsh and Kingsnorth 1963).

The good thing is that the British geographers, missionaries, and manufactures/merchants affirmed the relevance of traditional institutions and their authorities despite the influence of the Abolitionists who found themselves among the aforementioned groups. This is so because the goodwill of the chiefs was the first condition as regards the ultimate success of whatever projects they (foreigners) had in mind (Oliver 1952, 67). Consequently, Marsh and Kingsnorth (1963) indicate that the social life of the nineteenth-century East Africans was transformed by the developmental projects of the British Government: schools were opened, hospitals were built, roads were constructed not only to transport the goods to the ports but to ease movement throughout the region and significant change in the socio-economic life of the people was the introduction of commerce through the use of money.

Furthermore, the Bugandan people saw a close link between religion and politics. This was partly because the acceptance of a superior nation's religion can in the long run, *ceteris paribus*, guarantee the sovereignty of a weaker nation. For this reason, when King Mutesa (the father of Kabaka Mwanga) failed to gain the support of the French via Catholic missionaries from France, he turned to the Evangelicals from Britain so that the incursions of the Turks and Egyptians from the North of Africa would not wipe away his kingdom. As a result of this, an author opines (Faupel 2007) that Metusa's desire to be baptised and become a nominal Christian was for political gains and the security of his kingdom. This political intrigue explains why Roman Catholic, Anglicans, and Lutheran missionaries flourished among Bugundan people. And these socio-political realities paved the way for ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologues.

Prior to mid-nineteenth century, the clans of Buganda had a monotheistic approach to religion. Faupel (2007) writes that the Bugandans, Charles Lwanga's tribe, were traditionally monotheistic; they worshipped the One who created all things under various names: Katonda, the Creator, Mukama, the Master, and Seggulu, the Lord of heaven. Belief in the supernatural being united them under one people and one traditional religion. Nwaigbo (2010) avers that this understanding of the One God as the creator of things: both material and spiritual, remains the common thread that links various concepts of the Supreme Being in African traditional religions. But the arrival of Islam, Christianity and other imported tribal religions changed this monotheistic landscape.

Around the second half of the nineteenth century, the Church Mission Society in Britain had already started intensive missionary work in Unyamwezi and Bu-

ganda, the two prominent British colonies around Lake Victoria. The Evangelicals were there before the Roman Catholic Mission started in 1778 during the reign of Mutesa otherwise known as Mukabya (Faupel 2007, 26). The Rev. T. Wilson remembers him as a murderous maniac and had little good to say about him. Still, Père Siméon Lourdel, one of the White Fathers missionaries, worked hard towards Mutesa's reception of baptism. Despite all this, the political face of religion in the region made Mutesa to be more anxious of European religious power that will guarantee him more protection. He is even known to have been a Catholic, Protestant and Muslim! (31). Sometimes, denominational differences can generate attitudes of superiority and rivalry among Christian missionaries and this could be detrimental to collaborative spirit and ecclesial ministry. Nonetheless, this was minimized in the face of persecution; the martyrs of Uganda were united in their witness to Christ and readiness to die for their Christian beliefs. The ecumenical character of Ugandan martyrdom challenges contemporary Christians, in Africa who are often divided by ethnic variances and religious ideologies, to be humble in their self-assessment as well as being of appreciative of the Spirit's fruits in other ecclesial communities so that they can bear united witness to Christ.

## 5. Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Event

Ecumenicity is the noun of the adjective ecumenical that comes from the Greek word *,oikoumene'* which means the entire inhabitable world. It connotes denominational diversity and inclusivity among those who profess their faith in Jesus Christ (Conradie 2011, 20). Consequently, from the connotations of the term *,oikoumene'*, Malmenvall (2017) avers the ecumenicity of salvation as laid out in the works of Oscar Cullman (Lutheran), Georges Florovsky (Eastern Orthodox) and Hans Urs von Balthasar (Catholic). And this is clearly the work of the Holy Spirit who unites all in the one faith. Concerning the nineteenth-century Ugandan martyrdom, the denominational difference spread them between Roman Catholics and Protestants (Anglicans and Lutherans). However, the inclusivity of their witness consisted in the fact that they defended the same faith, belief in Jesus Christ, for which reason King Mwanga and his partners considered them enemies of Bugandan kingdom.

Unfortunately, apart from the moral bankruptcy of King Mwanga, he held twisted political perceptions of Christianity and misinformed understanding of Christian allegiance. Thus, he saw Christianity as a means of colonization and threat to the stability of his kingdom, ipso facto, the pages and court attendants were dissuaded from attending Sunday Christian worship. Faupel indicates that Joseph Mukasa, one of the leading men in the royal court defied the command of the King by going for Mass on Sundays. The offense of Mukasa was not just being faithful to his Christian duties but also encouraging many pages in the royal court to do the same by instructing them in the ways of God. He equally discouraged them from falling preys to Mwanga's unchaste behaviours. Hence, Mukasa's uprightness

was considered a crime by King Mwanga (2007, 99). Accordingly, Gostečnik et al (2016) are correct to observe that with the help of religious encouragement, those who experience traumatic suffering because of their belief become psychoanalytically robust, and by that very fact, fearless before persecution. This is exactly what Mukasa and Charles L'wanga did: they encouraged the courtiers and pages who were persecuted because of their faith to remain in the path of God. Moreover, the steadfastness of Mukasa and other courtiers mirrors the connection between religion and morality. In the same vein, (Iwuagwu 2018) argues firmly that the complementarity of religion and morality provides the strength of character needed when the chips are down. That being so, Mukasa paid the price for his faith as he told his executioners: »I am going to die for my religion. You need not be afraid that I will attempt to escape.« (Faupel 2007, 132) This declaration by Mukasa, one of leading Christian men in the King Mwanga's court, confirms martyr-motive of Christians who willingly accepted death rather than succumbing to latter's demand.

It is important to note that little or no attention has been paid to the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic chronicles. This is partly because they were overshadowed by the personalities of Charles Lugajju Lwanga and Joseph Mukasa, their Catholic compatriots and Roman Catholic faith. The fact that proto-martyr of the nineteenth-century faith struggle in Uganda was Joseph Mukasa, an ardent Catholic, who did not only challenge the King as regards his vices but also confronted his fellow courtiers-collaborators with the cruel regent, made its martyrologic narratives Catholic-centred (Faupel 2007).

The persecution of Christians by the morally debased King Kabaka Mwanga, who governed the Bugandan nation reached its peak with the burning to death of more than one hundred Christians (Roman Catholic and Protestants alike) because of their faith convictions. But records show that the 21 Protestant martyrs who were killed under the reign of King Mwanga's persecution are as follows: Joseph Lugalama, Mark Kakumba, Noah Seruwanga, Moses Mukasa, Muddwaguma, Elias Nbwa, David Muwanga, Omuwanga, Kayizzi Kibuka, Mayanja Kitogo, Noah Walukaga, Fredrick Kidza, Robert Munyagabyanjo, Kiwanuka, Giyaza, Mukasa Lwa Kisiga, Lwanga, Mubi, Wasswa and Kwabafu (Faupel 2007, 249). While the 22 Catholics martyrs were: Charles Lwanga, Matthias Mulumba, Joseph Balikuddembe, Denis Ssebuggwawo, Potian Ngonde, Andrew Kaggwa, Athanasius Bazzekuketta, Gonzaga Gonza, Noe Mwaggali, Luke Bananakintu, James Buzabaliwo, Gyavira, Ambrose Kibuka, Antole Kiriggwajjo, Achilles Kiwanuka, Kizito, Mbagu Tuzinde, Muggaga, Mukasa Kriwawanvu, Adolphus, Ludigo, Bruno Serunkuma, and Jean-Marie (as well as Muzeyi, Musoke, Muddembuga and Jamari) who were canonized by Pope Paul VI in Rome on 18 October, 1964. (Faupel 2007). There were other Roman Catholic converts to Christianity, though not mentioned, who were killed on account of their faith. It is pertinent to note that the non-inclusion of female Christian martyrs in the official Ugandan martyrologic chronicles does not mean that they were not there. The above listed Christians and other believers from the Roman Catholic, Anglican and Lutheran traditions bore united wit-

ness to Christ and because of this, they were tortured, beheaded or burnt to death between November 15, 1885 to January 27, 1887. By the same token, the courageous witnessing of these martyrs was as a result of their »commitment to God on a daily basis« (Peterson 2002, 177). Without this uncommon commitment to Christ, martyrdom is difficult.

## 6. Conclusion

---

According to Fink (2001), the premature death of witnesses to Christ occasioned by suffering, torture, starvation, hostility and violent attacks point to the fact that the heroic sanctity of martyrs is primarily the work of divine grace in the lives of frail human beings. From historical accounts, this is the case as recorded in the annals of Christian martyrdom. The records of the violent death of these Ugandan martyrs adds to this faith narrative. This resonates with the observation of Prijatelj (2014) that violence experienced by groups of persons shapes their identity and the memory of those who remembers them. This is common experience of Christians as recorded in the Bible (Acts 5,41; 8,1-4) and other narratives on martyrdom.

The work of John Faupel (2007) *African Holocaust: The Story of Ugandan Martyrs* stands out to this date as the most detailed text on the Ugandan martyrologic events. The uniqueness of this piece consists in its historical approach to the matter. However, the distinctive contribution of this research to the Ugandan martyrologic narratives lies in drawing out the ecumenicity of this East-African faith struggle during the reign of King Kabaka Mwanga, who was responsible for the persecution and death of many Christians. This rediscovery of the ecumenicity of Ugandan martyrologic events can enrich the faith in the African continent when adequately re-received by contemporary Christians. It will go a long way to healing the wounds of denominationalism, which are sometimes, fuelled by ethnic divides that is on the increase across the continent (Haynes 2007). The fruits of this lived ecumenicity are many: unity in faith expression, tenacity concerning bearing witness to the truth, encouraging suffering Christian communities in moments of trials, strengthening the spiritual bond that always unites Christians, etc. All these and more characterized the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic events. Finally, this research maintains that the witness borne by the Ugandan martyrs remains for contemporary Christians a great lesson concerning the possibilities that are latent in believers who are opened to the Holy Spirit who unites all flesh in their diversity and does great things among those persecuted because of their belief in Christ.

## References

- Allen, John, Jr.** 2013. *The global war on Christians: Dispatches from the frontlines of anti-Christian persecution*. New York, NY: Image.
- Budde, Michael.** 2011. Martyrs and anti-martyrs: Reflections on treason, fidelity and the gospel. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body: the past, present, and the future of Christian martyrdom*, 151–170. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Castelli, Elizabeth.** 2004. *Martyrdom and memory: Early Christian culture making*. New York, NY: Columbia University Press.
- Conradie, Ernest.** 2011. Notions and forms of ecumenicity: Some south African perspectives. In: Ernest Conradie, ed. *South African perspectives of notions and forms of ecumenicity*, 13–22. Stellenbosch: Sun Media.
- Cunningham, Lawrence.** 2011. Christian martyrdom: A theological perspective. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body, the past, present, and the future of Christian martyrdom*, 3–19. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Faupel, John.** 2007. *African Holocaust: The story of Ugandan martyrs*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Fink, John.** 2001. *American saints: Five centuries of heroic sanctity on American continents*. Staten Island, NY: Alba House.
- Gregory, Brad.** 2001. *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič and Tanja Pate.** 2016. Vloga religije v psihoanalizi [The Role of Religion in Psychoanalysis]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:177–190.
- Haynes, Jeffrey.** 2007. Religion, ethnicity and civil war in Africa: the cases of Uganda and Sudan. *The Commonwealth Journal of International Affairs* 96, no. 390:305–317.
- Huth, Paul, and Bruce Russett.** 1998. Deterrence failure and crisis escalation. *International Studies Quarterly* 32, no. 1:29–45.
- Iwuagwu, Emmanuel.** 2018. The relationship between religion and morality: On whether the multiplicity of religious denominations have impacted positively on socio-ethical behaviour. *Global journal of arts, humanities and social sciences* 6, no. 9:42–53.
- Koessler, John.** 2003. *True discipleship: A companion guide – The art of following Jesus*. Chicago, IL: Moody Publishers.
- Kowalski, Beate.** 2003. Martyrdom and resurrection in the Revelation of John. *Andrews University Seminary Studies* 41, no. 1:55–64.
- Marsh, Zoe, and George Kingsnorth.** 1963. *An introduction to East Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McBrien, Richard.** 2002. *Catholicism*. London: Continuum.
- Malmenwall, Simon.** 2017. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi [Salvation History in the Ecumenical Perspective]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:67–78.
- Mitchell, Jolyon.** 2012. *Martyrdom: A very short introduction*. Oxford: University Press.
- Nwaigbo, Ferdinand.** 2010. Faith in the One God in Christian and African traditional religions: A theological appraisal. *Ogirisi: A New Journal of African Studies* 7, no. 1:56–68.
- Oliver, Roland.** 1952. *The Missionary factor in East Africa*. London: Longmans.
- Peterson, David.** 2002. *Engaging with God: A Biblical theology of worship*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Platovnjak, Ivan.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti [Sacrifice in Christian Spirituality]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 2:245–264.
- Prijatelj, Erika.** 2014. Religija, nasilje in spomin [Religion, violence and memory]. *Bogoslovni vestnik* 74, no.2: 269–269.
- Rives, James.** 2011. The persecution of Christians and ideas of community in the Roman Empire. In: Giovanni Ceccoli, ed. *Politiche religiose nel mondo antico*, 199–216. Bari: Edipuglia s.r.l.
- Strathmann, Hermann.** 1976. Mártys In: Gerhard Kittle and Gerhard Friedrich, eds. *Theological dictionary of the New Testament*. Vol. 4, 474–514. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- York, Tripp.** 2011. Early Church martyrdom: Witnessing for or against the Empire. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body: The past, present, and the future of Christian martyrdom*, 20–42. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Monografije FDI - 22



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

# Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



*Christian Gostečnik*

## **Psihoanaliza in sakralno izkustvo**

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 815—832

Besedilo prejeto/Received:072020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 272-549:274-549

DOI: 10.34291/BV2020/04/Budiselic

© 2020 Budiselić et al., CC BY 4.0

*Ervin Budiselić and Dalibor Kraljik*

## **Relationship between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches**

*Razmerje med ‚mizo‘ in ‚oltarjem‘ v teologiji in eklezijski praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva*

*Abstract:* Both the Catholic Church and Evangelical Churches celebrate the Eucharist; however, they differ extensively in theology and practice. What both traditions have in common is the fact that the Eucharist is removed from the context of a meal. The purpose of this article is to explore how these two traditions comprehend the connection between the table and the cross, the meal and the sacrifice, in the light of the fact that today our celebration of the Eucharist comes after the event of Jesus' cross. In other words, we want to detect the Jewish roots of the Eucharist and in a comparative analysis see how Christian and Jewish traditions have interpreted this relationship between the meal and the sacrifice, between the table and the altar. In the second section, we explore the relationship between the altar and the table in the Catholic Church, and in the third section, we do the same thing for Evangelical Churches. In the fourth section, we compare the Eucharistic theology and ecclesial practice of the Catholic Church and Evangelical Churches. We reach the conclusion that there are major irreconcilable differences in the theology of the Eucharist between the Catholic Church and Evangelical Churches, but in practice, both traditions take a similar ‚altar‘ approach. The Catholic Church is faithful to its teaching and understanding of the Eucharist, while Evangelical Churches display inconsistency when they treat the Eucharist as ‚a table‘, but observe it more like ‚an altar‘.

*Key words:* Eucharist, altar, table, meal, Catholic Church, Evangelical Churches

*Povzetek:* Tako katoliška Cerkve kakor tudi evangeličanske Cerkve obhajajo evharistijo, vendar se tu močno razlikujejo v teologiji in praksi. Kar imata obe izročili skupnega, je dejstvo, da je evharistija vzeta iz konteksta obeda. Namen članka je raziskati, kako ti dve izročili razumeta povezavo med mizo in križem, obedom in darovanjem, v luči dejstva, da se današnje obhajanje evharistije dogaja za dogod-

ki Jezusovega križanja. Z drugimi besedami, v članku želimo poiskati judovske korenine evharistije in v primerjalni analizi videti, kako sta krščansko in judovsko izročilo pojasnjevala razmerje med obedom in darovanjem, mizo in oltarjem. V drugem delu raziskujemo razmerje med oltarjem in mizo v katoliški Cerkvi, v četrtem pa se posvečamo isti temi znotraj evangeličanskih Cerkva. V četrtem delu primerjamo evharistično teologijo in eklezialno prakso v katoliški Cerkvi in evangeličanskih Cerkvah. Sklepamo, da med katoliško Cerkvijo in evangeličanskimi Cerkvami obstajajo pomembnejše nespravljive razlike v evharistični teologiji, čeprav se v praksi obe izročili zatekajo k podobnemu ‚oltarnemu‘ pristopu. Katoliška Cerkev je zvesta svojemu nauku in razumevanju evharistije, medtem ko evangeličanske Cerkve izražajo nedoslednost, kadar evharistijo obravnavajo kot ‚mizo‘, vendar nanjo gledajo bolj kot na ‚oltar‘.

*Ključne besede:* evharistija, oltar, miza, obed, katoliška Cerkev, evangeličanske Cerkve

## 1. Introduction

In theology and ecclesial practice of the Evangelical Churches,<sup>1</sup> the Eucharist is a symbolic ritual. Christ is not present in any way in the elements of the bread and

<sup>1</sup> The label ‚evangelical‘ has a long history of usage. Accordingly, Luther used it for all Christians who accepted the doctrine of *sola gratia*; by 1700, throughout Europe, the term had become a simple synonym for ‚Protestant‘ or, in German-speaking areas, ‚Lutheran‘ (World Council of Churches). During the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries the term ‚evangelical‘ was connected with religious revival or awakenings in Britain and American colonies, hence »evangelicalism became a synonym for revivalism, or a fervent expression of Christianity marked by an emphasis on converting outsiders« (Merritt 2015). Therefore, the term ‚evangelical‘ can be used to describe a) the ‚Evangelical movement‘ which is rooted in Reformation but was born out of revivals during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. This movement influenced people in various Protestant, free Evangelical Churches and even people from the Catholic Church; b) ‚Evangelical believers‘ a label that describes people from various Churches who base their belief on the gospel (Anglicans, Reformed, Lutheran, etc.); c) ‚Evangelical Churches‘ Churches that inherited teachings from the Lutheran Reformation saying only Scripture, grace and faith are the foundation of man’s relationship with God, as well as from the radical wing of Reformation teaching on discipleship saying that only an adult can be baptized, all should have a zeal for evangelization, church and state should be separated, and each local church is the church in its full sense because the Word of God is preached and the Holy Spirit is present. History and theology of evangelical Churches in Croatia is best presented in the books *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj* [Churches of the Reformation Heritage in Croatia] (Jambrek 2003) and *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva* [Dictionary of Evangelical Christianity] (Jambrek 2007). Writing from the Croatian context, the term ‚evangelical‘ in this article is used more narrowly referring only to the free Evangelical Churches (Olson 2005, 230) or ‚the Churches of the Reformation heritage‘ which according to Jambrek (2008, 154) in Croatia include: »Evanđeoska pentekostna crkva [Evangelical Pentecostal Church], Savez baptističkih crkava [Baptist Union], Vijeće Kristovih crkava [Council of the Churches of Christ], Savez Kristovih pentekostnih crkava [Union of Christ’s Pentecostal Churches], Crkva Božja [Church of God], Savez crkava ‚Riječ Života‘ [Union of Churches ‚Word of Life‘] and some small denominations and independent local Christian communities.« Since Pentecostal and Baptist Churches are the largest Churches among the Evangelical Churches in Croatia, we have chosen to focus on the practice of the Eucharist in these two traditions. However, a problem arises in the Croatian language because there is ‚Evanđelička crkva‘ which stands for the Lutheran Church, while there are also ‚Evanđeoske crkve‘, that is, Evangelical Churches. Although they share the same adjective, these Churches are distinct in terms of their history, theology and practice. Additionally, even though ‚Evangelical Churches‘ or ‚the Churches of the Reformation heritage‘ are viewed by the official ecclesiological teaching of the Catholic Church as ‚ecclesial Communities‘ they consider themselves full and



wine, and these elements only symbolically represent Christ's body and blood. In theology and practice of the Catholic Church, however, the situation is different: Christ is truly, physically and spiritually, present in the Eucharistic species of the bread and wine. Hence, the Eucharist is not only a sacrament but also a sacrifice. What both traditions have in common is the fact that the Eucharist has been removed from the context of a meal. No matter how we interpret the Eucharist, it was founded in the context of the Passover meal before the event of the cross with a view on the upcoming passion; therefore, the language of both sacrifice and meal is present. Consequently, in the context of the Eucharist, we can talk about the ‚altar‘ (sacrifice) and the ‚table‘ (meal).

But what is the connection between the table and the cross, the meal and the sacrifice, since today our celebration of the Eucharist comes after the event of the cross? The purpose of this article is not to argue for a particular view of Christ's presence in the Eucharist or to trace historical reasons for the development of these two traditions, but to detect Jewish roots of the Eucharist and in a comparative analysis understand how these two traditions have interpreted the relationship between the meal and the sacrifice, between the table and the altar. It is important to note that unlike in Catholic theology, it is not possible to argue for one particular view or Eucharistic theology within Evangelical Churches. Therefore, even though we will present general sketches of the Eucharistic theology of Evangelical Churches, the interpretation of the relationship between the table and the altar will reflect our view of it.

## 2. Jewish roots of the Eucharist

As we consider the relationship between the table and the altar, the starting point is to consider the Jewish roots of the Eucharist. According to Gregory Dix (Jones and Kessler 2005, 147), »the most important thing we have learned about the liturgy in the past 50 years is that Jesus was a Jew«, and by that he meant that Christian worship makes little sense without an understanding of the Jewish liturgical matrix out of which it came. In order to grasp the ‚Jewishness‘ of the Eucharist, its sacrificial and communal aspects, we will first consider the form of the Eucharist as a meal and its rich Jewish theological background.

### 2.1 The Eucharist in the context of a full meal

Jesus' Last Supper was a full meal. But what was the meal during which Jesus spoke about his body and blood? Was it a traditional Passover Seder, a kind of a memorial dinner or a fellowship meal? Gillian Feeley-Harnik (1994, 113) says:

---

proper Churches. Their ecclesiology is based on their understanding of the biblical stipulations stating what makes a particular group of believers in Jesus a ‚church.‘ Moreover, in terms of legal or social standing in Croatia, Evangelical Churches, as well as other religious communities, are based on the Contract with the Croatian Government from 2003 and are recognized as ‚Churches.‘ Based on this and on other abovementioned arguments, in this article we will use the term ‚Churches‘ when we speak about ‚Evangelical Churches.‘

»None of these authors describes (*sic*) a last supper that can be identified with any one traditional Jewish meal. In fact, their descriptions seem to combine elements of many kinds of meals, which is not surprising.« She suggests that the Last Supper could also resemble the *kiddush* rite that was practiced every Sabbath as well as on the annual feast days (115).

According to the synoptics, the Last Supper was a Passover Seder that occurred the night before the crucifixion on the fifteenth day of the month of Nisan – the first day of Passover. But according to John, the Last Supper and the crucifixion occurred on the fourteenth of Nisan, on the ‚preparation day‘ before the day of Passover. None of the New Testament writers give us a full account of that Supper, only fragments. Paul in 1 Corinthians, probably as the first written account of the Supper, mentions bread, a cup (of wine) and the command to take both elements in ‚remembrance of me‘. The focus of Paul’s account is on the proclamation of the Lord’s death and his second coming. Mark and Matthew both mention bread and a cup, but also add a speech about the blood of the covenant and the idea that Jesus will not drink wine until the day when he will drink it anew in the kingdom of God. They do not mention the need for remembrance. Luke’s account is quite extensive because he mentions one cup before the bread and connects that cup with the statement of not drinking again until the kingdom comes. Then Luke mentions bread and the command to »do this in remembrance of me«, and adds another cup after the supper which Jesus connects with the »new covenant in my blood«.

As we step into the time after Jesus’ ascension, the Eucharist was also practiced in the context of a full meal. Speaking of Acts 2:46, Yizchak Kugler (2008, 19) says that the breaking of bread was an integral part of their meals together, so the Eucharist was not a separate ceremony from the ‚breaking of bread‘ or ‚love feast‘ (Jude 12). This sharing of food occurred in the homes of believers, and because the early Church in Jerusalem numbered in thousands, it would have been impossible for all of them to go together from house to house and fit into one single residence. In Acts 20, believers also gathered to break bread; however, rather than it being an open meeting, it was an intimate celebration for the family of believers. A common meal was also characteristic of the gathering in Corinth, or possibly even the purpose of it (1 Cor 11:33), but we also know that the Eucharist was observed in the midst of it. Accordingly, Paul does not forbid eating and drinking in the context of the Eucharist, but only regulates misbehavior of the Corinthian believers.

Even though the Eucharist in the early Church was practiced as a part of a full meal, as a subset of ‚*agape*‘ meals, in both the Catholic and Evangelical traditions this is not the case today.<sup>2</sup> Regardless what the reasons for this are and whether

<sup>2</sup> Andrew McGowan (1999, 12) offers a survey of Eucharistic practices in the first few hundred years of early Christianity. Arguing for the diversity of practices, including the usage of food, McGowan says: »Since, as will become evident, I do not understand early Christian meal practice as unitary in form, it is not my primary concern to suggest that this was always the case; but a number of instances will be considered further in which it is difficult or impossible to say that the eucharistic meal does not consist of a real or substantial meal. In these cases, at least, it will therefore be quite evident that the category of ‘meal’ can and should be employed in analysis of the texts and practices.«

they are justified, both traditions connect the Eucharist with sacrifice and fellowship (meal) by offering various explanations and interpretations. Before we discuss how each tradition views this relationship between the altar and the table in the next section, our focus now turns to the rich Jewish theological background of the Eucharist.

## 2.2 Jewish theological background of the Eucharist

Brant Pitre provides an extensive and elaborated description of the rich theological Jewish background of the Eucharist, and we will, therefore, rely on his remarks. Accordingly, Pitre describes the Eucharist as the new exodus and new Passover, as the manna of the Messiah and as the Bread of Presence. We will briefly examine each category.

The Last Supper occurred within the context of the Passover meal, a meal that celebrated protection from death and deliverance from ‚the house of slavery‘ – Egypt. Moses led the Israelites to Sinai where God made a covenant with Israel. The exodus covenant was sealed in blood as Moses threw the blood of the covenant upon the altar. In this way, God made Israel his family, his ‚flesh and blood‘, but the ceremony did not end there. It ended with a banquet meal that was significant because Moses and the elders went up to the mountain where they feasted in the presence of God (Ex 24:11). To keep the memory of these events, God ordered the Israelites to hold on to the Passover feast. But that Passover meal was not identical to the Jewish Passover celebrated at the time of Jesus; the Jewish tradition developed throughout approximately fifteen centuries and expanded, contracted, added or removed some elements of the celebration.<sup>3</sup>

In order to connect the Eucharist with the new manna from heaven, Pitre discusses the ancient Jewish expectation of a new manna from heaven. In the Old Testament, manna was understood as a miraculous bread from heaven, a sign of God’s fidelity and a foretaste of the Promised Land. It was kept in the Ark of the Covenant, in the Holy of Holies. However, since the earthly Temple was a sort of copy or image of the heavenly Temple, the Jews also believed that the manna was kept in heaven, within the heavenly Temple of God. When the Ark of the Covenant was lost, manna continued to exist in heaven, and so the messiah, as a new Moses, would come to establish the kingdom of God, and it was expected that manna would return. Furthermore, Pitre discusses the mentioning of bread in the Lord’s Prayer, arguing for the meaning of »Give us this day our supernatural bread« or »Give us this day our supersubstantial bread« and views that request as a prayer for the new manna from heaven. Additionally, Pitre also sees a reference to the Jewish hope for the new manna in Jesus’ speech in John 6, claiming that the speech about eating his body and drinking his blood relates to the Last Supper.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> For example, the spreading of the lamb’s blood on the doorposts of the home was abandoned and drinking of cups of wine was added.

<sup>4</sup> »Jesus could have chosen the Passover lamb to explain the Eucharist, or the mysterious Bread of the Presence. But when he wanted to emphasize the necessity of eating his flesh and drinking his blood and the fact that it would somehow become ‚real food‘ and ‚real drink‘ he didn’t choose either of

When discussing the connection of the Eucharist with the new Bread of the Presence, Pitre (2011, 116) starts with this question: »If Jesus intended to inaugurate the new exodus through his death and resurrection, then how did he think God would be worshiped once the new exodus had begun? In particular, how would God be present to his people, as he had been in the past, in the Tabernacle of Moses?« The answer is the Bread of the Presence. The Bread of the Presence was one of the things that was kept inside of the Tabernacle on the golden table together with various bowls that were used for pouring sacrificial drink offerings of wine (Num 15:5-7; 28:7). This Bread, literary called ‚Bread of Faces‘, was a visible sign of the face of God and served as a memorial of the heavenly banquet in which Moses and the elders ‚saw‘ the God of Israel while they ‚ate and drank‘ at the mountain. It was also a part of the unbloody sacrifices that often consisted of bread and wine, and it was also offered as a sacrifice every Sabbath day by the High Priest.<sup>5</sup>

Based on all of this, Pitre concludes that the Last Supper was also the messianic fulfilment of the Bread of the Presence. Such a rich theological background can explain why Jesus did not closely follow Passover ‚protocol‘. Among other things, Pitre observes that during Passover Jesus did something strange: instead of speaking about the past exodus from Egypt, Jesus used the elements of bread and wine to talk about his future suffering and death and commanded the disciples to eat and drink. In this way, he established a new Passover that speaks about the new exodus – an exodus that will accomplish deliverance from death and slavery through the blood of the Lamb. Later, Apostle Paul in 1 Corinthians 5:7 said, »Christ, our Passover lamb, has been sacrificed«, which gives us the right to connect that what had happened on the cross with the Passover and the Passover meal with the Eucharist.

Hence, in Exodus we have a connection between the altar and the table – the table fellowship was the result of an altar sacrifice. As Pitre (2011, 61) observes, »no one living at the time of the Temple could have ever had any misconceptions about the fact that the first-century Passover was first a sacrifice and then a meal« – a meal that was not an open table, but a covenant feast only for the members of the covenant family of God. However, there is an additional link between the altar and the meal. Namely, »the sacrifice of the Passover lamb was not completed by its death. It was completed by a meal, by eating the flesh of the lamb that had been slain«. Such a sacrifice, like any other Temple sacrifices (even pagan ones as Paul would argue in 1 Corinthians 10), was aimed to bring about a communion, a fellowship between God and men. As Levering (2005, 65) says, »sacrifice is completed in feasting«, or we might say, »the altar is connected with the

---

these. He used the Jewish hope for new bread from heaven, and identified the Eucharist with the manna of the Messiah.« (Pitre 2011, 102)

<sup>5</sup> Instead of the Bread of the Presence, it is possible to offer a different interpretation of the meaning of the bread arguing that the context of Jesus' words is the ritual involving the *afikoman* – a piece of unleavened bread that is broken in the context of Passover seder. The meaning of this word could come from *epikomen*, ‚that which comes after‘, ‚dessert‘ or from *aphikomenos*, ‚the One who Comes‘. Hence, »the eating of the *afikoman* signifies the anticipation of the coming Messiah« (Yuval 2008, 246).

table«. But how the Catholic and Evangelical traditions understand this relationship will be discussed in the following sections.

### 3. Relationship between the altar and the table in the Catholic Church

To understand the relationship between the altar and the table in the Catholic Church, in its theology and practice, we must first understand the meaning of the Eucharist and its place in the Catholic worship service (the Mass). However, before we do that, let us first present a very brief overview of the Eucharistic worship context – the Catholic Church service or the Mass.

The word ‚mass‘ has its roots in the Latin phrase »*Ite, missa est*«. This expression is addressed in Latin to the people in the Mass of the Roman Rite at the end of the church service, and it literary means »Go, it is the dismissal« or »Go, it has been sent«. In contemporary English liturgy, it is usually replaced by the phrase »Go in peace« or the Croatian equivalent »*Idite u miru*«. We could say that everything occurring during Mass before its central point, the Eucharist itself, is designed to lead the believer (worshiper) to and prepare them for the receiving of the Body and Blood of their Lord Jesus Christ in the sacrament of the Eucharist.

Therefore, Mass is liturgically structured to lead the believers in the worship service into humbleness and repentance of their sins – from the very beginning of the Church service up to the very moment of the Eucharist. The priest guides the believers in the quieting of their hearts before God and focusing their thoughts on Him. Believers sing praises, give thanks and pray to the Lord for themselves, their families, their church or community and for current issues in their parish or town, their country or in the world. They quiet their hearts to listen to the Word of God, which is announced in the readings from the Holy Scripture and is proclaimed in the words of the preacher. Together with the priest they are preparing for an encounter with their Lord, with his very Body and Blood, in the species of bread and wine in the Eucharist.

In the moment of epiclesis (invocation), when the priest/celebrant is praying for the Holy Spirit to come onto the species of bread and wine by the power of the Holy Spirit and by the action of Christ, transubstantiation occurs when the inner substance of the bread and wine is changed into the Body and Blood of Jesus Christ, while the appearance of the bread and wine remain the same (Perry 1994, 123; Catechism of the Catholic Church, nr. 1353).<sup>6</sup> The Body of Christ (sacramental bread; lat. *hostia* = victim, sacrifice) is then given to the people to partake in it, receive grace from the Lord and be spiritually nourished and renewed.

<sup>6</sup> It should be emphasized, however, that according to John Chrysostom, »it is not man that causes the things offered to become the Body and Blood of Christ, but he who was crucified for us, Christ himself. The priest, in the role of Christ, pronounces these words, but their power and grace are God's. This is my body, he says. This word transforms the things offered.« (Catechism of the Catholic Church, nr. 1375–1376)

Therefore, the sacrament of the Eucharist is the center of Mass, of the sacramental event, because it is

»the source and summit of all Christian life. In the Eucharist, the sanctifying action of God in our regard and our worship of him reach their high point. It contains the whole spiritual good of the Church, Christ himself, our Pasch. Communion with divine life and the unity of the People of God are both expressed and affected by the Eucharist. Through the eucharistic celebration we are united already with the liturgy of heaven and we have a foretaste of eternal life.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 274).

The Catholics believe that Jesus Christ is present in the Eucharist in »a unique and incomparable way«, which is »a true, real and substantial way, with his Body and his Blood, with his Soul and his Divinity. In the Eucharist, therefore, there is present in a sacramental way, that is, under the Eucharistic species of bread and wine, Christ whole and entire, God and Man.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 282) This is why the Eucharist holds such special meaning and importance and is so central to the Catholic believer; it is a meeting place with their Lord, a place where they can touch and feel Jesus' Body and Blood, a place where they can experience real presence and real communion with their God and God's people.

This sacramental communion is a real expression and realization of Christological and ecclesiological fellowship because »the Eucharist is creating, strengthening and promoting the fellowship that is the essence of the Eucharist«, and it is the celebration of and fellowship with the whole, universal Church (Ikić 2014, 222). The partaker in the Eucharist is not alone; he is not merely an individual in a relationship with Christ, but an individual who is being transformed and incorporated into the communion of the Body of Christ, that is, into the communion of the Church. Moreover, this fellowship is daily life for all who partake in the Eucharist, in the Body of the Lord, and who are, therefore, becoming members of the same Body. According to Joseph Ratzinger, this fellowship among believers is »binding the heaven and earth, the living and the dead, the past, present and future, and opening towards eternity« (Ratzinger 2007, 76–77; 1988, 115; 2006, 79, 150).

Furthermore, Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI (2011, 420) considers the Eucharist to be ,the sacrament of the altar', by saying that

»the daily climax of the life of a priest is the sacrament of the altar, a mysterious fraternization of the heaven and the earth, which is actualizing this sacrament. God is inviting us to his table. He wants us as his guests. He is giving himself to us. God's gift is God himself. The Eucharist is a sacred ceremonial which God himself is giving, even when external circumstances are poor: here is overstepped the threshold of the everyday life, God is celebrating with us. And this God's ceremonial is much more than a general free time, which becomes empty when there is no more a celebration

which we ourselves can prepare. But, let us think something through: the ceremonial is coming from the sacrifice. Only the grain seed which is dying can bring the fruit.«

Now we have come to the main focus of our research, to the question of the relation between table/fellowship and altar/sacrifice. It seems Benedict XVI is certain that the sacrifice and the altar come first, and then from there arise the table and fellowship. There is no altar without a sacrifice, and the altar without a sacrifice is only a table. Therefore, the sacrifice is key for understanding the meaning of the Eucharist because »the Eucharist is the very sacrifice of the Body and Blood of the Lord Jesus which he instituted to perpetuate the sacrifice of the cross throughout the ages until his return in glory. Thus he entrusted to his Church this memorial of his death and Resurrection. It is a sign of unity, a bond of charity, a paschal banquet, in which Christ is consumed, the mind is filled with grace, and a pledge of future glory is given to us.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, n. 271)

We must be careful and emphasize that in the Eucharist Christ is not sacrificing himself again. His sacrifice is not temporal; it was done once for all times, and it is not limited to one single event that happened some 2,000 years ago. Therefore, in the Eucharist Christ's sacrifice is re-proclaimed and presented anew to the people (Allison and Castaldo 2017, 106). »The sacrifice of the cross and the sacrifice of the Eucharist are one and the same sacrifice. The priest and the victim are the same; only the manner of offering is different: in a bloody manner on the cross, in an unbloody manner in the Eucharist.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 280)

Therefore, the Catholic Church does not consider the Eucharist as simply a commemoration »but a ceremony of prayer and feasting that is also and most importantly sacrifice, an effective reenactment of Jesus' atoning death«. This is important to point out because if in the Eucharist believers would merely receive Christ's Body and Blood under the sacramental sign, then the Eucharist would be a meal but not a sacrifice. However, the whole previously self-sacrificed Christ is present in the sacrament and then feasted by the believers. »In consecrating the body and blood of Christ, the priests of the New Covenant cause the whole Christ, in his sacrificial mode, to be present in the sacrament.« (Levering 2005, 86, 89) Similarly to Levering, Šagi-Bunić (1973, 92) explains that Eucharistic prayer of the gathered church is a ‚sacrificial prayer of the Church‘, and by this prayer the Church is constituted »as the one who is presenting a sacrifice in this act of actualizing of one and only sacrifice of Christ, here and now«. The Church prays that in this offering she would be included with Christ as the bringer of the sacrifice, that she would be unified and merged with the sacrificed Christ and that she herself would become a sacrifice unto God together with Christ's sacrifice, so that all members of the community in Christ would become ‚a living sacrifice‘.

### 3.1 Assessment of the relationship between the altar and the table in the Catholic Church

Since the Eucharist is the focal point of the Mass and Christ is truly present in the species of the bread and wine, the Eucharist is, according to the Catholic Church, of supreme importance for the spiritual life of the Church due to the effects that it accomplishes (Turnbloom 2017, 24).<sup>7</sup> Hence, the Eucharist is a memorial, a sacrifice and a meal (Levering 2005, 194), but it is predominately described and understood as a sacrifice. It is a sacrifice that is linked with the Lord's Table, which creates a communion.

Furthermore, since the Eucharist in the Catholic Church is primarily a sacrifice, the sacrament of the Eucharist is celebrated and approached as an altar. Or as Levering (2005, 194) said, »all aspects of Eucharistic theology receive their intelligibility in light of the requirement of cruciform communion«. Hence, if we talk about the meal or communion in the context of the Eucharist, it is a sacrifice that creates all of that: the Eucharist is a sacrificial meal and sacrificial communion. Thomas Aquinas defined the Eucharist as the sacrament of charity. He believed »the reality of [the Eucharist] is charity, not only as to its habit, but also as to its act, which is kindled in this sacrament« (*The Summa Theologica* III, q. 79, a. 4). David Farina Turnbloom (2017, 24–25) explained it by saying that with his statement, Aquinas claimed that the Eucharist began with charity through which the individual was united with Christ. Through this union, charity and its acts are increased in the subject, and when such an increase occurs throughout a community, this nourishes and increases the unity of that ecclesial body. Moreover, this union is understood in the following way: the reception of this active charity through the Eucharist involves human action, because spiritual life is not a state of having charity, but actions that are formed by the charity. An individual's union with Christ produces unity of the ecclesial body, because unity is measured not by virtue of each Christian's connection to Christ alone, but by virtue of how such connections enable the body to function as one. The union with Christ is ordered toward the community's union as Christ.

Based on what has previously been said, we can conclude and confirm that the Eucharist in Catholic theology and practice is an ,altar' and a ,table', although the table, which stands as a symbol for fellowship, is not connected with an actual full meal but with the idea of communion – first and foremost with Christ – which then produces a communion with others. Or as Levering said (2005, 194): »The Eucharist, as thanksgiving, memorial, sacrifice, and meal, is Christ's personal and intimate action of drawing us eschatologically into his cruciform love. Sharing in this love requires, in Christ and by the power of the Holy Spirit, a radical death to self that makes possible communion with God and neighbor.«

---

<sup>7</sup> »While baptism and penance effect justification insofar as they infuse the theological virtues, the Eucharist effects sanctification insofar as it increases charity in the subject. In other words, the Eucharist deepens the spiritual life of the Church.« (Turnbloom 2017, 24)



#### 4. Relationship between the altar and the table in Evangelical Churches

---

To understand the relationship between the altar and the table in Evangelical Churches, first we have to understand the setting of Sunday worship services and how Evangelical Churches view Christ's presence in the Eucharist. In general, Evangelical Churches in Croatia view the proclamation of the Word as the central part of their Sunday worship service, though some Churches also emphasize singing and some the importance of the Eucharist. According to Stanko Jambrek (2003, 269–270), we can speak about two models of a Sunday worship: the Pentecostal-Charismatic and Baptist styles of worship. In the Pentecostal-Charismatic style of worship, the central aspect of worship is the activity of the Holy Spirit in the community, that is, the congregation's relationship with God through the Holy Spirit. Although the church service has some pattern (introduction, worship songs, preaching, etc.), this pattern can be ‚interrupted‘ by the activity of the Spirit through the gifts of the Spirit. For the Baptist style of worship, Jambrek (2003, 273) says that the service contains various elements such as singing, preaching, prayer, collecting offerings, greetings and announcements, but at the center is the Word of God – preaching. After preaching, the service is closed with prayer, singing, a collection of offerings, a final blessing and announcements.

Regarding the issue of Christ's presence in the Eucharist, Evangelical Churches by default follow the memorialist position claimed by Zwingli. He argued that when Jesus took the bread and said »this is my body« he meant that the bread only signified his body, not that it was or would literally become his body. Based on this viewpoint, Evangelicals believe that Christ is not present in the elements of bread and wine, but that he lives in the believers who are, according to the Bible, temples of the Spirit. Hence, the focus is on Christ's presence in the believers and not in the elements themselves. Accordingly, the Eucharist is not considered a ‚sacrament‘ or a ‚means of grace‘, but a commemoration of Christ's death. Evangelicals »do not think they are being mystically united with Christ through eating the elements, but they do believe that the Holy Spirit uses the communion service to make Christ more vividly present in the minds and hearts of the participants« (Olson 2005, 230).

Speaking about Baptist Churches, Olson (2008b, 152) claims that some contemporary sacramentalist Baptist theologians tend to move away from the conventional Baptist understanding of the Eucharist toward the Calvinist or Reformed view when they »express a sense in which Christ is being eaten by participants in the Lord's Supper or in which the grace of God there is different in kind or degree«. But in general, Baptists hold the Zwinglian view of the Eucharist, and in the context of the church service

»the Lord's Supper is a way of communing with each other and with Christ; it is a communal event of memory and proclamation that strengthens the unity of the church. /... / Just as faithful preaching communicates Christ

and helps believers commune with him, so the Lord's Supper draws faithful participants closer to Christ and each other. The church is built up by this means as well as by others.« ( 154)

As with the Baptists, the Pentecostal understanding of the Eucharist is basically in keeping with the Zwinglian understanding, and Veli-Matti Kärkkäinen (2008, 180–181) argues that the following statement represents the best explanation of what Pentecostals believe about the Eucharist:

»We seek a deeper spiritual reality as a present moment [of] experience. We do not believe superstitiously that the bread and wine actually become the physical body and blood of Christ, nor do we believe that there is any virtue in the physical elements themselves apart from their power as figures to point us to the deeper reality which they typify. We do believe, however, that an act of faith in partaking of the elements results in the real operation of the Spirit in us to strengthen us in the inner man and to heal us in our physical bodies. We, furthermore, believe that the reality which the Lord's Supper signifies is our ‚daily bread‘ of which we partake day by day.«

As we can see from this statement, unlike the Baptists, Pentecostals connect the Eucharist with physical healing. Since Pentecostals believe in the ‚healing in atonement‘<sup>8</sup> and the Eucharist commemorating Christ's death, Pentecostal spirituality considers the Eucharist a healing event. Accordingly, healing can come through the preaching of the Word, prayer for healing, through the gift of the Spirit that consists of healing or through partaking in the Eucharist.

But what is the role of the Eucharist in the Sunday services? Even though the majority of Evangelicals hold a symbolic view of the Eucharist, the Eucharist is not mere symbolism.<sup>9</sup> The Eucharist is an occasion for Christians to share in the benefits secured for them through Christ's salvific work and to celebrate fellowship with Christ and one with another. This last point is also evident in the process of self-examination, which is a prerequisite for entering communion where focus can be on the believer's relationship to God, relationship with other believers or both. Furthermore, the Eucharist is a ‚message in a picture‘ – a proclamation of the Gospel's message (Christ's death and resurrection) through the reenacting of the Last Supper. Finally, it is a proclamation of Jesus' Second Coming – the eschatological messianic banquet, which is an occasion to remind believers of the hope that lies in the future and invite them to faithfulness and endurance for Christ's

<sup>8</sup> »Physical healing, like salvation, is an inheritance of every believer through the atoning death of Christ. Using Matthew 8:16-17 to interpret Isaiah 53:4, this view concludes that Christ bore man's bodily as well as his spiritual suffering on the cross. Thus, one receives his physical healing by faith just as he receives his salvation.« (Chappell 1984, 498)

<sup>9</sup> In responding to the Pentecostal view of the Lord's Supper, Olson (2008a, 210) says the following: »I urge Pentecostals and Baptists and other free-church Protestants to hold to their traditional understanding of the Lord's Supper as symbolic without reducing it to ‚mere symbolism.‘ A real symbol participates in the reality it represents without becoming that reality. A gap always remains between symbol and reality, but it does not need to be a fixed gulf.«

sake. Even though Kärkkäinen (2008, 193) says the following in reference to Pentecostals, we believe that this statement can equally apply to all Evangelicals: »As such, the Lord’s Supper expresses the fundamental equality of all God’s people. Also, believers at the Table are not side by side as unrelated individuals, because the Supper is a fellowship (*koinonia*) meal at which the believers are present as the people of God (1 Cor 10:17).«

Even though Evangelicals share the same or similar views on the Eucharist, there is no specific pattern of how often and at what point in the Sunday worship the Eucharist is observed, because Evangelical Churches can have different traditions regarding these issues. Some Churches observe the Eucharist every week; some have it once a month; some Churches observe the Eucharist before the Word, some after, and some are flexible whether the Eucharist is observed prior to or after the preaching of the Word.

#### **4.1 Assessment of the relationship between the altar and the table in Evangelical Churches**

After we summarized the view of the Eucharist among Evangelical Churches, in this section we will focus on the assessment of the worship practice of the Eucharist among these Churches. The main thing that needs to be emphasized is that, due to the fact that Evangelicals hold that Christ is not physically or spiritually present in the elements of the bread and wine, theologically the Eucharist is not viewed as an ‚altar‘ or connected with a sacrificial activity. Accordingly, the Eucharist is a table fellowship around which believers gathered because of the altar – the altar being Jesus’ sacrifice on the cross and his resurrection. However, is this really the case?

For example, when discussing the practice of the Eucharist among the Churches of Christ (an Evangelical denomination) in the USA, John Mark Hicks (2010a, 165–166) offers his assessment of this practice, but what he says about these Churches can be also applied to most of the Evangelical Churches in Croatia. Hicks observes that the ‚table‘ in both its form and function is eclipsed in the 20th century, and he states the logistic reasons for this are the usage of individual communion cups, the practice of being served by deacons or others in the pews and the construction of buildings whose architecture and furniture arrangement were more auditory than participatory. However, apart from these logistic explanations, there are some theological reasons for this as well. Hicks observes that the Eucharist in the Churches of Christ is usually focused on two dimensions: ‚commemorative‘ (memorial, monumental) and ‚declarative‘ (testimonial, proclamation), or as he says: »We remember and we proclaim. Through this cognitive process, we contemplate the death of Christ and when we do this together we proclaim the Lord’s death.«

Furthermore, Hicks (2010a, 167–168) argues that the observance of the Eucharist in an evangelical denomination of today’s Churches of Christ may be characterized as (1) cognitive/mental, (2) introspective/penitential, (3) vertical/individual and (4) legal. Without going into all the details of his argument, Hicks firstly says that the primary mode in which the Supper is experienced is a ‚solemn

contemplation' where the worshipper remembers, reflects and visualizes the sufferings of Christ; therefore, by observing the Eucharist we commemorate the tragedy of Calvary. Secondly, Paul's instruction in 1 Corinthians 11 about »eating and drinking in an unworthy manner« is understood as a time of godly fear and self-examination where ,worthiness' is understood either as participating in the Eucharist in proper spirit and attitude (properly focused on Christ) or as an opportunity for self-examination and penitence before taking the bread and the wine and repenting from all unrepented sins. Thirdly, by emphasizing silence, solemnity and contemplation, the Eucharist is something vertical and individualistic because our communion is with the Lord and only accidentally with others.

When we put into practice all that Hicks (2010) talks about, then a celebration of the Eucharist in an average Evangelical church looks like this: »There is no movement by those who eat and drink other than the servers. Communicants are served as they sit silently in their pews contemplating the cross of Christ. There they ,silently, solemnly, sublimely' proclaim the Lord's death till he comes. In other words, it is an anthropocentric and individualistic legal duty performed in memory and proclamation of the death of Jesus.«

Based on our assessment, it seems that even though the Eucharist in Evangelical Churches is defined as the table, and even though *de iure* »the Lord's Supper is a way of communing with each other and with Christ; it is a communal event of memory and proclamation that strengthens the unity of the church« (Olson 2008b, 154); *de facto* a celebration of the Eucharist does not reflect the form of the table but that of the altar.

»Altar is the dominant model for the supper in the contemporary church. It fosters individualism (privacy), silence, solemnity, and sorrow /.../ The altar is a place where the guilty bring their sins for atonement, but the table is where the forgiven experience communion with God. The altar is a place of death and sorrow, but the table is a place of hope (life) and joy. The believer seeks reconciliation at the altar, but experiences reconciliation at the table. /.../ The Lord's Supper is a meal eaten at a table. It is not a sacrifice offered at an altar.« (Hicks 2002, 10; 185–186)

## 5. Comparison of the Catholic and Evangelical eucharistic theology and ecclesial practice

In our comparison of the Catholic and Evangelical Eucharistic theology and ecclesial practice, we started with their similarities and common views. Hence, in our discussion in the first part of the article, we tried to present the Eucharistic roots that both traditions drew from Jewish background. We briefly observed the meaning of meals in Jewish religious context and the early Church, the Passover as a unique historical event (a meal, memorial and feast for itself), and finally we presented the OT manna and the notions of the new manna and new Passover.

However, taking into consideration the different theological understandings and diverse further developments of the above-mentioned common foundations and sources, we can say that the Eucharist is spiritually in the center of the Catholic worship service, while the altar is physically in the center of the sacred liturgical (worship) space. It is interesting, for example, to compare the place of the altar in a Catholic Church and in an Evangelical Church because we can immediately notice a significant difference – Evangelical Churches have a pulpit and do not have any altar whatsoever, while Catholic Churches have both an altar and a pulpit (*ambo*). Therefore, while the pulpit in Evangelical Churches is a place for both the service of the Word and is usually a starting point for the administering of the sacrament of the Eucharist, in Catholic Churches these two services are separated: the reading and preaching of the Word primarily happens at the ambo, while the Lord’s sacrifice in the species of the bread and wine is presented at the altar and then administered to the believers in the church in the form of a host.<sup>10</sup>

What might perhaps be a ‚challenging‘ issue for an Evangelical believer here is that the Eucharist is an essential element of the Catholic worship service (the Mass), while the homily (sermon, preaching) is not. The homily is »strongly recommended, for it is necessary for the nurturing of the Christian life. /.../ There is to be a homily on Sundays and holy days of obligation at all Masses that are celebrated with the participation of a congregation; it may not be omitted without a serious reason.« Regarding other days, however, it is only recommended, »especially on the weekdays of Advent, Lent, and the Easter Season, as well as on other festive days and occasions when the people come to church in greater numbers« (General Instruction of the Roman Missal, nr. 65–66).

In the Evangelical ecclesial practice, partaking in and administering the sacrament of the Eucharist is diverse. We can roughly divide it into two groups. In some Churches, all those present who recognize for themselves that they are sinners and are willing to accept the Lord’s graceful invitation to his table are welcome to participate in the sacrament, while they do not need to be members of an Evangelical church or even previously baptized. In this case, their recognition that they need the Lord’s grace in their life is enough for partaking in the Eucharist. However, in some other Evangelical Churches, only those who are members of that particular church (or any other Evangelical church), who were baptized as adults, not as infants, when they were able to freely and publicly confess their faith, can partake in the Eucharist – but only if they previously confessed their sins to God and asked for His forgiveness, and also if they are reconciled with those who are their neighbors.

In Catholic ecclesial practice, the partaking in the Eucharist is strictly prescribed and allowed to »any baptized person not prohibited by law«. However, »those who have been excommunicated or interdicted after the imposition or declara-

<sup>10</sup> Additionally, in Evangelical Churches a pastor, but also a lay person, may preside over the Eucharist, while in the Catholic ecclesial practice that role is reserved for clergy only. For the discussion whether *virī probati* in the Catholic Church can preside over the Eucharist and how that might affect theological discussion about the concept of the priestly ministry in the Church, see Raczýrski-Rożek 2018.

tion of the penalty and others obstinately persevering in manifest grave sin are not to be admitted to holy communion«, while also »a person who is conscious of grave sin is not to celebrate Mass or receive the body of the Lord without previous sacramental confession unless there is a grave reason and there is no opportunity to confess« (Code of Canon Law, Cann. 912; 915; 916). Moreover, »after being initiated into the Most Holy Eucharist, each of the faithful is obliged to receive holy communion at least once a year« (Can. 920.1).

Therefore, we can conclude that the communion of believers (fellowship) and the Holy Communion (the Eucharist) are interrelated in a such a way that the altar and the sacrifice bind the believers together into fellowship with each other and with God at Christ's table in the eating of his very Body and drinking of his very Blood. There is no full communion (fellowship) of believers without gathering around the altar, which in a way becomes the table of fellowship by partaking in the Sacrifice.

Let us now turn to Evangelicals. Since the Evangelicals focus on the preaching of the Word in their Sunday services, the Eucharist is not something that is observed every Sunday in most Evangelical Churches. But even when the Eucharist is observed, it is observed with an ‚altar mentality‘. Hence, if Evangelical Churches want to be faithful to their ‚table theology‘ of the Eucharist, they must align their practice to reflect a ‚table mentality‘, and that requires two things: a) to rethink the relationship between the altar and the table and b) to rethink the presence of Christ in the Eucharist.

The question is, why do Evangelical Churches mostly approach the Eucharist as an altar, when theologically for them it is a table? An altar is a place where reconciliation is sought and where the guilty party must bring forth his or her sins for atonement. It is a place where guilt comes with remorse and one seeks forgiveness and restoration of the relationship in remorse. Once that is achieved and the sacrifice is made, the restored party is free to sit at the table to enjoy and celebrate the restored relationship with God and/or men. Therefore, for Evangelicals, the table is and should be something that comes after the altar. You cannot have a table without an altar, but once a sacrifice is made and the relationship is restored, the table becomes a celebration of that what had occurred at the altar.

The issue of Christ's presence in the Eucharist is also challenging. Evangelicals do not view Christ's presence in the elements of the Eucharist but in each individual believer. Therefore, the focus is not on Christ ‚in the bread and wine‘, but on the ‚Christ in believers‘. However, since the Eucharist is viewed mostly through the altar mentality, the communion predominantly happens between ‚Christ and me‘. This individualistic fellowship could be reversed if we would recognize the presence of Christ, our host, at the table. Hence, Hicks says: »Christ sits at the table with us rather than primarily locating himself in the bread and wine. The bread and wine evoke the memory of Christ's work, but the table is the presence of Christ as one who eats and drinks with us.« (2010a, 74)

Since the Evangelicals are not bound by a specific form of (official) liturgy, the

form of the Eucharist can be revised to »foster community, interactive communication, gratitude and joy« (2002, 10). In the context of the Sunday worship services, this revision should include a table and a full meal. Besides returning the elements of the bread and wine back in the context of agape feasts, this setting would replace the individualistic and sorrowful atmosphere and would instead foster thanksgiving, joy and mutual communication. And even though the New Testament does not prescribe how often the Eucharist must be observed, it seems that there is no argument strong enough saying why the Eucharist should not become a regular part of every church service. In this way, Evangelical Churches can practice the Eucharist eaten at the table as a meal and keep the bread and the wine in its center.

## 6. Conclusion

---

As we come to a conclusion, let us repeat that in this article we did not argue for the correctness of any specific approach; our attempt was to present each view faithfully, notice the similarities and differences between them and see to what extent each view is faithful to its position or settings. Based on our findings, we were able to come to the following conclusion: the Catholic Church and Evangelical Churches do not practice the Eucharist as a full meal, taking the bread and wine in the context of a table/meal fellowship. For the Catholic Church, Christ is present in the elements of the bread and wine, hence, the Eucharist is at the center of the Mass. It is predominately described and understood as a sacrifice, and this sacrifice is linked with the Lord's Table, which creates a communion. This communion or fellowship is not connected with an actual full meal, but with the idea of the believer's communion with Christ, which then produces a communion among the people. On the other hand, although Evangelical Churches view the presence of Christ in the believers and not in the bread and wine, and they theologically view the Eucharist as ‚coming to the table of the Lord‘, in reality, their celebration of the Eucharist happens in the form of an altar, as a predominately individualistic and pious activity. This is why some Evangelicals can take communion by themselves.

Even though major irreconcilable differences exist in the theology of the Eucharist between the Catholic Church and Evangelical Churches, in practice both traditions use a similar approach - the so-called ‚altar approach‘. The Catholic Church is faithful to its teaching and understanding of the Eucharist where the sacrificial presence of Christ in the Eucharist produces ‚a mysterious fraternization of the heaven and the earth‘. Evangelical Churches, on the other hand, display inconsistency when they treat the Eucharist as a ‚table‘, but observe it more like an ‚altar‘. If this inconsistency were to be recognized, Evangelicals would be free to address it and make the Eucharist more horizontally communal – more like a table.

## References

- Allison, Gregg, and Chris Castaldo.** 2017. *Nedovršena reformacija: Što ujedinjuje i razdvaja katolike i protestante nakon 500 godina*. Dallas: Eastern European Mission.
- Catechism of the Catholic Church.** 1992. Holy see. [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM) (accessed 10. 11. 2020).
- Chappell, Paul G.** 1984. Heal, healing. In: Walter A. Ellwell, ed. *Evangelical dictionary of theology*, 497–498. Grand Rapids: Baker Book House.
- Code of Canon Law.** 1983. Holy see. [https://www.vatican.va/archive/ENG1104/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM) (accessed 4. 7. 2020).
- Feeley-Harnik, Gillian.** 1994. *The Lord's table: The meaning of food in early Judaism and Christianity*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- General Instruction of the Roman Missal.** 1969. Holy see. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20030317\\_ordinamento-messale\\_en.html#B\\_The\\_Liturgy\\_of\\_the\\_Word\\_](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_en.html#B_The_Liturgy_of_the_Word_) (accessed 4. 7. 2020)
- Hicks, John Mark.** 2002. *Come to the table: Revisiting the Lord's supper*. Abilene: Leafwood Publishing.
- . 2010a. Churches of Christ and the Lord's supper: Twentieth-century perspectives. *Stone-Campbell Journal* 13, no. 2:163–176.
- . 2010b. The practice of the table in 20th century Churches of Christ. John Mark Hicks, 11. 3. <http://johnmarkhicks.com/2010/03/11/the-practice-of-the-table-in-20th-century-Churches-of-christ/> (accessed 6. 6. 2020).
- Ikić, Niko.** 2014. Communio i Successio u teologiji Petrove službe. *Diacovensia: Teološki Prilozi* 22, no. 2:219–231.
- Jambrek, Stanko.** 2003. *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
- . 2008. The great commission in the context of the Evangelical churches of Croatia in the second part of the twentieth century. *Kairos* 2, no. 2:153–179.
- Jones, Ivor H., and Edward Kessler.** 2005. Eucharist. In: Edward Kessler and Wenborn Neil, eds. *A dictionary of Jewish-Christian relations*, 147–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti.** 2008. The Pentecostal view. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: five views*, 167–200. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kugler, Yizchak.** 2008. The Lord's supper in the breaking of bread. *Teaching from Zion* 24, (August): 18–20.
- Levering, Matthew.** 2005. *Sacrifice and community: Jewish offering and Christian eucharist*. Malden: Wiley-Blackwell.
- McGowan, Andrew.** 1999. *Ascetic eucharists: Food and drink in early Christian ritual meals*. Oxford; New York: Clarendon Press.
- Merritt, Jonathan.** 2015. Defining 'Evangelical'. *The Atlantic*, 7. 12. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/12/evangelical-christian/418236/> (accessed 8. 11. 2020).
- Olson, Roger E.** 2008a. A Baptist response. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: Five views*, 208–210. Downers Grove: InterVarsity Press.
- . 2008b. The Baptist view. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: Five views*, 125–154. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Olson, Roger E., ed.** 2005. *The SCM Press A-Z of Evangelical theology*. London: SCM Press.
- Perry, John M.** 1994. *Exploring the evolution of the Lord's supper in the New Testament*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Pitre, Brant.** 2011. *Jesus and the Jewish roots of the eucharist: unlocking the secrets of the last supper*. New York: Image.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2018. Viri probati and presiding over the eucharist according to Edward Schillebeeckx. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:105–119.
- Ratzinger, Joseph.** 1988. *Eschatology: Death and eternal life*. Translated by Michael Waldstein. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- . 2006. *Zajedništvo u Crkvi*. Translated by Ivan Ivanda. Split: Verbum.
- . 2007. Eucharist, communion, and solidarity – Lecture given at the eucharistic congress of the Archdiocese of Benevento, Italy (June 2, 2002). In: John F. Thornton and Susan B. Varenne, eds. *The essential Pope Benedict XVI: His central writings and speeches*, 69–84. San Francisco: Harper San Francisco.
- . 2011. *Dogma i navještaj*. Translated by Ivan Ivanda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Thomas Aquinas.** *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Cooperatorum Veritatis Societas. [http://www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1225-1274\\_Thomas\\_Aquinas\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D\\_EN.pdf](http://www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1225-1274_Thomas_Aquinas_Summa_Theologiae_%5B1%5D_EN.pdf) (accessed 4. 7. 2020).
- Turnbloom, David Farina.** 2017. *Speaking with Aquinas: A conversation about grace, virtue, and the eucharist*. Collegeville: Liturgical Press.
- World Council of Churches.** 2020. Evangelical Churches. World Council of Churches. <https://www.oikoumene.org/church-families/evangelical-Churches> (accessed 11. 9. 2020)
- Yuval, Israel Jacob.** 2008. *Two nations in your womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Translated by Barbara Harshav and Jonathan Chipman. Berkeley: University of California Press.



Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 833—850

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 373:272(091)(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Cencic

© 2020 Cencič, CC BY 4.0

*Majda Cencič*

## **Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes**

### *A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today*

*Povzetek:* Katoliške šole so na Slovenskem prevladovale v srednjem veku. Pod Avstro-Ogrsko so postale zasebne in so delovale vzporedno z državnimi ljudskimi šolami. Duhovniki in cerkveni redovi, ki so ustanavljali zasebne šole, so se v Avstro-Ogrski prvi zavedali potreb po šolah za posebne skupine otrok, za gluhe na primer, pa tudi potreb po vzgoji in izobraževanju deklet. Pod Kraljevino Jugoslavijo je stanje ostalo podobno kakor pod Avstro-Ogrsko, po drugi svetovni vojni pa so zasebne šole ukinili in dopustili le dve verski šoli za prihodnje duhovnike, ki pa njihova spričevala niso imela javne veljave. Osamosvojitve Slovenije je pomenila možnost ponovne oživitve zasebnih katoliških in alternativnih šol. Pogled v mnenja osnovnošolskih učiteljev na podlagi vprašalnika, ki ga je izpolnilo 296 pretežno osnovnošolskih učiteljev, pa kaže, da dobra tretjina anketirancev podpira ustanovitev zasebnih šol (33,8 %), veliko večji delež podpira ustanovitev alternativnih zasebnih šol (50,3 %), veliko manj pa zasebne katoliške šole (le 14,5 % anketirancev).

*Ključne besede:* zasebne šole, katoliške šole, alternativne šole, posebne šole, pedagoška zgodovina

*Abstract:* In the present-day Slovenian territory the Catholic Church was the prevailing organiser of education in the Middle Ages. Under Austro-Hungarian rule Catholic schools became private and they functioned in parallel with the state public schools. The priests and religious orders that established private schools in Austro-Hungary were the first to also be aware of the need to establish schools for special groups of children, such as the deaf, and also of the need for education of girls. At the time of the Kingdom of Yugoslavia the situation remained more or less the same as under Austro-Hungary. After WWII, however, private schools were abolished. Only two religious schools were allowed, namely those for the education of priests-to-be, whose certificates, however, were not publicly ackno-

wledged. The independence of Slovenia also meant an opportunity for the reopening of private Catholic and alternative schools. Insight into the views of teachers based on a questionnaire filled in by 296 teachers, mainly those working in basic schools, indicates that a good third of the surveyees (33.8 %) support founding of private schools, a much larger proportion (50.3 %) support the founding of alternative private schools, while with just 14.5 % the share of the surveyees who support the founding of Catholic private schools is much smaller.

*Key words:* private schools, Catholic schools, alternative schools, special-needs schools, history of education

## 1. Uvod

Na temo zasebnega šolstva obstaja veliko strokovnih razprav (Protner 2010; Rifel in Globokar 2016; Šimenc in Krek 1996; Šimenc in Tašner 2011). Še več pa je protargumentov v dnevnem tisku, ki se dotikajo predvsem financiranja zasebnega šolstva, a ga, odkar smo samostojna država in država Evropske unije ter deklarativno demokratična država, ne morejo več prepovedati.

V naši zgodovini, ko smo imeli možnost izražanja in udejanjanja različnih pogledov, so bile na voljo tudi različne vrste šol, zgovoren pa je stavek: »Zgodovinsko gledano je zasebno šolstvo ostanek, ki priča o nastanku javnega šolstva.« (Šimenc 1996, 11) Zanima nas, ali je to res ostanek ali lahko govorimo o nekakšni kontinuiteti, razvoju, ki ga je pri nas prekinila komunistična oblast. Če želimo demokratično ureditev, moramo zasebno šolstvo ponovno obuditi, saj nas v to silijo različni mednarodni pravni akti in razsodbe Evropske komisije in Evropskega sodišča za človekove pravice (Kodelja 1995).

V besedilu zato obravnavamo razvoj katoliškega šolstva v povezavi s pedagoško in politično zgodovino, od katere je šolstvo odvisno. Omejimo se le na slovensko ozemlje, na našo pedagoško zgodovino in tradicijo in izpustimo financiranje, za katero si upamo trditi, da je bilo skoraj vedno težava. Ker govorimo o šolah za vse učence in ne le o šolah za nekatere, kakor je veljalo za šole v antiki, predstavljamo oris razvoja na slovenskem ozemlju od srednjega veka dalje, ko so bile katoliške šole edine, ki so se ukvarjale z vzgojno-izobraževalnim delom, do obdobja avstro-ogrske monarhije, ko so katoliške šole postale zasebne in vzporedna vrsta šol poleg vedno bolj prevladujočih in od države podprtih javnih šol. Zasebne šole na našem ozemlju je ukinila komunistična oblast takoj po koncu druge svetovne vojne. Z nastankom demokratične države Slovenije je šolska politika morala poskrbeti za demokratizacijo šolstva; sem sodijo tudi različne vrste vzporednih šol.

V besedilu se omejimo predvsem na zasebne katoliške osnovne šole, ker »katoliško šolstvo pokriva največji delež na področju zasebnega šolstva v Sloveniji« (Globokar 2011, 40). Pred drugo svetovno vojno je bilo na našem ozemlju več zasebnih katoliških šol kakor jih imamo danes (Protner 2010, 71).

Prikaz razvoja, prekinitve in ponovnega oživljanja zasebnega šolstva dopolnjuje pogled na zasebne šole predvsem z vidika učiteljev osnovnih šol. Zanimalo nas je, ali se pogled na katoliške zasebne šole razlikuje od pogleda na druge alternativne šole.

## 2. Pogled na razvoj zasebnega šolstva na Slovenskem

### 2.1 Zasebne šole v srednjem veku

Življenje in delo je v srednjem veku močno prežemalo krščanstvo. Za vzgojo in izobraževanje prihodnjih menihov in duhovnikov sta bili potrebni tudi branje in pisanje (Marrou 2015).

Katoliške cerkvene šole so bile stolne šole, višje šole na sedežu škofij (Cencič 2018) ali škofijske šole (Marrou 2015) in samostanske (Cencič 2018) ali meniške šole (Marrou 2015) za potrebe samostanov. Predvidevamo, da so bile, ko so se vzpostavile tudi podeželske župnije, najštevilčnejše župnijske šole. Pri nas so jih podpirali posamezni duhovniki, saj so bile nekakšne pripravjalnice za jezuitske šole (Cencič 2018, 62).<sup>1</sup> Župnijske šole so bile namenjene prihodnjim duhovnikom, odrpte pa so bile enako za druge, tudi kmečke otroke, ki niso nameravali postati duhovniki, in so pomenile začetek ljudskih šol (Marrou 2015).

Šole so bile diferencirane glede na spol, saj so imeli tudi ženski samostani svoje šole za dekleta (za plemiška dekleta in za kmečka dekleta, ki so se odločila za redovništvo) (Žlebnik 1973). Najbolj znana ženska samostana s šolo sta bila v Krki na Koroškem in v Velesovem pri Kranju (Ciperle in Vovko 1987, 12).

Poleg po našem mnenju prevladujočih katoliških šol (meniških, škofovskih in župnijskih) pa so v 12. stoletju začeli v nekaterih mestih odpirati tudi mestne šole, nekakšne poklicne šole za vodenje obrti in trgovine, ki so jih vzdrževali starši učencev (Žlebnik 1973). Učni jezik je bil na mestnih šolah namesto latinščine materinščina; na našem ozemlju je bila to predvsem nemščina, v primorskih mestih pa italijanščina (Ciperle in Vovko 1987, 13). Potekalo pa je tudi zasebno šolanje po gradovih (Cencič 2018).

Po dveh pomembnih dokumentih, Cerkvni red in Šolski red za deželno stanovsko šolo, ki ju je spisal Primož Trubar za organizacijo protestantskega šolstva na slovenskem ozemlju, je poznano protestantsko šolstvo. Da bi slovenski dečki in deklice, meščanski in kmečki otroci znali slovensko brati in pisati in na pamet povedati katekizem s kratko razlago, naj bi pri vsaki župniji ustanovili tudi šolo, v kateri bi učitelj ali cerkvenik za pošteno plačo učil otroke v slovenskem jeziku (Cencič 2018). V ta namen je delovalo kar nekaj začetnih šol na slovenskem ozemlju in stanovska šola v Ljubljani, ki je bila naša prva gimnazija (Cencič 2018) in iz katere je bil možen neposredni prehod na univerze (Ciperle in Vovko 1987).

<sup>1</sup> Kot primer izpostavljam duhovnika Petra Pavla Glavarja, župnika v Komendi, ki je leta 1751 dal sezidati tudi šolo (Cencič 2018, 76), čeprav obiskovanje šole v tedanjem času ni bilo obvezno.

Obdobje bi lahko povzeli z besedami: »V srednjem veku je bila cerkev praktično edina institucija, ki je skrbela za šolstvo.« (Šimenc 1996, 33) Dodali bi, da je skrbela za sistematično vzgojo in izobraževanje ter za vzgojo in izobraževanje vseh, tudi deklet (npr. samostanske dekliške šole). Šole so bile namenjene tistim mladim, ki so bili, po besedah Valentina Vodnika, kakor jih je zapisal v pesmi Dramilo, »za uk prebrisane glave«, in dodali bi tistim: ki so jim starši dovolili šolanje.

## 2.2 Zasebne šole in začetek državnih šol pod Avstro-Ogrsko

Z dekretom Marije Terezije leta 1770 je šolstvo postalo *„politicum“*, to je stvar države, torej je država postala odgovorna za skrb za šolstvo (Brumen 1995, 320; Žlebnik 1973, 118).<sup>2</sup> Avstrijska država je nato leta 1773 ukinila jezuitski red in jezuitske šole prevzela v svoje roke (Ciperle in Vovko 1987, 35). Glede na to dejstvo je zanimiva teza Marjane Škalič (2018, 19), da se je položaj oblastnikov zaradi različnih nasprotij na političnem, gospodarskem, socialnem in na kulturnem področju v 18. stoletju zamajal, in čeprav so imeli absolutistični vladarji za vzdrževanje in utrjevanje svoje oblasti na voljo vojsko, so potrebovali še druge, bolj prefinjene metode nadzora. Dodala je: »Vedno bolj se je uveljavljalo prepričanje, da učinkovit nadzor bolje zagotavlja prostovoljna ubogljivost ljudi kot pa prisila.« (20) To naj bi poskušali doseči tudi z obveznim šolstvom.<sup>3</sup>

Prvi avstrijski šolski zakon iz leta 1774 in drugi avstrijski šolski zakon iz leta 1805 sta uzakonila tri vrste državnih šol (trivialke, najnižje organizirane podeželske šole, ter glavne šole in normalke, bolje organizirane v mestih za mestno prebivalstvo) (Ciperle in Vovko 1987). Višek pa po mnenju raziskovalcev zgodovine šolstva (Cencič 2008; Ciperle in Vovko 1987; Šimenc 1996) pomeni tretji avstrijski zakon iz leta 1869, s katerim je bilo uveljavljeno osemletno obvezno osnovno šolanje za mladino od 6. do 14. leta in ki je določalo, da je treba ustanoviti nove šole v krajih, kjer je bilo v letnem povprečju več kakor 40 otrok, več kakor štiri kilometre oddaljenih od najbližje že obstoječe šole (Cencič 2004, 34).

»Šole so pri nas slabo uspevale, saj jih je obiskovala le petina ali celo le šestina otrok. Med vzroki tega stanja moramo poleg ljudske revščine, premajhne izobrazbe in preslabe plače učiteljev omeniti zlasti odpor naših ljudi proti šoli.« (Brumen 1995, 321) Odpor do šole pa je verjetno obstajal ne samo zato, ker so revni kmetje potrebovali delovne roke otrok, če jih niso poslali služiti, ker niso imeli dovolj zemlje za preživetje, ampak morda tudi zato, ker so mislili, da se bodo v šoli »pokvarili«, morda pa tudi zaradi večinoma nemškega jezika, ki ga otroci niso razumeli. Verjetno so tudi zato začeli nekateri duhovniki organizirati občasno poučevanje branja in pisanja slovenskega prebivalstva, predvsem otrok, pa tudi odraslih. To so bile tako imenovane nedeljske ali župnijske šole. Lahko bi jim rekli

<sup>2</sup> Intervencija države na področju šolstva naj bi se začela že leta 1765, ko so na pobudo države uvedli predilsko šolo, s katero se je vsaj deloma začela šolska obveznost (Šimenc 1996, 33).

<sup>3</sup> In dalje (Škalič 2018, 20–21): »Nekateri zgodovinski viri torej nakazujejo, da sistem obveznega šolanja ni bil vzpostavljen za dobro ljudstva, ampak prvenstveno v korist namenom vladajočih. Možnost brezplačnega osnovnega izobraževanja, nesporno pomembno in vredno dobro, je ljudstvo prejelo kot stranski učinek.«

tudi neuradne zasebne katoliške šole, v katerih so poučevali v glavnem ob nedeljah in praznikih, ko so imeli ljudje največ časa, in v začetku tudi v slovenskem jeziku. Nedeljske šole so bile »nadomestilo za redne šole in zaradi premalo časa, ki jim je bil na razpolago, so imele največkrat samo slovenski značaj«, zato bi jim bolj ustrezalo poimenovanje »slovenske začetne šole« (322).<sup>4</sup>

Poleg uradnih zasebnih šol so torej posamezni duhovniki v tem obdobju začetka državnih obveznih osnovnih šol v nemškem jeziku organizirali tudi neformalne zasebne in občasne župnijske ‚šole‘ za kmečke otroke v slovenskem jeziku, ki je bil njihov materni jezik in ki so ga razumeli, z namenom, da bi dobili osnove branja, pisanja in tudi nemškega jezika; tako bi potem lahko nadaljevali šolanje na državnih, nemških šolah. Pri organizaciji nedeljskih šol lahko trdimo, da so posamezne duhovnike pri njihovem delu vodili zgolj filantropični vzgibi.

Izpostavljamo tudi duhovnika Valentina Staniča,<sup>5</sup> ki je v Gorici že leta 1840 ustanovil prvo zasebno gluhonemnico; skoraj 60 let je ostala edini zavod za ‚razvojno prizadete otroke‘ (Pavčič 1970, 642). Gluhtonemnica je delovala najprej kot zasebni cerkveni zavod za slovenske in italijanske gluhe otroke, leta 1864 pa je postala deželni zavod za gluhe otroke z Goriške, iz Trsta in iz Istre (642).<sup>6</sup>

Nekatere katoliške šole, ki so v srednjem veku prevladoval, so zaprli, druge podržavili, tretje pa so postale zasebne ustanove, saj je znameniti avstrijski zakon iz leta 1869 navajal, da so zasebne vse tiste šole, ki niso javne (Šimenc 1996, 33). Država je takrat določila, kdo lahko ustanovi zasebne šole oziroma privatne zavode (Sagadin 1970, 87) in pod katerimi pogoji. »Zasebne šole so lahko ustanovljale verske skupnosti, cerkveni redovi in zasebniki. Dobiti so morali le potrebno dovoljenje od ministrstva za bogočastje in nauk in pravico javnosti za izdajo spričeval. Zasebni zavodi so bili pod državnim nadzorstvom.« (Ostanek 1969, 9) Janez Sagadin (1970, 95) je navedel, da v obdobju od leta 1871 do leta 1913 na slovenskem ozemlju ni bilo veliko privatnih splošnih ljudskih šol, razen v Trstu z okolico in proti koncu avstrijskega obdobja v Istri, da pa so bile po stopnji razvitosti privatne splošne ljudske šole pred javnimi, izjemi sta bili Trst z okolico in Istra.

<sup>4</sup> Tudi Slomšek je, ko je bil star 11 let, začel obiskovati takšno šolo pri novem kaplanu Jakobu Prašnikarju, ki je šolo uredil v svojem stanovanju in trikrat do štirikrat na teden zbiral in učil učence. Slomšek je njegovo šolo obiskoval tri leta. Kot dijak je pozneje hodil na počitnice k Prašnikarju, bil navzoč pri njegovem delu in včasih tudi učil namesto njega. Kot kaplan pa je ustanovil nedeljsko šolo na Bizeljskem, čeprav je bila tam tudi redna šola. Učil je prav tako v nedeljski šoli pri Novi cerkvi, kjer je bil dekan Jakomin, ki ga je imel Slomšek za začetnika nedeljskih šol (Brumen 1995, 323). Lahko bi povzeli, da je v tem obdobju za slovensko šolstvo največ naredil blaženi Anton Martin Slomšek, ki je napisal za našo šolsko zgodovino znamenito delo *Blaže in Nežica v nedeljskej šoli*. Slomšek je menil, da so učitelji delali največjo napako, ker niso razumeli, »da se slovenski vinograd po nemško ne obdeluje prav, ker se Slovenci ponemčiti ne morejo, in da se ljudstvo tako izobrazilo ne bo, ne dobilo pravega, Bogu in ljudem prijetnega obraza« (Brumen 1995, 321).

<sup>5</sup> Tudi duhovnik Valentin Stanič (1774–1847) je bil vsestranski, saj je pisal pesmi, delal kot tiskar, bil je znan plezalec, prvi je izmeril vrhove nekaterih gora (npr. Grossglocknerja, pa tudi Triglava) ipd. (Pavlič 2000).

<sup>6</sup> Marjan Pavčič (1970, 642) je tudi zapisal, da je ostal zavod 14 let zasebni zavod in izključno v cerkvenih rokah, »dobrodelni prispevki pa so usihali in je pretilo, da bo treba še ta edini zavod za razvojno prizadete otroke na vsem Slovenskem zapreti«. Leta 1864 je kljub temu postal deželni zavod. Zapisano kaže, da so se tudi takrat zasebne katoliške ustanove soočale s pomanjkanjem finančnih sredstev.

Če povzamemo nekaj obdelanih statističnih podatkov, sta bili leta 1910, pred prvo svetovno vojno, »od 29 srednjih šol (govorimo o gimnazijah, realnih gimnazije in realkah) dve zasebni: knezoškofovska gimnazija v Šentvidu nad Ljubljano in benediktinska gimnazija v Šentpavlu« (Šimenc 1996, 37). Bilo pa je kar pet zasebnih ženskih učiteljišč. Uršulinke so imele učiteljišča v Ljubljani, Škofji Loki, Gorici in v Celovcu, šolske sestre pa v Mariboru. Šimenc (37) je dodal, da so bile zasebne šole večinoma vezane na rimskokatoliško Cerkev, po naši presoji najbrž zato, ker so imele že zelo razvit in razvejan šolski sistem, ki je zelo konkuriral še razvijajočemu se državnemu. Poleg učiteljišč za dekleta bi izpostavili tudi gospodinjske šole za dekleta (Repnje, Tomaj), poboljševalnice na Rakovniku (1902–1925) in na Selu v Mostah (1936–1945), poklicno šolo na Rakovniku za krojače, čevljarje in mizarje (1924–1935) in obrtno šolo na Selu (1936–1945). (38)

Kakor vidimo, je postal šolski sistem pod Avstro-Ogrsko bolj raznolik, razdeljen na različne vrste šol, na javne in zasebne, obstajalo pa je tudi šolanje po domovih. Katoliške šole so z znamenitim avstrijskim zakonom iz leta 1869 postale zasebne. Še vedno je bilo veliko zasebnih ljudskih šol, čeprav je število začelo upadati v primerjavi z javnimi ljudskimi šolami (Sagadin 1970, 87), ki so najbrž ostale zato, ker so bile bližje ljudem zaradi jezika, saj je šolanje v začetku potekalo v maternem jeziku,<sup>7</sup> pa tudi zaradi zaupanja ljudi v katoliške šole. Kakor je zapisala Miroslava Cencič (2018, 86) za to obdobje: »Največ pozitivnih sprememb se je doseglo na šolskem področju v sodelovanju s Cerkvijo oz. posameznimi duhovniki.«

Povzemamo, da je Cerkev veliko skrb namenjala tudi dekletom, in to z odpiranjem zasebnih učiteljišč, še bolj pa, po našem mnenju, z gospodinjskimi šolami, ki so bile prilagojene potrebam razvoja in napredka našega pretežno kmečkega prebivalstva, z uporabo maternega jezika in s poudarkom na razvoju kulture in omike ter gospodarstva našega prebivalstva. Zato se lahko strinjamo tudi s tedanjimi zapisi, da mora biti vzgoja enaka glede volje, značaja ali ‚v nravnem obziru‘, glede ‚znanosti‘ ali izobraževanja pa se mora »ravnati po potrebah raznih stanov« (Derganec 1882, 34), ker so potrebe po znanju na primer kmetov drugačne od potreb obrtnikov. Derganec (34) je poleg tega zapisal, da se razlikujejo tudi potrebe deklet od potreb fantov.

Zasebni katoliški zavodi so prvi poskrbeli še za otroke s posebnimi potrebami, ki so jih v tedanjem času imenovali. gluhonemi, nravstveno pokvarjeni in zanemarjeni, čutno okvarjeni, duševno prizadeti otroci, kreteni ipd. (Pavčič 1970). Omenili smo že, da je bila za gluhoneme otroke na pobudo duhovnika Valentina Staniča v Gorici leta 1840 odprta prva gluhonemnica na Slovenskem. Za gluhoneme deklice so gluhonemnico oziroma posebni oddelek odprle »uboge sestre de Notre dame« v Šmihelu pri Novem mestu leta 1866, v okviru njihove interne osnovne šole (Pavčič 1970, 642). Salezijanci pa so leta 1906 na Rakovniku odprli vzgajališče za »nravstveno pokvarjene in zanemarjene dečke« (643).

<sup>7</sup> Že duhovnik, pesnik, učitelj, pisatelj in časnikar Valentin Vodnik (1758–1819) je zapisal: »Materna beseda je otroku narbol znana; prva stopna tedaj je, ga v domačem jeziku vučiti pisat in brat.« (Pavlič 2000, 59)

Povzemamo, da so bile prve posebne šole v Avstro-Ogrski zasebne in katoliške in da so jih najprej odprli posamezni duhovniki ali cerkveni redovi za pretežno kmečke otroke, ki bi drugače ostali brez izobrazbe, saj se jim ljudskošolski učitelji zaradi prenapolnjenih razredov niso utegnili posvečati.<sup>8</sup> V tem obdobju se je začela segregacija vzgoje in izobraževanja, to pa se je kazalo v ustanavljanju posebnih šol, ki so bile v tedanjem času velika pridobitev za ‚prizadete‘ otroke.

Kakor lahko razberemo iz predstavitve šolstva pod Avstro-Ogrsko, so bile zasebne katoliške šole namenjene ne le duhovnikom, ampak tudi našemu pretežno kmečkemu prebivalstvu in do tedaj prezrtim in zapostavljenim otrokom, ki so se razlikovali od povprečnih in sprejemljivih. Zunanjo diferenciacijo šol na javne in zasebne, na splošne in posebne šole lahko ocenimo za tedanji čas le pozitivno. Ocenjujemo tudi, da je šolstvo pod Avstro-Ogrsko pozitivno vplivalo na razvoj slovenskega šolstva, saj se je sistematično začelo razvijati splošno izobraževanje, posebno izobraževanje za otroke s posebnimi potrebami, za katero so prve poskrbele zasebne katoliške ustanove, ki so se trudile tudi za vzgojno-izobraževalno delo za kmečka slovenska dekleta z odpiranjem gospodinjskih šol.

Razvoj, ki ga je začrtala in izvajala oblast pod avstro-ogrsko monarhijo, je na slovenskem ozemlju prekinila prva svetovna vojna.

### 2.3 Prva svetovna vojna, obdobje po njej in Kraljevina Jugoslavija

Posledice prve svetovne vojne za šolstvo so bile vidne povsod, ne glede na to, ali je tam potekala ofenziva, kakor na primer na Goriškem in Tolminsko-Kobariškem, ali so bili kraji oddaljeni ali ne od frontne črte. Prebivalci v krajih, kjer je potekala bitka, so se morali izseliti, bodisi v druge slovenske kraje (npr. v Ljubljano in okolico, na Dolenjsko) ali v tujino.<sup>9</sup>

Konec prve svetovne vojne je pomenil razpad avstro-ogrške monarhije. Naše ozemlje je bilo razdeljeno. Pretežni del slovenskega ozemlja je pripadel novonastali Državi Slovencev, Hrvatov in Srbov,<sup>10</sup> ki se je kmalu zatem združila s kraljevina Srbijo in Črno Goro v Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev, ta pa se je leta 1929 preimenovala v Kraljevino Jugoslavijo (Ciperle in Vovko 1987, 69).<sup>11</sup>

Stane Okoliš (2009, 92) je zapisal, da katoliška verska vzgoja v slovenskih šolah ni bila ogrožena in da so se iz prejšnjega obdobja ohranili v šolah organiziranost,

<sup>8</sup> Individualnega pouka na domovih so bili deležni le otroci premožnih staršev, ki so si lahko privoščili domačega učitelja ali učiteljico.

<sup>9</sup> Gabršček (1934, 511) poroča, da se je tako preselila tudi goriška gluhonemnica s slovenskim in italijanskim oddelkom »v zavod Notre Dame v Kandiji pri Novem mestu, deloma pa na Grm v kmetijsko šolo«.

<sup>10</sup> Z ustanovitvijo prve slovenske univerze v Ljubljani, februarja 1919, ki jo je ustanovila vlada Kraljevine SHS, naj bi stekla slovenizacija šolstva v Kraljevini SHS (Okoliš 2009), ki se je začela že pod Avstro-Ogrsko, čeprav jim takrat ni uspelo odpreti slovenske univerze na slovenskih tleh, ne v Ljubljani in ne v Trstu.

<sup>11</sup> Drugačnega razvoja so bili deležni primorski Slovenci pod Italijo, saj jim je bilo strogo prepovedano obiskovanje šol v Jugoslaviji (Cencič 2004, 110). Italijanska šolska reforma, znamenita Gentilejeva reforma iz leta 1923, pa je prepovedala slovenski učni jezik in ga nadomestila z italijanskim učnim jezikom ter ukinila tudi vse slovenske zasebne šole. Posledice fašizma za duhovnike in za njihovo pastoralno in tudi pedagoško delo so nazorno prikazane v znanem romanu Kaplan Martin Čedermac, ki ga je France Bevč izdal leta 1938 v Ljubljani pod psevdonimom Pavle Sedmak.

delovanje šol, učne navade in predvsem odnos do šole. Spremembe je prinesel v Kraljevino Jugoslavijo šolski zakon leta 1929, ki je osnovno šolo označil za ‚narodno šolo‘ (Ciperle in Vovko 1987, 71) in uvedel splošno in obvezno osemletno osnovno šolo ter jo razdelil na enotno štiriletno ‚osnovno‘ in štiriletno ‚višjo narodno šolo‘. Šolski zakon je vpeljal tudi koedukacijo – skupni pouk dečkov in deklic, čeprav z omejitvami, češ da se mora pouk ločiti po spolu tam, kjer je to omogočeno (71).

»Razmere za delovanje zasebnih šol so se v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev začele slabšati.« (Šimenc 1996, 39) Kraljevina Jugoslavija je z zakonom iz leta 1929 prepovedala ustanavljati nove zasebne šole in zasebne šole so bile »pregnane v prehodne določbe« (Šimenc in Krek 1996, 5), ki so določale, da že obstoječe zasebne šole lahko delujejo dalje, če se uskladijo z novimi predpisi (Šimenc 1996, 39). Med zasebnimi šolami, ki so ostale, je bila tudi Škofijska gimnazija v Šentvidu (v št. Vidu) (Ciperle in Vovko 1987, 73), ki je ostala klasična in zasebna (Okoliš 2009, 96). Zanimiva je ugotovitev (Protner 2010), da je bilo v tem času na Slovenskem več zasebnih katoliških ženskih učiteljskih kakor državnih učiteljskih, pa tudi veliko meščanskih dekliških šol, ki so jih vodile bodisi uršulinke ali šolske sestre. Pri tem Protner (71) postavlja nekaj domnev, zakaj je bilo več zasebnih katoliških dekliških kakor fantovskih šol, na primer: pomanjkanje izobrazbenih možnosti za dekleta in pomoč dekletom iz socialno šibkejših družin.

Dejstva kažejo zastoj v razvoju mreže zasebnih katoliških šol. Ena od razlag za to dejstvo je bojazen, da zasebne katoliške šole ne bi preveč izstopale v primerjavi z drugimi javnimi (narodnimi) šolami. Navzoča je bila morda tudi težnja po nadzoru in uniformiranosti v večnacionalni državi – in podobni razlogi.

## 2.4 Druga svetovna vojna in obdobje po njej v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji (SFRJ)

Med drugo svetovno vojno lahko govorimo o različnosti ideologij in šol. Poleg uradnih javnih narodnih in zasebnih osnovnih šol, ki so dopolnile le učne načrte in učni jezik glede na sočasno oblast, so najbolj opazne spremembe nastale na Primorskem po kapitulaciji Italije. Uradno je italijanski šolski sistem ostal nespremenjen, toda ker so nekateri italijanski učitelji zapustili šole in se preselili v notranjost Italije, od koder so bili premeščeni, so šole ostale brez učiteljev. Zato so nekateri razgledani Slovenci, med katerimi bi lahko izpostavili tudi duhovnike, društva in politične organizacije, ponovno začeli oživljati slovensko besedo. Nekateri duhovniki so se, na primer, povsem samoiniciativno domenili s starši, da prenesejo verski pouk iz cerkvenih prostorov v šolska poslopja (Cencič 2004). Takšnih šol je bilo kar nekaj, saj so ljudje zaupali duhovnikom, ki so ob pomoči nekdanjih učiteljev in dijakov začeli organizirati pouk in poučevali vse učne predmete.<sup>12</sup>

Začele so se tudi partizanske in druge vrste vzporednih šol. Partizanske šole so postale »neposredno povezane z uveljavljanjem nove revolucionarne oblasti« (Okoliš 2009, 105) in tudi: »Idejni boj za komunizem in proti njemu je pred koncem

<sup>12</sup> Na primer zapis iz dnevnika župnika Alojzija Novaka, ki se je v Črničah leta 1943 pripravljaval odpreti slovensko šolo (Cencič 2004, 130).



vojne potekal tudi v šolskih klopeh.« (197)

Sklenemo lahko, da so tudi med drugo svetovno vojno ostale državne ljudske in zasebne katoliške šole s spremembami učnega jezika in deloma s predmetnikom takšne, kakor so bile pred vojno. Vzniknile pa so različne privatne iniciative, zaradi katerih so ponovno začeli organizirati in izvajati slovensko osnovno šolstvo, tako na Primorskem kakor po drugih slovenskih krajih. Vzporednost različnih šolskih iniciativ in ideoloških usmeritev (predvsem pa agresivnost nekaterih) je vplivala na poznejšo prevlado le ene šolske in politične usmeritve.

Politična ureditev se je po drugi svetovni vojni zelo spremenila in preobratu v politični ureditvi je sledil preobrat v šolstvu. »Z zmago revolucije se je ideologija boja za komunizem v šoli nadaljevala po vojni. Z ideologijo se je poslej napajal ves šolski sistem.« (197)

Leta 1945 je izšel odlok o organizaciji osnovnih in srednjih šol. Zasebne šole, ki so jih upravljali na našem ozemlju različni katoliški moški in ženski redovi ali – v Šentvidu gimnazijo – ljubljanska nadškofija, so bile prepovedane in podržavljene (Ostanek 1969; Šimenc 1996; Vovko 1998). Začela se je »ideološka indoktrinacija šolstva« (Okoliš 2009, 108). Verski pouk je postal najprej »prostovoljni izbirni predmet« (Vovko 1998, 196), leta 1952 pa je bil ukinjen oziroma je izpadel iz predmetnika tudi kot neobvezni šolski predmet in se je preselil v župnišča<sup>13</sup> zaradi »ločitve cerkve od države« (Žnidar 1969, 46). »Učitelji so morali še dolgo vsako leto preverjati, kateri učenci hodijo k župnijskemu verouku.« (Okoliš 2009, 112)<sup>14</sup> Odnos komunistične oblasti do vernih učiteljskihnikov in učiteljev nam nazorno prikazujejo zapisi pričevalcev (Piškurić 2018).

Leta 1958 je bila uzakonjena enotna osemletna osnovna šola kot edina oblika obveznega osnovnega šolstva, ki se je začela s sedmim letom starosti. S tem naj bi bila ukinjena socialna diferenciacija, saj je bila enotna, splošnoizobraževalna osemletna osnovna šola v skladu z ideološkimi izhodišči vladajoče komunistične partije, ki je težila k popolni odpravi razlik v šolanju med pripadniki različnih socialnih in razrednih struktur ter med bolj ali manj sposobnimi učenci (Gabrič 2006, 57), pa tudi k enotnemu šolskemu sistemu v celotni Jugoslaviji (60).

Navzven se je kazala tolerantnost, saj je komunistična oblast dopustila »posebne šole za izobraževanje duhovniških in redovniških kandidatov, ob hkratnem pritiskanju nanje, da bi opustili tovrstno šolanje; nekako po načelu postopnega zmanjševanja doze in odvajanja od opija vere« (Vovko 1998, 196). Dovoljenje za delovanje sta v Sloveniji dobili dve srednji verski šoli, a predvsem za prihodnje duhovnike, in še to ne hitro in preprosto. Če je kdo končal srednjo versko šolo, a se ni odločil za poklic duhovnika, je moral na primer za vpis na Univerzo v Ljubljani opravljati sprejemne izpite (Albreht idr. 2002, 100).

Najprej je začela delovati verska šola v Vipavi kot malo semenišče (Globokar

<sup>13</sup> Leta 1950 so tudi Teološko fakulteto izločili iz Univerze (Petkovšek 2019, 482).

<sup>14</sup> »Učitelj je moral imeti za opravljanje tega poslanstva idejno-politične kvalitete, ki so se kazale v uresničevanju marksističnega pogleda na svet. Pedagoški poklic je zahteval idejno opredeljene ljudi, in kdor ni bil idejno opredeljen, ni sodil v šolo.« (Okoliš 2009, 113)

2011, 39). Prvi vpis je bil možen šele leta 1952, s tem da so morali dijaki ob koncu vsakega leta opravljati razredne izpite na državni gimnaziji (42), saj spričevala takšnih šol niso bila javne listine, izobrazba pa ni imela javne veljave (Krek 1995). Kakor se spominjajo dijaki (Albreht idr. 2002, 94), je komunizem budno bdel nad življenjem Cerkve in dijake verskih šol hotel narediti za državljane tretjega razreda.

Pravo delovanje ‚verske šole‘ v Vipavi se je začelo leta 1957 (Globokar 2011, 42). O delovanju in razvoju šole lahko preberemo v zborniku (Albreht idr. 2002), v katerem so predstavljeni tudi konflikti »s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo« (Pacek 2019, 153) na področju vzgoje in izobraževanja.

Salezijanci so šele leta 1967 dobili dovoljenje, da v Želimljem začne delovati srednja verska šola za vzgojo in izobraževanje duhovniških kandidatov. Učitelji so bili v glavnem salezijanci. Tudi dijaki te srednje šole so morali ob koncu leta opravljati izpite na javnih gimnazijah, podobno kakor smo navedli za šolo v Vipavi (Globokar 2011, 40).

Ob navedbi teh dveh verskih šol brez javne veljave pa je zanimiva opomba, da bi bilo koristno raziskati, kakšen status so imele ‚partijske šole‘,<sup>15</sup> saj je zelo verjetno, da so nekatere fakultete priznavale njihova spričevala (Šimenc 1996, 39).

Povzemamo, da je bilo šolstvo izrazito predpisano in nadzorovano, enako tudi vse življenje v SFRJ. Navzven je dajalo vtis tolerantnosti do katoliških zasebnih verskih šol za prihodnje duhovnike, navznoter pa so veljala dvojna merila, če je resnična domneva, da so iz »partijskih šol« dobili veljavno fakultetno izobrazbo. Če pa so iz dijaki verske srednje šole želeli nadaljevati študij na Univerzi v Ljubljani, so morali, kakor smo že zapisali, opravljati sprejemne izpite (Albreht idr. 2002, 100).

Poudarjamo, da je čas po drugi svetovni vojni prinesel v šolstvo toliko in tako globoke spremembe kakor nobeno drugo obdobje v slovenski šolski zgodovini, in če je šolstvo v času Marije Terezije postalo ‚*politicum*‘, je postalo po drugi svetovni vojni pri nas ‚*ideologicum*‘ (Vovko 1998, 195).

Glede na nadzorovanje in enoumje, ki je vladalo, ne presenečata veliko navdušenje in enotnost za samostojno državo Slovenijo.

## 2.5 Samostojna država Slovenija in zasebne šole

Ustanovitev države Slovenije leta 1991 in deklarativno drugačna oziroma demokratična politična ureditev, ki je bila težnja vseh vzhodnih evropskih komunističnih držav, je zahtevala tudi spremembo šolstva. Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji (Krek 1995) je nakazala nov koncept razvoja vzgoje in izobraževanja v Sloveniji in ponovno odprla možnost za zasebne šole in vrtce, »ki po pol stoletja prekinjenega življenja postaja[jo] vedno bolj pomemben sestavni del slovenskega sistema« (Okoliš 2009, 133). V beli knjigi (Krek 1995, 238) so zapisali: »Zasebne šole so vse šole, katerih ustanovitelj ni država ali občina. Zasebne šole dopolnjujejo in

<sup>15</sup> V tej opombi Šimenc (1996) ne opredeljuje, kaj razume s pojmom »partijske šole«, ampak le navaja, da bi jih bilo koristno raziskati.

bogatijo mrežo javnega šolstva. V mejah zakona so zasebne šole svobodne pri izbiri svetovnega in religioznega nazora, metod poučevanja in vzgajanja otrok, pri organizaciji pouka in izbiri učnih pripomočkov.« S tem so se začele odpirati zasebne šole, ne le katoliške,<sup>16</sup> ki izvajajo program, povsem skladen in primerljiv s programom javnih šol, in izhajajo le iz svetovnonazorske opredelitve, ki se usmerja na celostno vzgojo (Rifel 2016, 28), ampak tudi alternativne zasebne šole, ki so začele delovati po posebnih pedagoških načelih (montessori in waldorfska šola) (28).<sup>17</sup>

Leta 1991 so preoblikovali verski srednji šoli v katoliški gimnaziji: v Gimnazijo Želumlje in v Škofijsko gimnazijo Vipava. Šoli sta pridobili koncesijo in se odprli za vse fante in dekleta (Globokar 2011, 39). Spričevala šol v Vipavi in v Želumljem in tudi diplome Teološke fakultete v Ljubljani so postale javne listine (Šimenc 1996, 39). Pozneje so se odprli nekateri katoliški vrtci, leta 1993 pa je začela ponovno delovati Škofijska klasična gimnazija v Zavodu sv. Stanislava v Ljubljani.

Izpostavljam o navedbo iz bele knjige (leta 2011), da pri nas ni »prihajalo do hitrega odpiranja in zapiranja zasebnih šol« (Krek in Metljak 2011, 422). Tudi Globokar (2016, 7) je zapisal, da je Slovenija po deležu zasebnega šolstva povsem na repu držav v Evropski uniji in da je zasebnih osnovnih šol v Sloveniji samo za vzorec. Edvard Protner (2010, 71) pa je navedel dejstvo, da je bilo pred drugo svetovno vojno na našem ozemlju več zasebnih šol kakor danes. Kljub ne prav velikemu številu katoliških zasebnih šol lahko povzamemo, da so se v Sloveniji razvili štiri večji centri, ki so se oblikovali okrog katoliških gimnazij: (1) Zavod sv. Frančiška Saleškega v Želumljem, ki ga je ustanovil Salezijanski inšpektorat sv. Cirila in Metoda v Ljubljani, (2) Škofijska gimnazija Vipava, (3) Zavod sv. Stanislava za vzgojo, izobraževanje in kulturne dejavnosti, ustanovljen leta 1992, in (4) Zavod Antona Martina Slomška v Mariboru (Globokar 2011).

Zasebnim katoliškim šolam je pot uradno odprta, vendar je precej ovinkasta in pod vplivom dnevne politike ter marsikomu, ki se mu toži po komunistični politični ureditvi, ko je bilo vse predpisano in nadzorovano, ne le na poti, ampak predvsem napoti, če si sposodimo naslov članka (Rifel 2016, 24). Lahko bi dodali še mnenje, da zasebnim šolam nasprotujejo tudi tisti, ki zase trdijo, da so liberalni in imajo svobodo za najvišjo vrednoto, zasebne šole pa so po njihovem mnenju preveč omejujoče za posameznike. Poleg tega je pri nekaterih nasprotnikih, ki so še vedno zelo glasni, »zaznati strah pred marketizacijo in neoliberalnim pristopom na področju zasebnega osnovnega šolstva« (Globokar 2016, 8).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> »Vsaj delno je še vedno obstajal spomin na delovanje katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanov pred drugo svetovno vojno in pojavila se je želja po nadaljevanju te dejavnosti znotraj katoliških ustanov.« (Globokar 2011, 39)

<sup>17</sup> Ustanovitev waldorfske šole (leta 1992) je pomenila prvo zasebno alternativno šolo, saj v slovenski šolski zgodovini prej nismo imeli nobene alternativne šole (Protner 2010, 71).

<sup>18</sup> Roman Globokar (2016) tudi meni, da pri nas ni jasne meje med javnimi in zasebnimi šolami. »Delitev na javne in zasebne se izvaja glede na ustanovitelja, glede na upravljanje šole, glede na vire financiranja, glede na to, kdo nadzira šole. V praksi obstaja preplet med javnim in zasebnim, saj imajo v glavnem tudi zasebne šole javni značaj in se sofinancirajo iz javnih sredstev, prav tako pa tudi javne šole pogosto iščejo zasebna finančna sredstva. V Sloveniji je zasebna šola tista, katere ustanovitelj ni država oz. lokalna skupnost. Za sofinanciranje iz javnih sredstev mora izvajati javno veljavni program in je potrjena

Glede na ponovno obujeno tradicijo zasebnih katoliških šol nas je zanimalo, kakšen odnos imajo učitelji osnovnih šol do zasebnih šol in ali osebno podpirajo ustanovitev zasebnih šol.

### 3. Pogled osnovnošolskih učiteljev na zasebne šole v Sloveniji

Besedilo dopolnjujemo s pogledom pretežno osnovnošolskih učiteljev na zasebne šole,<sup>19</sup> saj nas je zanimalo njihovo mnenje o zasebnih šolah glede na dolgo zgodovino zasebnih katoliških šol, ki pa, kakor domnevamo, marsikateremu učitelju ni poznana.

#### 3.1 Predpostavki

Izhajali smo iz dveh predpostavk: da osnovnošolski učitelji podpirajo ustanovitev zasebnih šol in da ni razlik v podpori ustanovitvi zasebnih katoliških in zasebnih alternativnih šol.

#### 3.2 Vzorec

Vzorec v obsegu 296 osnovnošolskih učiteljev je bil skupinski. Vključili smo osnovne šole v Republiki Sloveniji, ki smo jih izbrali na podlagi sistematičnega vzorčenja. Z abecednega seznama osnovnih šol v Sloveniji smo izbrali vsako deseto šolo. Tako vzorec obsega 36 osnovnih šol. Če na vnaprej izbrani šoli niso želeli sodelovati, smo izbrali prejšnjo ali naslednjo šolo z abecednega seznama šol. Takšnih primerov je bilo 14 (38,9 %). V raziskavi so sodelovale pretežno ženske (91,3 %), manj kakor desetina (8,4 %) anketiranih je bila moških, eden od anketirancev ni označil spola. Večina anketiranih (90,4 %) je bila zaposlena na delovnem mestu učitelja, le nekaj anketirancev je bilo zaposlenih na delovnih mestih vzgojitelja ali svetovalnega delavca v osnovni šoli. Pod ‚drugo‘ so bila navedena še naslednja delovna mesta: po dvakrat učitelj dodatne strokovne pomoči, spremljevalec gibalno oviranega otroka, knjižničar in po enkrat pripravnik, ravnateljica in specialni pedagog. Kljub temu jih v besedilu imenujemo kar osnovnošolski učitelji. Skoraj polovica anketiranih (47,3 %) je imela univerzitetno izobrazbo, slaba tretjina (28,4 %) pa višjo. Dobra desetina (15,4 %) je označila visoko izobrazbo, preostale stopnje izobrazbe pa so zastopane v manjšem deležu. Kar 143 ali 50,0 % anketirancev je imelo več kakor 15 let delovne dobe. Večina šol anketirancev je bila iz vaškega okolja (50,7 %), sledile so mestne (29,4 %) in primestne šole (17,8 %), s tem da šest anketirancev ni označilo okolja osnovne šole.

Zbiranje podatkov je potekalo z uporabo pisnega vprašalnika, ki so ga šole prejele po pošti, februarja leta 2011, in je trajalo približno mesec dni (Borota in Hozjan 2011, 69).

nadzoru s strani ministrstva. Podvržene so tudi nacionalnim preverjanjem znanja, ki potekajo v javnih šolah.« (9)

<sup>19</sup> Podatki so iz leta 2011, vendar z vidika osnovnošolskih učiteljev še niso bili objavljeni. Menimo tudi, da so še vedno aktualni, saj so stališča precej odporna na spremembe.

### 3.3 Vprašalnik

V okviru večjega projekta (Borota, Cotič, Hozjan in Ljubov 2011) je bil oblikovan vprašalnik, ki je bil kombinacija anketnih vprašanj zaprtega in odprtega tipa in številčne ocenjevalne lestvice. Vprašalnik je bil razdeljen na več sklopov glede na namen projekta (Borota in Hozjan 2011). Za besedilo predstavljamo samo anketna vprašanja zaprtega in odprtega tipa o podpori ustanovitve zasebnih šol.

### 3.4 Obdelava podatkov

Podatki so v besedilu obdelani na nivoju opisne statistike in so predstavljeni v preglednicah. Iz odgovorov na odprto vprašanje smo oblikovali nekaj pojmov. Pojme, ki so najbolj izstopali, smo prešteli in izračunali odstotke. Za boljšo predstavitev pojmov smo ponekod dodali dobresedne navedbe anketirancev.

### 3.5 Rezultati in razlaga

Odgovori v preglednici 1 prikazujejo, ali anketirani osebno podpirajo ustanovitev zasebnih šol, ali podpirajo ustanovitev zasebnih katoliških šol in ali podpirajo ustanovitev šol, ki delujejo po posebnih pedagoških načelih (Steiner, montessori in podobno) in ki sodijo med alternativne šole (Protner 2010, 60).

Podpora ustanavljanju	Odgovori								Skupaj	
	Da		Ne		Ne vem		Brez odgovora			
	f	f %	f	f %	f	f %	f	f %	f	f %
Zasebne šole	100	33,8	146	49,3	46	15,5	4	1,4	296	100,0
Zasebne katoliških šol	43	14,5	214	72,3	35	11,8	4	1,4	296	100,0
Alternativne šole (waldorfska, montessori ipd.)	149	50,3	89	30,1	56	18,9	2	0,7	296	100,0

**Tabela 1:** Število (*f*) in odstotek (*f* %) odgovorov osnovnošolskih učiteljev na vprašanje, ali osebno podpirajo ustanovitev navedenih ustanov.

Podporo zasebnim šolam je izrazila približno tretjina (33,8 %) osnovnošolskih učiteljev. Rezultat morda kaže na prikrit strah pred konkurenco zasebnih šol: lahko bi ga zmanjšal zgled iz Švedske (Globokar 2016, 9), ki kaže, da zaradi povečanja števila zasebnih šol ni bilo padca kakovosti javnega šolstva, ampak prav nasprotno. Kakovost javnega šolstva je padla tam, kjer ni bilo zasebnih šol (9). Rezultat, da le dobra tretjina anketiranih učiteljev podpira zasebne šole, nas je presenetil in ni podprl naše prve predpostavke, češ da večina anketirancev podpira ustanovitev zasebnih šol.

Še bolj nepričakovani so drugi rezultati v preglednici 1. Veliko manjši delež anketirancev podpira odprtje zasebnih katoliških šol (le 14,5 %). Najbolj pa anketiranci podpirajo odpiranje alternativnih šol, saj je ta odgovor označila dobra polovica anketirancev (50,3 %). Glede na rezultate ne moremo potrditi naše druge predpostavke, da ni razlik v podpori ustanavljanju zasebnih katoliških in alterna-

tivnih šol. Rezultati kažejo, da dobra polovica anketiranih osnovnošolskih učiteljev podpira ustanovitev alternativnih šol, medtem ko podpira ustanovitev zasebnih katoliških šol le več kakor desetina anketiranih osnovnošolskih učiteljev. Morda bi bil rezultat drugačen, če bi tudi pri alternativnih šolah dodali pridevnik ‚zasebne‘, a tega v vprašalniku nismo storili.

Če gledamo rezultate z vidika pedagoške zgodovine, pa niti niso tako presenetljivi, saj so katoliške šole obstajale že v preteklosti in niso neka novost, kakor na primer alternativne šole, ki jih na našem ozemlju prej nismo imeli (Protner 2010). Domnevamo, da je marsikdo morda bolj naklonjen novostim ali inovacijam, ki se precej poudarjajo v pedagoški literaturi, kakor pa tradiciji in zgodovini. Veliko se razpravlja tudi o alternativnih šolah, o alternativnih pristopih, ki jih uvajajo v osnovno šolo, na primer montessori pripomočki, delo po kotičkih ipd. O katoliških šolah lahko beremo v dnevnem časopisu, pa tudi v strokovni literaturi (npr. Kodelja 1995), predvsem o argumentih proti njihovemu financiranju. Zaznati pa je tudi bolj naklonjen odnos alternativnim šolam kakor katoliškim šolam: na to kaže na primer navedba, da alternativne šole »demonstrirajo pluralnost družbenega (in pedagoškega) sistema« in da »pomenijo pozitiven zgodovinski premik, v določenem smislu celo kot popravo zgodovinske pomanjkljivosti, in to bi lahko bil argument za to, da bi država temu tipu zasebnih splošnoizobraževalnih šol vendarle odmerila večjo pomoč kot doslej« (Protner 2010, 71).

Glede na odnos do zasebnih šol nas je zanimalo mnenje anketirancev, kateri starši vpisujejo svoje otroke v zasebne šole. Na odprto vprašanje je odgovorilo 208 osnovnošolskih učiteljev. Podatke predstavljamo v preglednici 2, nekatere zanimive izjave pa tudi dobesedno povzemamo.

Starši	f	f %
Premožni	107	51,4
Premožni, ambiciozni idr.	38	18,3
Premožni in izobraženi	18	8,6
Versko usmerjeni	8	3,8
Ne vem	2	1,0
Drugo	35	16,9
Skupaj	208	100,0

**Tabela 2:** Število (f) in odstotek odgovorov (f %) na odprto vprašanje, kateri starši vpisujejo otroke v zasebne šole.

V preglednici 2 vidimo, da izstopa odgovor ‚premožni starši‘, saj je več kakor polovica anketiranih, ki so odgovorili na odprto vprašanje, izpostavila premožnost staršev, na primer: »Premožnejši, itak!« in »Tisti, ki imajo denar.« Kaže, da še vedno prevladuje stereotip tudi med osnovnošolskimi pedagoškimi delavci: v zasebnih šolah so le otroci iz višjih družbenih slojev, trditev, za katero so v dnevnem časopisu Slovenec poudarili, da sploh ne drži (Vidrih 2019).

Izstopa tudi navedba ambicioznosti staršev, ki jo povezujejo s premožnostjo, pa tudi z različnimi drugimi značilnostmi staršev, npr.: »Tisti, ki imajo denar in ambi-

cije za svojega otroka – tisti, ki imajo določen način življenja, skladen z vzgojo kate-  
tere od teh šol.« Ali češ da so to tisti, »ki imajo velika pričakovanja do svojih otrok,  
imajo veliko denarja, sami v otroštvu niso imeli dobrih oz. lepih spominov na čas  
svojega šolanja, starši, ki imajo razvajene otroke (jim vse pustijo).«

Pogosto so premožnost staršev povezali z njihovo visoko izobrazbo: *»Pametni  
in bogati.«*

Anketirani učitelji so izpostavili tudi tradicionalne vrednote in versko usmeritev:  
*»Starši, ki se precej ukvarjajo z vzgojo svojih otrok in imajo točno oblikovano svo-  
je mnenje in precej tradicionalne vrednote.«* Izpostavljajo, da so katoliške šole  
odprte za vse, verne in neverne, čeprav jih zaznamuje katoliška narava in krščan-  
ski etos, in da so tudi *»zavezane kriterijem kakovosti«* (Globokar 2011, 36).

Pod drugo pa smo uvrstili različne druge kombinacije odgovorov:  
*»Izobraženi, ki se zavedajo, da obstajajo tudi drugačne poti do znanja, bolj  
praktične, povezane med seboj, ki jim ni vseeno, v kakšnem okolju se šolajo,  
kdo jih poučuje. Ki jim je mar za zdravo prehrano, zdravo okolje, odnos do  
soljudi.«*

Raziskovalci (Flere in Klanjšek 2011) so na nereprezentativnem vzorcu ugotovili,  
da dijaki v zasebnih ustanovah dosegajo nekoliko boljše rezultate od kolegov na  
javnih šolah, da pa to ni povezano z elitnim izvorom dijakov na zasebnih zavodih.  
Povprečna ocena gmotnega položaja družin dijakov na zasebnih gimnazijah je bila  
le nekoliko višja od ocene dijakov na javnih gimnazijah, a razlika ni bila statistično  
pomembna (Flere in Klanjšek 2011, 91). Obenem pa so v omenjeni raziskavi ugo-  
tovili, da imajo dijaki na zasebnih gimnazijah v povprečju bolj izobražene starše.

Dobili smo tudi zapis za starše otrok: *»Ki jim nič ni dobro, so preveč zaščitniški  
do svojih otrok, imajo dovolj denarja.«* Pokazalo se je tudi mnenje, da so to ,bio  
– eko starši' ali alternativni starši, pa tudi ekstremni starši. Nekateri so jih imeno-  
vali ,umetniki'. Eden od zapisov je bil, da so to starši, *»ki želijo bolj celovito  
obravnavo svojih otrok«*.

Zasebne katoliške šole imajo za cilj razvoj celovite človeške osebnosti na razum-  
skem, čustvenem, družbenem in na telesnem področju, pri tem pa ima pomemb-  
no vlogo tudi duhovna ali verska dimenzija (Globokar 2011, 37).

Izpostavljamo še zapis: *»Premožni, tisti, ki so prepričani, da bo njihov otrok tam  
deležan kakovostnejšega znanja, dela /.../ (čeprav menim, da temu ni tako), in  
tisti, ki mislijo, da bodo s tem izstopali od ostalih.«*

Tudi: *»Tisti, ki menijo, da so zasebne šole uspešnejše.«*

Raziskava, ki smo jo že omenili (Flere in Klanjšek 2011), je pokazala, da izkazu-  
jejo dijaki zasebnih gimnazij v povprečju boljše znanje kakor dijaki javnih gimnazij,  
to pa potrjuje navedbo učiteljev, da na katoliške šole otroke vpisujejo tisti starši,  
ki menijo, da bodo tam učenci deležni bolj kakovostnega dela. Odgovor bi lahko  
razložili tudi s klimo ali šolskim okoljem, saj na zasebnih katoliških šolah zelo po-  
udarjajo vzgojo v skupnosti, ki učenca motivira, in ,vzgojno skupnost', ki jo sesta-

vljajo učenci, starši, učitelji, ravnatelj in nepedagoški delavci na šoli (Globokar 2011, 38).

Izstopalo je tudi mnenje, da na zasebne katoliške šole svoje otroke vpisujejo starši, ki ne zaupajo javnemu šolstvu: ki »ne zaupajo javnim zavodom« ali ki imajo »negativne izkušnje z javno šolo« in ki želijo ,drugačno šolo' ali »ki ne zaupajo vladajočemu šolskemu sistemu. Ali pa želijo več za svojega otroka.«

Nekateri so omenili, da so to starši, ki imajo otroke s posebnimi potrebami, bodisi nadarjene ali s kako drugo posebnostjo. Pri razlagi se lahko ozremo v zgodovino, saj so prav duhovniki in cerkveni redovi začeli ustanavljati posebne šole.

Posamezni anketiranci so starše tudi drugače opisali: »Egocentrični in neodgovorni ljudje, ki bodisi preko otrok zdravijo lastne frustracije ali pa preprosto želijo izstopati oz. ne zaupajo javnim zavodom. V glavnem pa ne razmišljajo o otrokovem dobrem, ga prezgodaj usmerjajo /.../, živijo otrokovo življenje.« Pa tudi: »Trenutno mislim, da gre predvsem za starše, ki v zasebnih šolah vidijo priložnost za samodokazovanje pred drugimi (starši, prijatelji).«

Nekateri anketiranci so povezovali izbiro šole z družboslovjem, češ da so to starši, »ki bi radi, da se njihovi otroci usmerijo npr. v bolj umetniške (družboslovne) smeri, mogoče želijo otrokom dati več izkušenj učenja ali pa so pripravljene vložiti več svojega časa in sredstev, da se otrokom ponudi nekaj več.«

Kot izjema pa se je našel odgovor: »Mislim, da večina staršev, ki vpisujejo otroke v zasebno šolo, jih vpisujejo zaradi načrtovanja službovanja v tujini.«

Kakor vidimo, so prevladovali odgovori, da so to dobro situirani starši z visoko izobrazbo, ki želijo najboljše za otroka in nekaj drugačnega, na primer bolj celostno obravnavo in ,več reda', ki so sami drugačni, alternativni in želijo večjo kakovost znanja in najboljše za otroka ali ki imajo otroka s posebnimi potrebami. Omenjajo, da so starši morda imeli slabe izkušnje z javno osnovno šolo in bo zato po njihovem mnenju njihov otrok ,bolje funkcioniral' v zasebni šoli. To potrjuje prepričanje, da imajo zasebne katoliške šole »specifične in inovativne pedagoške pristope« (Globokar 2016, 8).

Z nekaterimi opredelitvami bi se zaposleni na zasebnih katoliških šolah morda strinjali, s kako pa tudi ne, a to so le nekateri odgovori anketiranih osnovnošolskih učiteljev, ki so razložili svoje mnenje. Zavedamo se, da zaradi vzorca rezultatov ne moremo posploševati, da podatki niso novi in da se odnos spreminja, da pa so stališča najodpornejša na spreminjanje. Učitelji javnih šol naj zasebne katoliške šole ne bi čutili kot konkurenco, ampak kot spodbudo, da tudi pri svojem delu kaj spremenijo in od njih kaj sprejmejo ter nadgradijo svojo pedagoško prakso. Izpostavili bi zlasti skrb za celostni razvoj učencev, ne samo na kognitivnem, ampak tudi na kognitivnem, psihomotoričnem, socialnem in duhovnem področju.



## 4. Sklepne misli

Povzeli bi, da so zasebne katoliške šole bile in so še vedno povezane z ljudmi, da jih vodijo zanesenjaki, ki vidijo ven iz okvirov, da pa je šolstvo odvisno od družbenopolitične ureditve. In čeprav se družbenopolitične ureditve menjajo in tudi učni načrti katoliških šol niso enaki, je vse katoliške šole od nekdanj povezoval in jih še vedno povezuje »določen skupni duh« oziroma »obstajajo skupni elementi, ki označujejo identiteto katoliških šol« (Globokar 2011, 35).

## Reference

- Albreht, Ivan, Vladimir Anželj, Stanko Fajdiga, Bojana Kompara, Franc Kralj, Vinko Lapajne, Branko Melink, Bogomir Trošt, Andrej Vovko in Janez Zupet, ur.** 2002. *Zbornik ob zlatem jubileju Malega semenišča Srednje verske šole in Škofijske gimnazije v Vipavi*. Vipava: Malo semenišče v Vipavi.
- Borota, Bogdana, in Dejan Hozjan.** 2011. Razumevanje socialne kohezivnosti v praksi. V: Borota, Cotič, Hozjan in Zenja 2011, 65–93.
- Borota, Bogdana, Mara Cotič, Dejan Hozjan in Ljubov Zenja, ur.** 2011. *Social cohesion in education*. Horlivka: State Pedagogical Institute for Foreign Languages.
- Brumen, Vinko.** 1995. Sprema beseda. V: Anton M. Slomšek, *Blaže in Nežica v nedeljske šoli*, 320–330. Celje: Mohorjeva založba.
- Cencič, Majda.** 2004. *Šola za znanje učiteljev: Od učiteljskih tečajev do Univerze na Primorskem*. Koper: Založba Annales.
- Cencič, Miroslava.** 2018. *Osnovna šola na slovenskem narodnostnem ozemlju*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Ciperle, Jože, in Andrej Vovko.** 1987. *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Derganec, Anton.** 1882. Kako bi ljudska šola postala v resnici podlaga ljudskemu izobraževanju. *Učiteljski tovariš* 22, št. 3:33–34. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:doc-HHQQGR4I/3ae1b65f-b6ea-4489-8633-14312ac555cd/PDF> (pridobljeno 15. 7. 2020).
- Flere, Sergej, in Rudi Klanjšek.** 2011. Družbeni izvor staršev v zasebnem in javnem šolstvu: Vpogled v družbene neenakosti na področju šolstva. V: Marjan Šimenc in Veronika Tašner, ur. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*, 81–101. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Gabrič, Aleš.** 2006. *Šolska reforma 1953–1963*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
- Gabršček, Andrej.** 1934. *Goriški Slovenci: Narodne, kulturne, politične in gospodarske črtice*. Zv. 2, *Od leta 1901 do 1924*. Ljubljana: samozaložba.
- Globokar, Roman.** 2011. Katoliško šolstvo v Sloveniji od 1991 do 2011. V: Marjan Šimenc in Veronika Tašner, ur. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*, 35–62. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- — —. 2016. Zasebno šolstvo kot obogatitev šolskega prostora. V: Rifel in Globokar 2016, 7–9.
- Kodelja, Zdenko.** 1995. *Laična šola pro et contra*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Krek, Janez.** 1996. Zasebne šole in vrtci: zasnova in zakonske rešitve v Sloveniji. V: Marjan Šimenc in Janez Krek, ur. *Zasebno šolstvo: struktura, primerjava različnih šolskih sistemov in zakonodajne rešitve v Republiki Sloveniji*, 85–94. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Krek, Janez, ur.** 1995. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Krek, Janez, in Mira Metljak, ur.** 2011. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Marrou, Henri Irénée.** 2015. Pojav srednjeveških krščanskih šol. V: *Onkraj klasične šolske ustanove*, 43–55. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- Okoliš, Stane.** 2009. *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Ostaneč, France.** 1969. Pregled razvoja osnovne šole na slovenskem ozemlju od 1969 do 1969. V: *Ob stoletnici osemletne obvezne šole na Slovenskem*, 5–30. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Pacek, Dejan.** 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.
- Pavčič, Marjan.** 1970. Posebno šolstvo na Slovenskem (pregled izobraževanja in usposabljanja telesno in duševno prizadetih otrok). V: Vlado Schmidt, Vasilij Melik in France Ostaneč, ur. *Osnovna šola na Slovenskem: 1968–1969*, 641–661. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

- Pavlič, Slavica.** 2000. *Sto znamenitih osebnosti v šolstvu na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:473–490.
- Piškurčič, Jelka.** 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.
- Protner, Edvard.** 2010. Splošnoizobraževalne zasebne šole na Slovenskem med preteklostjo in sedanostjo. *Sodobna pedagogika* 61:56–73.
- Rifel, Tadej.** 2016. Napoti ali na poti? V: Rifel in Globokar 2016, 24–34.
- Rifel, Tadej, in Roman Globokar, ur.** 2016. *Zasebno šolstvo za skupno dobro*. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- Sagadin, Janez.** 1970. Kvantitativna analiza razvoja osnovnega šolstva na Štajerskem, Koroškem, Kranjskem in Primorskem po uveljavitvi osnovnošolskega zakona iz leta 1869 ter kvantitativni prikaz osnovnega šolstva v poznejši Dravski banovini. V: Vlado Schmidt, Vasilij Melik in France Ostanek, ur. *Osnovna šola na Slovenskem: 1869–1969*, 65–170. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Šimenc, Marjan.** 1996. Zasebno šolstvo. V: Šimenc in Krek 1996, 9–45.
- Šimenc, Marjan, in Janez Krek, ur.** 1996. *Zasebno šolstvo: struktura, primerjava različnih šolskih sistemov in zakonodajne rešitve v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Šimenc, Marjan, in Veronika Tašner, ur.** 2011. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Škalič, Marjana.** 2018. *Šola, kam greš? Kritika šolskega sistema in predstavitev alternativ*. Moravske Toplice: Pretok.
- Vidrih, Marko.** 2019. Raziskujemo: Katera šola je boljša in katera je dražja, zasebna ali javna? *Slovenec*, 9. 9. <https://www.slovenec.org/2019/09/11/raziskujemo-katera-sola-je-boljsa-in-katera-je-drazja-zasebna-ali-javna/> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- Vovko, Andrej.** 1998. Učilnice na temni strani meseca. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*, 195–203. Ljubljana: Nova revija.
- Žlebnič, Leon.** 1973. *Obča zgodovina pedagogike*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Žnidar, Vincenc.** 1969. Predmetniki, učne metode in oblike v stoletnem razvoju naše osnovne šole. V: *Ob stoletnici osemletne obvezne šole na Slovenskem*, 5–30. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 851—861

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 2-536.5(091)“17“

DOI: 10.34291/BV2020/04/Drnovsek

© 2020 Drnovšek, CC BY 4.0

*Jaša Drnovšek*

## **Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire**

### *Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire*

*Povzetek:* Avtor se sprašuje, kako je na konec verskih procesij v Srednji Evropi ob izteku 18. stoletja gledala tedanja satira. V prvem delu prispevka predstavi ključne odloke, s katerimi sta Marija Terezija in Jožef II. odpravljala sprevode. Ob tem poudari, da je pod vplivom razsvetljenskih teženj podobne ukrepe sprejemala tudi Cerkev. V drugem in tretjem delu prispevka analizira literarni besedili, ki ju je humanistika kljub prominentnosti njunih avtorjev skoraj spregledala in ki komentirata različne procesije: *Galerijo katoliških zlorab* Josepha Richterja (1749–1813) iz leta 1784 in *Načrt podeželske procesije velikega petka* Antona von Bucherja (1746–1817) iz leta 1782. Avtor ugotavlja, da je imela razsvetljenska satira do sprevodov podobno odklonilen odnos kakor tedanje svetne in cerkvene oblasti. S kritično in celo parodično obravnavo procesij je njihove prepovedi legitimirala.

*Ključne besede:* verske procesije, Srednja Evropa, 18. Stoletje, prepoved, satira, Joseph Richter, Anton von Bucher

*Abstract:* The author examines how the decline of religious processions in the late 18<sup>th</sup> century Central Europe was seen by contemporary satire. In the first part, he presents essential edicts used by Maria Theresa and Joseph II to ban processions. He also notes that the Church, under the influence of Enlightenment tendencies, introduced similar measures. The second and third parts focus on the 1784 *The Picture Gallery of Catholic Abuses* by Joseph Richter (1749–1813) and the 1782 *Sketch for a Rural Good Friday Procession* by Anton von Bucher (1746–1817), literary works which so far, despite the prominence of their authors, remained nearly ignored by the humanities; both of them comment on various processions. The author concludes that the satire of the Enlightenment viewed processions just as negatively as the secular and ecclesiastical authorities of that time. By criticising them or treating them even parodically, it legitimized the bans on processions.

*Keywords:* religious processions, Central Europe, 18<sup>th</sup> century, prohibition, satire, Joseph Richter, Anton von Bucher

## 1. Uvod

»Ker so vse procesije zunaj dednih dežel tako in tako prepovedane, bodo odslej, tudi znotraj dednih dežel, odpravljene tiste, pri katerih ljudje ponoči ostajajo zunaj.« (SkkG, 6:461)<sup>1</sup>

Gornji citat je vzet iz odloka, s katerim je cesarica Marija Terezija (1717–1780) v okviru reform, s katerimi naj bi omejila avtonomijo katoliške Cerkve in zmanjšala njen politični vpliv,<sup>2</sup> dne 11. aprila 1772 odpravila tako rekoč vse verske procesije,<sup>3</sup> ki so potekale ponoči ali pa bi se lahko zavlekle v noč.<sup>4</sup> Medtem ko so nižje, deželne oblasti tovrstne ukrepe sprejemale že od petdesetih let dalje (Sikora 1906, 187; Dörrer 1941, 277–278), je navedeni odlok prvi, ki je veljal za vse habsburške dedne dežele, torej tudi za slovenski prostor. Od začetka osemdesetih let dalje, z nastopom Jožefa II., so prepovedi procesij postajale pogostejše in vse natančnejše: cesarski odlok z dne 7. oktobra 1782 je na primer odpravil vse procesije, razen teoforičnih in tistih, ki so v prošnjem tednu potekale za blagoslov polj (HkkG, 2:408), odlok, ki je bil izdan dne 6. julija 1785, pa je ob omenjenih dopuščal le še telovske procesije (HkkG, 8:698).

Vendar prepovedi procesij od srede 18. stoletja dalje niso izdajale le posvetne oblasti, temveč – pod vplivom močnih razsvetljenskih teženj – tudi Cerkev. *Škofjeloški pasijon*, danes najbolj znano procesijo velikega petka v Sloveniji, je na primer že leta 1768 odpravil goriški nadškof Karl Michael von Attems (1711–1774) (Benedik 2008, 76). Medtem ko so terezijansko-jožefinske prepovedi izhajale zlasti iz varčevalnih ekonomskih računov in iz želje po višji delovni morali in učinkovitosti ljudi, je bila pri cerkvenih ukrepih v prvi vrsti pomembna racionalizacija pastoralne ponudbe, v kateri so procesije zavzemale pomembno mesto.<sup>5</sup>

V literarnozgodovinski perspektivi se zastavlja vprašanje, kako je – kot morda najbolj politična od vseh literarnih zvrsti (Hodgart 1969, 33) – na konec sprevodov v srednjeevropskem prostoru ob izteku 18. stoletja<sup>6</sup> gledala tedanja, načeloma

<sup>1</sup> Prevodi iz besedil, ob katerih v referencah na koncu članka ni naveden prevajalec, so avtorjevo delo.

<sup>2</sup> Obsežne reforme, s katerimi je nadaljeval rimsko-nemški cesar Jožef II. (1741–1790), so med drugim zajemale uvedbo splošne davčne obveznosti tudi za duhovščino, razpustitev cerkvenih redov, ki se niso zdeli družbeno koristni, ali vsaj zmanjšanje števila njihovih samostanov in odpravo cerkvenih bratovščin. Glej dvorni odlok z dne 12. januarja 1782, ki je med drugim razpustil kartuzijane, kamaldolijance in karmeličanke (HkkG, 2:264–266). Za seznam ukinjenih samostanov preostalih redov glej HkkG, 2:269–272; 6:535–536. Za odloke o odpravi bratovščin glej HkkG, 1:247–264; 406–407; 2:82–83.

<sup>3</sup> Za teološke in religiološke definicije procesije velja, da so si precej podobne. V delu *Lexikon für Theologie und Kirche* je ‚procesija‘ opredeljena kot »obredno, urejeno in k cilju usmerjeno linearno gibanje skupine vernikov v zmernem tempu« (Kasper 1999, 678). V delu *Encyclopedia of religion*, ki ga je uredil Mircea Eliade, pa beremo: »PROCESIJA je linearno, slovesno gibanje skupine po začrtanem prostoru proti znanemu cilju z namenom izražanja vere, nošnje češčenega predmeta, izvajanja obreda, izpolnjevanja zaobljube, pridobivanja zaslug ali obiska svetišča« (Eliade 1995, 1).

<sup>4</sup> Izjema je bilo le romanje v Mariazell, še danes najpomembnejše avstrijsko romarsko središče. Iz vsake župnijske cerkve je romanje lahko potekalo enkrat na leto (SkkG, 6:461–462).

<sup>5</sup> Za ukrepe cerkvenih oblasti v slovenskem prostoru glej Ušeničnik 1923, 41–44; Dolinar 1976, 463; 467; 471.

<sup>6</sup> Pri koncu procesij je govor praviloma o postopnem, včasih tudi več let ali desetletij trajajočem procesu.

vselej do oblasti kritična satira. V ta namen si bomo poglobljevali deli, ki, osupljivo, kljub prominentnosti njihovih avtorjev, Goethejevih sodobnikov, doslej v humanistiki skorajda nista bili deležni pozornosti in ki bodisi v posameznih delih ali pa kot celota komentirata različne verske procesije: *Galerijo katoliških zlorab* (*Bildergalerie katholischer Misbräuche*) Josepha Richterja (1749–1813) iz leta 1784 in *Načrt podeželske procesije velikega petka* (*Entwurf einer ländlichen Charfreytagssprocession*) Antona von Bucherja (1746–1817) iz leta 1782.<sup>7</sup> Obe sta nastali v času največjih prepovedi.<sup>8</sup>

## 2. Joseph Richter: *Galerija katoliških zlorab* (1784)

Richterjeva<sup>9</sup> *Galerija katoliških zlorab* sodi v trilogijo njegovih satiričnih del s podobnimi naslovi, ki jo sestavljata še *Galerija samostanskih zlorab*<sup>10</sup> (*Bildergalerie klösterlicher Misbräuche*), prav tako iz leta 1784, in *Galerija posvetnih zlorab* (*Bildergalerie weltlicher Misbräuche*) iz leta 1785.<sup>11</sup> Medtem ko se Richter pod zadnjo podpisuje kot »pater Hilarion, nekdanji kapucin«, je prvi *Galeriji* objavil pod psevdonimom Obermayr. Razlogi, da se v *Galeriji katoliških zlorab* sploh posveča procesijam, spominjajo na tiste, s katerimi so oblasti upravičevale njihove prepovedi. Kakor pravi sam: »Če pa se /.../ procesije izvaja brez pomembnih nagibov in se jih kopiči brez vzroka; če ob tem delovnega kmeta in meščana ovirajo pri njegovih poslih, odpirajo pot v razvrat ter se nazadnje sprevržejo v burke in maškarade, si zaslužijo, kot ostale zlorabe, bič satire.« (Obermayr 1913, 99) Tudi Richter torej – ob moralnih pomislekih, ki jih ima do procesij – v njih vidi oviro do višje delovne učinkovitosti ljudi.

Z ‚bičem satire‘ ošvrkne Richter procesije zlasti v treh od skupaj dvajsetih poglavij *Galerije*: v poglavju „O Kalvariji v Hernalsu<sup>12</sup> – križenoscih in drugih postnih

*Škofjeloški pasijon* na primer je po že zgoraj omenjeni prepovedi cerkvenih oblasti vsaj občasno potekal do leta 1777, če ne celo do leta 1804 (Štukl 1999, 111–112).

<sup>7</sup> Skoraj povsem spregledala ju je celo germanistika (Haefs 2001, 48). Za obravnavo *Galerije katoliških zlorab* glej Bodi 1977, 140–141; Wittmann 1980, 15–18; Kauffmann 1994, 199–203; Mikulec 2009; Filzmoser 2011.

<sup>8</sup> Na Bavarskem, kjer je deloval Bucher, je prepovedi procesij uvedel volilni knez Karl Theodor (1724–1799) (Kluefing 1993, 22).

<sup>9</sup> Joseph Richter velja za najvplivnejšega dunajskega publicista svojega časa. Po končani jezuitski gimnaziji je nekaj časa delal kot uradnik, nato pa se v celoti posvetil novinarskemu in pisateljskemu poklicu (Wurzbach 1874, 57). Zaradi uspešnega širjenja nazorov, skladnih s politiko Jožefa II., ga je dvor občasno finančno nagrajeval, v zadnjih letih njegovega življenja mu je namenjal mesečno rento (58). Ko govorimo o Richterjevem delu, ne moremo mimo omembe vloge, ki jo ima za razvoj slovenske dramatike njegova veseloigra *Podeželski mlin* iz leta 1777: po njej je Anton Tomaž Linhart (1765–1795) leta 1789 ustvaril *Županovo Micko*, prvo slovensko komedijo.

<sup>10</sup> *Galerija samostanskih zlorab* vsebuje satirične opise vsakdanjega življenja posameznih cerkvenih redov.

<sup>11</sup> Glede na satirične brošure, časopise, revije in letake vseh vrst, ki so z razširitvijo svobode tiska leta 1781 preplavili dunajski trg, označi Kai Kauffmann vsa tri Richterjeva dela skupaj za »zbirko brošur« (165–168; 199–200).

<sup>12</sup> Kalvarija v Hernalsu je bila v 18. stoletju umeten grič s stopniščem, z romarskimi postajami in s cerkvijo v kraju severozahodno od Dunaja. Danes je Hernals eno od mestnih dunajskih okrožij.

procesijah“, v katerem obravnava spokorne procesije; in v poglavjih „O telovskih sprevodih“ in „O romanjih“ (26–30; 99–102; 47–52). Ob spokornih procesijah, ki jih ima za »verske spektakle in maškarade« po koncu karnevala, še več, za »sleparije, ki vzbujajo jezo ter škodijo veri in državi« (26), graja zlasti bičarje<sup>13</sup> in križenosce.<sup>14</sup> Njihovo vključevanje v sprevode naj bi izhajalo iz napačnega ali vsaj zelo ozkega razumevanja hoje za Kristusom: namesto da bi dušni pastirji vernikom v svojih pridigah razlagali Kristusov nauk, naj bi se – iz nevednosti ali pa preprosto iz lenobe – osredotočali zgolj na njegovo trpljenje (26–27). Temu primerno naj bi ravnali tudi pri spokornih procesijah: »Igralcem so dali oblačila, poskrbeli za dekoracije in druge gledališke potrebe, imeli so veličastno garderobo spokorniških kut, kapuc, bičev, vrvi in križev vsakršne velikosti, z močnimi misijonskimi pridigami so skušali akterje ohranjati v ognju, pokazali so jim nekaj trikov in prijemov, nazadnje pa s svojo dobro uigrano skupino odšli skozi mesto proti Kalvariji.« (27)

Medtem ko naj bi bili prizori v sprevodih tako neprimerni, da je »uganka, kako jih je razumna policija lahko trpela« (27), Richter opozarja tudi na spornost dogajanja po koncu procesij: »Če zaradi teh zlorab /... / ne bi trpeli vera in z njo morala, bi lahko rekli, da je bilo nadvse zabavno gledati, kako so tu Kristusovega posnemovalca njegovi vajenci pijanega odpeljali domov, tam pa se je brat križenosec mlatil z bratom bičarjem; za drugo mizo je učitelj kot Kristus z Judi pil bratovščino.« (27)

Richter res priznava, da so prepovedi sprevodov, ki jih je uvedla Marija Terezija, v glavnem dosegle svoj namen: »Bičarji, za katere je prelivanje krvi postalo skoraj nujnost, so šli pod ventuze ali pa so si dali puščati kri; Magdalene so se vrnile v svoje pivnice ali pa so v kakšnem lutkovnem gledališču prevzele vlogo Kolombine, križenosci pa so se zadovoljili – s svojimi prepirljivimi ženami.« (28)<sup>15</sup> Kljub vsemu pa – kot »pravi jožefinist« (Bernard 1971, 138) – stavi tudi na cesarjeve ukrepe: »Naj pravi katolik v srcu še tako blagoslavlja izjemno *Terezijo*, ki je odpravila /... / zlorabe, si vendarle še vedno želi, da bi *Jožef* dokončal to delo.« (Obermayer 1913, 28)

Kar zadeva telovske procesije, je Richter do njih precej manj kritičen. Kot takšne jih ima celo za »hvalevreden obred« (102) in jim v marsičem priznava vzgojno, poučno funkcijo (101). Kar ga pri dunajskih telovskih sprevodih moti, je navzočnost cehov, ki niso sodili v njihov glavni del. Zastave, s katerimi so hodili, naj bi bile prevelike in predrage; po Richterjevem mnenju bi bilo bolje, ko bi pet do šest tisoč guldnov, kolikor so večkrat stale, namenili obubožanim cehovskim mojstrom, sirotam, ki so ostale brez očetov, ali bolnim tovarišem (100). Poleg tega naj bi bile zastave, od katerih je vsaka tehtala več sto kilogramov in jo je moralo nositi deset

<sup>13</sup> Bičarji, imenovani tudi flagelanti ali disciplinanti, pomenijo versko prakso, katere začetki segajo v 11. stoletje, splošno razširjena pa je postala v poznem srednjem veku (Potočnik 1941, 233–236). Bičanje samega sebe, ki je evociralo Jezusovo trpljenje med bičanjem ob stebru, je bilo spokorno dejanje, hkrati pa naj bi spokorniku odpiralo pot do srečanja z Bogom (Schulze 2003, 211–212).

<sup>14</sup> Za križenosce v procesijah se zdi, da so v svojem ravnanju sledili Jezusovemu pozivu njegovim učencem, naj vzamejo svoj križ in hodijo za njim (Mr 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23; Hacker 1913, 406). Tako so zadoščevali za svoje in za tuje grehe (Ogrin).

<sup>15</sup> V zadnjem stavku vpelje Richter neprevedljivo besedno igro: za prepirljive žene križenoscev uporabi izraz ‚*Hauskreuz*‘, dobesedno ‚domači križ‘.

do dvanajst ljudi (100), potencialno smrtno nevarne: »Že najmanjši sunek vetra bi jih lahko prevrnil. Zato bi trpela *point d'honneur* celotne obrti. Pri takšnem padcu bi najbrž lahko umrlo tudi nekaj gledalcev.« (100)

Po drugi strani Richter graja zunanji videz cehov v telovskih procesijah. Tu naj bi izstopali zlasti mesarji: »Oblečeni so bili v fino, s srebrom pošito rdeče sukno, nosili so rdeče svilene nogavice, predpasničke iz najbolj finega koprivnega sukna, pošitega s čipkami – zelene čepice, ozaljšane s peresi, v predpasnikih so imeli zataknjene srebrne nože – po vratu so jim tekli veliki okrogli kodri, kot jih niti mlad abbé skorajda ne nosi – skratka, njihova maska bi bila nadvse ljubka, ko bi šlo za *reduto* – – toda pri *telovski procesiji???*« (101)

Nazadnje se Richter ustavi ob glasbi, ki je spremljala nastope nekaterih cehov. Naravnost nepojmljivo se mu zdi, da so jo izvajali goslači, ki so v sprevodih igrali koračnice (101). To po njegovem ni pripomoglo k urejenosti procesij: »[Č]e [cehi] / .../ med korakanjem niso držali tempa, ni bilo nič čudnega, kajti držali ga niso niti sami goslači.« (101)

Kakor rečeno, se Richterju telovske procesije načeloma ne zdijo sporne. Bolj kakor zaradi vsebine jih zavrača zaradi njihove številčnosti med oktavo praznika, to pa vzbuja pri njem že znane moralne in ekonomske pomisleke: »Da so / .../ procesijo samo v mestu ponavljali 8 dni, da so ljudem, ki so morali zaradi pomembnih poslov hoditi in se voziti po ulicah, pot položili z deskami, po nepotrebem trošili vosek in travo, pri procesiji prečastitih patrov frančiškanov šolarje spreminjali v angele in sámo Najčastitljivejše profanirali z 8-dnevnim nošenjem naokrog, to vsekakor sodi v našo zbirko slik.« (101–102)

Medtem ko Richter kot zgled spokornih procesij navaja sprevode v Hernalsu, kot zgled telovskih procesij pa dunajske sprevode, svojo kritiko verskih romanj izrazi ob procesijah v že zgoraj omenjeni Mariazell. Kakor ugotavlja, so ljudje tja hodili iz enega od štirih ne ravno poduhovljenih razlogov: »Nekateri so šli v Mariazell, da bi si odpočili od prenapornih uradniških poslov in se malo razgibali –, mnogi zato, da bi se izognili večnim polemičnim pridigam svojih junon in ksantip ali vsiljivosti upnikov –, nekateri zato, da bi se spet enkrat resnično najedli dobrih postrvi –, večina pa je šla *par compagnie*.« (49)

Sama romanja se zdijo Richterju sporna v več – znova: moralnih in ekonomskih – pogledih. Moti ga, da v zadnjih letih pred prepovedjo procesije številni v Mariazell niso več romali kakor navadno, torej peš. Medtem ko so to po njegovem delali le še reveži, naj bi se kler in premožnejši romarji tja vozili s kočijami in s številnimi drugimi prevoznimi sredstvi, vključno z lojtrnikom (50–51):

»Ko bi naši zanamci pred katero koli duhovno stavbo uzrli kočijo, vpreženo s štirimi urnimi konji, in videli, kako tu en sluga zadaj privezuje za dobre tri kleti steklenic, tam pa drugi polni predal klopi z gnjatjo, kopuni in raznimi pečenimi jedmi, niti v sanjah ne bi pomislili, da bo šla pot v Mariazell, in da so ljudje, ki se bodo odpeljali tja, grešniki, ki delajo pokoro in molijo, najbrž celo spokorniški pridigarji, ki bi morali romarje s svojim zgle-dom spodbujati k zbranosti, pobožnosti in *trpinčenju mesa*.« (49)

Poleg tega Richter graja nespodobnosti, ki naj bi se dogajale na poti: prenajanje (48–49), tatvine v gostilnah (49–50) in v sobah, v katerih so romarji prenočevali v velikih skupinah (50), ne nazadnje pretepi, ki naj bi izbruhnili ob tem (50). Čeprav so romarji, tako Richter, na cilju v mariazelski baziliki kazali takšno vnemo, da so se prerivali k spovedi, bili navzoči pri pridigah in množično darovali za maše, naj bi na koncu domov prinesli zgolj dvoje: »plavo oko in prazno denarnico.« (51)

Iz zgoraj povzetih poglavij *Galerije katoliških zlorab* je dobro razviden ton Richterjeve obravnave verskih procesij. Načeloma stvaren in novinarsko razlagalen, sčasoma vedno znova postane vzvišeno posmehljiv (na primer ob opisu dogajanja po koncu spokornih sprevodov v Hernalsu ali ob naštevanju vzrokov za romanja v Mariazell) ali pa, to je bolj redko, prizadet in razburjen (na primer ob opisu razkošnih oblek mesarskih cehev v dunajskih telovskih procesijah, ki se sklene s tremi vprašaji). Povsem drugače satiričen je *Načrt podeželske procesije velikega petka*, ki ga je Anton von Bucher – kot avtor, ki je v osemdesetih letih 18. stoletja »razsvetljesko satiro na Bavarskem [razvil] do vrhunca« (Pörnbacher 1988, 1017)<sup>16</sup> – izdal pod psevdonimom Redovnik. Tu nimamo, kakor pri Richterju, opravka s kritiko, ki bi bila očitno posmehljiva ali razburjena, temveč se kaže na višji ravni, kot parodija žanra procesijskega reda.

### 3. Anton von Bucher: *Načrt podeželske procesije velikega petka* (1782)

*Načrt podeželske procesije velikega petka* sestavljata dva dela: tako imenovano *Predhodno poročilo* in sam načrt, torej red za procesijo velikega petka. Prvi del, ki je napisan pretežno v dramski obliki, podpisuje skrivnostni »tvoj najpokorneje najbolj vdani Jaz« (Bucher 1782, [14]), njegov neposredni naslovnik pa je »dragi bralec« ([12]), oziroma natančneje: »od vseh spoštovano mestno in podeželsko občinstvo« ([14]). Osrednji lik *Poročila* je oče Sprevod, preprost redovnik, čigar ime, kakor izvemo iz Jazove opombe, na podeželju označuje patra, »ki procesijo iznajde ali vsaj vodi« ([3]). Že na samem začetku, v pogovoru s somišljenikom Vrlim gospodom, je ves iz sebe:

»OČE SPREVOD Za vseh svetih pet ran, mar to prekleto omejevanje nima več konca in celotnemu svetu vlada peklenski – šment – s svojimi frajgajsti?

<sup>16</sup> Anton von Bucher velja za najživahnejšega starobavarskega satirika 18. stoletja (Kohlschmidt in Mohr 2001, 475). Po končani jezuitski gimnaziji v Münchnu in po študiju teologije je leta 1768 postal duhovnik (Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1955, 700). Potem ko kot šolski reformator v bavarski prestolnici ni bil več uspešen, se je od leta 1778 dalje, ko je na podeželju prevzel župnijo Engelbrechtsmünster, posvečal pisanju leposlovja (700; Haefs 2011). Svoja najboljša satirična dela je objavil med letoma 1782 in 1784 (Kühlmann 2008, 257). Na eni strani jih zaznamuje nazoren, občasno robot jezik, ki vključuje tako nižje (narečne in pogovorne) kakor višje (izobraženske in znanstvene) registre, na drugi pa izrazit smisel za situacijsko komiko in realistično prikazovanje likov (257). Tarča Bucherjeve kritike so zlasti jezuiti, menihi ter neizobraženi učitelji in duhovniki (Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1955, 700).



VRLI GOSPOD Za prave katolike je to grozljivo. Vera gori. / .../ Samo še omejevanje! Samo še omejevanje!« ([3]–[4])

Malo pozneje, ko se sogovornikoma pridruži Vrla gospa, žena Vrlega gospoda, postane jasno, kakšno omejevanje imata v mislih, ko govorimo o procesiji velikega petka:

»VRLI GOSPOD Vse bogove in bičarje in križenosce v procesiji velikega petka so odpravili. Naokrog lahko nosimo le še lesenega žalostnega boga pri počitku; žive so vse – *summa summarum* odpravili, v celoti odpravili.« ([5]–[6])

Medtem ko tudi oče Sprevod toži nad prepovedmi, izvemo nekoliko več o njegovem preteklem delu, a tudi o sedanjem položaju:

»OČE SPREVOD Žal mi je le velikega truda, ki sem ga zapravlil. Če ne smemo ustvarjati ničesar več, bo moje fantaziranje povsem zaman, in resnično, letos bi bila procesija bolj veličastna kot kadar koli. Iznašel sem mnogo novih figur, izboljšal izreke, dodal boljše, zdaj pa nimam od tega niti za ščepec tobaka, kaj šele za en robec.« ([8]–[9])

Na tej točki se v pogovor vmeša Jaz, ki je dogajanje spremljal od daleč. Na vprašanje, ali je oče Sprevod kdaj tudi objavil kak procesijski red, mu ta oče odvrne, da zgolj takšne za telovske sprevode, ne pa še reda za procesijo velikega petka. Po mnenju Vrlega gospoda bi bilo to več kakor primerno, kajti:

»VRLI GOSPOD Ljudje bi videli, kaj lepega so izgubili. Stavim, da bi prišlo do upora, če ne bi znova vzpostavili procesije.« ([9]–[10])

V strahu, da ob prepovedih procesij nihče ne bo reševal božje časti in bi se Bog zato lahko maščeval, oče Sprevod nekoliko natančneje izrazi svojo željo:

»OČE SPREVOD Rad bi storil, kar je v moji moči. Rad bi storil tako, svoje in nekaj drugih znanih procesij bi združil, in če bi imel nekoga, ki bi to natisnil, bi zanj in njegovo prijateljstvo pri sv. maši do konca življenja /... / molil *Memento*.« ([10])

Ker Jaz meni, da bi mu takšna pomoč prišla prav, očetu Sprevodu v zameno ponudi, da bo finančno podprl in izdal njegovo knjigo ([10]–[11]). Zadovoljni oče Sprevod nato oznani, da bo Jazu v treh dneh dostavil rokopis ([11]).

V skladu s pričakovanji predstavi drugi del Bucherjevega *Načrta podeželske procesije velikega petka* procesijski red, ki naj bi ga napisal oče Sprevod.<sup>17</sup> Uvaja ga spremni dopis, v katerem oče Jazu znova pojasni svojo pisateljsko metodo:

<sup>17</sup> Jaz v *Predhodnem poročilu* poudari, da v rokopis ni posegal: »Ničesar nisem odstranil in ničesar dodal.« (Bucher 1782, [13])

»Sledi torej obljubljeni procesija velikega petka, pri čemer se boste spomnili, kako sem pripomnil, da ne želim ustvariti procesije enega samega kraja, temveč bi jih rad mnogo združil v eno ter *iz vsakega kraja izbral najboljše stvari in rejectis absurdioribus, ki so se v starih časih občasno seveda prikradle vmes, toda ohranil tisto, česar pri nekaterih krajih sploh ni mogoče odstraniti*, zaradi česar na ustreznih mestih nisem pozabil dodati vzročnih opomb.« (16) (poudaril J. D.)

Kot motiv za svoje pisanje oče Sprevod tu ne navede le želje po reševanju božje časti, ki jo je omenil že v *Predhodnem poročilu* (17). Poleg tega se namreč na Jaza obrne s prošnjo, naj se z izdajo dela podviza, »da bo ukaz, s katerim so odpravili procesije, kar se da hitro spet preklican« (17). Toda tisto, kar sledi, nikakor ni v skladu s prejšnjimi izjavami očeta Sprevoda. Prav nasprotno: čeprav je procesijski red razčlenjen na več soodvisnih, tematsko zaokroženih delov in zato na prvi pogled deluje urejeno in premišljeno,<sup>18</sup> se sprevod, ki naj bi bil idealnotipska procesija velikega petka, kmalu izkaže za gost, težko pregleden skup najrazličnejših prizorov, pri katerih sodeluje nešteto cehov in bratovščin. Skoraj vse, kar naj bi videl gledalec, deluje plehko in karikirano, o dostojanstvenosti ali spokorni naravi procesije ni ne duha ne sluha. Ob koncu procesijskega reda oče Sprevod res navrže, da »duhovna šala pogosto doseže več od resnobe« (99), toda kljub temu je očitno, da se za njegovo domnevno šaljivostjo skriva nekaj drugega, Bucherjeva satira namreč. Navedimo nekaj takšnih primerov. Na mestu, kjer ceha sodarjev in steklarjev predstavljata sveti zakrament krsta, je med drugim videti jezuitske misijonarje, ki jih je papež poslal v Indijo in ki dajo tamkajšnje nevernike, kakor poudari oče Sprevod, »polni krščanskega poguma« (25) – zadaviti. Prizor spremljata naslednja ironična verza:

»Odlični smo bili  
v ugonabljanju poganov in njihovih stvari.« (25)

Pri predstavitvi svetega zakramenta evharistije, ki sta zanjo zadolžena ceha pivovarjev in žganjarjev, peljejo Judje, Malh, Stotnik in Juda s sabo ujetega tako imenovanega modrega boga (26).<sup>19</sup> Po zasmehovanju tega boga nastopi prizor, ki ga določa do absurdnosti stopnjevana situacijska komika: »Judje vržejo boga čez lesen most v Konjederčev potok, in takoj ko leži v njem, ustrelji g. tržni pisar, ki v globoki žalosti s plapolajočim cvetom na klobuku jezdi zraven, s pištolo, kar se ponavlja tako dolgo, dokler traja osrednje dogajanje.« (27) Na Stotnikovo prošnjo nato ribiči, ki so nič hudega sluteč stali na bregu potoka, boga izvlečejo iz vode (27).

<sup>18</sup> Procesija ima strukturo, v kateri so prizori razporejeni v tako imenovano izvidnico spreveda in v eno od treh ‚skrivnostnih sedmic‘: ‚katoliško‘, ‚hudičevo‘ in ‚bolečo‘. Medtem ko so prizori znotraj prve ‚sedmice‘ nadalje razvrščeni v kategorije sedmih svetih zakramentov (krst; birma; evharistija; pokora; bolniško maziljenje; mašniško posvečenje in zakon), so prizori znotraj ‚hudičeve sedmice‘ razdeljeni v kategorije sedmih smrtnih grehov (napuh; lakomnost; nečistost; požrešnost; zavist; jeza in lenoba). ‚Boleča sedmica‘ vsebuje prizore, ki jih je mogoče uvrstiti v eno od sedmih kategorij, posvečenih različnim orodjem Kristusovega trpljenja (trs; naslov križa; škrlatni plašč; kladivo, klešče, sulica, žebliji; svetilka; kocke in krona).

<sup>19</sup> Pri modrem bogu se domneva, da je to kip vklenjenega in v modro tuniko oblečenega Jezusa.

Ne nazadnje: pri predstavitvi svetega zakramenta pokore, to pa je v domeni ceha dimnikarjev, med drugim znova nastopi Juda, ki se – obupan zaradi svoje nedavne izdaje Jezusa – javno obesí ob hiši upravitelja. To je videti tako, »kot da bi cepetal do smrti« (29). Hudiči, ki so navzoči pri njegovi smrti, »vriskajo /... / kakor paglavci na semnju« in pri tem uberejo naslednjo, ne ravno lirično ,arijo':

»Hopsasa, hopsasasa,  
 gospod Juda dela gaga.  
 Beblja,  
 cepeta,  
 kriči,  
 drhti,  
 tralilila!  
 Vrat je zategnjen,  
 on pa iztegnjen,  
 ves, kar ga je bilo,  
 končal bo v peklu.  
 Hopsasa, hopsasasa!  
 Večno boš gorel, Juda.« (29–30)

A za pravo pretiravanje tega, kar bi človek pričakoval v procesijah velikega petka, poskrbi nadaljevanje gornjega prizora. Potem ko prijezdi Lucifer, da bi prerezal vrv, s katero se je Juda ubil, naložijo hudiči, ki letajo naokoli, njegovo truplo na konjerski voz in ga odpeljejo v procesiji, pri tem mu »iz telesa trgajo drobovje ter smrdljiva pljuča, jetra in črevesje za zdravilno grozo mečejo po ulicah sem in tja med ljudi« (31). To je, kakor pravi oče Sprevod, »resnično domišljeno *ad Motum egregie*, grešnik pa bi moral imeti kamen namesto srca, da mu ne bi prodrlo *usque ad interiora*« (30). Prizor sklene Lucifer, ki za sabo na saneh vleče svoj rep, na katerem jezdijo mali hudiči (31).

Parodičnost Bucherjevega *Načrta podeželske procesije velikega petka* je mogoče postaviti v več sodobnejših, a tudi časovno bolj oddaljenih literarnoteoretskih okvirih. Tu gre navesti Margaret A. Rose, za katero je parodija »posnemanje in komično preoblikovanje« (2006, 7) predloge; Beate Müller v komičnosti vidi nujni element parodije (1994, 25); za Theodorja Verweyna in Guntherja Wittinga je parodija »način pisanja, ki s komičnimi sredstvi antitematsko predela predlogo« (1979, 25); Robert Neumann pa parodiji prisoja kritično-satirično naravo (1962). Toda ob gornjih odlomkih iz *Načrta* se zdi, da je ta načrt v prvi vrsti parodičen v smislu teorije karnevala Mihaila Bahtina (2008) – in to kar na dvojen način. Ne le, da je svet, kakor ga kaže Bucher, večkrat obrnjen, »narobe svet'« (Bahtin 2008, 17), ki ne sledi nobeni znani ali ustaljeni logiki; ker pa je prikazan znotraj procesije, še bolj kakor drugače spominja na smehovno obredno-uprizoritveno obliko, v kateri se po Bahtinu skriva izvor novodobne literarne parodije – karnevala.

## 4. Sklep

Tako Richterjeva *Galerija katoliških zlorab* kakor Bucherjev *Načrt podeželske procesije velikega petka* sta za razumevanje zgodnjenovoveških verskih sprevodov nemajhnega pomena. Po eni strani zagotavljata redek, tu in tam izjemno natančen vpogled v spokorne procesije v Hernalsu, v dunajske telovske sprevode, v romanja v Mariazell in v procesije velikega petka na Bavarskem. Toda za nas sta deli še mnogo pomembnejši v tem, ko nakazujeta, da je imela satira ob izteku 18. stolecja do sprevodov v srednjeevropskem prostoru odnos, ki je bil podobno odklonilen kakor pri tedanjih svetnih in cerkvenih oblasteh. V kolikšni meri je vplivala na sam konec procesij, ob odsotnosti drugih tovrstnih virov ni mogoče reči. Njeno legitimiranje restriktivnih oblastnih dejanj tega procesa verjetno ni upočasnilo.

## Krajšavi

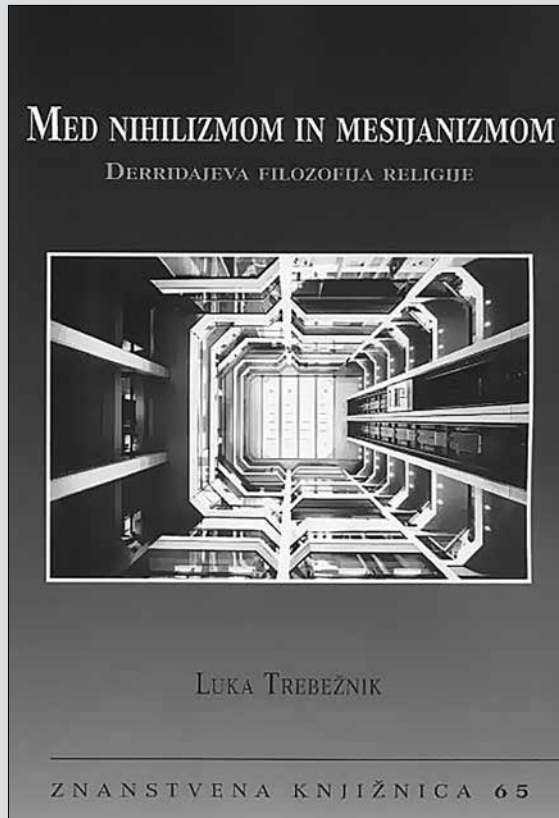
**HkkG** – Kropatschek 1785–1790 [Handbuch der k. k. Gesetze].

**SkkG** – Kropatschek 1786 [Sammlung der k. k. Gesetzeg].

## Reference

- Bahtin, Mihail Mihajlovič.** 2008. *Ustvarjanje François Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*. Prev. Borut Kraševc. Ljubljana: LUD Literatura.
- Benedik, Metod.** 2008. *Kapucinski samostan s cerkvijo Sv. Ane Škofja Loka*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bernard, Paul P.** 1971. *Jesuits and Jacobins: Enlightenment and enlightened despotism in Austria*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bodi, Leslie.** 1977. *Tauwetter in Wien: zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781–1795*. Frankfurt na Majni: S. Fischer.
- [Bucher, Anton von].** 1782. Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprocession. V: Ordenspater, ur. *Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprocession sammt einem gar lustigen und geistlichen Vorspiel zur Passionsaction*, 1–101. S. l.: s. n.
- Dolar, France.** 1976. Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina. *Bogoslovni vestnik* 36, št. 4:462–482.
- Dörrer, Anton.** 1941. *Bozner Bürgerspiele: alpen-deutsche Prang- und Kranzfeste*. Leipzig: Hiersemann.
- Eliade, Mircea, ur.** 1995. *The encyclopedia of religion*. Zv. 12. New York: MacMillan.
- Filzmoser, Romana.** 2011. Stadtraum – Bühnenraum. Wien als Kapitale in Josef Richters Bildergalerien. V: Christine Lebeau in Wolfgang Schmale, ur. *Images en capitale: Vienne, fin XVIIe – début XIXe siècles*, 33–52. Bochum: Winkler.
- Hacker, Fritz.** 1913. Karfreitags-Prozessionen in Bayern vor der Aufklärung. *Das Bayerland* 24, št. 26:405–407.
- Haefs, Wilhelm.** 2011. ‚Charfreitagsprocession‘, ‚Sündfluthspiel‘ und ‚Monachologie‘: zur Literatur und Theologie der Katholischen Aufklärung. V: Hans-Edwin Friedrich, Wilhelm Haefs in Christian Soboth, ur. *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen, Kontroversen, Konkurrenzen*, 32–63. Berlin: De Gruyter.
- Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ur.** 1955. *Neue deutsche Biographie*. Zv. 2. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hodgart, Matthew.** 1969. *Satire*. London: Weidenfelds.
- Kasper, Walter, ur.** 1999. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 8. Basel: Herder.
- Kauffmann, Kai.** 1994. »Es ist nur ein Wien!«: *Stadtbeschreibungen von Wien 1700 bis 1873*. Dunaj: Böhlau.
- Klueting, Harm.** 1993. »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.«: zum Thema »Katholische Aufklärung«. V: Harm Klueting, ur. *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, 1–35. Hamburg: Meiner.

- Kohlschmidt, Werner, in Wolfgang Mohr, ur.** 2001. *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Zv. 1. Berlin: De Gruyter.
- Kropatschek, Joseph, ur.** 1785–1790. *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung*. 18 zv. Dunaj: Moesle.
- — —. 1786. *Sammlung aller k.k. Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1740. bis 1780., die unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. theils noch ganz bestehen, theils zum Theile abgeändert sind, als ein Hilfs- und Ergänzungsbuch zu dem Handbuche aller unter der Regierung des Kaisers Josephs des II. für die k.k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer chronologischen Ordnung*. 8 zv. Dunaj: Mößle,
- Kühlmann, Wilhelm, ur.** 2008. *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. Zv. 2. Berlin: De Gruyter.
- Mikulec, Jiří.** 2009. Osvěcenská ‚náprava‘ náboženského života a její limity. *HOP: Historie – Otázky – Problémy*, št. 2: 189–197.
- Müller, Beate.** 1994. *Komische Intertextualität: die literarische Parodie*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Neumann, Robert.** 1962. Zur Ästhetik der Parodie. V: *Die Parodien*, 553–563. Dunaj: Desch.
- Obermayr.** 1913. *Bildergalerie katholischer Misbräuche: mit Kupfern und anpassenden Vignetten*. München: Janus.
- Ogrin, Matija.** 2019. Gledališče brez tiska, drama brez spektakla. *Družina*, 24. 11. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/gledalisce-brez-tiska-drama-brez-spektakla?pridobljeno=31.10.2020>.
- Pörnbacher, Hans.** 1988. Literatur und Theater von 1550–1800. V: Andreas Kraus in Max Spindler, ur. *Handbuch der bayerischen Geschichte*. Zv. 2, 978–1024. München: Beck.
- Potočnik, Ciril.** 1941. Telesna pokora in zunanje zatajevanje. *Bogoslovni vestnik* 21, št. 2/4:215–254.
- Rose, Margaret A.** 2006. *Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit*. Bielefeld: Aisthesis-Verlag.
- Sikora, Adalbert.** 1906. Der Kampf um die Passionsspiele in Tirol im 18. Jahrhundert. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 12:185–207.
- Schulze, Ursula.** 2003. Schmerz und Heiligkeit: zur Performanz von ‚Passion‘ und ‚Compassio‘ in ausgewählten Passionsspieltexten (Mittelrheinisches, Frankfurter, Donaueschinger Spiel). V: Horst Brunner in Werner Williams-Krapp, ur. *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters: Festschrift für Johannes Janota*, 211–232. Tübingen: Niemeyer.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2020. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Štukl, France.** 1999. Drobižki k Škofjeloškemu pasijonu. *Loški razgledi* 46, št. 1:105–114.
- Ušeničnik, Franc.** 1923. Rigorizem naših janzenistov. *Bogoslovni vestnik* 3, št. 1:1–49.
- Verwey, Theodor, in Gunther Witting.** 1979. *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur: Eine systematische Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wittmann, Reinhard.** 1980. Nachwort. V: Anton von Bucher. *Bairische Sinnenlust: bestehend in welt- und geistlichen Comödien, Exempeln und Satiren*. München: Idion.
- Wurzbach, Constant von.** 1874. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. Zv. 26. Dunaj: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei.



*Luka Trebežnik*

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

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 863—874

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 272-72-9(497.4Ljubljana)“19“:929Hlond A.

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celary

© 2020 Celary et al., CC BY 4.0

*Ireneusz Celary und Henryk Olszar*

## **Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana**

*Hlond in Slovenci: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani*

*Hlond and Slovenes: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana*

*Zusammenfassung:* Eine der bedeutenden Aufgaben, die der Heilige Stuhl dem Kardinal August Hlond übertragen hatte, war seine Teilnahme an nationalen und internationalen Kongressen auf drei Kontinenten: afrikanischem, amerikanischem und europäischem. Als Vertreter der polnischen Kirche im Ausland nahm Hlond am 7. und 11. Mai 1930 am XXX. Internationalen Eucharistischen Kongress in Karthago teil. Vom 22. bis 26. Juni 1932 nahm er am XXXI. Internationalen Eucharistischen Kongress in Dublin (Irland) teil. Zwischen dem 8. und 14. Oktober 1934 war er Delegierter der Kirche in Polen beim 32. Internationalen Eucharistischen Kongress in Buenos Aires (Argentinien). In Anerkennung des fruchtbaren und außergewöhnlichen apostolischen Eifers und der bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom erhielt Kardinal August Hlond die höchste Ehre, den Heiligen Vater auf nationalen und internationalen Kongressen als päpstlicher Legat *a latere* zu vertreten. Der Diener Gottes wurde zum päpstlichen Legaten des Internationalen Kongresses Christi des Königs in Posen (Polen) ernannt, der zwischen dem 25. und 29. Juni 1937 stattfand. Ein Jahr später, vom 22. bis 29. Mai, vertrat er den Heiligen Vater in Budapest (Ungarn) auf dem dort organisierten XXXIV. Internationalen Eucharistischen Kongress. Zum ersten Mal trat Kardinal August Hlond jedoch 1935 als Vertreter des Papstes auf.

Pius XI. ernannte ihn in einem Brief vom 9. Juni dieses Jahres zum päpstlichen Legaten des Nationalen Eucharistischen Kongresses in Ljubljana in Jugoslawien. In dieser Stadt sah er die Stärke des Glaubens und der Hingabe des slowenischen Volkes, die sich um die Kirche und die staatlichen Behörden konzentrierte. Kardinal August Hlond kehrte am 28. Juli 1939 als päpstlicher Legat nach Ljubljana zurück, um den VI. Internationalen Kongress Christi des Königs im Namen von Pius XII. feierlich zu eröffnen. Am 30. Juli feierte er im Stadion der

slowenischen Hauptstadt eine päpstliche Messe. In einer Rede in Ljubljana warnte er vor der wachsenden Stärke des Dritten Reiches und der Sowjetunion. In der Hauptstadt der Slowenen wurde Hlond zum Herold des unvermeidlichen Endes einer Ära und des Beginns des Wiederaufbaus in einer Welt der verlorenen Ordnung. Der Diener Gottes sah seine Aufgabe in der slawischen Welt als kulturelle Mission, die seine eigene Identität sowie die Trennung der Nachbarn und der Geschichte respektierte. In seiner Lehre wies er auf die geistige Vereinigung der Slawen innerhalb einer großen Familie von Nationen hin.

Es ist kein Zufall, dass der Metropolit in Gniezno eben in Ljubljana, die Freude eines Polen, eines Nordslawen' zum Ausdruck brachte, der den ‚Vater des Christentums‘ ersetzen könnte. Er sprach über wirtschaftliche Probleme und Krisen, die Nationen quälen und zerstören, sowie über die ‚ewigen Ziele‘ des Menschen und der Menschheit. Er sah den Sinn der slawischen Geschichte in der Mission der heiligen Apostel Kyrill und Method, die alle Slawen mit ‚brüderlichem geistlichem Zusammenhalt‘ verbanden. Er behandelte die in Ljubljana gefeierten Eucharistie- und Christuskönigfeiern als große slawische Feste. Er prophezeite dort den Nachkommen von Lech, Tschechen und Russen eine große Zukunft, deren Seelenreichtum noch weitgehend unerforscht und ungenutzt war. Deshalb forderte er auf: »Verlassen wir unsere lateinischen und östlichen Kathedralen, so wie St. Adalbert und die Heiligen Cyrill und Methodius gingen!«

*Schlüsselwörter:* Ljubljana, Eucharistischer Kongress, Christus König, päpstlicher Legat, August Hlond

*Povzetek:* Ena od pomembnih nalog, ki jih je Sveti Sedež naložil kardinalu Avgustu Hlondu, je bila njegova udeležba na narodnih in mednarodnih kongresih po Evropi, Afriki in Ameriki. Kot predstavnik poljske Cerkve v tujini je Hlond od 7. do 11. maja 1930 sodeloval na 30. mednarodnem evharističnem kongresu v Kartagini, od 22. do 26. junija 1932 na 31. mednarodnem evharističnem kongresu v Dublinu, med 8. in 11. oktobrom 1934 pa je bil kot delegat Cerkve na Poljskem na 32. evharističnem kongresu v Buenos Airesu. V priznanje plodne in izredne apostolske gorečnosti, pa tudi brezpogojne pripadnosti rimskemu škofu je kardinala Avgusta Hlonda doletela čast, da je svetega očeta zastopal kot legat *a latere* na narodnih in mednarodnih kongresih. Njegova eminenca je bil imenovan za papeškega legata na mednarodnem kongresu Kristusa Kralja v Poznanu med 25. in 29. junijem 1937. Leto pozneje je med 22. in 29. majem svetega očeta zastopal na 34. mednarodnem evharističnem kongresu, ki so ga organizirali v Budimpešti. Prvič pa je bil kardinal Avgust Hlond imenovan za papeževega predstavnika leta 1935.

V pismu z dne 9. junija tega leta je kardinala Hlonda papež Pij XI. imenoval za papeškega legata na narodnem evharističnem kongresu v Ljubljani. Tukaj je Hlond videl moč vere in pobožnosti slovenskega ljudstva, ki je bilo zbrano okrog Cerkve in državnih voditeljev. Kardinal Avgust Hlond se je v Ljubljano vrnil 28. julija 1939 kot papeški legat, da je v imenu Pija XII. svečano odprl 6. mednaro-



dni kongres Kristus Kralja. Dne 30. julija je daroval papeško mašo na stadionu v slovenski prestolnici. V pridigi je opozoril na vedno večjo moč tretjega rajha in Sovjetske zveze. V Ljubljani je Hlond nastopil kot znanitelj neizbežnega konca neke dobe in začetka obnove neurejenega sveta. Njegova eminenca je videl svojo nalogo v slovanskem svetu kot kulturno poslanstvo, ki spoštuje tako identiteto slovanskega sveta kakor ločitev sosedov v zgodovini. V svojem učenju je poudarjal duhovno enotnost Slovanov znotraj velike družine narodov.

Nobeno naključje ni, da je metropolit iz Gniezna v Ljubljani izrazil zadovoljstvo nad tem, da je kot Poljak, Slovan s severa, predstavljal svetega očeta. Govoril je o ekonomskih problemih in krizah, ki uničujejo narode, pa tudi o ‚večnih‘ ciljih človeka in človeštva. Smisel zgodovine Slovanov je videl v poslanstvu svetih apostolov Cirila in Metoda, ki sta vse Slovane povezala v ‚bratsko in duhovno skupnost‘. Evhariistični kongres in praznovanje Kristus Kralja v Ljubljani sta bila za Hlonda velika slovanska praznika. Tukaj je napovedal svetlo prihodnost naslednjim rodovom Čehov in Rusov, katerih duhovno bogastvo je bilo takrat še neraziskano in nepoznano. Hlond je pozival: »Imejmo radi naše latinske in vzhodne katedrale, ravno tako kakor so jih imeli radi sv. Abelard ter sveta brata Ciril in Metod.«

*Ključne besede:* Ljubljana, evhariistični kongres, Kristus Kralj, papeški legat, Avgust Hlond

*Abstract:* One of the tasks assigned by the Holy See to Cardinal August Hlond, the Primate of Poland, was his participation at the International Eucharistic Congresses on three continents: Africa, America and Europe. Eucharistic congresses were a form of public manifestations of faith in which the cardinal participated; moreover, in Poland, he was their creator and chief architect. He considered this an effective method for the new evangelization and rebirth of man and state. As a representative of the Polish Church, Hlond took part at the International Eucharistic Congresses in Carthage (Tunisia), Dublin (Ireland) and Buenos Aires (Argentina). He represented the Holy Father Pius XI as a papal legate at the International Congress of Christ the King in Poznań (Poland) and the International Eucharistic Congress in Budapest. However, for the first time, Cardinal August Hlond appeared as a representative of the Pope in 1935 at the National Eucharistic Congress in the city of Ljubljana, Yugoslavia. In today's capital of Slovenia, he saw the strength of faith and dedication of the Slovenian people centred around the Church and state authorities. In 1939 he returned to Ljubljana as a papal legate to solemnly open the VI International Congress of Christ the King. In this unique city, he encouraged ‚beloved Slavic brothers‘ and the faithful from all over the world to ‚remain in the Church‘. The Servant of God, August Hlond, saw his task in the Slavic world as a cultural mission. He was deeply convinced that at the time of decay of the European civilization, an era was coming in which the Slavic culture would play a historical role. The precondition for the success of this idea was to come closer to each other and be acquainted with other Slavs.

*Key words:* Ljubljana, Eucharistic Congresses, Christ the King, papal legate, August Hlond

Die Polen betrachten mit Bewunderung das Leben des Dieners Gottes, Kardinal August Hlond (Zimniak 1999), das in einem zwar materiell armen, aber geistig reichen Haus in Oberschlesien begann, um ihn dann durch salesianische Zentren in Italien, Studien in Rom, Pfarreitätigkeit in Oświęcim, Kraków, Przemyśl und Wien in die schlesische Diözese Kattowitz und in die Primatshauptstadt Gnesen und Posen sowie im letzten Zeitraum nach Warschau führten. In jeder Lebensphase können wir den Reichtum an materiellen Talenten dieses außergewöhnlichen Menschen erkennen, aber auch die Früchte der beharrlichen, lebenslangen Arbeit an sich selbst, der heldenhaften Selbstverleugnung, der Treue zu Christus und der Mission, mit der ihn Gott beauftragt hat (Brzezińska 2004, 6). Der Beweis der Anerkennung, den er bei zeitgenössischen Päpsten fand, ist die Tatsache, dass er Mitglied von vier Vatikanischen Kongregationen wurde: für die Ostkirchen, für die Rates und die Rites, Seminare und Universitäten (Zimniak 2015, 92–122).

Eine der bedeutenden Aufgaben, die der Primat und der Heilige Stuhl Kardinal August Hlond übertragen hatten, war seine Teilnahme an nationalen und internationalen Kongressen auf drei Kontinenten: Afrika, Amerika und Europa. Eine besondere Form der öffentlichen Manifestationen des Glaubens waren eucharistische Kongresse, an denen der Kardinal teilnahm, und auf dem Gebiet Polens war er ihr Schöpfer und Chefarchitekt (Kosiński 1989, 2). Er nahm wahr, dass dies eine wirksame Methode zur Neuevangelisierung und zur Erneuerung von Menschen und Staat war.

So schrieb er im Zusammenhang mit der Organisation des Ersten Eucharistischen Kongresses der Diözese Posen in Polen (26–29. Juni 1930): »Ausgehend von dem Grundsatz, dass es ohne ein eucharistisches kein katholisches Leben gibt und dass alle Parolen für die Erneuerung der polnischen Seele inhaltslose Sätze bleiben müssen, wenn die Eucharistie nicht die Sonne und das Herz unseres religiösen Lebens werden wird.« (Drozdzińska 2009, 87–88)

Er appellierte jedoch persönlich, außer dem eucharistischen Christus Ehre zu erweisen, das eigene religiöse Leben zu vertiefen und so viel wie möglich aus dieser Quelle, der Eucharistie, zu schöpfen. Seinen Worten folgend sollte es eine Bedingung für die erlösende Realität werden. Aus offensichtlichen Gründen waren internationale Kongresse ein größeres Unterfangen. Hlond sah sie als Chance für einen größeren Einwirkungskreis: »Solche Kongresse /.../ versammeln die Gläubigen aller im Staat lebenden Nationalitäten, so dass sie, auf ein Glauben konzentriert, dank Religion im Frieden zusammenlebend, organisch und lebhaft im mystischen Leib Christi vereint, gegenüber Gott, Engeln und Menschen von ihrer Liebe und Hingabe an den Retter bezeugen.« (Hlond 1935, 222–226)

Er argumentierte in Reden an die Kongressteilnehmer über die reale Gegenwart Christi, der alle Institutionen belebt und segnet. Die in das Erleben der realen Gegenwart Christi engagierten Teilnehmer versicherte er, dass ein solches Ereignis

ein Wegweiser für einen sicheren Weg in die Ewigkeit werden würde. Bei der Organisation von eucharistischen Kongressen betonte er den großen Wert der eucharistischen Prozessionen, die von verschiedenen Ständen in Massen empfangene Heilige Kommunion und er schätzte den Wert der gehaltenen Referate, die zu mehr Wissen und Liebe über das Geheimnis der Eucharistie und folglich zur Erneuerung des Lebens beitragen (Acta Hlondiana 1934, 238–239).

Als Vertreter der polnischen Kirche im Ausland nahm er am 7. und 11. Mai 1930 am XXX. Internationalen Eucharistischen Kongress in Karthago teil, an dem am 9. Mai mit einer Gruppe von 140 polnischen Gläubigen an der Plenarsitzung teilnahm. Er ermutigte die Anwesenden, »dass sie von der Glut der Liebe zum eucharistischen Jesus erhitzt, seine Apostel in Polen seien«. Am selben Tag feierte der Diener Gottes die Heilige Messe für den eucharistischen Kreuzzug der Kinder in der Kirche der Gottesmutter des Rosenkranzes, angeführt von salesianischen Priestern (Nawrot 1997, 20). Vom 22. bis 26. Juni 1932 nahm er am XXXI. Internationalen Eucharistischen Kongress in Dublin (Irland) teil (Kosinski 1974, 14). Zwischen dem 8. und 14. Oktober 1934 war er Delegierter der polnischen Kirche beim 32. Internationalen Eucharistischen Kongress in Buenos Aires (Argentinien) (Ks. kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires 1934, 740–741), unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Kardinal Eugenio Pacelli, wo er eine Rede im berühmten Tres de Febrero Park im Bezirk Palermo hielt (Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis 2008, 197).

In Anerkennung des fruchtbaren und außergewöhnlichen apostolischen Eifers und der bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom erhielt Kardinal August Hlond die höchste Ehre, den Heiligen Vater auf nationalen und internationalen Kongressen als päpstlicher Legat *a latere* zu vertreten. Der Diener Gottes wurde zum päpstlichen Legaten des Internationalen Kongresses Christi des Königs in Posen (Polen) ernannt, der zwischen dem 25. und 29. Juni 1937 stattfand. Im nachfolgenden Jahr, vom 22. bis 29. Mai, vertrat er den Heiligen Vater in Budapest (Ungarn) auf dem dort organisierten XXXIV. Internationalen Eucharistischen Kongress, wo er eine Rede in mehreren Sprachen hielt, darunter auf Ungarisch (198).

## 1. Ljubljana 1935

Als Vertreter des Papstes trat Kardinal August Hlond jedoch zum ersten Mal 1935 auf. Pius XI. Ernante ihn in seinem Brief vom 9. Juni dieses Jahres zum päpstlichen Legaten des Nationalen Eucharistischen Kongresses in Ljubljana, Jugoslawien (Pius XI. 1935, 438–439). Seine Anwesenheit in der heutigen slowenischen Hauptstadt hat deutlich konkrete Ziele gesetzt. Es ging vor allem darum, Jesus Christus durch das Ereignis des Kongresses die Hochachtung zu erweisen und Gottes reichliche Gnade zu erhalten. Das erschuf zudem die Möglichkeit der Vergütung und Versöhnung (ich würde Möglichkeit der Sühne sagen) für die Sünden der Welt (Najveličastnejši II. evhatistični kongres). Der Hierarch aus Polen – ,Der

Slawe aus dem Norden', ‚Zeuge der Gnade Gottes, die zu den Slawen aus dem Süden' fließen - dort wies er deutlich auf die Art der Treffen um den eucharistischen Christus hin: »Eucharistische Kongresse betonen vor allem den übernatürlichen Faktor und die Quelle der Gnade, fördern die innere und wirkliche Entwicklung des religiösen Lebens.« (Hlond 1935, 222–226).

Er drückte unmissverständlich aus, dass die Eucharistischen Kongresse eine Stärkung des Glaubens und des eucharistischen Lebens vollbringen können, was auch das christliche Leben im öffentlichen und sozialen Bereich betreffe. Er argumentierte in Reden an die Teilnehmer über die reale Gegenwart Christi, der alle Institutionen belebt und segnet. Den an den Kongressen beteiligten und engagierten Teilnehmer versicherte er, dass ein solches Ereignis ein Wegweiser für einen sicheren Weg in die Ewigkeit werden würde (Acta Hlondiana 1928, 48).

In Ljubljana sah er die Stärke des Glaubens und der Hingabe des slowenischen Volkes, das sich um die Kirche und die Staatsmacht konzentrierte:

»Ich weiß, wie tief ihr die Erde Eurer Seelen durchgegraben habt und wie ihr diese praktisch für diesen Feiertag kultiviert habt. Ich stelle mir vor, wie enorm groß die Kongresslast eurer Bischöfe und Organisationen gewesen sein musste. Ich spüre die Hindernisse, die ihr überwinden musstet. Aber ich weiß auch, mit welcher unglaublichen Bereitschaft und Sympathie die Regierung eure Arbeit unterstützt hat. Ich weiß, dass für den Kongress und seinen vollen Erfolg in den Familien, in Krankenhäuser, in Klöstern und Bildungseinrichtungen gebetet wurde. Ich weiß, dass in allen Kirchen Gottesdienste für den Erfolg des Kongresses abgehalten und Opfer dafür gebracht wurden. Den größten Dank und Belohnung dafür wird die Befriedigung desjenigen sein, dem ihr diese Mühe gewidmet habt und dem ihr euer Leiden angeboten habt. Möge es euch die Freude bis zu einem gewissen Grad an der öffentlichen Anerkennung und dem feierlichen Lob sein, die ich euch hier als päpstlicher Legat überbringe. Mögen die glückseligen Auswirkungen dieses Kongresses euch allen eine echte und reichhaltige Zahlung sein, die diesen Kongress vorbereitet haben und an diesem Kongress teilnehmen.« (Hlond 1935a, 222–226)

Der päpstliche Legat Kardinal August Hlond hoffte, dass ‚dieser wirklich wundervolle und unvergessliche Kongress' ein ‚neues Leben' in der ‚geliebten Heimat' der Slowenen erweckte und sie ‚für die großen Aufgaben' befähigte, die ihnen die Vorsehung Gottes »zu (deren) Vorteil und zum Nutzen der nationalen Gemeinschaften anvertraute«. Am 30. Juni 1935 stellte er in einer Rede zum Abschluss des Nationalen Eucharistischen Kongresses fest, dass die Unterstützung des Heiligen Vaters Pius XI. ‚in Schmerzen und Enttäuschungen des gegenwärtigen Augenblicks' von ‚seinen treuen Kindern in Jugoslawien' kommt. Sie wurden vom päpstlichen Legaten mit den Worten ermutigt:

»Katholiken von Jugoslawien! Von nun an wird es eure Aufgabe sein, die Gaben, die in diesen Tagen vom Himmel auf Sie gefallen sind, in euren Her-

zen und in euren Leben zu schützen und zu schätzen und die Lehren, die der Kongress so deutlich zum Vorschein brachte, in die Praxis umzusetzen. Euer Kongress mit Christus sollte niemals enden. Eure Begegnung mit Christus sollte kein Ende haben. Trennt euch nicht von Ihm! Wir müssen bei Jesus bleiben und bei ihm verharren. Diese eucharistische Prozession sollte nicht zerfallen, in der Sie zusammen eine große Monstranz geschaffen haben, die den lebendigen Jesus trägt. Tragt Ihn weiter auf die Märkte und entlang der Lebensgassen, in der Reinheit eures Herzens und Körpers. Tragt Ihn an den heiligen Schwellen des Familienlebens, auf eine große soziale Mission, in eurem Berufsalltag, in eure Freude und Trauer. Gebt Ihn euren Kindern und Jugendlichen durch Wort und Beispiel. Bringt Ihn in liebevoller und fürsorglicher Fürsorge zu Brüdern und Schwestern, Katholiken und Ungläubigen, gebt Ihn weiter durch die vorbeugenden Taten des heiligen Apostolats, durch die erhabene Mission der katholischen Mission, durch das siegreiche Wunder der katholischen Initiative und des Unternehmertums in eure Heimat und in die Welt. Und wenn ihr Christus mit anderen Teilen und andere damit glücklich machen wollt, vereint euch ständig mit Ihm im Gebet, im Sakrament der Buße, in der heiligen Messe, in der täglichen heiligen Kommunion, in der katholischen Disziplin gegenüber den Bischöfen und in der unerschütterlichen Einheit mit seinem Vizekönig auf Erden.« (227–229)

Im Juni 1936 kehrte Kardinal August Hlond mit den Gedanken erneut zu den Kongressveranstaltungen von 1935 zurück:

»Wenn ich den Eucharistischen Kongress von Ljubljana aus einer Entfernung von einem Jahr betrachte, stellt sich vor mir eine Vision wie aus einer villich unerträglich Gegenwart. Ein charmantes slowenisches Land verwandelt sich vor meinem Geist in einen Tempel, und alles, was darin reizvoll ist, verschmilzt wie in Ekstase mit einer Monstranz, die über Gott spricht. Im Reichtum der Sonne, die dieses bezaubernde slawische Reservat überschwemmt, umfasst den Kreis der Hostie die Berge, fruchtbare Täler, grüne Gewässer, fruchtbare Felder, bunte Wiesen, ein gemalter Regenbogen aus Farben und Blumen, wiegende Folklore-Lyrik und lebendiger Zauber des Gesangs. Rund um die Monstranz kniet ein von der historischen Pilgerfahrt übermüdeteter slawischer Stamm, gesund, gutaussehend, lebhaft, klug, ehrlich. Er verharrt in religiöser Konzentration und Nachdenklichkeit, die die Kraft ihrer Männer, die Würde der Frauen und die Attraktivität der Jugend verstärkt. Die Seelen sehnen sich nach Glauben aus der Jihlik-Schule. Mit ihrem Volk beten die Bischöfe, gute Hirten, alte und junge Bischöfe, würdig, vertieft in den Gedanken in ihr pastorales apostolisches Erbe, sich dem Schicksal der Kirche erbarmen. Priester knien nieder, umwoben von einer unwiderstehlichen Inspiration ihrer Berufung. Es knien in der kontemplativen Freude die Orden. Es knien Minister und Militär. Sie alle sind durch das Geheimnis des verborgenen Gottes und diese feierliche östliche und westliche Liturgie verbunden, die vertraut und so majestätisch ist, in einheimi-

schen Farben bestickt und von Chören von ehrfürchtiger Macht, von seltener Kunst und slawischer Leidenschaft besungen wird« (1979, 149–151).

Der päpstliche Legat, bekannt für seine Redekunst, erwähnte auch die ‚schlossähnliche Hauptstadt‘ – Ljubljana – die spirituelle Metropole der Slowenen, ihre Bewohner und ihre Mission in der Kirche:

»Eine lächelnde Stadt der Kirchen, Klöster, Denkmäler, Universitäten. Darin eine tiefe Freude, Impulse, päpstliche und staatliche Farben. Menschenmassen, Verkehr, Lärm auf den geschmückten Straßen. Ein großer Hauch von oben. Ein allgemeines Gefühl von Frieden, Glück und Stolz. Und in hundert Besprechungsräumen die Versammlungen, bei den Versammlungen heiße Reden, nach den Reden entschlossene Forderungen, in den Beschlüssen apostolischer Eifer, in den Resolutionen Begeisterung und Zuversicht für ein katholisches Morgen. Alles strebt Aktivität an. Jeder schwört Tat und Apostolat. Historische Stunde der Laien, die sich ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und ihrer Rolle in ihrer Mission bewusst sind und den Lebensverlauf kompromisslos auf Gottes Gesetz ausrichten wollen!« (149–151)

## 2. Ljubljana 1939

---

Kardinal August Hlond kehrte am 28. Juli 1939 als päpstlicher Legat nach Ljubljana zurück, um den 6. Internationalen Kongress des Christkönigs feierlich zu eröffnen (VI. mednarodni kongres Kristusa Kralja). Pius XII., Nachfolger von Papst Achille Ratti an der Kathedra Petri, zeigte großen Respekt vor dem Diener Gottes und machte ihn zum päpstlichen Legaten *a latere* für den Internationalen Kongress des Christkönigs in Ljubljana (C. Semeraro 2012, 15–31). In dem Nominierungsschreiben beschrieb er ihn als ‚seinen geliebten Sohn‘ und schätzte »seinen Eifer, das Reich Christi zu verkünden« (*Acta apostolicae sedis* 1939, 390–391). Am 30. Juli feierte er im Stadion der slowenischen Hauptstadt eine päpstliche Messe (Pius XI. 1939, 390–391). Er hielt eine Predigt in fünf Sprachen für versammelte Bischöfe, Priester und Gläubige (Zimniak 2003, 108). In seiner Botschaft - einen Monat vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs - bezog er sich auf den anhaltenden Kampf mit der Kirche:

»Zu unserer Zeit hat der Kampf um die Wahrheit Christi fast apokalyptische Merkmale des Kampfes um das Denken, um den Geist und um das Gewissen der Menschheit angenommen. Die alten und die neuen Fehler ordnen sich in den Anti-Christ-Reihen mit den Epigonen sterbender antireligiöser Lehren und fanatischer Propheten des neuen gottlosen Wahnsinns. Gegen die Lehren Christi wurde aus der Asche der Jahrhunderte lebloses Heidentum erhoben, die Unzucht der monströsen Gottlosigkeit geschaffen und hier und da Maßnahmen staatlicher Propaganda und Scherze gegen das Evangelium eingeleitet.« (Hlond 1939, 156–157)

In derselben Predigt bemerkte Kardinal Hlond:

»Die Theologie des Königreiches Christi widerspricht grundsätzlich dieser Denkrichtung, die Rechte Gottes durch die Menschenrechte zu ersetzen, insbesondere im kollektiven Leben, infolgedessen die Gemeinschaften, Nationen und Staaten einen souveränen Gott nicht anerkennen, sie beten Ihn nicht an, sie achten seinen vielleicht Ordnung nicht, sie berücksichtigen seine Mission und die Rechte seiner Kirche nicht. Im Laufe einer verschlungenen Entwicklung in den letzten anderthalb Jahrhunderten erhob sich aus dieser Ansicht unter anderen sektenähnlichen Systemen der westliche Säkularismus, der gottlose Ostkommunismus und der moderne Neopaganismus. Sie streben nach Anerkennung unfehlbarer sozialer und staatlicher Philosophien. Für die Menschheit hatte diese verrückte Entwicklung der Ansichten die verhängnisvollste Wirkung, weil sie die Welt in die Anarchie trieb, die ein Kulturgemetzel bringen könnte und die zivilisierten Errungenschaften bedrohte. Am Ende kam es [ihm] so vor, dass Gesellschaften zerfallen und die Welt in Krämpfen zittert, die morgen zu Kataklysmen werden können.« (160)

Kardinal August Hlond stand von Beginn seiner pastoralen Tätigkeit in Opposition zu alle möglichen sozialistischen Bewegungen. Er behauptete, ‚der Staat sei von der menschlichen Natur abgeleitet‘, und totalitäre Ideologien, die den Menschen dem Staat unterordnen wollten, widersprachen dieser Definition des Staates. Die Lehre des polnischen Primas war jedoch kein Ausdruck seiner persönlichen Gedanken, sondern resultierte aus der Lehre der Kirche, die der salesianische Kardinal unerschütterlich behielt und unermüdlich förderte. In seiner Rede in Ljubljana warnte er vor den immer mehr die Ansichten und über die Macht des heidnischen Neopaganismus: Dem Dritten Reich und der Sowjetunion, die in Folge zu einer Katastrophe führten, die die Weltordnung zerstörte und eine allgemeine Anarchie mit sich brachte. In Ljubljana wurde Hlond zu einem Herold, der das unvermeidliche Ende einer Ära ankündigte, der aber mit einem Blick in die Zukunft glaubte, dass es möglich sein würde, die verlorene Ordnung in der Welt wiederaufzubauen und die Menschheit zu einem ‚neuen Humanismus auf der Grundlage der Botschaft des Evangeliums‘ zu führen. (Zimniak 2012, 125).

Der Diener Gottes flehte in Ljubljana:

»Die womöglich höchste Mission unseres Jahrhunderts ist, die mit Atheismus gewürzte und mit antireligiösen, revolutionären Parolen geschändete Sozial- und Politikwissenschaft sowie -praxis zu christianisieren. Auf diese Weise kann unser Zeitalter den Geist der Gemeinschaft und des Systems veredeln, und der Nachwelt reicht es die Vorteile des Königreiches Christi an Gerechtigkeit, Liebe und Frieden weiter und die Nationen in das ‚*regnum iustitiae, amoris et pacis*‘ zu bringen. Wenn während dieses feierlichen Opfers ein unergründlicher Akt der Heiligen Kommunion auf dem Altar stattfinden wird, bitten wir demütig den Erretter, den Gesellschaften,

den Völkern und den Staaten sein Leben, seinen Geist und seine Heiligkeit des Gesetzes zu schenken.« (Hlond 1939, 161)

In Ljubljana ermutigte Kardinal Hlond ‚die geliebten slowenischen Brüder‘ und Gläubigen aus aller Welt:

»Lasst uns unsere Kirche lieben! Lasst sie uns mit unserer ganzen Seele darin festsetzen! Nehmen wir an ihrer Mission und ihren apostolischen Mühen teil. Und wenn die Königliche Heilige Messe erhoben wird, bitten wir den Sohn Gottes, dass Er unsere guten Absichten in übernatürliche Werte umwandelt und die heiligen Energien seiner Kirche in einen Eroberungsakt umwandelt, der die seelenlose Welt erobert.« (1999, 252)

Man kann sagen, dass diese prophetische Stimme gehört wurde. Durch seine wunderbaren apostolischen Aktivitäten, die manchmal über nationale Grenzen hinausgingen, wurde der Diener Gottes sowohl in der Kirche als auch in der Zivilgesellschaft immer bekannter. In der Tat wurde seine Person selbst von Regierungen zum Gegenstand sorgfältiger Beobachtung und wurde von Entscheidungsträgern hoch geschätzt. Zum Beispiel tauchten in den Berichten der italienischen Geheimpolizei bereits in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts interessante Einschätzungen in Bezug auf ihn auf. So lautet der Bericht vom 22. Mai 1931: »Wir sprechen von ihm als potentielltem Staatssekretär [des Heiligen Stuhls], wenn [Eugenio] Pacelli feststellt, dass sein Wunsch zu gehen [von Pius XI.] akzeptiert wurde.« (Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* 2008, 199–200)

Diese Information scheint auch vom Pariser Metropolit Kardinal Alfred-Henri Marie Baudrillart bestätigt zu werden, der - bevor die Kardinäle zum Konklave gingen - wollte, dass der Diener Gottes sich ihm anschließt, wenn er zum Nachfolger des Heiligen Petrus gewählt wird. In Anbetracht dessen, was bereits gesagt wurde, lässt sich feststellen, dass der polnische Primas August Hlond selbst bei der Förderung, Vorbereitung und Umsetzung der Ziele aller oben beschriebenen Kongresse wirklich ein Mann Gottes war, inspiriert und geleitet von demselben Motto, das die Kapelle der Ewigen Anbetung des Allerheiligsten Sakraments in Posen geschmückt hat: »Adveniat Regnum Tuum« – »Dein Königreich kommt« (200).

Kardinal August Hlond war auch für Slowenen kein Unbekannter mehr. Von 1905 bis 1918 war er – genau wie Sie – ein Untertan zweier Monarchen aus dem habsburgisch-lothringischen Haus: des österreichischen Kaisers und ungarischen Königs Franz Josefs und seines Nachfolgers Karl I. Der Zusammenbruch dieses Staates erforderte Änderungen in den Organisationsstrukturen der Salesianischen Kongregation. Anstelle der österreichischen Provinz wurde im Jahre 1919 die österreichisch-ungarisch-deutsche Provinz des Heiligen Schutzengels mit Sitz in Wien und der polnisch-jugoslawischen Provinz des Heiligen Stanislaw Kostka mit Sitz in Oświęcim gegründet (Zimniak, 2001). Der Provinzial der ersten Provinz war seit 1. Dezember 1919 der August Hlond und der anderen – Priester Piotr Tirone. In der Tat wurde am 18. November 1922 im Königreich der Serben, Kroaten und Slo-



wenen die Salesianische Provinz des Heiligen Cyril und Methodius gegründet (Wilk, 2006, 14). In Ljubljana fühlte sich Kardinal Hlond unter seinen slowenischen Brüdern wohl. An dieser Stelle ist es erwähnenswert, dass August Hlond, bereits als Direktor der salesianischen Bildungseinrichtung in Wien, Exerzitien in salesianischen Einrichtungen in Slowenien organisiert hat. Er blieb mit den Slowenen in persönlichem Kontakt, sprach viele Male mit ihnen auf Slowenisch und wurde von ihnen in ihrer Heimat immer herzlich aufgenommen. Sein jüngerer Bruder, Priester Antoni Hlond-Chlondowski, ein Komponist, war mit der Musikkultur der besonders religiösen Slowenen eng verbunden, was seine eucharistischen Kompositionen belegen, die von den Gläubigen in slowenischen Kirchen bis heute gesungen werden (Hlond-Chlondowski 1913).

### 3. Schluss

Der Diener Gottes August Hlond nahm seine Aufgabe in der slawischen Welt als kulturelle Mission wahr, die seine eigene Identität sowie die Eigentümlichkeit der benachbarten Völkern und der Geschichte respektierte. In seiner Lehre wies er auf die geistige Vereinigung der Slawen innerhalb einer großen Familie der Nationen hin. Er schrieb »über unsere würdige, slawische Psychologie, die adelt und dynamisiert«. Bei der Taufe Polens erinnerte er an die Christianisierung von Slowaken, Mähren, Slowenen, Kroaten, Tschechen und Russen. Er war zutiefst davon überzeugt, dass in Zeiten des Zerfalls der europäischen Zivilisation eine Ära bevorsteht, in der die Slawen eine historische Rolle spielen werden. Die Voraussetzung für den Erfolg dieser Idee war die gegenseitige Annäherung und Kennenlernen der Slawen, die Vorbereitung einer Art Elite, die alle slawischen Völker auf diese Rolle vorbereitet, sowie die Annahme, dass das slawische Element die ‚einheitliche‘ christliche Sicht der Welt dominieren muss. Es ist kein Zufall, dass der Metropolit von Gniezno in Ljubljana ‚die Freude eines Polen, eines Nordslawen‘ zum Ausdruck brachte, der den ‚Vater des Christentums‘ ersetzen könnte. Er sprach über wirtschaftliche Probleme und Krisen, die Nationen quälen und zerstören, sowie über die ‚ewigen Ziele‘ des Menschen und der Menschheit. Er sah den Sinn der slawischen Geschichte in der Mission der Heiligen Apostel Cyrill und Methodius, die alle Slawen mit „brüderlichem geistlichem Zusammenhalt“ vereinten.

Zu Zustimmung und Einheit auffordernd sagte er in Ljubljana die bedeutenden Worte: »Brüder! Klärt die alte Säure, damit ihr unverdorben bleibt« und »Sende deinen Geist und sie werden erschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde.« Er behandelte die in Ljubljana gefeierten Eucharistie- und Christkönigsfeiern als große slawische Feste. Er prophezeite dort eine große Zukunft für die Nachkommen von Lech, Tscheche und Russe, deren Seelenreichtum noch weitgehend unerforscht und ungenutzt war. Deshalb drängte er: »Verlassen wir unsere lateinischen und östlichen Kathedralen, so wie es der Heilige Wojciech tat und wie die Heiligen Cyrill und Methodius sie verließen!« (Głombik 1998, 35–52)

## Referenzen

- Acta apostolicae sedis.** 1939. 31, Nr. 12:390–391.
- Acta Hlondiana.** 1928. Bd. 2, Teil 2, Przemówienia, A. Hlond, Przemówienie inauguracyjne podczas otwarcia Kongresu Eucharystycznego we Lwowie (15.–18. 6. 1928), 48. <http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/sluga-bozy-kard-august-hlond/acta-hlondiana/spis/#.X-TzWrNDCUI>.
- . 1934. Bd. 2, Teil 2, Przemówienia, Ks. Kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires: Rzym – listopad 1934, 238–239. <http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/sluga-bozy-kard-august-hlond/acta-hlondiana/spis/#.X-TzWrNDCUI>.
- Augusti Iosephi Hlond (1881-1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis.** 2008. Bd. 1. Rome: Topografia Nova Res srl.
- Brzezińska, Romana.** 2004. *Ku zwycięstwu: Hlond.* Ząbki: Apostolicum.
- Drożdżińska, Jolanta.** 2009. Eucharystia i kult Najświętszego Serca Pana Jezusa w życiu i nauczaniu Kardynała Augusta Hlonda. In: Joanna M. Olbert, Hrsg. *Ogólnopolski Konkurs: Prymas Polski kard. August Hlond Bogu i Ojczyźnie.* Bd. 1, 88–89. Gdańsk: Rumia.
- Głombik, Czesław.** 1998. Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej. In: Józef Śliwiok, Hrsg. *Ksiądz Kardynał Dr August Hlond Prymas Polski. Działalność i dzieła. Materiały posesyjne*, 35–52. Katowice: GTPN im. Walentego Rożdzieńskiego.
- Hlond, August.** 1935a. Przemówienie inauguracyjne podczas otwarcia Kongresu Eucharystycznego w Lublanie (29. 6. 1935). *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 7, Nr. 8:222–226.
- . 1935b. Przemówienie na zakończenie Kongresu Eucharystycznego w Lublanie (30. 6. 1935). *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 7, Nr. 8:227–229.
- . 1939. Homilia wygłoszona w trakcie VI Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla, Słownia – Lublana, 30 lipca 1939 r. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 54, Nr. 8:156–157.
- . 1979. Słowo wstępne do pamiętnika Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Lublanie w 1935 roku. In: Stanisław, Kosiński, Hrsg. *A. Hlond: Daj mi dusze: Wybór pism i przemówień 1897-1948*, 149–151. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 1999. *Na straży sumienia Narodu: Wybór pism i przemówień.* Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra.
- Zimniak, Stanisław, Hrsg.** 1999. *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948): Note sul suo operato apostolico.* Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- Kosiński, Stanisław.** 1974. Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski. *Nasza Przyszłość*, Nr. 42: 9–24.
- . 1989. Kult Eucharystii i Serca Jezusowego w życiu kardynała Augusta Hlonda. *Głos Seminarium Zagranicznego*, Nr. 2: 6.
- Ks. kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires.** 1934. *Przewodnik Katolicki* 40, Nr. 47:740–741.
- Nawrot, Edward.** 1997. *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce.* Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu.
- Pius XI.** 1935. Ad Emum P. D, Augustum Tit. S. Mariae de Pace S. R. E. Presb. Card. Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem, quem Legatum mittit ad Conventum Eucharisticum, ex toto Iugoslavorum Regno, Labaci Celebrandum. *Acta apostolicae sedis* 27, Nr. 13:438–439.
- Pius XII.** 1939. Ad Emum P. D, Augustum Tit. S. Mariae de Pace S. R. E. Presb. Card. Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem, quem Legatum mittit ad sextum ex omnibus gentibus Conventum in Christi Regis honorem Labaci peragendum Conventum Eucharisticum, ex toto Iugoslavorum Regno, Labaci Celebrandum. *Acta apostolicae sedis* 31, Nr. 12:390–391.
- Semeraro, Cosimo.** 2012. Pio XII e il primate August Józef Hlond dati acquisiti e orientamenti: Per ulteriori ricerche. In: Leszek Kuk and Stanisław Zimniak, Hrsg. *Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi con itti dell'epoca. La Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*, 15–31. Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- Wilk, Stanisław.** 2006. Osoba kardynała Augusta Hlonda. In: Grzegorz Polok, Hrsg. *Ks. kardynał August Hlond – społeczny wymiar nauczania*, 9–26. Katowice: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Katowicach.
- Zimniak, Stanisław.** 2003. *Dusza wybrana. Salezjański rodowód Kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski.* Warszawa-Rzym: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 2012. La posizione del primate August Hlond nei confronti dei totalitarismi: nazista e sovietico. In: Leszek Kuk and Stanisław Zimniak, Hrsg. *Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi con itti dell'epoca: La Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*, 81–103. Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- . 2015. Prymas Polski Kardynał August Hlond na forum międzynarodowym. In: Jan Pietrzykowski and Jarosław Wąsowicz, Hrsg. *Kardynał August Hlond (1881-1948): Salezjanin, Prymas Polski i Mqż Stanu*, Bd. 5, 119–122. Dębno: Wydawnictwo Salezjańskie.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 875—885

Besedilo prejeto/Received:11/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 28-557(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Jeglic

© 2020 Jeglič, CC BY 4.0

*Urška Jeglič*

## **Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji**

### *Deviations from Islamic burial regulations among Muslims in the Republic of Slovenia*

*Povzeteke:* Muslimani so druga največja verska skupnost v Sloveniji, njihovo število pa se zaradi migracij in ustaljevanja v Sloveniji z leti povečuje. V skladu s tem se čedalje bolj odpira potreba po večjem razumevanju muslimanov, po razumevanju islamskih predpisov in verske prakse. Eden od pomembnejših verskih obredov je pogreb, ki se precej razlikuje od krščanskega pogreba. Tako muslimanom kakor nemuslimanom se postavljajo vprašanja, ali je udeležba na pogrebu drugače verujoče osebe iz verskega ozira dovoljena. Hkrati pa pomanjkljivo razumevanje verskih običajev drugega v človeku zbuja strah in kot posledica tega zapira vrata medverskemu in medkulturnemu dialogu, pa tudi integraciji. Prispevek osvetljuje islamski pogled na smrt in na običaje, ki se navezujejo na islamsko pogrebno prakso. Posebno pozornost nameni opisu pogrebnih običajev pri muslimanih v Sloveniji in izpostavitvi in razlagi neujemanj z islamskimi predpisi, hkrati pa se dotakne problematike, vezane na muslimanska pokopališča v slovenskem prostoru.

*Gljučne besede:* smrt v islamu, islamski pogreb, muslimani v Sloveniji, muslimanska pokopališča

*Abstract:* Muslims represent the second largest religious community in Slovenia, and their number has been increased over the years due to migration and settlement in Slovenia. Accordingly, there is a growing need for a greater understanding of Muslims, their understanding of Islamic precepts and religious practice. One of the more important religious rituals is a funeral, which is quite different from the Christian funeral. Both Muslims and non-Muslims are asking themselves whether attending the funeral of a non-religious person is religiously permissible. At the same time, the lack of understanding of the religious customs of the other arouses fear in man and consequently closes the door to interreligious and intercultural dialogue, as well as integration. This paper sheds light on the Islamic view of death and customs related to Islamic funeral practice. It pays special attention to the description of funeral customs among Muslims in Slovenia and the exposure and explanation of deviations from Islamic

regulations, while also touching on issues related to Muslim cemeteries in Slovenia.

*Key words:* death in Islam, Muslims funeral, Muslims in Slovenia, Muslims cemeteries

## 1. Uvod

Islam velja za drugo največje verstvo na svetu, prav tako pa je islam drugo najbolj zastopano verstvo v Sloveniji. Iz zadnjega popisa prebivalstva (Šircelj 2003) je razvidno, da živi v Sloveniji 47 488 muslimanov. Mufti islamske skupnosti v Sloveniji,<sup>1</sup> Nedžad Grabus (2011), opozarja, da omenjeni popis ni zajel sezonskih delavcev, in ocenjuje, da se število muslimanov v Sloveniji giba med 60 000 do 70 000.<sup>2</sup> Pri preučevanju omenjenih podatkov moramo imeti pred očmi tudi dejstvo, da je od zadnjega popisa slovenskega prebivalstva minilo skorajda dvajset let, število muslimanov pa se je v teh letih povečalo. Razloga za to sta predvsem dva: nadaljevanje priseljevanja muslimanskega prebivalstva v Slovenijo in nove generacije muslimanov, ki so že rojene v Sloveniji.<sup>3</sup> Med potomce priseljencev iz popisa 2002 lahko prištevamo 6,5 % prebivalcev Slovenije. Če bi se število priseljenih zmanjševalo, bi se s tem nižalo tudi število njihovih potomcev. Ker pa Slovenija v zadnjih letih vnovič doživlja porast priseljencev, se s tem povečuje tudi število potomcev migrantov. Po besedah Josipoviča (2019, 82) letne vrednosti migrantov<sup>4</sup> v Sloveniji dosegajo tiste iz zlatih obdobj priseljevanja v Slovenijo, med katera sodi obdobje od leta 1975 do leta 1982.

Največ muslimanov se je na popisu glede na etično pripadnost opredelilo za Bošnjake (19 923), sledijo Muslimani (9238), Bosanci (5724), Albanci (5237), Slovenci (2804), neopredeljeni (2316) in Makedonci (507).<sup>5</sup> Glede na omenjene podatke prihaja iz Bosne in Hercegovine 76,25 % muslimanov, z 11,45 % jim sledijo prebivalci iz Albanije, Slovenije (6,13 %), Črne gore (1,3 %) in iz Makedonije (1,1 %). Kar 5,6 % vprašanih se je razglasilo za neopredeljene. V nasprotju s tem Vobič Arličeva (2007, 114) pravi, da je kar 96 % muslimanov, ki živijo v Sloveniji, po narodnosti Bošnjakov. V zadnjih letih se je povečalo število priseljencev iz Črne gore in s Kosova.

Če je bila še pred desetletji najpogostejša praksa, da so se priseljenci ob upokojitvi vrnili v svojo domovino, se ta trend precej spreminja. Slovenija je za mnoge

<sup>1</sup> V register verskih skupnosti v Republiki Sloveniji so vpisane tri različne muslimanske skupnosti, med katerimi je najstarejša in najštevilnejša Islamska skupnost v RS, sledita ji Slovenska muslimanska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti. Kot društvi sta organizirani še dve islamski skupini: Društvo za promocijo islamske kulture Resnica Haq in El-imam in društvo Ahmadija.

<sup>2</sup> Zalta (2014, 43) omenja, da je bilo leta 2014 v Sloveniji okrog 60 000 muslimanov.

<sup>3</sup> V Sloveniji živijo štiri generacije muslimanov.

<sup>4</sup> Na zadnjem popisu se je za pripadnike islamske veroizpovedi izreklo 15 % potomcev priseljencev in 5 % več priseljencev. Pri potomcih priseljencev se je glede na potomce zvišal delež neverujočih (za 4 %), pa tudi tistih, ki niso pripadniki nobene veroizpovedi, kljub temu da se prištevajo med vernike (1,9 %), in tistih, ki na vprašanje niso želeli odgovoriti (4,4 %). (Medvešek 2007, 46)

<sup>5</sup> Pri tem moramo imeti pred očmi, da za 126 325 oseb podatek ni poznan, 48 588 pa jih na vprašanje ni želelo odgovoriti.

priseljence postala novi dom, tu imajo svoje družine in krog prijateljev. V skladu s tem je v zadnjih desetletjih začelo naraščati število umrlih muslimanov v Sloveniji, pričakujemo pa lahko, da se bo številka z leti še povečala. Čeprav se po besedah imamov islamske skupnosti v Republiki Slovenijo še zmeraj veliko ljudi odloča za pokop rajnih v domovini, je odstotek tistih, ki jih pokopljejo v Sloveniji, iz leta v leto večji. Zaradi pričakovanega naraščanja islamskih pogrebov v Sloveniji se čuti čedalje večja potreba po rešenju odprtih vprašanj, vezanih na izvajanje islamskega pogreba v Sloveniji, ki je v slovenskem okolju slabo poznan in kot posledica tega tudi strah zbujajoč. Po drugi strani ostaja odprto tudi delno nerešeno vprašanje islamskih pokopališč v Sloveniji.

V članku bomo podrobneje predstavili potek islamskega pogreba, s katerim se strinja večina slovenskih muslimanov. S trditvijo »Pokojne muslimane je treba pokopati po muslimanskih predpisih« se namreč strinja 91 % anketiranih, od tega se 66 % popolnoma strinja s trditvijo, 25 % pa se s trditvijo samo strinja. Preostali anketirani se s trditvijo ne strinjajo (3 %) oziroma se popolnoma ne strinjajo (2 %), ne poznajo odgovora (3 %) ali na vprašanje ne želijo odgovoriti (1 %).<sup>6</sup> Nadalje bomo predstavili potek islamskega pogreba v Sloveniji in izpostavili problematiko, vezano na obravnavano temo.

## 2. Islamski pogled na smrt

---

### 2.1 Koran o smrti

Koran, sveta knjiga muslimanov, se poleg doktrinalnih vprašanj in verskih predpisov dotika eksistencialnih tem, kamor uvrščamo tudi vprašanje smrti. Po učenju Korana se s smrtjo konča zgolj zemeljsko življenje, ki ga človek okuša neki določen čas (K 2,36; 7,24-25). Koran pravi, da nobeno živo bitje ni nesmrtno, zato vsak okusi smrt in se vrne k Alahu (K 4,78; 21,34-35; 29,57; 39,30; 62,8). Le Bog je tisti, ki lahko podeli in vzame življenje (K 40,68). »Vsako živo bitje umre po Božji volji, ob svojem času.« (K 3,145) Ko nastopi smrtna ura, Alah dopusti, da človek zapusti svet (K 63,11). »Ko za nekoga med vami napoči smrtni čas, mu naši odposlanci brez oklevanja vzamejo dušo. Nato jih bodo odpeljali nazaj k Bogu, njihovemu resničnemu Gospodarju. On bo razsodil, saj najhitreje naredi obračun.« (K 6,60-62)

Kdor umre kot nevernik, se ne bo mogel odkupiti (K 3,91). Na sodni dan ga čaka pogubljenje in peklenški ogenj. Koran (9,84) vernikom odsvetuje, da molijo za mrtve nevernike in da se udeležujejo njihovih pogrebov.

### 2.2 Razumevanje smrti v islamu

Islamska tradicija definira smrt kot ‚pojav‘, ko telo postane mrzlo zaradi prenehanja srčne aktivnosti. To se ugotovi z empiričnim opazovanjem. Islam povezuje trpljenje pred smrtjo z aspektom odrešenja (Hedayat 2006, 1282). Glede na pou-

---

<sup>6</sup> Rezultati ankete Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji (Jeglič 2020).

darek, ki ga daje islam skrbi za starše v bolezni in starosti, se od otrok ali staršev, če umira njihov otrok, pričakuje, da bo za umirajočega kolikor mogoče dobro poskrbljeno. Idealno je, če umirajoči muslimani umrejo doma, ob njih pa so navzoči njihovi najdražji. Pri počasnem umiranju imajo ljudje dovolj časa, da odpravijo zamere, jih oprostijo in prosijo ter molijo za umirajočega. Pri tem moli tudi umirajoči (če je tega zmožen), družina pa ga spodbuja, da vztraja v molitvi, vse dokler mu moči to dopuščajo. Pogost običaj je tudi branje sure Jasin.<sup>7</sup> Ob molitvi je priporočljivo, da so verniki obrnjeni proti Meki, svetemu kraju muslimanov. Omenjeni predpis velja tudi za umirajočega. Naloga svojcev je, da posteljo umirajočega obrnejo v pravo smer (Sheikh 1998, 138). Ko nastopi smrt, se telo ohladi, duša<sup>8</sup> pa se loči od telesa. Islam tako ne priznava možganske smrti, saj telo pri tej smrti še ni ohlajeno (Hedayat 2006, 1285).

### 3. Običaji, vezani na smrt in pogreb

#### 3.1 Obredno umivanje

Obredno umivanje je del verske prakse muslimanov, ki jo morajo opraviti pred pomembnimi ritualnimi dogodki. *Gúsul* (غسل) »gúsl« ali *wudu* (الوضوء) »al-wuḍū'« se izvaja pri nečistosti<sup>9</sup> pred opravljanjem *džúme* (arab. جمعة) »al-ġum`a«), islamske skupinske molitve, pred ramazánom in pred vsakdanjim klanjanjem. Veljavno je le, če ima vernik iskren namen. Ob obrednem umivanju pokojnega je veljavnost *gúsula* odvisna od iskrenosti osebe, ki dejanje izvaja. Telo pokojnega je treba po islamskih predpisih pokopati v štiriindvajsetih urah oziroma takoj ko okoliščine to omogočajo. V skladu s tem je v točno določenem časovnem okviru treba opraviti obredno umivanje pokojnika. Razlogi za to so higienski, hkrati pa imajo religiološko noto. Tako se telo umrlega ‚vrne‘ Stvarniku v kolikor možno spoštljivem stanju, saj se pri obrednem kopanju operejo pokojnikovi grehi (Ahaddour idr. 2017, 183).

Pred začetkom obrednega kopanja je pokojniku treba zapreti oči in usta. Obredno kopanje lahko opravljajo tako moški kakor ženske, a pod pogojem, da je pokojnik istega spola kakor oseba, ki izvaja *gúsul*. Islam uči, da umrli desetisočkrat bolj občuti bolečino. Zato se oseba, ki opravlja obredno umivanje trupla, pokojniku vnaprej opraviči, če ga bo ranila (184). Oseba, ki opravlja obredno umivanje pokojnega, mora biti tudi sama čista. Pred opravljanjem *gúsula* trebuh potisnejo

<sup>7</sup> Sura 36.

<sup>8</sup> Arabska beseda za dušo je *náfs* (arab. نَفْس). Pod tem korenem se razumeta tudi nagon in duh. V teku zgodovine so se v islamu razvila različna razumevanja pojma duše. Tako je Ibn Arabi (13. stol.) govoril o zemeljski duši, ki se imenuje Duh Sveti in pomeni prvi razum. Al-Bajdavi je dodal, da duša nima telesa. Razloge za to navajajo štiri zglede iz Korana in eden iz hadisov. Po njegovem mnenju je misleča duša izvor čistosti, ki se skupaj z duhom pretakala skozi telo in daje organom sposobnost funkcioniranja. Za dušo prav tako velja, da je ustvarjena, a drugače od telesa ni smrtna. Po teologiji al-Gazalija je duša pomemben faktor religioznega življenja. (Khoury 2005, 124–125)

<sup>9</sup> Vsak vernik naj bi se obredno okopal vsaj enkrat na teden. Obvezno je to storiti ob nečistosti, na katero vplivajo ženska mesečna krvavitev (*hajza*), poporodna krvavitev (*nifas*), spolni odnosi in vsaka ejakulacija pri moškem (Džaferović 2006, 38).

naprej, da iz njega odide odvečni zrak. Telo umijejo z vodo in milom najprej po desni, nato pa še po levi strani. Nato telo operejo s kafro in vodo in nazadnje le še z vodo. Telo posušijo in nadišavijo z mošusom.<sup>10</sup> Muslimani verjamejo, da so otroci brez grehov, zato pri umrlih otrocih obredno kopanje ni potrebno, se pa večinoma kljub temu opravi.

### 3.2 Čefin – oblačilo pokojnega

Maziljeno telo pokojnega je treba zakriti, to pa storijo s preprostim belim prtom ali platnom, ki se v bosanski tradiciji imenuje *čefin*.<sup>11</sup> Pri ženskah se uporabi pet *čefinov*, pri moških pa trije. Ženskam se najprej zakrije predel telesa od glave do stopal. V drugem delu se zavije sredina trupa. Tretji *čefin* prekrije del od popka do stopal, naslednji spet celotno telo od glave do stopal, zadnji pa zakrije lase. *Čefin* je lahko odišavljen z mošusom. Pri moškem se izpusti zakrivanje las in posebno zavijanje sredine trupa oziroma oprsja.

### 3.3 Islamski pokop

Kakor že rečeno, je treba pokop pokojnih muslimanov opraviti v najkrajšem časovnem obdobju od nastopa smrti. Eden od islamskih predpisov tudi prepoveduje upelitev trupla, izjema je dopuščena le ob smrtno nevarnih nalezljivih boleznih in pri zatiranju epidemije (Al- Daghistani [Jeglič 2020b]). Mrtvega pokopljejo na pokopališču (*mezarlukom*). Nekateri mošeje imajo ločene prostore, podobne vežicam, v katerih molijo za rajnega. Med molitvijo morajo verniki stati z desno stranjo obrnjeni proti Meki. Molitev, ki jo molijo, se imenuje *salātu-l-dženazah* ali pogrebna molitev. Pomeni bistvo pogreba, saj se v njej še zadnjič prosi za milost za umrlega. Učinek molitve je sorazmeren s številom molivcev. Imam udeležence na pogrebu vpraša, ali bodo *halalili'*, to pomeni, ali bodo odpustili umrlemu. Pogrebna molitev je sestavljena iz petih delov. Imam začne moliti »Allāhu ekber, Allāhu ekber«, temu sledi individualno recitiranje sure Fatiha v tišini. Drugi del molitve sestavlja *salāt Ibrahim'*. Potem se izrečejo individualne prošnje za umrlega (*dôva*) in prošnje za vse pokojne Muslimane. Molitev se konča s pozdravom angelom. Po molitvi navzoči izrečejo naslednje izraze: »Inna lillāhi wa inna ilayhi raji'ün«,<sup>12</sup> »Allāh yarziq sbar«<sup>13</sup> in »Allāh ya'dzam al-'ajar«<sup>14</sup> (Ahaddour idr. 2017, 188).

Po molitvi v sprevodu pospremiijo umrlega do groba. Telo, z desno stranjo obrnjeno proti Meki, položijo v grob med molitvijo, v kateri molijo za dušo umrlega, hkrati pa se prek molitve krepi odnos med vernikom in pokojnim, razlog za to pa je prav vera, saj »ohranja tisto vez, ki se marsikomu zdi ob odprtem grobu dokončno pretrgana« (Osredkar 2020, 86). V islamskem svetu velja tradicija, da se mrtvi za-

<sup>10</sup> Mošus naj bi imel po verovanju muslimanov takšen vonj kakor raj. Uporablja se le v tistih geografskih območjih, kjer mošus uspeva.

<sup>11</sup> V arabščini se imenuje *kāfān*, v turiščini pa *kefen*.

<sup>12</sup> »Zagotovo, prišli smo od Alaha in k njemu se vračamo.«

<sup>13</sup> »Alah naj nagradi potrpežljivost.«

<sup>14</sup> »Naj vas Alah nagradi.«

kopavajo v *tabutu*, „krsti“ iz petih desk, ki pa zgoraj ni odkrita. Pretirano žalovanje za umrlimi ni zaželeno. Islam tako kakor pri drugih stvareh tudi tukaj nagovarja k skromnosti in odpovedi, ki je »človekovo svobodno sprejemanje omejenosti« (2019, 667).

### 3.4 Islamski grobovi

Zaradi skromnosti, h kateri nagovarja islam, so muslimanski grobovi preprosti. Nekoliko drugačno tradicijo imajo resda šiiti, ki drugače od sunitov bolj „častijo“ pokojne in kot posledica tega krasijo njihove grobove. V bosanski islamski tradiciji, ki je večinsko navzoča pri muslimanih v Republiki Sloveniji, je navada, da se postavi nagrobni znak, imenovan *bašluk* ali *nišan*, na katerega se zapišejo ime in priimek umrlega ter datuma rojstva in smrti. V skladu s tradicijo ima vsaka oseba svoj lastni grob.<sup>15</sup> Hkrati pa ne poznajo nošenja sveč in rož na grobove, ki jih verniki v največjem številu obišejo med praznovanjem ramazánskega bájrama.

## 4. Pokop muslimanov v Republiki Sloveniji

### 4.1 Islamski pogrebi v Sloveniji

Islamski pogreb je verski pogreb, ki ga lahko opravi islamski duhovnik, imenovan imam ali hodža. V Sloveniji se je obdržala balkanska praksa, da se verski pogreb lahko opravi le za tiste muslimane, ki so člani verske skupnosti.<sup>16</sup> Večino umrlih pokopljejo imami, ki delujejo znotraj islamske skupnosti v Republiki Sloveniji; pred samim pogrebom preverijo, ali je bila članarina poravnana. Ob negativnem odgovoru je dolžnost svojcev, da pred pogrebom poravnajo članarino za umrlega ali pa odstopijo od verskega pogreba.

V islamskem svetu se je uveljavila judovska praksa, ki zapoveduje pokop umrlih v štiriindvajsetih urah.<sup>17</sup> Zaradi urejanja potrebnih administrativnih zadev, morebitne obdukcije<sup>18</sup> in splošnih pravil pokopavanja so pogrebi v štiriindvajsetih urah prej izjema kakor pravilo. Ljubljanski imam Senad Karišik pravi, da v trinajstih letih, odkar živi v Sloveniji, ni opravil niti enega pokopa v predpisanem časovnem okvi-

<sup>15</sup> Izjeme so dovoljene v vojnem času in ob naravnih katastrofah.

<sup>16</sup> V 13. členu Statuta Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji (2019) je zapisano, da je član islamske skupnosti vsaka polnoletna oseba, ki sprejema islam za svoj način življenja. Za pridobitev naziva člana se je treba včlaniti v islamsko skupnost, to pa je mogoče le pod pogojem, da član živi znotraj teritorija, kjer ta skupnost deluje. Od aktivnih članov se zahteva redno plačevanje članarine. S plačevanjem članarine postanejo avtomatično člani islamske skupnosti vsi člani skupnega gospodinjstva, kljub temu pa je priporočljivo, da plača članarino vsak zaposlen član. Statut prepoveduje hkratno članstvo v drugih verskih organizacijah ali skupnostih. Člane, ki v javnosti sramotijo islamsko skupnost, lahko iz nje tudi izključijo.

<sup>17</sup> Ali v najkrajšem možnem času.

<sup>18</sup> Glede na islamske predpise obdukcija v očeh muslimanov ni najbolj zaželena. Eden od glavnih razlogov je preprečitev povzročanja dodatne bolečine umrlemu. Mohamed je namreč dejal, da je zlomiti kost umrlemu enako boleče, kakor če se to naredi živemu človeku. Muslimani v Sloveniji v veliki meri podpirajo obdukcijski pregled umrlega.



ru. Muslimani so mi v intervjujih dejali, da so pogrebne službe resda kdaj pripravljene opraviti pokop v štiriindvajsetih urah, a se za takšno prakso odloči malo svojcev. Najpogostejši razlog je to, da si želijo imeti na pogrebu tudi sorodnike, ki živijo v tujini, ti pa si morajo pred prihodom v Slovenijo zagotoviti dopust in pripotovati v Slovenijo.

Pogrebna verska praksa vsebuje *gúsul*. Telo pokojnega je priporočljivo obredno umiti v najkrajšem možnem času, v Sloveniji pa se opravi lahko šele po tem, ko imam preveri članstvo pokojnega in ko se domačim s pogrebno službo uspe dogovoriti za pogreb. Ob smrti muslimana *gúsul* opravi imam, skupaj z ožjimi sorodniki, včasih pomaga tudi pogrebna služba. Ob smrti muslimanke pa obredno kopanje opravijo ženske. Medtem ko so mi imami v intervjujih zaupali,<sup>19</sup> da nimajo večjih težav pri izvajanju obrednega umivanja, je eden od muslimanov opisal izkušnjo pogreba svojega očeta z besedami: »Prišel sem v prostor, namenjen obredni pripravi muslimanov. Velika in prazna soba. Neugledna. Z veliko železno mizo in gumijasto cevjo za vodo. Kakor da smo vstopili v tovarniško halo.« (Baltić idr. 2008, 155) To je opis razmer v prostoru za obredno umivanje v Ljubljani, v katerem se islamska skupnost sooča tudi z drugimi izzivi (glej 4.2). Prostori za versko umivanje se v posameznih krajih razlikujejo, medtem ko je praksa, vezana na pogreb, enaka.

Truplo pokojnega se po obrednem umivanju postavi v krsto. Sledi sprevod do groba pokojnega, pri katerem se opravi pogrebna molitev. Zaradi močne povezave z Bosno muslimani v Sloveniji ohranjajo prakso, ki so jo oni sami ali njihovi predniki prinesli iz Bosne. Hkrati pa so v več desetletjih, odkar so muslimani navzoči v Sloveniji, začele nastajati tudi razlike med versko prakso v Bosni in v Sloveniji; to lahko opazimo tudi pri pogrebni molitvi, ki se v Sloveniji opravlja na grobu, v nasprotju z balkansko prakso,<sup>20</sup> pri kateri opravljajo molitve za pokojne muslimanke na domovih, za pokojne muslimane pa v džamiji. Bringa omenja (1997, 200), da se je v Bosni razvila tradicija ženskih in moških pogrebnih molitev. Ženski *tevhid*<sup>21</sup> so daljši, opravljajo se doma in ne v džamiji, vse žene uporabljajo le en *tespih*. Ker primanjkuje bul, *tevhide* vodijo tudi druge ženske, po opravljenih *tevhidih* pa vedno sledi *namáz* in druženje ob hrani. Žene, ki so bolj pobožne, sedijo bližje buli, medtem ko so druge obrnjene k njej s strani. Moški se po opravljenih *tevhidih* iz džamije napotijo domov (200–201). Po opravljeni molitvi se muslimani odpravijo na pogreb. Glede na običaje na pogreb odidejo le moški, žene pa v tem času ostanejo doma in medtem opravljajo *tevhide* in *mevlud*. Za dušo umrlega se opravi pet *tevhidov*. Prvi se opravi na dan pogreba, takoj ko umrlega odnesejo iz hiše oziroma bolnice. Ritual se ponovi na sedmi in na štirideseti dan po smrti. Četrtri *tevhid* se opravi šest mesecev po smrti, zadnji pa na prvo obletnico (197; 200).

<sup>19</sup> Vsi intervjuji s slovenskimi imami so bili narejeni v sklopu ankete ob raziskavi za doktorsko disertacijo med junijem in oktobrom 2020 in se hranijo v avtoričinem osebnem arhivu.

<sup>20</sup> Hkrati opažamo, da so razlike navzoče tudi znotraj Bosne in drugih balkanskih držav z islamskim prebivalstvom. Posebno velike razlike obstajajo med urbanim in vaškim predelom, ki je ostaja še veliko bolj tradicionalen.

<sup>21</sup> *Tevhid* poleg izpovedi vere pomeni tudi pobožno molitev za rajne.

Nenavzočnost žensk in otrok na pogrebu izhaja iz želje po zaščiti bolj ranljivih skupin, saj ti obredi veljajo za bolj čustvene in občutljive. Položitev pokojnega v grob bi jih lahko zelo prizadela, glasno jokanje kot posledica tega pa bi vznemirilo dušo pokojnega. V koraku z modernizacijo in z brisanjem razlik med moškimi in ženskami se čedalje več žensk udeležuje pogrebov (Sheikh 1998, 138-139; Hedayat 2006, 1285; 1287). Ženske se lahko islamskega pogreba udeležijo tudi v Sloveniji, meni tajnik islamske skupnosti Nevzet Porić (Žunić 2016), saj islamsko učenje tega ne prepoveduje.<sup>22</sup> Slovenski imami se strinjajo, da bi bila takšna prepoved v demokratični družbi nesmiselna. Hkrati se zavedajo potrebe, da se muslimani čimbolj integrirajo v slovensko okolje. Zaradi možnosti prilagoditve verskih predpisov tradicije, ki jih hanifejska pravna šola, kateri sledijo tudi znotraj islamske skupnosti, dovoljuje, pa je takšna sprememba povsem legalna. Islamskih pogrebov v Sloveniji se udeležujejo tudi nemuslimani. Govorimo o sodelavcih, o prijateljih in o sosedah, s katerimi je bil pokojni povezan. Imami vidijo v tem dobro priložnost za medkulturno in medversko srečanje, hkrati pa tudi svojim vernikom svetujejo, da se lahko udeležijo pogreba drugače verujoče osebe.

Opravljanje skupinskih molitev za dušo umrlega na domu njegove družine je navzoče skorajda po vsem islamskem svetu. Prek te molitve se gradi odnos s skupnostjo, hkrati pa navzočnost skupnosti svojcem pokojnega pomaga, da se ne predajajo pretirani žalosti. Kljub temu da se čedalje več muslimanov daje pokopati v Sloveniji, je več kakor polovica pokojnih pokopanih v rojstnem kraju. Tedaj se v Sloveniji velikokrat opravi obredna molitev za pokojnega, saj se celotna skupnost ne more odpraviti na pogreb v tujo državo.

Slovenski imami so mi v pogovorih zaupali, da je število islamskih pogrebov v Sloveniji majhno, številka pa je glede na odbore sorazmerna s številom članov. Največ, približno štirideset islamskih pogrebov, opravi ljubljanski imam, ki dodaja, da se je številka leta 2020 nekoliko povečala, saj sta pandemija kovida 19 in zaprtje državnih meja nekaterim preprečila izvoz trupel v tujino. V preostalih odborih se število giblje med tremi do desetimi pogrebi na letni ravni, z urejanjem novih zemljišč in glede na dejstvo, da je Slovenija domovina za čedalje več muslimanov, pa se bo število z leti povečalo.

## 4.2 Muslimanski grobovi in vprašanje muslimanskih pokopališč v Sloveniji

Za islamska pokopališča je značilno, da so preprosta, prav tako so skromni grobovi. V navadi je, da se postavi nagrobni znak, imenovan *bašluk* ali *nišan*, na katerega se zapiše ime in priimek umrlega ter datuma rojstva in smrti. Na slovenskih *bašlukih* se pred imenom in priimkom zapiše tudi *merhum* ali *merhuma*.<sup>23</sup> Če je oseba v življenju opravila *hádž*, si je s tem pridobila nadimek *hádži*, to pa je prav tako zapisano na *nišanu*. Na islamskih spomenikih najdemo tudi islamski simbol (polmeseč in petkraka zvezda) in ime prve sure, El-Fatiha. V skladu s tradicijo ima

<sup>22</sup> Nenavzočnost žensk na pogrebi je sad pogrebne pravne prakse.

<sup>23</sup> Arab. مرحوم, »v božji milosti«.

vsaka oseba svoj grob. Bosanska muslimanska tradicija<sup>24</sup> ne pozna polaganja rož in sveč na grobove, ki jih verniki v največjem številu obiščejo ob praznovanju ramazánskega bájrama. Kljub temu pa lahko ob obisku muslimanskih grobov opazimo veliko rož, sveč, pa tudi glinenih angelčkov. Imami odgovarjajo, da so tudi nekateri muslimani prevzeli krščansko tradicijo nošenja rož na grobove, večkrat to storijo tudi nemuslimanski prijatelji, to pa nam znova nakazuje interakcijo muslimanov s slovenskim okoljem in medkulturni dialog.

V Sloveniji so se že pred leti odprle debate o nerešeni problematiki, vezani na muslimanska pokopališča, pri tem pa so največje težave v prestolnici. Grabus (2011, 10) omenja, da je v preteklosti na ljubljanskih Žalah že stalo muslimansko pokopališče, ki bi naj bilo zaprte narave. Zaradi uničenja *nišanov* na grobovih so izbrisani materialni dokazi o več kakor štiristo pokojnih muslimanih na ljubljanskem pokopališču, ki so bili pokopani med obema svetovnima vojnama in v začetku obdobja hladne vojne. Na Žalah so muslimane lahko pokopavali tudi pozneje, a je med vojno v Bosni in Hercegovini zmanjkalo prostora na dodeljeni parceli. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji je leta 2007/2008 izdala prošnjo za novo dodelitev parcele na ljubljanskih Žalah, a do danes pozitivnega odgovora še niso prejeli. Pokojne muslimane sedaj pokopljejo tam, kjer je prostor. Po Grabusovih besedah (2011) je rešitev vprašanja islamskih pokopališčih eden od pomembnejših ciljev islamske skupnosti, ki pa je bil zaradi graditve prve džamije v Sloveniji postavljen na stranski tir, saj je kot prvo treba poskrbeti za žive vernike. Džamija in Muslimanski kulturni center sta svoja vrata odprla februarja 2020.

Vprašanja glede pokopališč so dobro ureja na Jesenicah, v Postojni in v Mariboru. Svojo parcelo imajo tudi koprski muslimani, kjer imajo pokojni lahko tudi nagrobnike. Koprski imam Jusić zadovoljen pove, da so dodatne prostore dobili tudi na novem koprskem pokopališču. Pred leti so vprašanje o dodelitvi parcel na lokalnih pokopališčih učinkovito rešili v Celju, v Trbovljah in v Kranju (leta 2013). Celjski imam Nazif Topuz omenja, da je bilo do oktobra 2020 pokopanih približno dvajset vernikov, prostora je še za približno sto pokojnih. Po drugi strani pa nimajo urejenih prostorov za obredno umivanje pokojnika, ki ga opravijo v prostorih komunalne službe ali pa v bolnišnici. Prostorska stiska teži tudi muslimane v Velenju. Prošnjo za parcelo za islamske grobove so predložili tudi muslimani v Novem mestu, a je bila njihova vloga zavržena. Novomeški imam Adnan-ef. Merdanović pravi, da na prošnjo niso ugovarjali in da je vesel dobrih odnosov s tamkajšnjo komunalno službo, ki dovoli obredno umivanje pokojnih.

Leta 2007 je islamska skupnost v Republiki Sloveniji realizirala svoj cilj zamenjave železnih križev z *nišani*, ki so bili postavljeni na skromnih grobovih vojaškega muslimanskega pokopališča iz prve svetovne vojne v Logu pod Mangartom. Tam naj bi bilo pokopanih okrog 850 muslimanskih vojakov.

<sup>24</sup> V nekaterih islamskih kulturah je polaganje rož del islamske verske prakse.

## 5. Sklep

S člankom smo želeli prikazati neujemanja pri izvajanju islamskega pogreba in pri običajih, vezanih na pogrebe pri muslimanih, živečih v Sloveniji, in predstaviti razloge za to. Najbolj vidna neujemanja opazimo na šestih področjih, ki jih lahko razdelimo v dve skupini. Neujemanja v prvi skupini so posledica zakonov v zvezi z izvajanjem pogrebne in pokopališke dejavnosti v Sloveniji, v drugi pa so vidni znaki prilagajanja muslimanov na življenje v Sloveniji in prevzemanja navad iz okolja, v katerem živijo. Govorimo o dialogu na individualni ravni, kakor »se dogaja v vsakdanjem življenju kristjanov in muslimanov, ki živijo v nekem skupnem okolju. Takšen dialog se dogaja, ko se verniki soočajo med seboj v vsakodnevnih situacijah, se pogovarjajo in spoznavajo. V ospredju je predvsem sodelovanje in priznavanje drug drugega zaradi želje po mirnem sobivanju dveh različnih verskih skupnosti na enem kraju,« pravi Osredkar (2018, 29).

Med neujemanja v prvi skupini sodijo pokopi, ki se opravijo po preteku štiriin dvajsetih ur od nastopa smrti, obvezno pokopavanje v krsti in lega dodeljenih parcel. V Sloveniji je pogreb v enem dnevu po besedah imamov prej izjema kakor pravilo, hkrati pa je v neskladju s 15. členom Zakona o pogrebni in pokopališki dejavnosti (2016), ki pravi, da se pokop opravi, ko preteče najmanj 36 ur od nastopa smrti. Prav tako je truplo glede na 17. člen omenjenega zakona nemogoče pokopati v *tabutu*. Zaradi nerešene situacije z dodelitvijo parcel za muslimane na slovenskih pokopališčih in zaradi dodeljevanja teh parcel na nepremišljenih lokacijah pokopavanje muslimanov z desno stranjo proti Meki ni vedno izvedljivo. Od neujemanj z islamsko pogrebno prakso, ki so povezana s prilagoditvijo na način življenja v Sloveniji, so med najbolj izstopajočimi spremembami navzočnost žensk na pogrebih, obiskovanje pogrebov muslimanov drugače verujočih in prinašanje cvetja, sveč in drugih predmetov na grobove. Na tem mestu še omenimo, da so pogrebni rituali del verske prakse, ki je vedno živa in kot posledica tega spreminjajoča se, zato torej kot takšna ni v nasprotju z dogmatičnimi načeli islama.

## Reference

- Ahaddour, Chaïma, Stef Van den Branden in Bert Broeckaert.** 2017. Purification of body and soul for the next journey: Practices surrounding death and dying among Muslim women. *OMEGA – Journal of death and dying* 76, št. 2:169–200.
- Baltić, Admir, Tatjana Pezdir in Safet Alibeg.** 2008. *Prepletanje kultur: Slovenija v Bosni in Hercegovini, Bosna in Hercegovina v Sloveniji*. Ljubljana: Bošnjaška kulturna zveza Slovenije.
- Bringa, Tone.** 1997. *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Dani.
- Džaferović, Sejfullah Ervin.** 2006. *Spoznajte islam*. Ljubljana: Studio Print.
- Grabus, Nedžad.** 2011. *Sožitje je naša pot: Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averoers.
- Hedayat, Kamyar.** 2006. When the spirit leaves: Childhood death, grieving, and bereavement in Islam. *Journal of palliative medicine* 9, 6:1282–1291.
- Jeglič, Urška.** 2020. Analiza rezultatov raziskave Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji za namen doktorske disertacije. Osebni arhiv Urške Jeglič.
- — —. 2020b. Intervju z dr. Raidom Al-Daghistini-jem o islamski verski praksi. 16. oktober. Osebni arhiv Urške Jeglič.

- Josipovič, Damir.** 2019. Spremembe etnične in migracijske ter izobrazbene strukture prebivalstva mestne občine Ljubljana – primerjava podatkov popisov 1991, 2002 in 2015. *Razprave in gradivo, revija za narodnostna vprašanja*, št. 82:25–47.
- Khoury, Adel Theodor.** 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmov: Židovstvo, krščanstvo, islam*. Zagreb: Prometej.
- Koran.** 2005. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Medvešek, Mojca.** 2007. Kdo so potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije? *Razprave in gradivo*, št. 53/54:28–67.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- . 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: Življenje in teologija Guyja Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88.
- Sheikh, Aziz.** 1998. Death and dying – a Muslim perspective. *Journal of the royal society of medicine* 91, marec: 38–140.
- Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2019. Ljubljana: Arhiv Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.
- Šircelj, Milovoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: Popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Vobič Arlič, Nina.** 2007. Slovenska nacionalna identiteta in islam. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 37, št. 235/236:114–126.
- Zakon o pogrebni in pokopališki dejavnosti.** 2016. Pravno-informacijski sistem, <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO6938> (pridobljeno 15. 11. 2020).
- Zalta, Anja.** 2014. Islam in Slovenia: The history of Muslim presence and characteristics of the Muslim population of Slovenia. V: Mesut Idriz in Osman Bakar, ur. *Islam in Southeast Europe: Past reflections and future prospects*, 39–45. Begawan: Universiti Brunei Derussalam.
- Žunič, Nataša.** 2016. Polovico slovenskih muslimanov na zadnji počitek odpeljejo v Bosno, Makedonijo ali Kosovo. RTV SLO, 13. 11. <https://www.rtvlo.si/slovenija/polovico-slovenskih-muslimanov-na-zadnji-pocitek-odpeljejo-v-bosno-makedonijo-ali-kosovo/407136> (pridobljeno 16. 11. 2020).



*Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)*

### **Vračanje religije v postmodernem kontekstu**

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 887—899

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 316.74:2

DOI: 10.34291/BV2020/04/Bahovec

© 2020 Bahovec, CC BY 4.0

*Igor Bahovec*

## **Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures**

### *Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur*

*Abstract:* Recently, Western civilisation has been undergoing a period of rapid change. Changes are apparent throughout society, culture and religion. In this paper we show how various authors from different fields of science had understood such epochal changes, and that all of them point to the end of the modern era and the birth of something new. We have included contemporary authors and those who have written on this subject in previous decades (Guardini, Sorokin, Ivanov). The findings of Luckmann on the appearance of new forms of social religion also form part of this picture of major change. With respect to responses to major cultural change, we have focussed primarily on the Catholic Church. We are also interested in whether the quest for inspiration in the first millennium of Christianity can encourage a creative response to the crisis in Western culture. We have given some light on the one of several possible expressions of a 'new era' of Christianity.

*Key words:* epochal changes of culture, Middle Ages and Modern Age, social form of religion, symbol and concept, new era of Christianity, Thomas Luckmann

*Povzetek:* Zahodna civilizacija se v zadnjem obdobju hitro spreminja. Spremembe segajo v celoto družbe, kulture in religije. V prispevku prikažemo, kako so epohalne družbeno-kulturne spremembe razumeli avtorji različnih znanstvenih področij, ki jim je skupno izpostavljanje ugotovitve, da se je moderna doba končala in da se nahajamo na prehodu v neko novo dobo. Vključeni so sodobni avtorji in tisti, ki so o tem pisali pred desetletji (Guardini, Sorokin, Ivanov). V kontekst velikih sprememb spada tudi Luckmannova ugotovitev o pojavu nove družbene oblike religije. Glede odgovorov na velike spremembe kulture smo se osredotočili predvsem na Katoliško Cerkev. Zanima nas tudi, ali je iskanje navdih v krščanstvu prvega tisočletja lahko spodbuda za ustvarjalno odzivanje na krizo zahodne kulture. Podali smo nekaj vidikov enega izmed možnih izrazov krščanstva 'nove dobe'.

*Ključne besede:* epohalne spremembe kulture, srednji in moderni vek, družbena oblika religije, simbol in koncept, nova doba krščanstva, Thomas Luckmann

## 1. Introduction

---

The world, particularly Western civilisation, has been changing fundamentally in the last decades. The changes extend to many, virtually all, parts of contemporary society and culture. The phenomena of globalisation, migration, contacts between cultures, development of new technologies and the internet, the rise of individualism and mass culture, the radicalisation of relativism and nihilism, various fundamentalisms (etc.) are just some aspects of change. Great, profound changes are also taking place in the realm of religion. There is a great decline in many forms of religious affiliation and practice in Christianity in the West. On the other hand, there are many new forms of religious and spiritual quest. The fundamental question examined in this paper is whether these phenomena are an expression of deeper changes in society and in Christianity, and whether we can speak of an epochal change in Western culture and civilisation.

The first comprehensive analyses suggesting that there is a profound change in Western civilisation were written in the early and mid-twentieth century. Interestingly, the authors from different fields of science and knowledge came to similar conclusions. Nikolai Berdyaev, Romano Guardini, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, Vyacheslav Ivanov, Thomas Luckmann, scholars in the fields of (religious) philosophy, theology, sociology, history, art and art theory, and sociology of religion have highlighted various aspects of the fact that the modern era is over and that we are in a transitional period to a new age. We live in a period that has many characteristics like those of transitional periods in the past. The key works of these authors were written in a period during which there were many crises in the Western civilisation. Therefore, it is necessary to ask whether their interpretations are limited to the state of society at their time or whether, at least in some respects, they are still valid today.

According to Sorokin's (1957 [1947]) analysis of the dynamics of cultural change in that time of European history, periods of transition from one major period of culture to another in the past lasted between 160 years and more than two centuries. Transition periods are characterised by an increase in the number and intensity of social crises, conflicts, wars, revolutions and various other social and natural disasters. This leads either to the end of a civilisation or to a fundamental change in the orientation of a civilisation. In ancient Greece there were three major periods that had essentially different orientations: the 'Homeric' (pre-Socratic period), the Classical, and the Hellenist period. A similar process happened later after the end of the Roman Empire: the Middle Ages were followed by the Modern Age.

Our time has many similarities with late Hellenism when there was a fundamental change in the Roman Empire. The western part of the Empire underwent a catastrophic change. The situation was different in the Eastern part: instead of the predominant sensate culture of late Hellenism, an ideational supra-culture based on Christianity prevailed in Byzantium after the turbulent period (a detailed analysis of the types of cultures according to Sorokin (ideational, sensate) will be



shown below). In the West, the culture of the Middle Ages, which is also ideational, slowly began to develop (Sorokin 1957, 118–121). Both cultures were creative responses to the crisis of the sensate culture.

In the Catholic Church, the shift from Christianity typical of the modern era is marked by the Second Vatican Council. However, already in the late 1940s, Cardinal Suhard in France and Giovanni Battista Montini in Italy had spoken of an epochal change. A few years after the Council, Pope Paul VI said at the presentation of the Roman Missal: »So let us not speak of a ‚new mass‘, but rather of a new age in the life of the church.« (1969)

In the first part of the paper, we will show how the various major periods of culture and epochal socio-cultural changes were explained by the above-mentioned authors. Later, we will attempt to examine whether their interpretation can explain at least some aspects of the dynamics of life in modern society and culture. We are particularly interested in the issues of Christianity, especially the aspect of Christianity’s creative response to a changed culture.

## 2. On cultural change in contemporary Western society

A few decades ago, Jean-François Lyotard and many other authors of the so-called postmodern thought in philosophy, social science, and culturology wrote about the great change in Western society (e.g. Harvey, Jameson, Vattimo; see Bahovec 2009, 23–41). For a time, it seemed that this would become the predominant discourse of the social sciences, but today some prefer to use the term ‚late Modern Age‘.

Among modern social scientists who have tried to capture social change more comprehensively, Zygmunt Bauman should be mentioned. His thesis is that we live in a time of ‚liquid modernity‘ (Bauman 2000). With this phrase he wanted to include many of the characteristics of contemporary, rapidly changing Western society, such as growing individualism, uncertainty, weak rootedness in a specific cultural tradition, widespread relativism, consumerism, etc. It can be said that the phrase ‚liquid identity‘ includes his previous reflections on topics of postmodern society, postmodern ethics, life in fragments, etc.

It should be noted that Bauman was looking for a way out of the uncertainty, fears and difficulties of contemporary society, and was trying to identify the path to the future with more hope. Interestingly, in the last chapter of his last posthumously published book, *Retrotopia*, Bauman (2017, 164–167) made references to the thinking of Pope Francis expressed in three speeches on Europe and in the pastoral letter *Evangelii Gaudium*. Close to him are the Pope’s reflections on the globalization of indifference, responding to social inequality, and implementation of a social economy. He considers the ‚capacity for dialogue‘ to be particularly important. In the Pope’s words Bauman recognises an active approach that includes the contributions of all people and pays attention to social justice. Regarding dialogue Bauman (166) emphasises: »All of us need to take part in planning and build-

ing the culture of dialogue capable of healing the wounds of our multicultural, multi-centred and multi-conflictual world.« In other words, Bauman emphasised that a culture of genuine dialogue is a way that enables genuine encounters between people and cultures, encourages creativity and thus empowers people.

The challenge of dialogue as an encounter is a theme that also emerges in Toynbee, who first used the term ‚postmodern era‘ in his magnum opus *A Study of History* (1936–1954). According to Toynbee, the future of the next generation will be substantially shaped by »intimate encounters between religions«. Whatever comes from this great event, it will establish a new era of human life in this world (Widgery 1961). Genuine dialogue is also an acceptable response to Huntington’s thesis on the clash of civilisations; the future of religions and civilisations depends upon the dialogue (Osredkar 2018).

Let us also mention another aspect emphasised by Pope Francis, which is an integral part of the Pope’s thought and attitude. In his speech to the Roman Curia before Christmas 2019, he stressed:

»One could say that today we are not living an epoch of change so much as an epochal change. The situations that we are living in today therefore pose new challenges which, at times, are also difficult for us to understand. Our time requires us to live problems as challenges and not as obstacles: the Lord is active and at work in our world.« (2019)

According to Ivereigh (2019, 315) pope Francis spoke in similar terms already after the Fifth General Conference of Latin American Bishops in Aparecida in 2017.

The theme of the epochal change of Western culture is more than a century old. In the field of theology, Romano Guardini was one of the first to write about it. In his work from 1939 on the Christian view of the world, he wrote that we live in a time »when the Modern Age is coming to an end« (Guardini (1991 [1939], 18). Guardini was very attentive to attempting to offer a proper treatment of both the Modern Age and the Middle Ages. Such an approach does not correspond with the prevailing view of understanding these two epochs. In the spirit of the Renaissance and the Enlightenment, the Middle Ages seem to be ‚dark‘, and the Modern Age has brought light. Guardini pointed out: to claim that one historical period is better or worse is »a dubious thing to do. /.../ What justifies one historical period versus another is not that it is better, but the fact that its time has come. That is also good and means progress.«

### **3. Different orientation of the great periods of culture**

---

Auguste Comte was one of the first to write about the epochal socio-cultural changes. According to his analysis, which originated in the mid-nineteenth century, the development of societies (and each particular science) is governed by the law of three stages. A theological stage is dominated by religion and mystic.

Metaphysics stage is represented by »an attempt to discover truth through the process of reason«; leading cognition is abstract-rational. In the positivistic stage, »the mind abandons its search for essences and absolutes and contents itself with the discovery of relationships between phenomena, that is, with the construction of science« (Hubert 1961, 151). Transitions do not happen in all areas of society and culture at the same time. The transition from the theological to the metaphysical stage occurred in Western civilisation around 1300. According to Comte, with Descartes (1596–1650) natural philosophy reaches the positive stage, while moral philosophy remains in the metaphysical stage; in most societies, the positive stage began to dominate at the end of the eighteenth century.

Comte belonged to the optimistic and evolutionary thinking of the nineteenth century. At the beginning of the twentieth century, especially due to the First World War, revolutions, the flu epidemic and later the economic crisis, the image of the world had changed. In this context, it is not surprising that Oswald Spengler in his *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918 and 1922) recognised many elements of decay and pessimism in Western European socio-cultural change, especially in Germany.

According to our assessment, the first comprehensive sociological analysis of the socio-cultural dynamics of Western civilisation was made by Pitirim Sorokin (1957). Sorokin classified societies according to their cultural mentalities; an important aspect is what society recognises and accepts as the highest, most fundamental reality. The highest truth can be the truth of faith (e.g. mysticism, supra-rational intuition, ideation), the truth of ideal reason (perfect ideals), or the truth of senses and perceptions (empirical realities). There have been periods in history when one type of cultural mentality dominated a particular civilisation (ideational, idealistic or sensate) or a combination of two may prevail. Sometimes, however, cultures do not have a predominant orientation. The change is not linear.

Sorokin showed that three coherent periods of culture can be recognised in all social phenomena: they are very clearly expressed in art, philosophy, ethics, religion, and to a large extent also in social relations, law, economics, etc. In the history of ancient Greece, the cultural mentality of the period preceding the classical period is perhaps most clearly defined in the works of Homer, the *Iliad* and the *Odyssey*. The world of gods and prophecies is more real to Homer's heroes than a world of ideals, of reason or a world accessible to the senses. Both worlds are connected, there is communication between them. The key source of cognition is ideation and symbolic mentality. According to Scheler (1998, 44–48), ideation is an original insight that extends »beyond the boundaries of our sensory experiences« and is independent of inductive reasoning.

The classical period of ancient Greece was different: it was dominated by the idealisation of reason (rational ideal). In the fifth century BC, the creative achievements of such a mentality were expressed in art (architecture, sculpture, theatre), in the systems of truth (philosophy, ethics), and to a large extent in other aspects of society, including politics. According to Sorokin, the key feature of this cultural

mentality is the human reason; the idealisation of reason can make a synthesis of the otherworldly reality and this world. The source of ultimate reality and knowledge are no longer gods, but ideals that are accessible to reason. The divine world is not denied, but the world of rational ideals is truer than supernatural cognition, ideation, mythological cognition.

The difference in understanding the source of rational knowledge (in ancient Greece) was perfectly expressed in art by the Renaissance painter Raphael in the fresco *The School of Athens*. The central two figures point the finger to a key source of knowledge: Plato to the world of perfect ideas, Aristotle to nature, the empirical world. In fact, already in Aristotle we find the beginnings of the epochal shift of Greek culture, the transition from the classical era to the period of Hellenism, when the main source of knowledge becomes sensate empirical knowledge.

Later in European history, a similar dynamic is repeated: with the Renaissance the Modern Age was replacing the Middle Ages. Perhaps even more profound was the change at the end of antiquity. Christians did not follow the mentality of either the ancient classics or of Roman naturalism but developed a symbolic art and a symbolic mentality of their own. According to Sorokin, ideational art was predominant in Christian art from the sixth to the twelfth centuries. A key element of such art is a symbol: »By the very definition the ideational art is that in which visible signs are mere symbols of the invisible world.« (Sorokin 1957, 119) It should be added that the symbol as a mode of expression in art and theological reflection has been typical since the beginning of Christianity (e.g. the symbol of the fish). One of the first peaks of symbolic creativity was expressed in poetry by Ephraim of Syria (c. 306-373), also called ‚Harp of the Spirit‘ (Brock 1999).

Towards the end of the Middle Ages, the first part of the epochal change had taken place. It is related to the relatively short time of the second half of the thirteenth and early fourteenth centuries, if we look only at Italy, where the creative geniuses who shifted the mentality lived. For example, Giotto di Bondone (c. 1267–1337) in fine arts, Thomas Aquinas (1225–1274) in theology, Dante Alighieri (c. 1265–1321) in poetry. It seems that the new understanding of the world is clearly expressed in a single aspect: the issue of perspective. Around 1300, there was a shift in painting from an ‚inverted perspective‘ to a natural perspective, that is, as we perceive it with our eyes. Interestingly, in the frescoes in the Lower Church of the Basilica of St. Francis of Assisi, Giotto still used an inverted perspective in some scenes and a natural one in others (cf. Tomei 1998, 18–21). The shift to a natural perspective is part of a broader shift to a realistic representation of space and the naturalistic expression of human faces and bodies.

Why do we find this aspect so important? Early Christian art sought to show the connection between heaven and earth. Art also expressed this with an ‚inverted‘ perspective, that is, as how concrete events and persons are ‚seen‘ from heaven. Such art achieved its first creative peaks already in the fifth and sixth centuries (for example, the mosaics in the Basilica di Santa Maria Maggiore in Rome and in various churches in Ravenna). The same style can be found until the

twelfth and thirteenth centuries, when mosaics were created in the church of Monreale in Sicily (Norman art), Santa Maria in Trastevere and San Clemente in Rome. The same mentality is expressed by the frescoes in the crypt of the Cathedral of Anagni (South of Rome), which Ravasi (1995, 18) called the Sistine Chapel of the Middle Ages.

The anthropocentric perspective of the Modern Age opened the way for a different creative genius than medieval man. Guardini (1992) emphasises: »With the Renaissance, biblical revelation ceases to be the undoubted basis of personal and public life.« This is not to say that faith has disappeared from people's lives. On the contrary, for those who remain faithful, faith »gains even new strength and maturity«. However, religion »no longer constitutes a generally accepted norm of existence«. Although religion »became questionable or lost all meaning for a growing number of people«, decent people respected religion. After the First World War, »this also changed«. In this way, Guardini summed up the changing attitudes towards religion and Christianity from the beginning to the end of the modern era.

It is important to add that change did not happen throughout society all at once. For example, the peasant population, at least in Slovenia and many parts of Europe, lived a simple popular religion for most of the modern era. However, the great change in religiosity was first explained in sociology by Thomas Luckmann. In *Invisible religion*, published more than half a century ago in 1967, and in later works he showed that this shift was not a minor change, but an expression of a new social form of religion. Luckmann called it privatisation of the religion.

#### **4. On the relationship between the sacred universe and social structure: changes in social forms of religion**

---

In the mid-twentieth century, many sociologists of religion observed a decline in religious affiliation and practice. This was interpreted as part of broader secularisation processes. Thomas Luckmann's explanation was different: he was the first sociologist to interpret the change of religion as the emergence of a new social form of religion. More specifically, one social form of religion was in decline, the other on the rise.

According to Luckmann (1991; 2003), religion played a central social role in archaic societies and in the first civilisations of city-states and early empires (Egypt, Mesopotamia). Transcendent realities »legitimised the entire social structure«, from family to public life (2003, 278). Both the first social forms of religion, archaic and traditional, had the characteristic that »the logic of the sacred universe dominated all institutions« (1991, 175). The general differentiation of the social structure into functionally specialised institutional domains (politics, economic, religion) was the main source for radical change in the relationship between the sacred universe and the social structure. According to Luckmann (2003, 279), such development had »pre-modern roots in the Roman Empire«. In the post-Constan-

tinian period religious institutions were monopolised by a specialised institutional domain. The most important examples in the religious domain were Christian churches. In the European Middle Ages »institutionally organised religion was not only the main source of life's meaning and of soteriological hope. /.../ As an institution it also exercised power, partly directly by the intimidating force of some ideas (for example, the fear of hell), partly indirectly by co-option of secular authority.« (2008, 181).

Institutional specialisation of religion in the form of Churches and sects survived as a dominant social form of religion for approximately a millennium and a half. The situation changed through the social processes of functional differentiation. For Luckmann (2003, 279), the process of »general functional specialisation of institutions« should not be interpreted as the spread of secularisation, but »as the emergence of a fourth, privatised social form of religion«. Religion was increasingly individualised and privatised. »Privatisation of religion is most directly associated with two of the basic components of the overall process of modernisation. One is the long-term effect of functional specialisation of institutional domains upon religion; the other is the modern variety of pluralism.« (1999, 235) In this social form of religion faith and spirituality, both either individualised and personalised, are much more important than in institutional religion. The old social forms did not completely disappear but lost their dominant role. For example, in Europe, both key institutionalised religion, Christian Churches, and political religions of the nineteenth century have become marginalised in the sea of subjective individualised religiosity of small transcendence of the spirituality of self-realisation, positive thinking, new age, esotericism and occultism, psychological substitutes for spirituality, etc.

We should take note of the difference which Luckmann did not point out: there is a big difference between the spirituality of individualism and the spirituality of the person. Individualistic spirituality does not unite individual people into permanent groups, it remains attentive to itself. A typical example of such spirituality is new age spirituality (Bahovec 2009). To live spirituality as a person, however, means to belong to a community and to be in relationships with others. Personal spirituality is lived in connection with community, culture, history, etc.

## **5. The dynamics of the main principles of knowledge and the return of symbol**

We have seen that the fundamental shift of the Modern Age was already expressed by the Renaissance. Even before the Renaissance, however, there was a shift, which was briefly described in theological anthropology by Ladaria (2011, 16): »From the Symbol to the Summa; with this short sentence we try to summarize the evolution of theology between the end of the patristic era and early scholasticism.« The shift was due to the need for systematisation of the contents of Christian doctrine. Rosemann (2017, 77) described the same dynamic with the term »from story to system«.

The great creative work of medieval theologians, according to Špidlik (2004, 165–166), can also be understood as the formation of a perfect synthesis of the three fundamental pillars of European culture: the Greek way of thinking, Roman law and the religion of the Bible. »In fact, the purpose of the medieval universities was to unite all sciences in a *Summa philosophico-theologica*. Unfortunately, this vain effort finished in a failure. At the beginning of the new period the *Summas* were replaced by encyclopaedias while the single universal science divided into different branches.«

From this we can conclude that it makes sense to talk about the three dominant leading principles of knowledge or three (coherent) approaches to understanding the whole of culture. The first way is denoted by the keywords symbol and story (also supra-rational intuition, ideation, myth, mysticism), the second is denoted by *summas*, the third is encyclopedic knowledge, conceptual logic.

Symbol was abolished by the Renaissance, when »it was no longer pre-Socratic-mythical in the foreground, but the abstract logic of extinct Greek culture« (Rosenberg 1987, 35). The Renaissance and, later, Enlightenment view of the world ‚liberated‘ reason from God, connecting reason primarily with abstract ideals and later with the laws of nature; conceptual logic replaced symbolic. According to Rosenberg, Protestants in particular ‚hurried to forget‘ the symbolic understanding of the world. In Catholicism, the symbol did not completely disappear, however, it has ceased to be either the central or predominant way to understanding nature and God. It is necessary to add, so Rosenberg (1987, 30–31) says, that there is a great difference between a symbol and an allegory. The symbol always connects two realities, the sensory-perceptual and the deeper level, which transcends that reality; »The real symbol /... / contains something beyond – it is a pure representation of the primordial source.« The allegory is agreed: »it lacks the transcendence and spontaneity of the symbol«. For an allegory to mean something, it needs a »conscious-rational confrontation of the self with what the allegory wants to represent. If this is not the case, the allegory is completely irrelevant and uninteresting.«

Interestingly, the symbol has returned to Western culture in arts and sciences which were not associated with Christianity. It was ‚revived‘ by French symbolist poets and later by a large part of European art. It was introduced to psychology by C. G. Jung. His in-depth psychology marks a broader turning point that occurred in many parts of Western culture, including the search for alternative spirituality (Bahovec 2009). It is good to remember that this part of postmodern culture seeks inspiration, and often a way of expression, in either the Christian Middle Ages or the mythical-symbolic periods of ancient civilisations, Mediterranean, Middle Eastern, Asian, and other. The great change expressed by the search for ‚spirituality‘, in our view, is alive in both alternative ‚spiritual seekers‘ and in Christianity (Platovnjak 2017). It is a cultural shift that cannot be stopped. In the last chapter, let us briefly look at some of the features of this shift in our approach to Christianity.

## 6. Conclusion: Christianity of the ‚new age‘

---

Christianity in the present times is anything but homogeneous or monolithic. There are differences that are sometimes so great that they seem to be more important than what is common. While it seems that some differences can be attributed to a different understanding of Christianity, some appear to be due to aspects of contemporary culture. Contemporary postmodern culture is so pluralistic and diverse that the features of pluralism are also expressed in Christianity.

We have already mentioned that the Second Vatican Council represents the response of the Catholic Church to a new social situation and to a new culture. According to Pope Benedict XVI (2005), the council is also now a source of inner renewal of the Church. In the concluding part of his speech to the Roman Curia, he emphasised:

»Thus, today we can look with gratitude at the Second Vatican Council: if we interpret and implement it guided by a right hermeneutic, it can be and can become increasingly powerful for the ever necessary renewal of the Church.«

Interestingly, the theology that co-shaped conciliar thought was largely inspired by the early period of Christianity and by the Church Fathers. We can also say: then and in our time a part of Christianity finds inspiration for life and creativity in the life, theology, art and culture of early Christianity and the Middle Ages. It seems that what Psalm 19,3 expresses is being fulfilled: »Day to day pours out speech, and night to night reveals knowledge.«

Interestingly, a century ago, Berdyaev (1999 [1924], 14–20) defined the cultures of the Modern Age and the Middle Ages as the ‚day period of history‘ and the ‚night period of history‘. Night is not meant as darkness or even ‚the dark Middle Ages‘, but in the »deeper and ontological sense of the word«. Berdyaev (19) attributes to the New Middle Ages »the transition from the rational thinking of the new history to the supra-rational thinking of the medieval way«. In other words, the transition is marked by a shift from the logic of the concept to the logic of the symbol.

Vyacheslav Ivanov, one of the most important Russian symbolist poets and theorists of symbolism, a great Christian thinker who lived in Italy for a long time, called the two cultural epochs the organic and the critical epoch. The critical epoch is characterised by conceptual thought, priority is given to the ideas and to (abstract, objective) reason. In the organic period, priority is given to life and symbols. Moreover, life can have different expressions. It can be quite Dionysian, focused solely on enjoyment in this world. It can, however, be expressed as an unconditional gift, a creative altruism. In the context of the great change of culture, it is appropriate to recall that Christianity overcame ancient culture with trust in life: although they were often tortured and this resulted in physical death, Christians trusted in life, namely eternal life. Martyrs are not witnesses of death but of life.



Ivanov (2018, 197–200) pointed to a fundamental difference within the symbolic mentality. The subjectivist and idealistic symbolic mindset emanates from itself, from the thinker's own subjective perception of reality, from his own emotional experiences or from rational ideas. Realistic symbolism is different. With realistic symbols, the symbolist expresses the reality that is beyond him, but addresses him. The real source is the invisible, otherworldly reality (*realiora*), which the symbolist is trying to express in this world (*realibus*). The symbol in this sense is a source of inspiration that embraces the whole man. Rupnik (2001, 135–136) adds that »symbolic cognition supports the mind of merciful and active love«. In this sense, the symbol is shown not only as an expression of art, but also as a mentality and a source of a way of life, of culture.

In a similar way Guardini (1965, 60) wrote about the future of Christianity. He sees the fundamental challenge at the end of the Modern Age in searching for a different understanding of nature, person and culture. Guardini seems to have foreseen a development that has become part of life at the present time. Nature must once again be seen in its relationship with God, as a creation. In nature we can read again, like St. Ephraim of Syria, symbols that connect this world and the heavens (Brock 1999). These two aspects are well expressed by the integral ecology of Pope Francis. On the one hand, it is about changing life in relation to nature, the fruits of the earth and the exploitation of natural resources, which is the theme of ecology. On the other hand, the relationship to the Creator must again be recognised in nature, that is, the symbolic (spiritual) reading of creation, culture and history must be revived.

In terms of understanding the human being, Guardini is a personalist. 'Who is man' is one of the fundamental issues of the present. Is a human being an individual who performs roles, or is it a person, with dignity, rooted in culture and history? The revival of the personal principle can be recognised in many expressions of the modern Church. For example, the Slovenian pastoral plan *Pridite in poglejte* (Come and See) (2012) emphasises the need to move to a personal and communal (communion) faith, to build communion ties and to see parishes as community of communions.

In a broader context, the acceptance of the personal principle is also recognised in the emphasis expressed by the last popes and the Church: the emphasis on the experience of faith and life, discernment, synodality. These are all terms that emphasise the person and the community, not just the teachings. By the way, it is interesting that sociological data show a decrease in the ritual aspect of the Christian faith and in membership of the Church. However, if we look at the data in the European Values Study (EVS) in Slovenia in 1992 and 2011, we can also see the opposite trend (EVS 2017 didn't have these questions). There has been a large increase in the proportion of people who take time to pray (from 45 % to 54 %) or often pray or meditate (from 12 % to 23 %). Of course, these data do not speak only about the Christian faith. Many people today have different religious beliefs. According to EVS data, the share of the population who believe in a personal God has not changed significantly during this period: it fluctuates between 22 % and

24 %. The proportion of people who believe in Spirit or life force, however, increased from 44 % to 50 %. The share of people who do not believe in God or in spirits or life force has decreased from 15 % to 12 %. Another aspect of the growth in faith are participation in pilgrimages.

Regarding the new importance and role of culture (in a broader sense) within the Catholic Church, probably one of the major steps is made in the encyclical *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI. Culture is the central element of the relationship between religion and life, which is why it is so important to develop true inculturation as the encounter between faith and culture. In this sense, the synthesis formulated by the Latin American Church at the Aparecida meeting (2007) is interesting. It places special emphasis on the role of the people, the poor, living popular religiosity and culture.

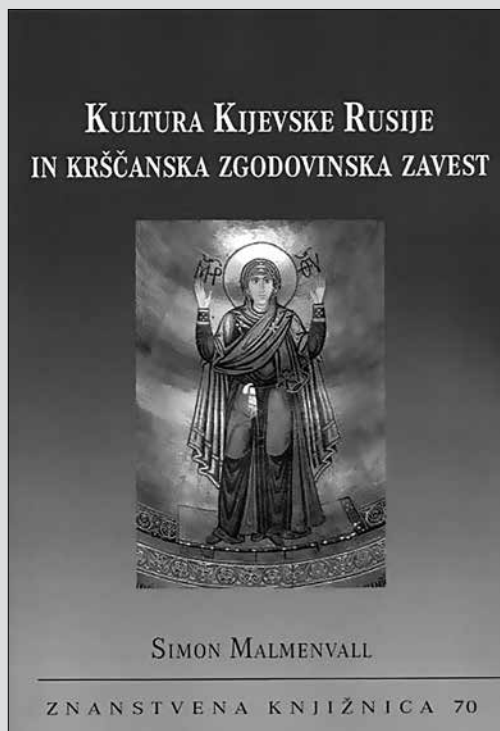
Regarding Christian art, an important vision was expressed by Pope John Paul II (1985) in his address to artists. Perhaps even more influential was his decision to renovate his private papal chapel. This is the reason why the mosaics in the *Redemptoris Mater* Chapel were created. The mosaic is an expression of the spiritual and artistic vision of Tomaš Špidlik and Marko Rupnik. It is surprising that in twenty years so many people have recognised this form of liturgical art as something close to them.

Let us add two notes to this. First, it is likely that many have accepted this style of mosaics because they are part of a broader shift in Christian art and culture, a shift toward the symbolic art and the symbolic mentality. Perhaps mosaics are close to many people also because they are grounded in the theology of Špidlik, who took remarkable steps in this direction. In particular, he managed to connect the theology of the Christian West and East, and to create a kind of synthesis of different time periods, from the patristic to the present. The connecting aspect of his theology is the symbol, as expressed also in his last work (Špidlik and Rupnik 2010): the central part is dedicated to the relationship between symbolic theology and art.

We believe that it is essential that we think about the future of Western civilisation, culture, and Christianity with an attitude of openness. We have presented one of the directions of change, which we believe is quite creative and has some good responses to the crisis of Western culture. Which direction, among many, will prevail in the Church, in Western civilisation and in the global world, and how humanity will respond to many crises, is a question to which the future will give answer. The direction of cultural changing presented is not predominant, but because it has some of the characteristics of a creative minority, it seems to us worthy of attention.

## References

- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity.
- . 2017. *Retrotopia*. Cambridge: Polity.
- Benedict XVI.** 2005. Address of his holiness Benedict XVI. to the Roman curia offering them his Christmas greetings, 22. 12. Holy see. [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html) (accessed 20. 3. 2020)
- Berdajev, Nikolaj.** 1999 [1924]. *Novi srednji vek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, pluralism and the crisis of meaning: The orientation of modern man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation.
- Brock, Sebastian P.** 1999. *L'occhio luminoso: La visione spirituale di sant'Efrem*. Roma: Lipa.
- Francis.** 2019. Christmas greetings to the roman curia. Address of his holiness pope Francis, 21. 12. Holy see. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco\\_20191221\\_curia-romana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html) (accessed 15. 1. 2020)
- Guardini, Romano.** 1965 [1950]. *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung*. Basel: Hess Verlag.
- . 1992. O religioznem pesništvu novega veka. *Tretji dan* 21, no. 8:26–29.
- . 1991 [1939]. *Svet in oseba: Poskus krščanskega pogleda na človeka*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hubert, Rene.** 1963. Comte, Isidore Auguste Marie F. X. In: *Encyclopaedia of the social sciences*, 151–153. New York: The Macmillan Company.
- Ivanov, Vjačaslav I.** 2018. *A realibus ad realiora: Poesie e testi scelti*. Roma: Lipa.
- Ivareigh, Austen.** 2019. *Wounded shephard: Pope Francis and his struggle to convert the Catholic Church*. New York: Henry Holt and Company.
- John Paul II.** 1985. Incontro di Giovanni Paolo II con gli artisti del teatro La Fenice. Holy see. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850616\\_artisti-teatro-fenice.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850616_artisti-teatro-fenice.html) (accessed 5. 2. 2020).
- Ladaria Ferrer, Luis Francisco.** 2011. *Introduzione all'antropologia teologica*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Luckmann, Thomas.** 1991. The new and the old in religion. In: Pierre Bourdieu and J.S. Coleman, eds. *Social Theory for a Chanfging Society*, 167–182. San Francisco; Oxford: Westview Press.
- . 1999. The religious situation in Europe: The background to contemporary conversions. *Social compass* 46, no. 3:251–258.
- . 2003. Transformation of religion and morality in modern Europe. *Social compass* 50, no. 3:275–285.
- . 2008. Religion, human power and powerlessness. In: Eileen Barker, ed. *The centrality of religion in social life: essays in honour of James A. Beckford*, 175–186. Aldershot: Ashgate.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:17–31.
- Paul VI.** 1969. Audienza generale, 19. 11. Holy see. [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19691119.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19691119.html) (accessed 27. 3. 2020)
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:337–344.
- Ravasi, Gianfranco.** 1995. *The crypt of the cathedral of Anagni: A miniature underground Sistine*. Genova: Edizione d'arte Marconi
- Rosemann, Philipp W.** 2017. Lombard, Peter. V: Justin S. Holcomb and David A. Johnson, eds. *Christian Theologies of the Sacraments: A Comparative Introduction*, 59–80. New York: New York University Press.
- Rosenberg, Alfons.** 1987 [1984]. *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rupnik, Marko.** 2001. *Reči človek: Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče.
- Scheler, Max.** 1998 [1927]. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Sorokin, Pitirim A.** 1957. *Social & cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. Abridged edition. Boston: Porter Sargent.
- Špidlik, Tomáš.** 2004. *Alle fonti dell'Europa*. Roma: Lipa.
- Špidlik, Tomáš, and Marko I. Rupnik.** 2010. *Una conoscenza integrale: La via del simbolo*. Roma: Lipa.
- Tomei, Alessandro.** 1998. *Giotta: L'architettura*. Firenze: Art e Dossier.
- Widery, Alban G.** 1961. *Interpretations of history: Confucius to Toynbee*. London: Allen & Unwin.



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

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 901—914

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

UDK/UDC: 53-051Hawking S.:2-175

DOI: 10.34291/BV2020/04/Ambrozy

© 2020 Ambrozy et al., CC BY 4.0

*Marián Ambrozy, Július Krempeký, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokobina and Michal Valčo*

## **Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology**

*Kršćanstvo in informacija: doprinos Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije*

*Abstract:* Following the recent death of the famous physicist S. Hawking, the question of his contribution to science has appeared with new urgency. Despite his known handicap, he was immensely active in the field of physics but also in the areas of philosophy and theology. The aim of the present paper is to analyze his contributions related to the nature of the Universe, its beginning and possible end, as well as the consequences stemming from this knowledge for philosophy and theology. We start with Hawking's discoveries in the fields of physics and cosmology and apply them to informatics. Subsequently, we extrapolate the acquired results to theology and philosophy, taking a closer look at issues of eschatology.

*Key words:* information, Stephen Hawking, theology, Universe, eschatology

*Povzetek:* Po nedavni smrti slavnega fizika S. Hawkinga se je z novo nujnostjo prebudilo vprašanje njegovega doprinosa k znanosti. Kljub svoji splošno znani invalidnosti je bil izjemno dejaven na področju fizike, a tudi na področju filozofije in teologije. Cilj pričujočega članka je analizirati njegov doprinos predvsem v razmerju do narave vesolja, njegovega začetka in morebitnega konca, obenem pa do posledic takšnega védenja za filozofijo in teologijo. Na začetku se posvečamo Hawkingovim odkritjem na področju fizike in kozmologije ter jih umeščamo v informatiko. Zatem dobljene ugotovitve prenašamo v teologijo in filozofijo, kjer se podrobneje posvetimo vprašanjem, ki zadevo eshatologija.

*Ključne besede:* informacije, Stephen Hawking, teologija, vesolje, eshatologija

## 1. Introduction

---

»At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, as a response to the state of scientific knowledge, the world of physics formulated two fundamental physical theories – the theory of relativity (special and general) and quantum theory which relatively adequately describe the micro-world, macro-world, and mega-world.« (Dubnička 2012, 558) Physicists such as Albert Einstein, Henri Poincaré, Max Planck, Niels Bohr, Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, etc., have played the most significant role in this endeavour. The development of physical science has not witnessed a radical change of paradigm since then (Karaba 2012, 519). The following generations of distinguished physicists, however, have also made important discoveries, adding interesting nuances to well-established theories (Andrade 2019). Stephen Hawking arguably belonged among the most incisive and creative ones.

The present paper attempts to show that Hawking's work represents an enormous contribution not only to physics itself but also to related natural sciences, as well as philosophy and theology. It should be emphasized, however, that as far as theology and philosophy are concerned, Hawking was not a revolutionary whose genius changed the elementary theses of these disciplines. He was a man who, for his own sake, too, tried to explicate some fundamental and existentially relevant ideas about reality correctly and usefully.

Hawking was not a physicist who founded a new physical discipline or added new physical theses that would radically change the existing physical models. Neither did he provide a new physical paradigm. Nevertheless, he became one of the most significant physicists of the last decades. »Hawking was highly regarded in the physics community and had been a minor celebrity to the general public even before his watershed book, appearing (for example) in Nigel Calder's UK television series *The Key to the Universe* in the late 1970s.« (Leane 2017, 29) His assertion that physics is currently taking over the role of philosophy and is trying to answer ever more philosophical questions made him famous, but it was met with considerable criticism. For example, Maco (2018) opines that such an approach is an exaggeration. Instead, Maco emphasizes that it is necessary to distinguish between the philosophy of science of a professional philosopher and that of a professional scientist (Maco 2018). Máhrik compares Hawking's standpoint with that of Kierkegaard. »While for Hawking philosophy is dead by the very character of the Universe, where man is just a quantum machine with no free will living in a world where there is no room for metaphysical reality, for Kierkegaard, philosophy is also dead, but this is because human aspirations and their existential aim exceed the realm offered by Philosophy.« (Máhrik 2014, 30) Harman (2012) compares philosophy to art, arguing against Hawking that »philosophy is no more dead than art« (22; Scott 2012). Heidegger (1977, 176) goes even further in his criticism, pointing out that physics itself cannot become an object of experiments. »Physics, as physics, can make no statements about physics. All the statements of physics speak in terms of physics. Physics itself is not a possible object of a physical experiment.« Despite the aforementioned contradictory comments, there are

reasons to believe that physics provides much useful evidence as well as topics for numerous philosophical and theological questions. This assertion is linked to discoveries in the field of science made by Stephen Hawking.

Hawking himself was forced to principally change his opinions on several serious problems. These changes were, in fact, so significant that they earned him the Nobel Prize for physics. Unfortunately, Hawking did not get it, and he will never get it because it cannot be awarded posthumously. The range of Hawking's contributions was so vast that it is not possible to present all of them in one short paper. Our paper thus focuses only on three special areas of his research: (1) questions relating to the existence of God, (2) the origin and evolution of the Universe, and (3) the end of the Universe and all life in it. Hawking's well-known books, *A Brief History of Time*, *The Universe in a Nutshell*, and his popular science book *Black Holes, Baby Universe and Other Essays*, provide a good overview of the above-mentioned areas.

## 2. God in Hawking's work

Researchers often quote the last sentence of chapter 8 of Hawking's popular science book, *A Brief History of Time*. The sentence asks if we still need God when we succeed in explaining the origin of the Universe. This sentence often leads to the conclusion that Hawking was an atheist. However, such a conclusion may be premature, at least at the time of Hawking's writing the book. It is also possible to use the last paragraph of the said book as a counterargument. In the said paragraph, Hawking states that the discovery of the holistic theory of everything would mean knowing the mind of God (Hawking 2008). Yet, there is another important statement that tends to be overlooked. In one of his numerous discussions, Hawking said that he did not need God as a creator but as an author of nature's omnipresent laws based on which also the Universe itself originated and evolved. This idea is like Thomas Aquinas' understanding of God and the role of Demiurge in Plato's *Timaeus*. Hawking really elaborated a special theory on the origin of the Universe without a need to postulate his famous Big Bang but at the price of making time into a fourth-dimension equivalent to the three spatial dimensions – height, width, and depth. However, this can only be done by applying the so-called imaginary entity  $i = \sqrt{-1}$ , which shows that we are moving into a world different from our reality. »Real macrospace must be accompanied by the three dimensions; in every other physically possible case, life would not be feasible.« (Krob 1992, 30) It is known that mathematicians and philosophers of mathematics do not perceive the ontological basis of complex numbers as trouble-free entities despite their immense usefulness. This is also why this topic is not often discussed. After all, there are more theories of the origin of the Universe which do not correspond to the inflation model, which is based on initial singularity. In the present cosmogonic paradigm, however, similar conclusions did not lead to questioning the starting points of the model, which is based on the Big Bang concept. »Obvi-

ously, theology cannot competently decide what is in the beginning, if it is pure nothing (which is what the Big Bang idea leads to) or if it is the fluctuating vacuum as ,dirty' nothing or something chaotic without arranged structure which is more than both previous ,nothings'.« (Trojan 1990, 7)

Science thus seems to indicate that divine natural laws are necessary not only for explaining the origin of the Universe but also for understanding its further development. The well-known ,anthropic principle' claims that at the beginning of the evolution of the Universe, extremely delicate conditions had to be met to enable the evolution of life and human beings. »The anthropic idea was first introduced in 1961 by Robert Dicke, who noted the comparability of several very large numbers when fundamental physical constants are combined, and suggested that this might be connected with the conditions necessary for the presence of observers.« (Stoeger 2007, 445) Let us mention the most important conditions.

It is a surprising scientific discovery that the scientifically proven Big Bang produced such amount of matter from the vacuum, which, as famous physicist S. Weinberg says, was necessary for the origination of life and evolution of humans. Had it been any other amount of generated matter, life would most likely not have originated. It is thus a legitimate question if it was just a coincidence since, in this case, the possibilities were endless.

When a mechanism generates real matter from the vacuum, there is always the same amount of matter and the so-called antimatter. Their substance consists of particles or antiparticles. However, an encounter of matter and antimatter always results in their annihilation, which means that they vanish as particles, and what is left are only the particles of radiation, the so-called photons. The same situation occurred at the time of the Big Bang. One might thus ask why the Universe contains radiation as well as real matter from which everything originated. We know the answer, although we do not fully understand what happened. A little asymmetry occurred in the post-Big Bang matter - for every billion of antiparticles, a (billion + 1) particles occurred. The above-mentioned annihilation led to the destruction of the particles and their transformation to radiation. There was just one particle left because it had no pair. And thanks to this redundant particle, we are here. Is it a coincidence?

Evolution processes after the Big Bang were directed by many ,elementary constants.' They included mainly the amounts of matters and electric charge which the particles carried. Their amounts were precisely determined (by what? Or by whom?). If their amounts had been just a little different, there would have occurred no life in the Universe. The setting of amounts of quantities and constants is extremely precise. This topic is discussed in detail in the book *A Fortunate Universe* by G. F. Lewis and L. Barnes. The above-mentioned thoughts led to the use of the term fine-tuning and served as a basis for a philosophical concept called the anthropic principle. (Barrow and Tipler 1991) As Barrow and Tipler remind us, »Planck spoke of the existence of universal natural constants as a proof of the existence of physical reality independent of the human mind« (37). Einstein pre-



sented a hypothesis relating to constants. He assumed that constants could be divided into two kinds. Apparent constants can be measured in particular units, for example, Boltzmann's radiation constant. Basic constants simply exist, and they are given. Their connection to unit systems is secondary. It is possible to express them non-dimensionally in proportions to other constants. For this, it is necessary to multiply them by constants that have a physical dimension. This way, it is possible to acquire genuine universal constants that are independent of the conventions of physicists. These constants are independent, and Einstein marked them with an asterisk. The ideas mentioned above led Einstein to the conclusion that God could not choose the constants freely (Barrow and Tipler 1991). Our feeling that possible worlds with other functional laws could exist means producing logically possible worlds that are not possible in the empirical sense of the word.

The debate about the fine-tuning principle has been lately brought to the boil by the discovery of the so-called dark matter, dark energy, and the Higgs boson. The existence of incomprehensible and precisely set compensations is the precondition for the smooth functioning of our world.

One of the significant messages of S. Hawking was his advice to pay more attention to the evolution of the Universe than its creation. It is important to study the early history of the Universe. To put it simply, current science calls for the existence of 'the universe designer', which directs the evolution. Einstein expressed himself very clearly when he said that there had to be some form of limitless intelligence above it all. He also said that at the time of creation, God perhaps had no alternative regarding what the world was supposed to look like. Both philosophers and scientists assumed that the need for laws was embedded deeper. »Aristotle, Plato, Descartes, and later also Einstein believed that natural laws exist out of necessity, i.e., they are the only laws having logical meaning.« (Hawking and Mlodinow 2011, 41) Aristotle and his followers thought that natural laws could be deductively derived from logic. Physics would thus become a formal deductive science, and empiricism would be of secondary importance. According to Aristotle's methodology of science, experiment has only a demonstrative role (Posterior Analytics). Thinkers like Francis Bacon or Nicolaus Copernicus later changed this assertion. The rigid set of laws and conditions acquired a different, exclusively empirical character.

### 3. Problems of Life

---

Hawking's theories of black holes unexpectedly led to questions directly connected with the problems of life. Physicists, including Hawking, generally thought that when an object falls into a black hole, it ceases to exist, and so does any information relate to it. It means that it will never be possible to 'resurrect' this object. This theory was automatically applied to living creatures as well, i.e., the life of the creature and any information about it cease to exist in the black hole.

This is thus 'the perfect death', after which there is nothing left in the Universe. However, surprisingly, thanks to Hawking, there has been a major shift in the opinion. The above-mentioned information about radiation from black holes is very important for informatics. »If quantum gravity includes the holographic principle, it can mean that we can find out what is happening inside black holes.« (Hawking and Penrose 2010, 49) After taking into consideration all aspects, Hawking reached the conclusion that an object in the black hole stops existing; however, the information remains. »Using standard ideas from quantum information theory, it was shown by Bekenstein that, in principle, the filtered Hawking radiation emitted by a (3+1)-dimensional Schwarzschild black hole may carry with it a substantial amount of information, the information which was suspected to be lost.« (Hod 2018, 299) Hawking thus discovered a new natural law – the law of information conservation which has a significant impact on both philosophy and theology. Naturally, this new law exerts considerable influence on informatics, too. Hawking emphasized that »the loss of information would mean unitarity – a principle that the sum of all probabilities must be one« (Gleick 2011, 284). It is interesting that Hawking, having later discovered the way of information conservation in quantum gravity, had originally considered this principle invalid.

### 3.1 Towards a new concept of information

The concept of information becomes fundamental here. »The concept of information is gradually unfolded and is based on the different attitudes of informational theoreticians. A more thorough insight into exploration of the nature of information is provided by the fixation of several important assumptions.« (Trejbal 2011, 2) There are numerous ways how to define information. There are about 23 different definitions of this word provided by informaticians and scientists from relating fields. We consider the following causalities relevant: »1. the concept of information somehow relates to entire reality; 2. the concept of information is very close to some concepts used in philosophy or to multidisciplinary concepts connected with several scientific disciplines.« (Stodola 2013, 112) There is a connection to epistemology, ontology, semantics, etc. As Stodola suggests, information is not only a multidisciplinary concept, but it is also transcendental in terms of ontology and epistemology. From our viewpoint, Frohmann (2004) goes too far when he suggests redefining – narrowing of the concept of information as well as its substitution by a different concept. He proposes to use the word document as a substitute for the concept of information. We do not agree with his proposal. In any case, information science is an open scientific discipline, and the philosophy of informatics also has something to say. We agree with Stodola's viewpoint (2010, 95) that no matter which of the standard definitions of informatics we adopt, it will not be possible to get rid of the transdisciplinary character of information science.

Scientists have defined informatics clearly, having also discovered a way to measure it. The units are called bits. »Bit is the amount of information which can determine which possibility from the variety of two equally probable possibilities ( $p \approx 1/2$ ) can become a reality.« (Pavlik 2004, 9) All other facts about information

can be found in *The Information* by J. Gleick (2011). The source of information is the person or machine which generates the message. »Message may be a sequence of characters, as in a telegraph or teletype, or may be expressed mathematically as functions –  $f(x, y, t)$  – of time and other variables.« (Gleick 2011, 180) Shannon also tried to create the language of informatics. He used the calculation of physical stochastic processes. The stochastic process is neither predictable nor unpredictable. Shannon wanted to define the measure of information as a measure of vagueness (184). He introduced the measure of message uncertainty as message entropy. The term entropy was coined by physicist Rudolf Clausius. Shannon (1951) elaborated on the mathematical part of the theory of entropy. It is information where the bit unit is the smallest amount of information. Redundancy of natural languages varies. Some connections had been described by Norbert Wiener (1948) before Shannon. Wiener, who considered himself mainly a philosopher, believed that the human brain was a logical machine. Law on information conservation brings a completely new perspective on events connected with the life of a human being. On the one hand, death means the destruction of the human body, but the information about the person remains. In this respect, the human individual is an »immortal« being. The fact is, however, that the information is perfectly scattered. This reminds us of the biblical dictum – you are dust and to dust you shall return (Gn 3:19). Naturally, one must ask a legitimate question – what can be done with information like that?

Information is basically any fact that can be expressed in a phrase or just a single word. To find a meaningful answer to the above question, we may turn to a simple example. Not long ago, a typical Christmas present for children was a box of cubes. On each cube, there was some sort of partial meaningless information. An intelligent person was able to arrange the cubes so that an originally scattered set of information changed to a meaningful picture, e.g., a castle, a scene from a fairy tale, or a portrait of a famous person. This way, it was possible to bring a profile from its non-existence (scattering of cubes) to its existence (arranging of cubes). According to the laws of thermodynamics, this requires non-zero energy. On the level of informatics, however, this energy is so small that it can be neglected. The problem of minimum energy necessary for computation was explained by famous Hungarian theoretician von Neumann (1981). His original calculation was adjusted by Landauer (2000) several decades later. Landauer's colleague Bennet (2003) continued studying the problem, proving that a large part of the computation process can be done without energy consumption, as the dispersion of heat causes deletion of information (Gleick 2011, 287).

The above-mentioned facts lead us to an interesting conclusion: an object can occur in the real world if the system of partial and scattered information about the object is logically arranged. There are reasons to believe that the same can apply to living objects having both physical and spiritual aspects. Some form of intelligence, however, must be present too. The intelligence of a human being should be sufficient in the realm of the non-living world. However, in the case of living creatures, the intelligence of a supernatural being – God is necessary.

Consequently, it is necessary to ask if information needs a physical medium. What should we imagine under this physical medium? In the past, philosophers took a different approach to the concept of matter. One certainly cannot understand the concept of matter as all objective reality, as it was presented by Lenin in *Materialism and Empirio-Criticism* (1908). »In Lenin's book, the concept of matter is presented in noetic rather than ontological or metaphysical sense. Lenin uses the concept to name a givenness, a fact independent of consciousness, i.e., any reality regardless of its internal ontological structure or outward form.« (Dieška 1996, 142) This bypassing of the ontological level was a mistake in Lenin's argumentation. He moved towards noetic realism. Such an understanding of materialism has no value in the ontological sense of the word. Information does not need a medium in the ontological sense of the concept of matter. Similarly, Sucharek asks: »What is thinking doing when it is thinking (about an idea)? What is thinking, and where is the idea?« (2016, 487)

We want to answer the question if information needs a physical medium. Does it have physical nature? Trejbal thinks that the way informatics treats information is reductionist (Trejbal 2009, 9). Trejbal explains that information is grasped only from one aspect, and we do not have adequate conceptual tools to grasp it fully. With respect to thinking, reductionism as a method can be a double-edged sword. Trejbal also reminds us of Patočka's words that the concept of information does not solve any philosophical problem. In our opinion, a good definition of the concept of information can help a lot with respect to current as well as potential philosophical problems.

Pavlík looks at information from a different angle. He differentiates between subjective and objective understanding of entropy. In his opinion, the subjective approach considers information entropy a measure in arranging of symbols and not an entropy of physical systems. The said approach does not agree with the transformation of information into entropy (2004, 2). Pavlík states that the aforementioned understanding is influenced by Cartesian dualism. The objectivist approach tries to overcome dualism. In this case, »the original (Shannonian) communication context of the theory of information (where information has the role of an announcement or message) is abandoned and the term information is extrapolated to any (not only information) systems« (3). Those who do not perceive information through thermodynamic entropy, perceive the amount of information as arbitrarily defined sets of symbols, says Pavlík. He also emphasizes that Shannon's formula for quantification of information was derived with the help of Ashby's term of variety, which considers the combination of symbols in message transmission. Pavlík believes there is a connection between information and thermodynamic entropy with emphasis on the constant » $W$  which in Boltzmann's equation  $S = k \cdot \ln W$  expresses thermodynamic probability (or degree of disorderliness), which can be interpreted also as Ashby's variety  $n$ « (17). This basically means that  $W = n$ . Pavlík states that this way, we get a relation  $S = k \cdot \ln 2 \cdot H = \text{const. } H$ , or  $(\Delta S = \text{const. } \Delta H)$  and similarly  $H = (k \cdot \ln 2) \cdot S = 1,11 \cdot 10^{23} S$ . These relations can lead us to the Brillouin principle, which, as Pavlík points out, explains

information as negative entropy. Another significant output of the connection between thermodynamic entropy and information is the possibility to evaluate the degree of physical orderliness (Krempaský 1982, 667).

In the above context, well-known Czech philosopher Patočka warns against metaphysical grasping of the concept of information because, in his opinion, it is an odd creation of idle metaphysics (1996). Structural connections from the dimension of semantics cannot be confused with the physical dimension. We agree with the above approach and the assertion that information as arbitrarily defined sets of symbols does not need a material medium. Simultaneously, we are aware of the existence of the relation between thermodynamic entropy and information. We are going to try to extrapolate these relations, which are so closely connected with Hawking's contribution to informatics, to selected problems of theology and philosophy.

### 3.2 Information and philosophy/theology

The above model of thinking helps us to gain a useful analogy (not an explanation) for several difficult philosophical and theological concepts and processes. Each information can be expressed in words. In this respect, we naturally remember the famous words of the Gospel of St. John (1:1): »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.« Clearly, one could conclude that in modern terminology, each word can be information as information can be verbalized.

We have already mentioned how to make it easier to understand the concept of immortality. People continue living as their information remains preserved also after their death. God is able, at any time He chooses, to turn this information into a ‚spiritual‘ body that does not conform to any laws of physics. People who are alive cannot create such a ‚spiritual‘ body from existing information; therefore, contact between celestial and terrestrial worlds is impossible. Contact between the two worlds would only be possible via limitless divine intelligence. This is not a case of classical Cartesian dualism. The above facts only seemingly remind us of the body-mind problem. The classical philosophical body-mind problem deals with the possibility of connecting the bodily and spiritual dimensions, and it includes celestial and terrestrial worlds. This topic requires further research.

It is very interesting to read also other parts of the Gospel of St. John (1:14): »And the Word became flesh, and dwelt among us.« This sentence is telling us that Jesus Christ, the second divine person, was born into this world in human body. John's idea can be rephrased stating that ‚divine information‘ got to a real human body and a ‚divine person‘ was born. His essence consisted of a human body (man) and divine nature in the form of perfectly arranged ‚divine information‘. The presence of the spiritual, divine nature in the human body means the presence of ‚divine information‘ in the body. Although the divine person remains a mystery to us, the said picture can help us understand the divine activity in him. It is a counterargument to Monophysist views for which only the divine part of

the Son is real. Monophysicists claim that the divine part has absorbed the human part. Then there is an opposing opinion of the Arians who believe that the Son was the first creation but not God in the direct sense of the word.

We know from the Scripture that Jesus acted as an ordinary man most of his life. He did not freely (i.e., arbitrarily) exercise his divine powers (for example, he had to turn around to see who touched him, he learned about the death of John the Baptist from other people two days after John's death, etc.). In certain moments, however, he manifested his divine nature and powers (transfiguration on the mountain, at performing miracles, etc.). In our analogy, (and with the help of the aforementioned example with cubes) we can imagine these 'transformations' as the sudden transition from scattered divine information to the state of its perfect orderliness. While the information is there in both instances, it becomes visible, intelligible, and efficient only when 'ordered' in a certain way. The ordering of the intrinsic information, in Jesus' case, does not happen arbitrarily but always as a result of the Father's will and divine plan, as Jesus himself reminds his followers: »For I have come down from heaven not to do my will but to do the will of him who sent me.« (Jn 6:38)

The above methodical approach can be useful in relation to the interpretation of the most important events connected with the suffering, death, and resurrection of Christ. Only after the body died, the divine essence seemed to return to Christ, and instead of his dead body, it gave him a 'glorified body' which was not subject to natural laws (e.g., it ascended to Heaven). These phenomena caught the attention of American physicist F. J. Tipler (2008, 336), who tried to apply the regular laws of physics to these mysterious processes (chapter „The Resurrection of Jesus“) in his book *The Physics of Christianity*. He concluded that if those laws had not been violated, the process of resurrection would have to be accompanied by an explosion, and this explosion would have destroyed the tomb as well as entire Jerusalem. How shall we deal with these questions?

Let us try to use the arguments of science without borrowing assumptions from metaphysics. It is a known fact that if processes take place on the information level, they do not require any consumption of energy. The energy corresponding to each information is immensely small. If we imagine the second divine person as a word, i.e., divine information, then it does not really matter what happened with Christ's dead body because this information can anytime generate a 'spiritual body' as a perfect substitute for the original mortal body. This approach to interpretation can satisfactorily explain two Biblical mysteries. (1) If not, all information was used during the said transformation, then the similarity probably is not absolutely perfect. Therefore, Mary Magdalene and Emmaus disciples did not recognize resurrected Christ at first sight. (2) The Bible does not provide any information regarding the resurrected Christ living somewhere or walking the Earth. His sudden appearance 'from nothing' is thus an analogical transformation of scattered information to perfectly arranged information for the sake of the disciples to whom the resurrected Christ wished to appear.

Such analogical way of thinking can be successfully applied also to the interpretation of the faith of humans after their death. All terms used in this field are strongly anthropomorphized, i.e., their content has been derived from real experience. The terms we refer to are immortality, eternity, bodily resurrection, heaven, hell, etc. Modern humans suspect that most of these conceptions of the afterlife may not be realistic. They would rather base their conceptions on scientific arguments. Our information approach may prove to be more intelligible and acceptable. As we have already mentioned, information does not disappear after death. We are well aware of the fact that people are ‚dust‘ and to dust they shall return, which means that this seemingly indestructible information is perfectly scattered after the person’s death. People are not able to transform this information into a form in which they existed on the Earth; therefore, any contact between the living and the dead is not empirically possible. Only God can do so. Based on the preserved information (guaranteed by the omniscient mind of God), He can generate a perfect ‚new creation‘, a new original of a living subject. We may call this event resurrection, i.e., obtaining a non-physical body (via a new reordering of one’s personal information) in which the subject can come to the Last Judgment. It is questionable, however, how to understand references about specific processes in Heaven or Hell, as these require time and time as we know it does not exist in a non-physical environment (so far as we, time-bound creatures, can tell). Salvation or damnation may thus depend on the fact if the resurrected subject can see God’s face or not.

### 3.3 Theology as *scientia* and the language of science

It is clear that Christ did not tell everything to his disciples as it is written in the Gospel of John (16:12-13). »Christ could have told his disciples also other words; he could have continued explaining. However, he did not do it for their inability to embrace more knowledge.« (Zozulák 2005, 205) As Zozulák points out, God’s truth has no language, and theologians created a theological language for people to enable them to express this truth verbally. A theologian must be aware of the differences between the terms’ meanings in created reality and non-created reality (2005, 209). God’s essence itself is hidden, and the terms of theology are used for describing those aspects of God’s facts, which people know. Gregory of Nyssa (1954, 584) emphasized that God’s common essence, as the basis of God’s hypostases, was not revealed and could not be described. The problem of expressibility thus relates to Trinitarian theology. As Gregory of Nazianzus (1894, 580) said, the language of theology can vaguely reflect the persons of the Trinity. However, it cannot touch God’s essence. As Pružinský reminds us, »rational Eunomians claimed that they knew the essence of God. Saint Gregory was opposed to this belief, and he presented his own teaching claiming that there are limits to knowing God for both objective and subjective reasons« (2003, 234). Saint Gregory spoke of finite pictures of God’s reality. He also pointed at possible differing interpretations and valuations of theological terms that were in their real meaning present to those who had embraced God’s truth (Zozulák 2005, 215). That time,

however, did not witness defining theology as science. »We will have to wait for Abélard or for Thomas to constitute theology as science until Christianity finally accepts the term.« (Marion 1996, 63) In any case, it is just an outline of reality, not a true expression of God's essence. The language of theology can change as Zozulák reminds us, and it is necessary to add that it should adapt to current knowledge of science. The differences between revealed theology and *theologia naturalis* were discussed by Thomas Aquinas. Some assertions of revealed theology have their parallels in *theologia naturalis*. For Aristotle, *theologia naturalis* was part of metaphysics. Christian Wolf claimed the same, although his language was more up to date. Metaphysics and natural sciences can overlap. In his metaphysical article Volek (2018) emphasizes that they both apply the same methods, methods of abstraction and idealization, *a priori* and *a posteriori* assertions and models. »Natural sciences use empirical testing, metaphysics uses rational explanation and, at the utmost, indirect empirical testing for proving if a metaphysical assertion is contrary to empirical theories.« (2018, 354)

Therefore, using analogical language and scientific terms (such as the term ,information') in trying to comprehend and describe the mysteries of creation and theology should not be considered a blasphemy but rather a humble attempt of those created in God's image to use the analytical and imaginative power of the human mind to understand oneself, the world, and its Creator better. Though Hawking could hardly be considered a theist, especially in the later stages of his life, his thought provides a window to understanding some of the deepest mysteries of our reality and our place in it.

#### 4. Conclusion

The present paper analysed the contribution of physicist Stephen Hawking to natural sciences and humanities, whose impact can be felt beyond the area of natural sciences, namely in philosophy and theology. Our paper did not aim at showing that traditional Christian formulations concerning the afterlife should be abandoned and replaced by more modern formulations resulting from present-day science. These formulations are proclaimed truths marked by the fact that the spiritual world uses the language of the material world. This often brings us to the conclusion that we cannot understand things literally. For instance, Heaven and Hell should not be understood as two specific localities in the material space. Neither processes described orally or in written sources can be understood as real because the spiritual world knows no material processes. The idea that those saved in Heaven will constantly be looking at God's face and eternally singing songs to praise God should be taken as symbolic and metaphorical. The same applies to Hell and eternal life as such. In the end, human wisdom, including that of the best human science, must remain silent before the ineffable mysteries of God. Yet, we wish to propose that the transition from formalism based on material processes requiring energy to formalism based on the notion of information en-



ables us to overcome some problems in using human language in the spiritual area. This does not mean, however, that one needs to give up employing the symbolic language used practically in the entire Bible. Wherever proper, it is rather useful to add certain matter-of-fact comments based on modern science, namely physics, for a more robust and up to date understanding our reality - and this was Hawking's great contribution.

In any case, the vast advances in science remind us of the changed role that theology and Christianity itself have come to play in the current, technologically developed, secularized world. In place of the tutelage role assumed by the church in the past (Žalec 2018) theology should rather understand »its mission in approaching the modern culture in the spirit of dialogue in order to open it to the truth of the gospel«, while ever searching for »truth, dialogue, hope, integrity, and connectedness« (Petkovšek 2019, 18). Only if theology keeps an engaged, committed, and competent approach to dialogue (Strahovnik 2017, 269) with the sciences and modern culture can it hope to remain faithful to its intrinsic purpose while remaining relevant as a partner and a culture-shaping force.

## References

- Andrade, Gabriel.** 2019. Standing up for science against postmodernism and relativism. *Philosophia (Philippines)* 20, no. 2:197–211.
- Barrow, John, and Frank Tipler.** 1991. *The anthropic cosmological principle*. Oxford: Oxford University.
- Benett, Charles.** 2003. Quantum information: Qubits and quantum error correction. *International journal of theoretical physics* 42, no. 2:153–176.
- Dieška, Jozef.** 1996. The problem of noetic realism in Lenin's work materialism and empiriocriticism. *Organon F* 3, no. 2:141–180.
- Dubnička, Ján.** 2012. The quantum gravitation theory and its ontological basis. *Filozofia* 67, no. 7:557–569.
- Dupkala, Rudolf.** 2016. Conflict or dialog of cultures in the context of current migration. *Philosophy and Canon Law* 2:39–58.
- Frohmann, Bernd.** 2004. Documentation redux: Prolegomenon to (another) philosophy of information. *Library trends* 52, no. 3:387–407.
- Gleick, James.** 2011. *The information: A history, a theory, a flood*. New York: Pantheon Books.
- Gregory of Nazianzus.** 1894. *Against the Arians, and concerning Himself*. Nicene and post-Nicene Fathers: Second series 7. Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- Gregory of Nyssa.** 1954. *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 5. Eerdmans: Grand Rapids.
- Harman, Graham.** 2012. Concerning Stephen Hawking's claim. *Filozofski vestnik* 33, no. 2:11–22.
- Hawking, Stephen.** 1998. *A short history of time*. London: Bantam.
- Hawking, Stephen, and Leonard Mlodinow.** 2011. *A briefer history of time*. Trans. Vladimír Bužek. Bratislava: Slovart.
- Hawking, Stephen, and Roger Penrose.** 2010. *The nature of space and time*. Princeton: Princeton University Press.
- Heidegger, Martin.** 1977. Science and reflection. In: *The question concerning technology and other essays*, 155–182. New York; London: Garland Publishing.
- Hod, Shahar.** 2018. The Hawking paradox and the Bekenstein resolution in higher-dimensional spacetimes. *Nuclear physics B*, no. 933: 299–305.
- Karaba, Miroslav.** 2017. Aplikácia vybraných vedeckých metodológií na otázky náboženského poznania. *Filozofia* 72, no. 3:192–203.
- Krempaský, Július.** 1982. *Physics*. Bratislava: SNTL.
- Krob, Josef.** 1992. Anthropol principle. *Proceedings of the Faculty of Arts of the University of Brno* 39:29–34.
- Landauer, Rolf.** 2000. Irreversibility and heat generation in the computing process. *IBM*

- journal of research and development* 44, no. 1:261–269.
- Leane, Elisabeth.** 2017. Publishing: A brief history of Stephen Hawking. *Nature* 541, no. 7635:28–29. <https://doi.org/10.1038/nature16881>.
- Maco, Robert.** 2018. Philosophy is dead: Long live physics! *Filozofia* 73, no. 4:269–281.
- Máhrík, Tibor.** 2015. The death and philosophy in Kierkegaard and Hawking. *European journal of science and theology* 11, no. 5:23–32.
- Marion, Jean-Luc.** 1996. *On the Ego and on God*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Patočka, Jan.** 1996. *The oldest Greek philosophy*. Prague: Vyšehrad.
- Pavlík, Jan.** 2004. Information, ontology, entropy. *E-logos* 11, no. 1:1–22.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis Gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pružinský, Štefan.** 2003. *Patrology*. Vol. 2. Prešov: Prešovská univerzita.
- Rajabi, Mazdak.** 2014. Critique of Malcolm's theory of religious beliefs: Are the groundless beliefs truly groundless? In: *In the name of God: Proceedings of the second international conference on contemporary philosophy of religion*, 71–76. Tehran: Iranian Association for Philosophy of Religion
- Scott, Callum.** 2012. The death of philosophy: A response to Stephen Hawking. *South African Journal* 31, no. 2:384–404. <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751783>
- Shannon, Claude.** 1951. Prediction and entropy of printed English. *Bell system technical journal* 30, no. 1:50–64. <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1951.tb01366.x>
- Stodola, Jiří.** 2010. Subject of information science and information education. *ProInflow* 2, no. 2:87–105.
- — —. 2013. The concept of information as an epistemological and methodological problem. *Knjižničnā a informačnā veda* 24:99–118.
- Stoeger, William.** 2007. Are anthropic arguments, involving multiverses and beyond, legitimate? In: Bernard Carr, ed. *Universe or Multiverse?*, 445–457. Cambridge: Cambridge Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050990.027>
- Storoška, Marek.** 2018. The book of Genesis as foundation for the European civilisation's concept of social help. *European journal of science and theology* 14, no. 1:61–74.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:269–278.
- Sucharek, Pavol.** 2016. A total image: Praise of thinking. *Filozofia* 71, no. 6:487–493.
- Tipler, Frank.** 2008. *The physics of Christianity*. New York: Image.
- Trejbal, Pavel.** 2009. Investigating the elusiveness of information. *E-logos* 16, no. 1:1–18.
- Trojan, Jakub.** 1990. Theology and economic practice and theory. *Reflexe: Filozofický časopis* 1, no. 3:1–14.
- Volek, Peter.** 2007. Analysis of the language of speaking about God (analogy) by Thomas Aquinas. In: *Analogy in philosophy and theology*, 107–117. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Volek, Peter.** 2018. Methods of metaphysics and natural sciences: On their similarities and differences. *Filozofia* 73, no. 5:345–355.
- Von Neumann, John.** 1981. The Principles of large-scale computing machines. *Annals of the history of computing* 3, no. 3:263–273. <https://doi.org/10.1109/MAHC.1981.10025>
- Wiener, Norbert.** 1948. Time, communication and the nervous system. *Annals of the New York Academy of Sciences* 50, no. 4:197–220. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1948.tb39853.x>
- Zozufak, Ján.** 2005. *Philosophy, theology, language*. Prešov: Prešovská univerzita.
- Žalec, Bojan.** 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:325–334.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 915—925

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 159.964:2-58

DOI: 10.34291/BV2020/04/Kosir

© 2020 Košir, CC BY 4.0

*Meta Košir*

## **Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji**

### *Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy*

*Povzetek:* Za boljše in lažje razumevanje stresa je dobro poznati teoretska izhodišča o stresu, njegove vzroke in posledice, ki jih ljudje občutimo. Ko govorimo o stresu, imamo najpogosteje v mislih stres z negativnim prizvokom – kot nekaj, kar nas utruja, izčrpava. Pogosto pa spregledamo pozitivni stres, ki nam daje energijo in zagon. Stres je navzoč povsod in je večplasten. V članku smo pozornost namenili vlogi duhovnosti in religioznosti v stresnih situacijah in vprašanju, kdaj se posameznik začne spraševati o pomenu duhovnosti ali religije v svojem življenju. Duhovnost in religioznost sta dimenziji, ki v mnogih situacijah pomenita konstitutivni obliki spopadanja s stresom. Ljudje, ki verujejo v Boga ali nekaj ‚večjega‘ od sebe, se lažje spopadajo z življenjskimi krizami. Seveda pa se v stresnih situacijah pogosto obrnejo na psihoterapevta, ki jim daje strokovno pomoč. Duhovnost je v psihoterapiji vse bolj navzoča, raziskave pa kažejo pozitivni vpliv na potek terapevtske obravnave, kadar se upoštevajo verski in duhovni vidiki ter prepričanja.

*Ključne besede:* stres, duhovnost, duhovna inteligentnost, Bog, psihoterapija

*Abstract:* For better and easier understanding of stress one must be familiar with the theoretical framework of stress, its causes and consequences that we as humans experience. When we talk about stress, we usually have in mind stress with a negative connotation, something that tires or exhausts us. We often overlook positive stress that gives us energy and positive momentum. Stress is ubiquitous and multifaceted. The article focuses on the meaning of spirituality and religion in stressful situations, and when an individual starts questioning the meaning of spirituality or religion in life. Spiritual and religious dimensions are part of coping with stress. People who believe in God or that there is something bigger than themselves find it easier to cope with life crises. In stressful situations, they frequently turn to a psychotherapist who gives them professional help. Spirituality is increasingly present in psychotherapy, and research shows a positive impact on the course of therapeutic treatment when religious and spiritual aspects and beliefs are taken into account.

*Key words:* stress, spirituality, spiritual intelligence, God, psychotherapy

## 1. Uvod

---

Obdobje, v katerem živimo, lahko poimenujemo kar doba stresa. Stres je povsod okoli nas, deležni smo ga lahko na vsakem koraku, nihče mu ne more ubežati. Vpliva na posameznika, na njegovo zdravje in počutje, na družbo in družino. Stres je večplasten. Pojem stresa pogosteje nosi negativen prizvok, a ne smemo pozabiti, da obstaja tudi pozitiven stres, ki nam daje energijo in nas žene dalje. V pripevku se osredotočamo na negativni stres oziroma distres. Vse bolj se zdi, da smo za tako zelo intenzivno doživljanje stresa odgovorni mi sami. Od nas je odvisno, kako ga doživljamo in kako se odzovemo na vse dražljaje in dogodke. Veliko pove že podatek, da je okrog 80 % vseh obiskov pri zdravniku povezanih s stresom. Ob tem se postavlja vprašanje, kaj lahko posameznik naredi, da bi se izognil stresnim situacijam, oziroma kako lahko zniža intenziteto stresa. Kaj lahko na tem področju naredita človekova vera in duhovnost? Vse bolj se raziskuje povezava med molitvijo, verovanjem in duhovnostjo ter stresom in travmatičnimi izkušnjami. Znano je, da duhovnost in religija prispevata k psihični stabilnosti posameznika. Če stopimo še korak dlje, se lahko vprašamo, kako nam lahko tu pomaga psihoterapija. Terapevtska soba je prostor, v katerem klient teži bremen mnogokrat rešuje ali prelega z duhovnostjo ali religijo. Vendar je pri vstopu na področje duhovnosti v procesu terapije potrebna pazljivost. Pozorni moramo biti na klientova prepričanja, posebnosti, versko pripadnost in preostale okoliščine. Ne nazadnje moramo upoštevati tudi negativni fenomen religije, kakor so zlorabe in zasvojenosti.

## 2. Stres in njegov pomen

---

Izraz stres – in težave, ki so povezane z njim – je v zadnjem desetletju prišel v sam vrh raziskovanja in iskanja rešitev, kako ga odpraviti. Avtorji in raziskovalci navedejo opredelitve, ki se med seboj dopolnjujejo in tako sestavljajo celoto. Termin stresa je na področje medicine leta 1949 ponesel Hans Selye. Opredeljuje ga kot neskladje med dojetjem zahtev in sposobnostjo njihovega obvladovanja. Na doživljanje stresa odločilno vpliva razmerje med dojetjem zahtev in oceno sposobnosti za spoprijemanje s pritiski. (Looker in Gregson 1993, 31) Ameriški Nacionalni inštitut za varstvo in zdravje pri delu je delovni stres opredelil kot škodljiv fizični in čustveni odziv posameznika, ki nastopi, ko delovne zahteve ne ustrezajo zmoglostim, virom in potrebam delavca. Tako lahko stres vodi v poslabšanje posameznikovega zdravja in celo v njegove poškodbe. (European Commission: Employment and Social Affairs, Health and Safety at Work 2000, 3)

Starc (2008, 41) stres pojasnjuje kot odziv posameznika na stresogene dejavnike – sprožijo se v možganih –, ki se prek živcev in hormonov hitro razširi po celem telesu, v katerem povzroči čustvene, miselne, telesne in vedenjske spremembe, ki pripravijo um in telo na spopad ali umik oziroma na prilagajanje na novo situacijo.

V širšem smislu je stresor vsak vpliv, ki učinkuje na človekov organizem, niso pa vsi stresorji škodljivi. Med seboj razlikujemo pozitivni stres ali evstres in negativni

stres ali distres. (Musek 2010, 366) Pozitivni stres ljudje občutijo kot prijetno, vznemirljivo, spodbudno in navdušujoče občutje. Tovrstni občutki prevladajo takrat, ko so sposobnosti za obvladovanje večje od zahtev. Posameznik se počuti sposobnega obvladati zahteve in se lahko tudi namenoma pusti izzivati, saj zaupa vase. Prepričan je, da bo kos vsem oviram. Pozitivni stres ustvarja energijo in življenjsko moč, večata pa se tudi telesna pripravljenost in duševna zmogljivost. (Žibret et al. 2008, 55)

Stresu se ne moremo izogniti, doživljamo ga vsi. Lahko govorimo o ‚ministresu‘ ali ‚mikrostresu‘, ki ga povzročijo stresorji, s katerimi se vsak dan srečujemo. Kadar se posameznik sooča z nevsakdanjimi stresorji, travmatičnimi dogodki in spremembami, ki so zanj pomembni, govorimo o makrostresu. (Musek 2010, 365)

Stres lahko opredelimo kot neskladje med dojetjem zahtev na eni in sposobnostjo za obvladovanje zahtev na drugi strani (Looker in Gregson 1993, 31). Neskladje povzroči izločanje adrenalina, kot posledica tega pa je telo pripravljeno na dejavnost. Ko se zgodi to neskladje(stres), nastopijo telesni in čustveni simptomi. Telesni simptomi sami postanejo sekundarni povzročitelji stresa. Primarni stresni dogodki povzročijo telesne posledice stresa, ki postanejo dodatni sekundarni vir stresa. Ta sekundarni vir pogosto povzroča hujše posledice kakor primarni stres. (Božič 2003, 18–23)

### 3. Vpliv stresa na človeka

---

Način posameznikovega spopadanja s stresom in težavami je temeljnega pomena za funkcionalno življenje. Skozi zgodovino je človek razvil različne načine in strategije, ki so mu pomagale pri preživetju v težkih in zahtevnih situacijah (Spilka et al. 2003, 481). Nevronska mreža, ki je odgovorna za soočanje s stresnimi situacijami, je že ob rojstvu navzoča v desni možganski hemisferi (Gostečnik 2008, 44).

Ko stres prizadene posameznika, se njegovi znaki kažejo skozi telesne in duševne simptome, ki odsevajo tako na področju medosebnih odnosov kakor na delovnem mestu. Naj izpostavimo le nekaj simptomov, ki zadevajo duševno raven. Govorimo lahko o povišanem nemiru, obupu, napetosti, pogostem joku, občutku manjvrednosti in o slabi volji. V medosebnih odnosih so pogosti želja po samoti, nezaupanje, otežena komunikacija, motnje v spolnosti. Na delovnem mestu je posameznik manj produktiven, obdaja ga občutek preobremenjenosti, pokažejo se neodločnost, pomanjkanje idej, odpor do dela in pozabljivost. Med telesne simptome sodijo kronična utrujenost, glavobol, pogosti prehladi, pretirano uživanje nikotina, kofeina in alkohola. (Karpljuk et al. 2010, 153)

V povezavi s stresom nastopi vprašanje, kako se bomo nanj odzvali in se z njim spopadli. Odpornost na stres je prepletena z osebnostnimi značilnostmi posameznika, predvsem z njegovo osebnostno čvrstostjo. Večja angažiranost pri spopadanju z življenjskimi nalogami in ovirami, dojetje obojih kot izziv in ne kot neobvladljivo prepreko in večja prepričanost o sposobnosti nadzorovanja dogodkov in življenja kažejo na večjo osebnostno čvrstost in stabilnost. (Musek 2010, 372)

Burke (2002) je v svoji raziskavi preučeval doživljanje stresa glede na spol in simptome stresa. Rezultati so razkrili, da ženske pri delu doživljajo statistično višjo stopnjo stresa kakor moški. Ženske psihološke simptome doživljajo pogosteje kakor moški. Endler in Parket (1990) pišeta, da se moški pri spoprijemanju s stresom osredotočajo na aktivnosti, ki so neposredno usmerjene k problemu, pri ženskah pa sta v ospredju čustveni odgovor na stres in strategija izogibanja. Omenjeno se sklada z moško-ženskimi vlogami, ker je za žensko značilna čustvenost, moški pa so usmerjeni v akcijo.

Raziskave so pokazale, da skrb za ljudi, ki so doživeli negativne in stresne življenjske dogodke, lahko privede do kroničnega stresa in pomeni tveganje za njihove bližnje. To se pravi, da lahko razvijejo simptome, ki so podobni žrtvinim, čeprav to ni njihova neposredna izkušnja. Ti fenomeni so znani kot sekundarni travmatični stres, saj so simptomi skoraj identični kakor pri PTSM (posttravmatska stresna motnja). Žrtve travme pogosto poročajo o težavah, ki zadevajo izolacijo, stresne simptome, zmanjšano intimnost in poslabšano kakovost partnerskega odnosa, o vsem tem pa poročajo tudi njihovi partnerji. (Cvetek 2010, 124)

Ko posameznik začne prepoznavati vzroke težav in se posveti merjenju vpliva na svoje ravnanje, lahko govorimo o začetku obvladovanja stresa. Zaznavanje in odnos do sveta odločilno vplivata na stresno odzivanje. Prevladujeta dva mehanizma obvladovanja stresa. Na eni strani so to obrambni mehanizmi, pri katerih je opazna podzavestna popačenost resničnosti v upanju, da se bo situacija spremenila, ne da bi se bilo za to treba truditi. Na drugi strani govorimo o mehanizmu zavestne privolitve in o sprejemanju, ki omogočata pogled na težave iz distance. (Masten et al. 2008, 121)

#### 4. Ko stres privede do duhovnosti

Duhovnost in duhovna inteligentnost sta medsebojno povezana in prepletena pojma. Beseda duhovnost se je sprva uporabljala v krščanstvu. Izvor ima v latinski besedi *spiritualitas*. Po Pavlu (1 Kor 2,14-15) je ,duhovna oseba' tisti posameznik, v katerem biva božji Duh, ki živi v njem in po njem, ki je Očetov in Sinov Duh. Sredi 20. stoletja je katoliška Cerkev duhovnost začela vse bolj dojemati in pojmovati kot živeto duhovno izkustvo (Sheldrake 2014, 6). Duhovnost lahko razdelimo na več ravni, znotraj katerih se kažejo njene glavne dimenzije. Na najvišji ravni je splošna dimenzija duhovnosti, ki se razdeli na subdimenzije. Najpomembnejše so dimenzije smisla, povezanosti, harmonije in notranjega miru ter hvaležnosti. Sledijo še dimenzije vernosti, predanosti numinoznemu in rasti in dimenzija dopuščanja. (Musek 2006, 426)

Dokaj pogosto se beseda duhovnost uporablja kot sopomenka religiji, predvsem zaradi njene širine, manjše konkretnosti in nevezanosti na institucije (King 1992, 16). Duhovna inteligentnost je tista inteligentnost, ki na poseben način povezuje vse naše inteligence. Ljudje smo razumska, čustvena in duhovna bitja. Z duhovno

intelligentnostjo rešujemo vprašanja smisla in pomena in se jih z njo tudi lotevamo. Svoja dejanja in življenje lahko umestimo v širši in bogatejši okvir, ki jih osmišlja. Ocenimo lahko, da je neka smer delovanja ali življenjska pot tehtnejša od druge. Ko govorimo o duhovni intelligentnosti, mislimo na konstitutivne razsežnosti razumske in čustvene intelligentnosti. V tem kontekstu je duhovna intelligentnost najpomembnejša, pravzaprav nosilna. Na podlagi duhovne intelligentnosti smo sposobni razločevanja, imamo moralni čut in zmožnost, da z razumevanjem in sočutjem ublažimo stroga pravila, prav tako pa tudi sposobnost, da vemo, kje so meje sočutja in razumevanja. Uporabljamo jo, ko se spoprijemamo z vprašanji dobrega in zla, za upodabljanje neuresničenih možnosti, kakor so sanjanje, goreče hrepenenje in dvigovanje samega sebe iz težav. (Zohar in Marshall 2000, 13–15)

Doživljati duhovno razsežnost pomeni, biti v stiku z večjo, globljo, bogatejšo celoto, ki spremeni našo sedanost oziroma omejeno situacijo v nekaj več. To pomeni, imeti občutek za ,nekaj prek', za ,nekaj več', za nekaj, kar bogati naše življenje z novim smislom in pomenom. Govorimo o globlji družbeni resničnosti ali družbeni mreži smisla. (Zohar in Marshall 2000, 27) Raziskave psihične blaginje kažejo na nizko, vendar statistično signifikantno pozitivno korelacijo med vernostjo in merami psihične blaginje, kakor so zadovoljstvo z življenjem, sreča, optimizem, pozitivni afekt in občutek smiselčnosti (Musek 2005, 50).

Razsežnosti religioznosti in duhovnosti oziroma pomanjkanje obojih ima pomembno vlogo pri tem, kako nekdo doživlja in dojema stresne življenjske situacije, ki zagotavljajo večji občutek nadzora nad situacijo in krepitev samozavesti. Molitev, vera v Boga, duhovne vaje, duhovni, kognitivni, vedenjski in socialni vidiki vere lahko posamezniku pomenijo veliko moč in pomoč v stiski in stresni situaciji (Hood, Hill in Spilka 2009, 437). Molitev oziroma pogovor z Bogom ni samo opis interakcije. V molitvi lahko najdemo smisel in pomen življenja samega. V molitvi izražamo svoja občutja, prošnje, v liturgiji doživljamo milostne trenutke božje navzočnosti in novega upanja. V nas se ustvarja novo zavedanje, da smo zavarovani, ljubljani, želeni. Ko v polnosti to artikuliramo, zares čutimo božjo bližino in božji poseg v svoje življenje, to pa ustvarja bistvo sakralnosti in svetega. (Gostečnik 2005, 223)

Situacije, ki so prežete z močnim stresom in s travmatičnimi izkušnjami, ljudi pogosto privedejo do tega, da si začnejo postavljati vprašanja o duhovnosti ali pa se zatečejo k religiji in veri. Prav duhovnost in vera veljata za pomembna vira pomoči v stiski, ko je posameznik še posebno na preizkušnji, možnosti za rešitev situacije pa so omejene. Številni menijo, da je duhovnost v ozadju pogleda na svet mnogih ljudi. Proces izločanja pomena in pozitivnosti iz travme in trpljenja lahko dojemamo kot duhovni proces, ne glede na to, ali je to povezano z zavednim procesom ali religijo. (Cvetek 2010, 325)

Ko se žrtev poglubi v pomen dogodka, se slej ko prej pokažejo številna vprašanja. Žrtev se pogosto sprašuje, kje je bil Bog, kako je lahko to dopustil in ,zakaj ravno jaz'. Način, na katerega se bo žrtev soočila s temi vprašanji, ima velik vpliv na morebitni razplet težke izkušnje. Če žrtev verjame, da je bil Bog z njo med trav-

matično izkušnjo in ji je pomagal, bo prilagoditev na to izkušnjo bolj pozitivna kakor takrat, ko žrtev meni, da jo je Bog zapustil oziroma jo kaznuje. Ko žrtev verjame, da je bil Bog z njo, ko čuti povezanost z njim, lahko govorimo o močnem viru, ki prispeva k možnosti za pomiritev in regulacijo afekta. V nasprotnem primanju osebi povezanosti in pomirjujoče podpore iz duhovne sfere. Čuti še dodatno breme kaznovanosti in zagrenjenosti. Posamezniki s takšnim prepričanjem prenašajo po vsej verjetnosti tovrstne poglede na nezavedni ravni že iz preteklosti. Ob tem velja poudariti, da je človek bolj občutljiv za negativne dražljaje in hitreje ježno odreagira tako v odnosu do Boga kakor do samega sebe. (Schwarz 2002, 10)

Zaupen odnos z Bogom daje občutek varnosti, trdnosti in čustvene podpore. Ta odnos lahko doživljamo kot edinstvenega, saj prinaša obljubo, da Bog človeka v bolečini nikoli ne zapusti. Vedno bomo sprejeti in razumljeni. Odnos z Bogom ostane tudi, če vsi drugi odnosi odpovedo (Gerjolj 2009, 130). Raziskave kažejo, da ljudje najdejo pri Bogu uteho, vera v Boga pa je povezana z boljšim duševnim zdravjem (Stepišnik Perdih 2020, 229).

Številni raziskovalci izpostavljajo dva pozitivna elementa spoprijemanja s težavami, ki vključuje tudi religiozno dimenzijo življenja: iskanje pomena in iskanje nadzora. Cvetek v svojem delu navaja Pargamenta, ki pravi, da poskušajo ljudje, soočeni s problemi, v dogodkih najti pomen oziroma smisel. Prav iskanje tega pomena ljudem pomaga pri spopadanju z življenjskimi preizkušnjami. Za Fichterja je religija edini način, ki lahko v bolečini in v človeškem trpljenju privede do smisla in pomena. Ključno je, da oseba razume dogodek in v njem najde smisel in pomen. (Cvetek 2010, 329) Viktor Frankl je zapisal, da je iskanje smisla osnovna življenjska motivacija. Če potreba po smislu ostane neizpolnjena, doživljamo življenje kot prazno in plitko. (Zohar in Marshall 2000, 28) Vsekakor pa iskanje vere ni kratkotrajen in preprost proces. Ko oseba izgubi nadzor, si ga prizadeva dobiti nazaj, saj je to izkušnja, ki človeka prizadene. Ljudje se začnemo obračati k religiji in k Bogu zlasti takrat, ko nekaj ni več v naši moči; tedaj iščemo večjo moč (Cvetek 2010, 330).

## 5. Psihoterapija in duhovni vidik

Terapevtski modeli se med seboj razlikujejo, postavlja pa se vprašanje, kaj je tisto, kar vpliva na potek oziroma učinek zdravljenja v terapevtskem procesu. Empirične raziskave kažejo, da največji vpliv pripisujemo odnosu med terapevtom in klientom. Metaanaliza, ki je vključevala 200 raziskovalnih poročil oziroma več kakor 14 000 vrst zdravljenja, to nedvomno potrjuje (Horvath et al. 2011, 9). K trdnemu in varnemu odnosu med klientom in terapevtom pa lahko pomembno prispeva tudi duhovnost. Pogosto se nanjo gleda kot na osebno dimenzijo, doživljamo in izražamo pa jo lahko tudi v relaciji. Terapevt se mora v takšnih primerih znati prilagoditi in zavestno sprejeti klienta v vsej njegovi človečnosti. Ključna je osredotočenost na sedanji trenutek, na ‚tukaj in sedaj‘, saj pomeni pomembno priložnost za spremembo in preobrazbo. Njuna povezanost se kaže v globokem medsebojnem razumevanju, skrbi, hvaležnosti, miru in v spokojnosti. (Pargament et al. 2014, 249)



Skozi svoje raziskave in študije poskuša Stern pokazati, da so psihološke teorije hkrati tudi moralni sistemi. Modeli zdravljenja in zdravljenja so normativni, saj predpisujejo točno določene načine vedenja. V nekem smislu so vsi psihoterapevtski sistemi obenem tudi religiološko-teološki. Predpostavljajo idealni tip človeka oziroma ideal, h kateremu težimo, to je, bogopodobnost. (Gostečnik et al. 2016, 185)

Ljudje so po svoji naravi religiozni. To je notranja potreba, ki je vrojena v človeško psiho (Gostečnik et al. 2016, 183). Številni klienti, ki doživljajo vero in duhovnost kot pomemben del svoje identitete, težijo k temu, da bi terapevtska obravnava vključevala tudi duhovne vrednote in religiozna prepričanja, čeprav nekateri to kažejo z zadržanostjo (Vieten et al. 2013, 129). Zagotovo pa vključevanje teh življenjskih dimenzij lahko pomembno vpliva na proces sprememb in na potek zdravljenja. Pravzaprav ljudje svojo duhovnost tako in tako prinesejo v terapevtski prostor, s tem pa tudi duhovna prepričanja, prakse, izkušnje, vrednote, odnose in boje (Pargament 2011, 4).

Relacijska družinska paradigma nedvomno vključuje duhovno komponento, saj izpostavlja sakralno razsežnost odnosa med pacientom in analitikom. Med njima se namreč ustvarja izjemen odnos, v katerem analitik vzpostavi empatično ozračje, prek interpretacije in razumevanja pa novo obliko doživljanja in občutje za presežno, sakralno in skrivnostno. Analitik se v polnosti posveti pacientu, pokloni mu samega sebe, saj se tako vživi v pacientove stiske in v njih odkriva elemente odrešenja. Analitik mu poskuša pokazati, da je v trpljenju mogoče prepoznati vir novega začetka. (Gostečnik 2005, 257)

Prilagajanje terapije klientovemu verskemu in duhovnemu okviru vpliva na terapevtski proces na več načinov. Poznavanje in razumevanje klientovega verskega in duhovnega okvira pomaga pri konceptualizaciji vzrokov za psihološke stiske in pri prepoznavanju ključnih dejavnikov tveganja in zaščite. Terapevt bolje razume pacientov razlog za obisk, lahko pa se razvije tudi tesnejši odnos z Bogom ali večja povezanost s transcendo. Klientova duhovna in verska načela lahko psihoterapevtu pomagajo pri doseganju ciljev, ki so zastavljeni v terapevtskem prostoru. Intervencije se lahko navezujejo na molitve, meditacije, svete spise, posnetke, rituale ali storitve. (Captari 2018, 1939–1940) Zelo pomembno je, da se klientu zagotovi varen prostor za izražanje in raziskovanje njegovih lastnih občutkov, vključno z jezo do Boga in z dvomom o njegovih lastnih dejanjih (Dein in Pargament 2012, 254).

V odnosu do terapije je Sveto pismo za človeka nekaj podobnega kakor ljubezen: ne pusti se izkoriščati. Božja beseda zdravi, ko iskreno verujemo in se neizkoriščevalsko sporazumevamo z Bogom. V kontekstu z zdravo religioznostjo mnoge terapevtske metode vključujejo tudi Sveto pismo. Sodobna teologija in terapija oziroma psihologija sta sposobni presegati medsebojno ‚sovražstvo‘ in izključevanje. Ob medsebojnem upoštevanju in sodelovanju pa opravljata poslanstvo za dobro človeka. Za zdravo življenje človek ne potrebuje velikih teorij: božja beseda uči, da potrebujemo dobre odnose. K temu teži tudi terapija. (Gerjolj 2009, 32)

Posamezniki oziroma klienti, ki so boljše diferencirani in imajo višjo stopnjo čustvene avtonomije, Boga v stiski doživljajo kot podpornika in sodelavca. Spremlja

jih pri spopadanju z izzivi, nanj se ne zanašajo pasivno, ampak v zaupni in aktivni komunikaciji kar najbolj učinkovito rešujejo posledice stresorjev. (Frederick et al. 2016, 560–561) Dober zgled je pripoved o prehodu Izraelcev čez Trstično, v pogovornem izročilu bolj znano kot Rdeče morje. Mojzes se skupaj z ljudstvom na poti sreča s stresnimi situacijami. V stiski in skrbi za skupnost se obrne na Boga, saj se zaveda, da rešitve ne more najti sam. Na božjo pobudo je s trdno vero in zaupanjem udaril s palico po vodi in tako našel pot iz stiske (2 Mz 14,21). Ko je torej Mojzes v komunikaciji z Bogom ozavestil nabor izkušenj, ki jih v tem kontekstu simbolno pomeni palica, in se z njimi v veri in zaupanju – torej na ravni duhovne komunikacije – dotaknil ‚stresorja‘, je našel pot in moč za izhod iz krizne situacije (Gerjolj 2009, 287). Kljub slikovitemu stilu bibličnega pripovedovanja znajo številne svetopisemske osebnosti v kriznih situacijah in terapevtskih procesih tudi danes spregovoriti kot liki, ki so se neredko znašli v podobnih težavah in stiskah kakor mi in naši klienti, a se pri iskanju rešitev nikoli niso zaprli vase in nikoli niso obupali. Prav na podlagi svoje eksistencialne duhovne odprtosti nas lahko tudi danes opogumljajo, da »življenje nikoli ni tako težko, da bi smeli obupati« (233).

Religioznost je pogosto povezana s srečo, z zadovoljstvom in z blaginjo ljudi (Park in Slattery 2013, 544). Duhovnost in religioznost lahko posamezniku ponudita dodatne načine razlaganja stresnih dogodkov in pogledov nanje, kot posledica tega se znižuje negativni vpliv stresorja, to pa pozitivno vpliva na posameznikovo funkcionalnost.

Upoštevač signale, da je duhovnost vse bolj navzoča v psihoterapiji, k temu pa težijo tudi številni klienti, se na tem polju odpirajo tako raziskovalno kakor aplikativno novi izzivi in vprašanja. Strokovnjaki znotraj terapevtskega prostora so empatični in sočutni ter spoštljivi ne glede na to, kateri verski ali posvetni skupini pripada klient. Vedno je relevantno tudi zavedanje terapevtovih lastnih duhovnih in religioznih stališč, drž in praks. Vsak strokovnjak se zaveda omejitev svojih kvalifikacij in kompetenc na duhovnem in na verskem področju, zato se po potrebi posvetuje ali sodeluje z drugimi kvalificiranimi strokovnjaki. Pazljivost ni odveč niti takrat, ko je treba razlikovati med izkušnjami, ki lahko klienta vodijo do psihopatskih simptomov. Nemalokrat lahko notranji in zunanji duhovni viri in prakse privedejo do dobrega psihološkega počutja in do okrevanja od psiholoških motenj, po drugi strani pa je potrebna pazljivost, da ni negativnega vpliva na psihološko zdravje. Prav v tem smislu je terapevtski prostor namenjen tudi raziskovanju in dostopanju do klientovih duhovnih ali verskih moči in virov (Vieten et al. 2013, 135).

V metaanalizi, ki jo je opravila Captari s sodelavci (2018), je omenjena ugotovitev, da se religija in duhovnost obravnavata kot potencialno pomemben del klientove identitete, vključeni naj bodo klientov nadzor in vrednote, pri tem pa naj terapevtov osebni pogled ostane v ozadju. Terapevt naj sledi klientu pri vključevanju duhovnosti v psihoterapijo, zaželeno je raziskovanje klientovih želja, potreb in pričakovanj. Dobrodošla je terapevtova radovednost pri odkrivanju klientovih izkušenj in zgodovine. Posebno pozornost je treba nameniti klientom, ki kažejo, da sta vera in duhovnost v njihovem življenju pomembni. Poprejšnje ugotovitve kažejo, da lahko z vključitvijo obeh navedenih dejavnikov dosežemo največje

zmanjšanje simptomov. Znotraj terapevtskega procesa je treba biti spoštljiv do raznolikosti in nazorov, ki so drugačni od našega lastnega.

Poleg specializacijsko usmerjenih teorij in praks se zlasti pri delu s človekom na duhovni ravni vse močnejše kažejo tudi poskusi bolj celostnih pogledov in holističnih pristopov, saj »človek kot duhovno bitje sebe dojema kot celostno bitje, ki ga ni mogoče drobiti in deliti« (Petkovšek 2019, 26) Kljub nujnemu upoštevanju religijskega pluralizma pa v evropski tradiciji na polju komunikacije izstopa izročilo grškega, judovskega in seveda krščanskega duhovnega sveta. Ne v receptualnem smislu, ampak v povezavi z najširšim duhovnim gledanjem na življenje se tako v številnih terapevtskih procesih odpirajo, na primer, vprašanja odpuščanja, ki ga pogosto preprosto ne moremo ignorirati, pa tudi ne razreševati mimo spoznanj in čutenj, zakoreninjenih v navedenih izročilih (Erzar 2019). Ob tem velja pripomniti, da je kljub vsem poskusom uveljavljanja laicističnih pogledov na človeka »trinitarična razsežnost misli, ki v njej misli skrivnost Boga in človeka« (Petkovšek 2019, 22), v slovenskem in evropskem prostoru tista dimenzija duhovnosti, ki jo delo s človekom mnogokrat upošteva celo takrat, ko se tega ne zavedamo.

Za duhovno usmerjene ljudi so vprašanja, ki zadevajo versko in duhovno področje, pomembna zlasti takrat, ko nastopijo eksistenčne zadeve (Cole in Pargament 1999, 395). Tistim, ki se zatekajo k religiji in duhovnosti in imajo do njiju pozitiven odnos, je to v pomoč pri prestajanju in razreševanju krize. Odnos z Bogom jim odpira pot do nekoga, ki jim pomaga, jih usmerja in jim daje moč. Molitev in stik z Bogom zmanjšata občutek osamljenosti. Povečata se občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002, 774). Odnos z Bogom lahko izpolnjuje različne vloge. V ospredju so zagotavljanje tolažbe in socialne podpore in občutek pripadnosti, opogumljanje za notranjo moč in sprejetost, krepitev in nadzor, olajšanje po čustveni stiski in zmanjšanje specifičnih strahov ter ustvarjanje pomena (Gall et al. 2005, 95).

Etični kodeks APA (American Psychological Association) ima religijo za ključni vidik raznolikosti. Raziskave so pokazale, da lahko upoštevanje verskih in duhovnih vrednot in prepričanj klienta pozitivno vpliva na potek terapevtske obravnave. Pomembno je, da se znotraj terapevtskega procesa terapevt zaveda edinstvenosti vsakega klienta in duhovnih in verskih prepričanj, ki jih nosi s seboj (Captari 2018, 1949). Klienti, ki so sodelovali v programih, v katerih zdravljenje vsebuje duhovnost, so v vsakdanjem življenju poročali o odpuščanju, hvaležnosti, sočutju in o sprejetosti. Manj je bilo negativnih misli, egocentričnosti, obsojanja, povečala pa se je samozavest. Izboljšalo se je razpoloženje, zmanjšali so se simptomi depresije in tesnobe, vse skupaj pa se je kazalo v boljših medsebojnih odnosih. (Weber in Pargament 2014, 361)

## 6. Sklep

Navzočnost stresa na vsakem koraku nas sili v to, da se z njim soočimo in se naučimo mehanizmov spoprijemanja z njim. Jakosti stresa se med seboj razlikujejo, prav

tako se med seboj razlikuje naše doživljanje stresa. Vsem pa je skupno, da nas negativni stres prizadene na dolgi rok in nas prikrajša na številnih področjih. V primežu stresa smo osredotočeni le na okoliščine, ki nam jemljejo energijo, zagon in vero vase, objektivni pogled nase in na svet okrog nas pa je okrnjen. Pot duhovnosti in religioznosti je tista, ki nam v stiski ponudi uteho in pomoč. Bolj ko je situacija stresna, večja je verjetnost, da se bodo aktivirala posameznikova vprašanja in pričakovanja, ki se navezujejo na duhovnost. Duhovnost je pomembna komponenta v življenjskih situacijah posameznikov, še posebno tistih, ki v težkih in stresnih trenutkih v njej prepoznajo vir moči in pomoči. Prek duhovnosti lahko težkim situacijam pripišemo nov pomen in smisel, prav tako pa nam je v pomoč, ko se borimo z občutki osamljenosti in nemoči. Posamezniku je lahko v stresnih situacijah v veliko pomoč tudi psihoterapija, v sklopu katere je vse pogostejše navzoča tudi duhovnost, ki zagotavlja podporo, olajšanje, krepi moč in manjša strah. S terapevtsko empatičnostjo in občutljivostjo lahko klientu prek duhovnosti in/ali religioznosti ponudimo načine, s katerimi si ustrezno razlaga stresne dogodke. Tako se znižuje vpliv negativnega stresorja, večja pa se posameznikova funkcionalnost.

## Reference

- Božič, Mija.** 2003. *Stres pri delu: priročnik za prepoznavanje in odpravljanje stresa pri delu poslovnih sektorjev*. Ljubljana: GV Izobraževalne.
- Burke, Ronald J.** 2002. Organizational values, job experiences and satisfaction managerial and professional women and man: advantage men? *Women in management review* 17, št. 5:228–236.
- Captari, Laura, Joshua Hook, Don Davis, Everett L. Worthington, William Hoyt in Stacey McElroy-Heltzel.** 2018. Integrating clients' religion and spirituality within psychotherapy: A comprehensive meta-analysis. *Journal of clinical psychology* 74:1938–1951.
- Cole, Brenda, in Kenneth I. Pargament.** 1999. Re-creating your life: A spiritual/psychotherapeutic intervention for people diagnosed with cancer. *Psycho-Oncology* 8, št. 5:395–407.
- Cvetek, Robert.** 2010. *Bolečina preteklosti: travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Dein, Simon, in Kenneth Pargament.** 2012. On not praying for the return of an amputated limb: Conserving a relationship with God as the primary function of prayer. *Bulletin of the menninger clinic* 76, št. 3:235–259.
- Endler, Norman S., in James D. A. Parker.** 1990. Multidimensional assessment of coping: a critical evaluation. *Journal of Personality and Social psychology* 58, št. 5:844–854.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Evropska komisija.** 2000. *Guidance on work-related stress: spice of life or kiss of death?* Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Frederick, Thomas, Susan Purrington in Scott Dunbar.** 2016. Differentiation of self, religious coping, and subjective well-being. *Mental health, religion & culture* 19, št. 6:553–564.
- Gall, Terry Lynn, Claire Charbonneau, Neil Harry Clarke, Karen Grant, Anjali Joseph in Lisa Shouldice.** 2005. Understanding the nature and role of spirituality in relation to coping and health: A conceptual framework. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne* 46, št. 2:88–104.
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate.** 2016. Vloga religije v psihoanalizi. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:177–190.

- Hood, Ralph W., Peter C. Hill in Bernard Spilka.** 2009. *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: The Guilford Press.
- Horvath, Adam O., A. C. Del Re, Cristoph Flückiger in Dianne Symonds.** 2011. Alliance in individual psychotherapy. *Psychotherapy* 48, št. 1:9–16.
- Karpljuk, Damir, Zlatka Meško Štok, Maja Meško, Jože Štihec in Mateja Videmšek.** 2010. Razlike med spoloma pri nekaterih simptomih stresa ter intenzivnost doživljanja stresnih simptomov. *Management* 5, št. 2:149–161.
- King, Ursula.** 1992. Spirituality, society and culture. *Way supplement* 73:4–23.
- Looker, Terry, in Olga Gregson.** 1993. *Obvladovanje stresa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1993. *Obvladajmo stres: kaj lahko z razumom storimo proti stresu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Masten, Robert, Vasja Žibret, Matej Tušak, Matija Svetina in Tjaša Dimec.** 2008. Spoprijemanje s stresom – coping. V: Matej Tušak in Robert Masten, ur. *Stres in zdravje*, 118–133. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport, Inštitut za kineziologijo.
- Meisenhelder, Janice Bell.** 2002. Terrorism, post-traumatic stress, and religious coping. *Issues in mental health nursing* 23, št. 8:771–782.
- Musek, Janek.** 2006. Dimenzije duhovnosti. V: Marko Bohanec, Matjaž Gams, Vladislav Rajkovič, Tanja Urbančič, Mojca Bernik, Dunja Mladenič, Marko Grobelnik, Marjan Heričko, Urban Kordež, Olga Markič, Janek Musek, Mari Jože Osredkar, Igor Kononenko in Barbara Novak Škarja, ur. *Zbornik 9. mednarodne multi-konference Informacijska družba IS 2006*, 426–431. Ljubljana: Institut Jožef Stefan.
- . 2010. *Psihologija življenja*. Ljubljana: Inštitut za psihologijo osebnosti.
- . 2005. Psihološki, nevroznanstveni in evulcijski vidiki verskega doživljanja. V: Olga Markič, Matjaž Gams, Urban Kordež, Marjan Heričko, Dunja Mladenič, Marko Grobelnik, Ivan Rozman, Vladislav Rajkovič, Tanja Urbančič, Mojca Bernik in Marko Bohanec, ur. *Zbornik 8. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2005*, 48–51. Ljubljana: Institut Jožef Stefan.
- Pargament, Kenneth I.** 2011. *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I., James Lomax, Jocelyn Shealy McGee in Qijuan Fang.** 2014. Sacred moments in psychotherapy from the perspectives of mental health providers and clients: Prevalence, predictors, and consequences. *Spirituality in clinical practice* 1, št. 4:248–262.
- Park, Crystal L., in Jeanne M. Slattery.** 2013. Religion, spirituality, and mental health. V: Raymond F. Paloutzian in Crystal L. Park, ur. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 540–559. New York: The Guilford Press.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Schwarz, Robert Alan.** 2002. *Tools for transforming trauma*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- Sheldrake, Philip.** 2014. *Spirituality: A guide for the perplexed*. London: Bloom
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch.** 2003. *The psychology of religion*. New York: The Guilford Press.
- Starc, Radovan.** 2008. *Bolezni zaradi stresa*. Zv. 1, *Od utrujenosti, pešanja spomina, razpoložljivih motenj, glavobola, nespečnosti, razjede dvanajsternika in astme do rakavih obolenj*. Ljubljana: Sirius AP.
- Stepišnik Perdih, Tjaša.** 2020. Pomen uglasenih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:223–233.
- Vieten, Cassandra, Shelley Scammell, Ron Pilato, Ingrid Ammondson, Kenneth I. Pargament in David Lukoff.** 2013. Spiritual and religious competencies for psychologists. *Psychology of religion and spirituality* 5, št. 3:129–144.
- Zohar, Danah in Ian Marshall.** 2000. *Duhovna inteligenca*. Tržič: Učila.
- Žibert, Vasja, Matija Svetina, Maksimiljana Marinšek, Matej Tušak in Robert Masten.** 2008. Stres in čustva. V: Matej Tušak in Robert Masten, ur. *Stres in zdravje*, 51–56. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport, Inštitut za kineziologijo.
- Weber, Samuel R., in Kenneth I. Pargament.** 2014. The role of religion and spirituality in mental health. *Current opinion in psychiatry* 27, št. 5:358–363.



*Tanja Pate*

### **Kronična bolezen v družini**

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 4, 927—940

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 159.964

DOI: 10.34291/BV2020/04/Lotric

© 2020 Lotrič, CC BY 4.0

*Nataša Lotrič*

## **Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo**

### *Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts*

*Povzetek:* V psihoterapevtski obravnavi zasvojenih s seksualnostjo so pogosto spregledani njihovi partnerji, prepuščeni svoji lastni bolečini in ranjenosti brez ustrezne strokovne pomoči. V pilotni raziskavi smo ugotavljali, v kolikšni meri so pri partnerjih, zasvojenih s seksualnostjo, navzoči soodvisniško vedenje, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v primerjavi s posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Soodvisnost smo merili s Spann-Fisherjevo lestvico soodvisnosti (SF CDS), čustveno zlorabo in čustveno zanemarjanje pa z Vprašalnikom o otroški travmi (CTQ). V raziskavi je sodelovalo 146 udeležencev ( $M = 32$ ,  $SD = 10$ ), od tega 123 žensk in 23 moških. 27 % udeležencev raziskave je bilo v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, od tega 24 % žensk in 3 % moški. Rezultati so pokazali, da so partnerji, zasvojeni s seksualnostjo, statistično pomembno bolj soodvisni kakor posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, in imajo zmerne do težje izkušnje čustvene zlorabe in zanemarjanja.

*Ključne besede:* zasvojenost s seksualnostjo, partnerji, soodvisnost, čustvena zloraba, čustveno zanemarjanje, okrevanje

*Abstract:* In the sex addiction treatment, spouses are often neglected, excluded from counselling practice and left alone with their painful emotions and vulnerability. Present pilot study examines the level of co-dependency, emotional abuse and emotional neglect among partners of sex addicts, in comparison with the group intimately attached to nonsexual addicted individuals. Co-dependency was measured with Spann-Fischer Co-dependency Scale (SF CDS), emotional abuse and emotional neglect with Childhood Trauma Questionnaire (CTQ). The research sample consisted of 146 individuals ( $M = 32$ ,  $SD = 10$ ), including 123 women and 23 men. 27 % of participants were in the relationship with the sex addict, 24 % women and 3 % men. It was found that partners of sex addicts were significantly more likely to be co-dependent as the group of individuals intima-

tely attached to nonsexual addicted partners and experienced moderate to severe measure of emotional abuse and emotional neglect in childhood.

*Key words:* sexual addiction, partners, co-dependency, emotional abuse, emotional neglect, recovery

## 1. Uvod

Z najnovejšo definicijo zasvojenosti kot »primarne, kronične bolezni možganskega nagrajevalnega kroga ter centrov za motivacijo in spomin, ki se odraža kot posameznikova potreba po ugodju ali sprostitvi med jemanjem določenih snovi in pri izbiri vedenj« (ASAM 2011) lahko utemeljimo nekemične (vedenjske, procesne) zasvojenosti kot različna ponavljajoča se disfunkcionalna vedenja brez vnosa kemičnih snovi, ki vplivajo na značilne spremembe razpoloženja (Bradshaw 1996, 108; Smith in Seymour 2004, 13). Zasvojeni zlorablja proces (Ferentzy 2011, 2; Marks 1990, 1390), da bi čim dlje vzdrževal omamno, spremenjeno stanje zavesti. Med nekemične zasvojenosti uvrščamo tudi zasvojenost s seksualnostjo (Carnes 2005; 1991; 2006, 62; Rosenberg, Carnes in O'Connor 2014; Schaeffer 2009; Topić 2015, 40), ki danes pomeni pereč in razširjen svetovni problem (Carnes 2006; Carnes 2011, 1; Cooper, Delmonico in Burg 2000, 5; Schneider 1991, 171; Wildmon-White in Young 2002, 263), močno navzoč tudi pri nas (Gostečnik 2008c, 89; Ropret 2018; Rozman 2006, 22; Topić 2011, 5). Pri zasvojenosti s seksualnostjo spolnost postane osnovni način regulacije bolečih afektov, spominov in neprijetnih dogodkov, katerih zasvojeni ne želi čutiti, jih hoče potlačiti ali se jih povsem znebiti (Adams in Robinson 2001, 35; Katehakis 2016, 8). Področje spolnosti postane nadomestek za intimni odnos in hrepenenje posameznika v iskanju odnosa z drugim in nezavedni krik po primarnem odnosu, tudi če še tako razdiralnem in bolečem (Gostečnik 2008c, 95).

Zasvojenost s seksualnostjo ne učinkuje zgolj na identificiranega pacienta, ampak tudi na njegovega intimnega partnerja in na celoten družinski sistem (Bird 2006, 303; Schneider 1996, 67; Steffens in Rennie 2006, 248). V psihoterapevtski obravnavi so pacienti otroci in partner pogosto spregledani, včasih celo povsem izključeni in brez ustrezne strokovne pomoči (Schneider 2000a, 53). Mnogokrat so partnerji zmotno obravnavani kot ‚soodgovorni‘ za vedenje zasvojenega, to pa dodatno okrepi njihova čustva sramu in krivde (Ferree 2002, 290). V terapevtski proces je pomembno vključiti oba partnerja, saj tako zasvojeni kakor njegov partner potrebujeta drug drugega za regulacijo temeljnih afektov sramu, strahu, gnusa in jeze (Gostečnik 2007, 2008b, 2011). Zasvojenost obema pomeni nekakšen afektivni psihični konstrukt, brani ju pred osebno bolečino, ki izvira iz njunega otroštva ali travmatičnih doživetij (Repič 2008, 282). V resnici oba nosita v sebi globok strah in grozo pred intimnostjo in odnosi, sočasno pa neizmerno hrepenita po odnosu, bližini in intimnosti (Gostečnik 2008a, 517). Da se ubranita tega strahu in groze, se zadovoljita zgolj z nadomestki ljubezni, eden s spolnostjo, drugi s partnerjem oziroma odnosom, v upanju, da bo to zapolnilo njuno najgloblje notranje hrepenenje po ljubljenosti in sprejetosti, ki ga ne zmoreta uresničiti v pristnih intimnih odnosih.



Tudi številni avtorji in raziskave s področja preučevanja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (Carnes 2011; Corley, Schneider in Hook 2012; Dahlen, Colpitts in Green 2008; Milrad 1999; Schneider, Weiss in Samenow 2012; Steffens in Rennie 2006), poudarjajo vlogo in pomen vključitve obeh partnerjev (Hatch 2013; Laaser 1996b; Means in Steffens 2009) in preostalih družinskih članov v psihoterapevtsko obravnavo (Corley in Alvarez 1996, 69; Schneider 2000a, 58, 2000c, 46).

### 1.1 Soodvisnost in partnerji zasvojenih s seksualnostjo

Začetki obravnave partnerjev zasvojenih segajo v obdobje zdravljenja alkoholikov, ko so ustanovili prve podporne skupine za žene alkoholikov,<sup>1</sup> katerih osebne težave naj bi izvirale iz intimnega odnosa z alkoholikom (O'Brien in Gaborit 1992, 129). Leta 1979 se je prvič v strokovni literaturi porodil izraz ‚soodvisnik‘, ki je označeval posameznika z disfunkcionalnostjo kot posledico življenja v intimnem odnosu z alkoholikom (Beattie 2006, 31), v katerem soodvisni partner zapolni alkoholikovo potrebo po skrbi zanj, medtem ko zasvojeni partner izpolni potrebo soodvisnika po kontroli (O'Brien in Gaborit 1992, 129). Pozneje Cermak (1986, 11) opredeli kriterije za postavitev diagnoze (mešane) osebnostne motnje, medtem ko zadnja izdaja DSM-5 (APA, 675) uvršča to zasvojenost med odvisnostne osebnostne motnje (301.6 [F60.7, kategorija osebnostna motnja, skupina C]); lahko bi jo označili tudi kot diagnozo soodvisnostne osebnostne motnje (Cannon 2008, 33). Najnovejše teorije opredeljujejo soodvisnost kot bolezen, pri kateri je partner obseden z ljudmi, ki se ne zmorejo obvladati. Pomeni obsedeno vedenje, ki nastane kot reakcija na drugo zasvojenost (Carnes 2006, 191). Pri partnerjih, zasvojenih s seksualnostjo, govorimo o seksualni soodvisnosti, ki je zgolj ena od oblik zasvojenosti (Ferree 2010, 232; Topić 2015, 215; Wright 2008, 4). Pri posameznikih, ki so dalj časa v intimnem odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, je mogoče opaziti naslednje vedenjske lastnosti: zanihanje, preokupacija, omogočanje in podpiranje partnerjevega zasvojenega vedenja, reševanje partnerja in prevzemanje odgovornosti za njegova dejanja, čustvena otopelost, poskusi nadzora in izbruhi jeze (Minwalla 2011, 41). Tudi seksualni soodvisniki imajo težave na področju spolnosti, ki pa jih pogosto zlorablja z namenom, da bi bili sprejeti, potrjeni ali da bi tako obdržali partnerski odnos (Ferree 2010, 235). Disfunkcionalni, slabše negovalni in zlorabljaški družinski sistemi porajajo otroke, ki v odrasli dobi postanejo soodvisniki (Mellody, Wells Miller in Miller 2003, 4) z renejšim razvojnim primanjkljajem (Bradshaw 1996, 182).

### 1.2 Čustvena zloraba, čustveno zanemarjanje in partnerji zasvojenih s seksualnostjo

Pri čustveni zlorabi govorimo o nasilju, zlorabi, ki se globoko zapiše v psihično strukturo posameznika in jo je lažje prikriti in zanikati kakor telesno ali spolno zlorabo. Žrtve čustvene zlorabe imajo težave pri definiranju, kaj se jim je zgodilo, saj imajo občutek, da nimajo nič oprijemljivega, s čimer bi lahko dokazale, da se jim je zgodilo kaj

<sup>1</sup> Pozneje so jih poimenovali Al-Anon: skupine za samopomoč družinam in svojem alkoholikov; od leta 1989 dalje so navzoče tudi v Sloveniji.

krutega (Adams 1991, 9). Pri čustveni zlorabi govorimo predvsem o odsotnosti oziroma pomanjkanju nujno potrebne nege, zaščite in skrbi za otroka (Carnes 2006, 148). O'Hagan (1995, 456) navaja, da je čustvena zloraba kontinuiran, ponavljajoč se, neprimeren čustveni odziv na otrokovo doživljanje, na njegova čustva in na njegovo spremljajoče izrazno vedenje. Bernstein in Fink (1998, 2) čustveno zlorabo opredelita kot verbalni napad na otrokov občutek njegove lastne vrednosti ali blaginja ali kot kakršnokoli sramotilno, ponižujoče ali grozilno vedenje, ki ga usmerja proti otroku starejša oseba. Čustvena zloraba lahko preraste v nizkotno, kruto ravnanje z otroki, vključujoč zanemarjanje, pomanjkanje zasebnosti, zapuščanje, pomanjkanje zaščite v nevarnosti, vodenje odrasle osebe, ki ga otrok v svojem razvoju nujno potrebuje, in pomanjkanje pomoči, ko je otrok v krizi (Carnes 2006, 148–149). Čustveno zanemarjanje otroka je neuspeh skrbnikov, da bi zadovoljili otrokove osnovne psihološke in čustvene potrebe, kakor so ljubezen, spodbuda, pripadnost in podpora (Bernstein in Fink 1998, 2). Kot posledica tega otroka pogosto vodi notranji občutek, da ni dovolj dober, da kot oseba ni pomemben in da njegove potrebe ne bodo nikoli izpolnjene. Da lahko preživi, se mora v življenju zanesti izključno nase. Da bi se ubranil nasilja in se tako zaščitil, se v skrajni situaciji odreče svojim potrebam (Gostečnik 2008b).

Raziskave navajajo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo v izvornih družinah doživljali kaos, depresijo, zlorabe, zanemarjanje in številne krize (Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Wildmon-White in Young 2002, 263). Približno dve tretjini soodvisnih prihaja iz togih in čustveno odtujenih družin (Carnes 2006, 168), to pa kot posledica krepi strah pred zapuščanjem in zmanjšuje zaupanje, vodi v občutke sramu in zasvojenosti (Olson 2000, 123). V izvornih družinah soodvisnih partnerjev so bile navzoče tudi različne zasvojenosti (Carnes 2006, 169; Schneider in Schneider 1996, 114; Schneider 2000a, 57), to pa prispeva k temu, da otrok postavi potrebe družine pred svoje potrebe in tako utrjuje temeljno prepričanje, da posameznik ne sme imeti svojih potreb in ne sme razvijati svoje lastne identitete (Repič 2008, 107–108). Tako soodvisni partner daje vso osebno moč osebi, s katero je zasvojen, in s tem kompulzivno ponavlja oziroma na novo zlorablja sebe ali drugega, namesto da bi se soočil s svojo lastno bolečino in poskušal v sebi najti moč, da se iz nje izkoplje (Gostečnik 2008a, 518; Repič 2008, 279). Raziskave incestnih prestopnikov, zasvojenih s seksualnostjo (Crawford, Hueppelsheuser in George 1996, 309), so pokazale, da so tudi njihove soproge v otroštvu doživljale čustveno zlorabo in zanemarjanje, a v manjši meri kakor zasvojenici.

Travma čustvene zlorabe in zapuščanja otroka (Ferree 2010, 133; Laaser 1996a, 35) pušča za seboj globoke rane. Zato je zdravljenje travme verjetno najtežji in najpomembnejši dejavnik uspešnega terapevtskega procesa, zlasti pri zasvojenih in soodvisnih, ki imajo travmatične izkušnje zlorabe (Ferree 2010, 133; Topić 2010, 26).

### 1.3 Okrevanje od zasvojenjskih odnosov

Tudi partnerji zasvojenih s seksualnostjo morajo sprejeti ključno odločitev za svoje lastno zdravljenje in okrevanje, katerega procesne stopnje so dokaj predvidljive: 1. razvojna stopnja/stopnja pred okrevanjem; 2. stopnja stiske in odločitve in zbiranja informacij; 3. stopnja šoka; 4. stopnja žalovanja in ambivalentnosti; 5. sto-

pnja okrevanja in 6. stopnja rasti (Carnes 2006; Milrad 1999). Okrevanje soodvisnega partnerja pomeni opuščanje nadzora vedenja zasvojenega in zmožnost samoregulacije osebnih čutenj (Steffens in Rennie 2006, 261). Da bi zmogli tovrstni proces okrevanja od zasvojenjskih odnosov, je pomemben del procesa tudi proces opuščanja med zakoncema oziroma partnerjema (Gostečnik et al. 2011, 603), ki je dolgotrajen in večplasten proces in ne omogoča zgolj ozdravljenja in osvoboditve zakonca, ki je žrtev, ampak tudi pot notranjega ozdravljenja ran, ki jih je zakoncju prizadejal sozakonec. Poleg individualne in partnerske terapije je priporočljiva tudi udeležba v anonimnih podpornih skupinah, ki delujejo po programu anonimnih alkoholikov (AA) (Laaser 1996b, 103; Milrad 1999, 133; Minwalla 2011, 114; Schneider in Schneider 1996, 111), za katerega se je izkazalo, da je učinkovit pri premagovanju zasvojenosti in ohranjanju treznosti (Hart 1992, 226). Načelom programa AA sledijo tudi podpirne skupine<sup>2</sup> za premagovanje soodvisnosti (Umphrey 2017, 13), s posebno pozornostjo na partnerjih in na družinah, zasvojenih s seksualnostjo (Humes Baird 2011, 114; Laaser 1996b, 103).<sup>3</sup> Z uresničitvijo duhovnega programa AA lahko posamezniki rastejo v osredotočenosti na Boga, Višjo silo, kakor jo razumejo sami. Tako lahko dosežejo srečo in notranjo umirjenost (Umphrey 2017, 13) oziroma duhovno rast propadlega zakonskega odnosa, ki zakoncema pripomore k zavedanju, da je ključna notranja sprememba vsakega posameznika in da niso odnosi tisti, ki so zakonca osrečijo ali odrešijo, ampak dovoljujejo partnerjema, da sta bolj v stiku s seboj in s svojimi čutenji ter s soočanjem s svojo lastno bolečino, zasvojenostjo in nezmožnostjo za pristno bližino (Hatch 2013, 192). Številni pari v procesu okrevanja tudi prepoznajo, da je njihovo zasvojenjsko vedenje dejansko milost, ki je vstopila v njihovo življenje (Laaser 2006; Martin 1990; May 2007). Praznine in bolečine zapuščanja ter zavrženosti ne morejo zapolniti partnerji, ne odnosi, ne afere. Le Bog lahko v polnosti vstopi v to rano in jo zapolni s svojim usmiljenjem in z »milostjo žive vode« (prim Jn 4,1-42).

Iz navedenega je razvidno, da obstoječa literatura navaja pomembne raziskave in ugotovitve, ključne za razumevanje delovanja zasvojenjsko-soodvisniškega sistema. Pri pregledu literature pa nismo zasledili obstoječih preverljivih raziskav, značilnih za slovenski psihoterapevtski prostor. Tovrstne raziskave bi znatno pripomogle k ozaveščanju stroke o poglobljeni obravnavi partnerjev zasvojenih s seksualnostjo, predvsem s področja soodvisniškega vedenja in čustvenih zlorab ter zanemarjanja. Zato je namen te pilotne študije, ugotoviti, v kolikšni meri imajo partnerji zasvojenih s seksualnostjo izkušnje na področju soodvisniškega vedenja in čustvenih zlorab ter zanemarjanja v primerjavi s partnerji, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Predvidevamo, da bodo partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj soodvisni in da bodo v večji meri

<sup>2</sup> Al-Anon: društvo za samopomoč družin alkoholikov; Al-Ateen: pomoč za najstnike, katerih starši, družinski člani ali prijatelji imajo probleme z alkoholom; ACOA: odrasli otroci alkoholikov; CoDA: skupina za zasvojenost z odnosi.

<sup>3</sup> CoSA: anonimni seksualni soodvisniki; Co-SLAA: podpirna skupina za družinske člane in prijatelje seksualnikov in soodvisnikov; SRA-Anon: podpirna skupina za družine in prijatelje seksualnikov; S-Anon: pomoč in upanje za družine in prijatelje seksualnikov; RCA: anonimna skupina za pare v okrevanju.

izkazovali izkušnje čustvene zlorabe in zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci v primerjavi s partnerji, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

## 2. Metoda

---

### 2.1 Udeleženci

Udeleženci pilotne raziskave so bili naključno in priložnostno izbrani. Vzorec raziskave je vključeval študente Teološke fakultete (N = 46; 31,5 % vzorca) in Fakultete za socialno delo (N = 33; 22,6 % vzorca), udeležence predavanj za starše (N = 23; 15,8 % vzorca), sodelujoče v spletni anketi (N = 39; 26,7 % vzorca) in posameznike iz naše lastne terapevtske prakse (N = 5; 3,4 % vzorca).

Prejeli smo 227 izpolnjenih vprašalnikov, od tega je bilo 146 veljavnih. Med vsemi udeleženci raziskave (N = 146) je bilo 23 moških (16 % vzorca, M = 41 let, SD = 9) in 123 žensk (84 % vzorca, M = 31 let, SD = 10). Starostni razpon udeležencev sega od 22 do 62 let, povprečna starost celotnega vzorca pa znaša 32,1 leta (SD = 10,43). Udeleženci so bili razdeljeni v dve skupini: na skupino partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (PSA; N = 39; 27 % vzorca) in na skupino, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N\_PSA; N = 107; 73 % vzorca). Povprečna starost v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo je bila 36 let (SD = 10), medtem ko je bila povprečna starost v kontrolni skupini 31 let (SD = 10).

### 2.2 Pripomočki

Za merjenje soodvisnosti smo uporabili Spann-Fischerjevo lestvico soodvisnosti (Spann-Fischer Codependency Scale – SF CDS) (Fischer, Spann in Crawford 1991, 100): soodvisnost definira kot psihosocialno stanje, ki se kaže prek disfunkcionalnega vzorca navezovanja na druge, vključujoč osebnostne lastnosti: izjemno osredotočenost posameznika zunaj sebe, pomanjkanje odprtega izražanja čustev, ovrednotenje smisla in samopodobe skozi odnos z drugimi (88). Vprašalnik vsebuje 16 samoocenjevalnih postavk na šeststopenjski Likertovi lestvici (od 1 – popolnoma se ne strinjam do 6 – popolnoma se strinjam). Postavke se seštejejo, pri tem pa sta dve obratno vrednoteni. Rezultat seštevka je lahko med 96 (visoka stopnja soodvisnosti) in 16 (nizka stopnja soodvisnosti). Višji kakor je seštevka točk, večja je stopnja soodvisnosti udeleženca. Srednja vrednost lestvice je približno pri 52,6, visoka vrednost pri 67,2 in nizka vrednost lestvice pri 37,3 (93). V raziskavah, ki sta jih avtorici (100) izvedli z izvirnim vprašalnikom, je bila zanesljivost vprašalnika med 0.73 in 0.80. Na našem vzorcu je Cronbachova alfa znašala 0.866, to pa pomeni visoko zanesljivost vprašalnika. Avtorici sta tudi dokazali, da je vprašalnik veljaven, kakor v svoji raziskavi navajata tudi Wright in Wright (1991, 444).

Za merjenje posameznikove pretekle travmatične izkušnje smo uporabili Vprašalnik o otroški travmi (Childhood Trauma Questionnaire – CTQ) (Bernstein et al. 1994, 1134) v slovenskem prevodu (Avberšek 2012). Samoocenjevalni vprašalnik, sestavljen iz 28 postavk, meri pet dimenzij zlorab: čustveno, fizično in spolno zlo-

rabo ter čustveno in fizično zanemarjanje. Vsako dimenzijo sestavlja pet postavk. Vprašalnik vsebuje še tri postavke, ki zadevajo minimalizacijo oziroma zanikanje, to pa pomaga pri identifikaciji posameznikove tendence, da bi predložil družbeno sprejemljive odgovore. Hkrati se uporabijo pri prepoznavanju posameznikovega nepravilnega oziroma napačnega poročanja o travmatičnih dogodkih. Notranjo konsistenco vprašalnika je določal Cronbachov koeficient  $\alpha$ , ki je segal od najnižje vrednosti .66 na dimenziji fizičnega zanemarjanja do najvišje .92 na dimenziji spolne zlorabe. Za namene naše raziskave smo merili zgolj dimenziji čustvene zlorabe (CZ) in čustvenega zanemarjanja (C\_Zan). Na našem vzorcu je Cronbach alfa znašala .529 (CZ) in .929 (C\_Zan). Vprašalnik prinaša štiri stopnje mejnih vrednosti na vseh dimenzijah, razen pri dimenziji minimalizacije (Bernstein & Fink, 1998). To sega od stopnje, na kateri čustvena zloraba in zanemarjanje nista navzoča (5 točk), do stopnje, na kateri je to nizko do zmerno (CZ = 9–12 točk, C\_Zan = 10–14 točk), nato je stopnja od zmerne do hudega čustvenega zlorabljanja (13–15 točk) in zanemarjanja (15–17 točk) in nazadnje stopnja od hudega do ekstremnega čustvenega zlorabljanja ( $\geq 16$ ) in zanemarjanja ( $\geq 18$ ).

Ker uradne diagnoze zasvojenosti s seksualnostjo in kot posledica tega tudi veljavni in zanesljivi vprašalniki na področju partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ne obstajajo, smo naleteli na oviro pri preverjanju, ali je nekdo v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Obstoječe raziskave s področja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo odnos z zasvojenim s seksualnostjo v večji meri definirajo na podlagi: a) partnerjeve ocene in definiranja vedenja kot zasvojenega s seksualnostjo (Carnes in O'Connor 2016, 144–146; Manning in Watson 2007, 339; Schneider, Weiss in Samenow 2012, 129), b) samoopredelitve partnerjev kot partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (Corley, Schneider in Hook 2012, 268), c) samoopredelitve zasvojenih kot zasvojencev s seksualnostjo (Steffens in Rennie 2006, 253), d) strokovne in terapevtske obravnave zasvojenosti s seksualnostjo ali kompulzivne seksualne motnje (Schneider, Corley in Irons 1998, 195).

Za namene naše raziskave smo se odločili uporabiti vprašanje iz že obstoječe znanstvene raziskave (Woods 2017): »Ali ste (bili kdaj) v odnosu z osebo, ki (možnih več odgovorov): a) se samoidentificira kot zasvojeni s seksualnostjo; b) ji je strokovnjak postavil diagnozo zasvojenosti ali kompulzivne seksualne motnje; c) verjame, da je (bila) vključena v kakršnokoli promiskuitetno vedenje ali pretirano masturbacijo, da so njena seksualna vedenja kompulzivna, se nadaljujejo kljub škodljivim posledicam in je obsedena ali preokupirana s seksualnimi vedenji (zloraba pornografije, masturbacija, prostitucija, anonimni seks...); d) oseba ne kaže nič od navedenega.«

### 2.3 Postopek

Do udeležencev raziskave smo prišli po vnaprejšnjem dogovoru s profesorji, ki predavajo na izbranih fakultetah. Ob sklepu ure predavanja smo študentom predstavili temo in namen raziskave iz predložili navodila za reševanje, ki so bila navedena tudi na vprašalnikih. Vprašalnike smo razdelili le študentom, ki so želeli prostovoljno sodelovati v raziskavi. Pri tem smo jim zagotovili anonimnost odgovorov,

ki bodo uporabljeni zgolj v raziskovalne namene. Med izpolnjevanjem vprašalnika je bil navzoč tudi predavatelj. Prav tako smo se vnaprej dogovorili tudi s predavateljem srečanj za starše v Ljubljani. Tam smo na začetku srečanja predstavili temo in namen raziskave in udeležence predavanja povabili k sodelovanju. Preostali del udeležencev smo pridobili prek sodelovanja v spletni anketi,<sup>4</sup> ki je bila javno dostopna prek socialnih omrežij in spletne strani našega lastnega terapevtskega zavoda. Anketa je bila posredovana tudi prek elektronske pošte različnim potencialnim respondentom, terapevtskim in anonimnim skupinam in skupinam za samopomoč.

### 3. Rezultati

Rezultati raziskave kažejo, da je bilo od vseh udeležencev v raziskavi 39 oseb (27 %) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (PSA), medtem ko 107 oseb (73 %) ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N\_PSA). V skupini žensk (N = 123, 84 % celotnega vzorca) je bilo 35 oseb (24 %) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Med moškimi udeleženci raziskave (N = 23, 16 % celotnega vzorca) so bile 4 osebe (3 %) v odnosu z osebo, zasvojeno s seksualnostjo. Med vsemi udeleženci v skupini PSA je bilo 90 % žensk (N = 35) in 10 % moških (N = 4), starih med 22 in 60 let. Skupino PSA (N = 39) so sestavljali sodelujoči v spletni raziskavi (N = 21, 54 % vzorca), študentje Teološke fakultete (N = 12, 31 % vzorca), starši (N = 3, 8 % vzorca), klienti iz naše lastne terapevtske prakse (N = 2, 5 % vzorca) in študentje Fakultete za socialno delo (N = 1, 2 % vzorca).

Rezultati Kolmogorov-Smirnov testa normalne porazdelitve na celotnem vzorcu (N = 146) so pokazali, da – razen spremenljivke čustvene zlorabe (CZ) ( $p = ,000$ ) – porazdelitev vrednosti spremenljivk soodvisnosti (SOODV) ( $p = ,362$ ) in čustvenega zanemarjanja (C\_Zan) ( $p = ,011$ ), ne odstopa od normalne porazdelitve pri  $\alpha < 0,05$ . Tako smo za analizo rezultatov uporabili statistično metodo t-testa za neodvisne vzorce z enako varianco, s katerimi smo preverjali statistično pomembne razlike v soodvisniškem vedenju in čustvenega zanemarjanja med skupino partnerjev, ki so v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (PSA), in skupino posameznikov, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N\_PSA). Statistično pomembne razlike v izkušnjah čustvene zlorabe med skupinama smo preverjali z neparametričnim Mann-Whitney U testom.

Analiza stopnje soodvisnosti v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (N = 39) je pokazala, da partnerji zasvojenih večinoma dosegajo visoko (49 %) in srednjo (28 %) stopnjo soodvisnosti. 7 (18 %) udeležencev v skupini je poročalo o zelo visoki stopnji soodvisnosti, medtem ko je le 5,1 % izkazovalo nizko stopnjo soodvisnosti. Nihče v skupini ni dosegel minimalnega števila točk (0–15), ki bi zadostovalo za zelo nizko stopnjo soodvisnosti.

<sup>4</sup> Podatke smo pridobili s pomočjo orodja EnKlikAnketa (1KA ankete) v okviru programa Družboslovne informatike Fakultete za družbene vede v Ljubljani.

	v odnosu s SA* (N = 39)		ni v odnosu s SA* (N = 107)	
	M	SD	M	SD
Soodvisnost (SOODV)	56,94	12,75	48,48	13,4
Čustvena zloraba (CZ)	14,56	4,18	12,76	3,76
Čustveno zanemarjanje (C_Zan)	15,06	5,08	12,65	4,82

**Tabela 1:** Povprečne vrednosti in standardne deviacije spremenljivk soodvisnosti, čustvene zlorabe in čustvenega zanemarjanja v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo in v skupini, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

\*Opomba: SA – zasvojeni s seksualnostjo.

Raziskava je pokazala, da so v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (PSA) povprečne vrednosti spremenljivke soodvisnosti višje v primerjavi s skupino posameznikov, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (glej Tabela 1). Med skupino partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ( $M = 56,94$ ,  $SD = 12,753$ ) in posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo ( $M = 45,39$ ,  $SD = 12,304$ ), obstaja statistično pomembna razlika v soodvisnosti ( $t(144) = 4,967$ ,  $p = .000$ ), in to v prid skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo.

Rezultati analize čustvene zlorabe v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ( $M = 14,56$ ,  $SD = 4,185$ ) so pokazali, da so ti v večji meri izkusili nizko do zmerno (41 %), hudo do ekstremno (33 %) in zmerno do hudo čustveno zlorabo (26 %). Preseneča, da nihče v skupini ni dosegel minimalnega števila točk, ki bi ovrglo obstoj vsakršne izkušnje čustvene zlorabe v preteklosti. Primerjava med skupinama v elementih čustvene zlorabe je pokazala statistično pomembne razlike ( $z = |2,604|$ ,  $p = ,009$ ) v prid skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ( $M = 86,28$ ) (glej tudi tabelo 1).

85 % ( $N = 33$ ) partnerjev SA je doživelo izkušnjo čustvenega zanemarjanja, medtem ko 15 % ( $N = 6$ ) ni nikoli imelo te izkušnje. V večji meri so partnerji SA doživljali hudo (33%), nizko (28 %) do zmerno čustveno zanemarjanje (23%). Rezultati t-testa za neodvisne vzorce z enakima variancama so pokazali statistično pomembne razlike v čustvenem zanemarjanju med partnerji zasvojenih s seksualnostjo in kontrolno skupino,  $t(144) = 3,501$ ,  $p = .001$ , kakor je razvidno tudi iz table 1.

## 4. Razprava

V raziskavi nas je zanimalo, ali in v kolikšni meri partnerji zasvojenih s seksualnostjo izkazujejo soodvisniško vedenje, ali so imeli izkušnje čustvene zlorabe in čustvenega zanemarjanja v otroštvu in adolescenci v primerjavi s skupino posameznikov, ki niso (nikoli bili) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Predvidevali smo, da bodo partnerji zasvojenih s seksualnostjo bolj soodvisni in imeli v večji meri izkušnje čustvenih zlorab in čustvenega zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci v primerjavi s kontrolno skupino.

Z rezultati raziskave smo ugotovili, da partnerji zasvojenih s seksualnostjo v večji meri izkazujejo srednjo in visoko stopnjo soodvisnosti, manjši delež navaja tudi zelo visoko stopnjo soodvisniškega vedenja. Potrdimo lahko, da se soodvisniško vedenje partnerjev zasvojenih s seksualnostjo kaže v srednje do močno disfunkcionalnem vzorcu navezovanja na druge, vključujoč osebnostne lastnosti, kakor so ekstremna osredotočenost zunaj sebe, nezmožnost jasnega izražanja čustev in vrednotenja svojega lastnega jaza in smisla na podlagi intimnega odnosa z odvisnikom in drugimi (Fischer, Spann in Crawford 1991, 88). Dobljeni rezultati se ujemajo z že obstoječimi raziskavami (Ferree 2010, 232; Topić 2015, 215; Wright 2008, 4), ki kažejo, da pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo lahko govorimo o seksualni soodvisnosti, ki se kaže tudi prek omogočanja in podpiranja partnerjevega zasvojenega vedenja, reševanja in prevzemanja odgovornosti za njegovo odvisniško vedenje (Minwalla 2011, 41), ki ga soodvisni partner poskuša z mehanizmi kontrole in prilagajanja tudi regulirati, vse z namenom, biti sprejet, potrjen ali zgolj iz potrebe po ohranitvi partnerskega odnosa (Ferree 2010, 235). Tako soodvisni partnerji nezavedno kompulzivno ponavljajo travmatične, samouničujoče, zlorablajoče pretekle vzorce (Black in Tripodi 2012, 145; Schneider 2000b, 57), ki so uporabljeni kot poskus regulacije osebne bolečine ponovne zavrženosti in zapuščenosti (Repič 2008, 107–108). Navedeno lahko potrdimo z rezultati primerjave stopnje soodvisniškega vedenja med raziskovalnima skupinama, saj se je izkazalo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj soodvisni v primerjavi s skupino posameznikov, ki ni bila nikoli v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

Prav tako so naši rezultati pokazali, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo v otroštvu ali adolescenci izkusili večinoma nizko do zmerno, hudo do ekstremno, manjši delež tudi zmerno do hudo čustveno zlorabo. Vsaj tretjina partnerjev je v preteklosti doživela hudo do ekstremno čustveno zlorabo. Dobljene rezultate bi lahko morda interpretirali z raziskavami (Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Wildmon-White in Young 2002, 263), ki navajajo, da približno dve tretjini soodvisnih partnerjev prihaja iz togih in čustveno odtujenih družin (Carnes 2006, 168), v katerih so doživljali kaos, depresijo, zlorabe, zanemarjanje in številne krize. Disfunkcionalni, slabo negovalni in zlorablajoči družinski sistemi porajajo otroke, ki v odrasli dobi postanejo soodvisniki (Bradshaw 1996, 182; Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Melody, Wells Miller in Miller 2003, 4; Wildmon-White in Young 2002, 263). Vzpostavi se prostor, v katerem otrokove potrebe po negi, zaščiti in skrbi niso zadovoljene (Carnes 2006, 148). To v otroku poraja notranji občutek, da ni dovolj dober, da kot oseba ni pomemben in da njegove potrebe ne bodo nikoli izpolnjene. Da lahko preživi, se mora v življenju zanesti izključno nase in se odreči svojim potrebam (Gostečnik 2008b).

Prav tako so rezultati raziskave pokazali, da je večji delež v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo v preteklosti doživel nizko, zmerno oziroma hudo čustveno zanemarjanje, medtem ko slaba tretjina partnerjev ni imela tovrstne izkušnje. Ugotovili smo tudi statistično pomembne razlike v smeri večjega doživljanja čustvenega zanemarjanja znotraj klinične skupine v primerjavi s kontrolno skupi-



no, to pa se ujema z izsledki raziskav, ki kažejo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo odraščali v družinah, v katerih so bile navzoče čustvene zlorabe in čustveno zanemarjanje (Carnes 2006, 168; Crawford, Hueppelsheuser in George 1996, 295; Wildmon-White in Young 2002, 265), kot posledica pa je to vodilo v okrnjene psihološke meje in razmejitev v odrasli dobi. Kontinuiran, ponavljajoč se in nepripravljen čustveni odziv na otrokovo doživljanje, na njegova čustva, na njegovo spremljajoče izrazno vedenje (O'Hagan 1995, 456), občutek osebne vrednosti (Bernstein in Fink 1998, 2) lahko prerasteta v nizkotno, kruto ravnanje z otroki, to pa pri odgovorni osebi vključuje tudi čustveno zanemarjanje in zapuščanje, pomanjkanje zaščite in vodenja v nevarnosti (Carnes 2006, 148–149).

Na podlagi dobljenih rezultatov naše raziskave lahko naštejemo ugotovitve o nekaterih specifičnih značilnostih partnerjev zasvojenih s seksualnostjo. Rezultati kažejo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj neodvisni in imajo več izkušenj čustvene zlorabe in zanemarjanja v otroštvu in adolescenci v primerjavi s posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu s seksualnim zasvojenecem. Rezultati raziskave lahko pripomorejo k boljšemu razumevanju delovanja zasvojenjsko-soodvisniškega sistema, k učinkovitejši psihoterapevtski obravnavi in k poglobljenemu razumevanju partnerjev zasvojenih s seksualnostjo, ki so pogosto izvzeti iz terapevtske obravnave. Kaže se tudi potreba po nadaljnem in poglobljenem raziskovanju področja zasvojenosti z odnosi v širšem družinskem kontekstu, ki pogosto lahko prispeva k soodvisniškemu vedenju v odrasli dobi. Kljub omenjenim značilnostim ne moremo z zanesljivostjo trditi, da so zgolj ugotovljene značilnosti tiste, ki pripomorejo k intimnemu navezovanju na zasvojene s seksualnostjo in k zasvojenosti z odnosi. Prav tako nismo mogli dokazati, da so bile oblike soodvisniškega vedenja enako navzoče v sedanjih oziroma preteklih zvezah z odvisnikom, saj so bili anketiranci zelo različne starosti, to pa pomeni različno intenzivno in različno dolge zveze z odvisnikom. Zato bi bili potrebni razširitev in nadgradnja raziskovanja področja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo.

## 5. Sklep

Z raziskavo smo ugotovili, da se med partnerji zasvojenih s seksualnostjo in posamezniki, ki niso (nikoli bili) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo kažejo statistično pomembne razlike v vseh treh merjenih dimenzijah: v soodvisniškem vedenju in z izkušnjami čustvene zlorabe ter z izkušnjami čustvenega zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci. Rezultati tudi kažejo, da je pri obravnavi zasvojenih s seksualnostjo treba posvetiti pozornost tudi obravnavi njihovih partnerjev in družinskih članov in obravnavati partnerje v njihovi obrambi pred bolečino in strahovi. Odprava omejitev te raziskave v nadaljnjih raziskavah (dokaj majhno število sodelujočih v raziskavi, samoidentifikacija udeležencev za partnerje zasvojenih s seksualnostjo, izvzetost zasvojenih s seksualnostjo iz raziskave, pomanjkanje veljavnih in zanesljivih vprašalnikov s področja zasvojenosti s seksualnostjo in njihovih partnerjev) bi omogočila vpogled v povezanost obeh zasvojenosti in razlik med par-

tnerjema in omogočila raziskovanje v širšem družinskem kontekstu.

Vsaka zasvojenost zareže globoko v posameznika, v njegovo psihično strukturo, ki je utrpela travmo, da jo sedaj poskuša razreševati z vsemi mogočimi sredstvi (Gostečnik 2008a, 525), tudi z zlorabo partnerskega odnosa in njegove dinamike. Vsa zasvojenjska vedenja in odnosi so kakor zmotna prepričanja in iluzije (Ferree 2010, 139), ki utišajo duhovno bolečino in krik po popolni in neomadeževani, varni navezanosti in odnosu. Zato je pomemben del v proces zdravljenja od zasvojenosti tudi duhovna rast, saj zasvojenost ne prizadene zgolj telesa in mišljenja, ampak tudi duha in odnose (Jerebic in Jerebic 2012, 306). Le tako zasvojenost ne bo odsev ponovne zlorabe, ki zgolj povečuje ranjenost in bolečino zlorabljenega posameznika.

## Kratice

**APA** – American Psychiatric Association 2013.

**ASAM** – American Society of Addiction Medicine 2011.

## Reference

- Adams, Kenneth M.** 1991. *Silently seduced: Understanding covert incest: When parents make their children partners*. Florida: Health Communications.
- Adams, Kenneth M., in Donald W. Robinson.** 2001. Shame reduction, affect regulation, and sexual boundary development: essential building blocks of sexual addiction treatment. *Sexual addiction & compulsivity* 8, št. 1:23–44.
- American Psychiatric Association.** 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- American Society of Addiction Medicine.** 2011. Definition of addiction. American Society of Addiction Medicine. <http://www.asam.org/quality-practice/definition-of-addiction> (pridobljeno 8. 3. 2017).
- Avberšek, Marja.** 2012. Značilnosti izvornih družin in medosebnega odnosa partnerjev z zgodovino spolne zlorabe. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Beattie, Melody.** 2006. *Codependent no more: How to stop controlling others and start caring for yourself*. Minneapolis: Hazelden Information & Educational Services.
- Bernstein, David Filip, in Laura Fink.** 1998. *Childhood trauma questionnaire: A retrospective self-report manual*. San Antonio, TX: The Psychological Corporation.
- Bernstein, David P., Laura Fink, Leonard Handelsman, Jeffrey Foote, Meg Lovejoy, Katherine Wenzel, Elizabeth Sapareto in Joseph Ruggiero.** 1994. Initial reliability and validity of a new retrospective measure of child abuse and neglect. *The American journal of psychiatry* 151, št. 8:1132–1136.
- Bird, Mark H.** 2006. Sexual addiction and marriage and family therapy: Facilitating individual and relationship healing through couple therapy. *Journal of marital & family therapy* 32, št. 3:297–311.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw on: The family*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- Cannon, Carol.** 2008. Codependence: The disease within all addictive diseases. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju CAPTASA Conference, Lexington, KY. <http://www.captasa.org/captasa-2008/> (pridobljeno 8. 4. 2017).
- Carnes, Patrick J.** 2005. Sexual addiction. V: Benjamin J. Sadock, Virginia A. Sadock in Pedro Ruiz, ur. *Kaplan and Sadock's comprehensive textbook of psychiatry*, 1991–2001. Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins.
- — —. 2006. *Ne recite temu ljubezen: Poti iz seksualne zasvojenosti*. Ljubljana: Studio Moderna Storitve d. o. o.
- Carnes, Stefanie, ur.** 2011. *Mending a shattered heart: A guide for partners of sex addicts*. Carefree, US: Gentle Path Press.

- Carnes, Stefanie, in Suzanne O'Connor.** 2016. Confirmatory analysis of the partner sexuality survey. *Sexual addiction & compulsivity* 23, št. 1:141–153.
- Cermak, Timmen L.** 1986. *Diagnosing and treating co-dependence*. Minneapolis, MN: Johnston Institute Books.
- Cooper, Al, David L. Delmonico in Ron Burg.** 2000. Cybersex users, abusers, and compulsives: new findings and implications. *Sexual addiction & compulsivity* 7, št. 1/2:5–29.
- Corley, M. Deborah, in Michael Alvarez.** 1996. Including children and families in the treatment of individuals with compulsive and addictive disorders. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 2:69–84.
- Corley, M. Deborah, Jennifer P. Schneider in Joshua N. Hook.** 2012. Partner reactions to disclosure of relapse by self-identified sexual addicts. *Sexual addiction & compulsivity* 19, št. 4:265–283.
- Crawford, Patricia, Margaret Hueppelsheuser in Darren George.** 1996. Spouses of incest offenders: Coaddictive tendencies and dysfunctional etiologies. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 4:289–312.
- Dahlen, Ulla, David Colpitts in Christy Green.** 2008. The trauma egg as an intervention with the spouses of sexually addicted men. *Sexual addiction & compulsivity* 15, št. 4:346–354.
- Ferentzy, Peter.** 2011. An introduction to process addictions. Problem Gambling Institute of Ontario. <https://www.problemgambling.ca/EN/Documents/AnIntroductiontoProcessAddictions.pdf> (pridobljeno 8. 3.).
- Ferree, Marnie C.** 2002. Sexual addiction and co-addiction: Experiences among women of faith. *Sexual addiction & compulsivity* 9, št. 4:285–292.
- . 2010. *No Stones: women redeemed from sexual addiction*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Fischer, Judith L., Lynda Spann in Duane Crawford.** 1991. Measuring codependency. *Alcoholism treatment quarterly* 8, št. 1:87–100.
- Gostečnik, Christian.** 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008a. Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 4:513–527.
- . 2008b. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008c. Zapleti v spolnosti in hrepenje po odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1:89–102.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek.
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek.** 2011. Milost odpuščenja v zakonskem odnosu. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:595–608.
- Hart, Archibald D.** 1992. *Healing life's hidden addictions: Overcoming the closet compulsions that waste your time and control your life*. Ann Arbor, US: Servant Ministries.
- Hatch, Linda.** 2013. *Relationships in recovery: A guide for sex addicts who are starting over*. Santa Barbara: Pentacle.
- Hentsch-Cowles, Gretchen, in Linda J. Brock.** 2013. A systemic review of the literature on the role of the partner of the sex addict, treatment models, and a call for research for systems theory model in treating the partner. *Sexual addiction & compulsivity* 20, št. 4:323–335.
- Humes Baird, Mavis.** 2011. What can twelve steps do for me? V: Stefanie Carnes, ur. *Mending a shattered heart*, 113–130. Carefree, AR: Gentle Path Press.
- Jerebic, Sara, in Drago Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:297–309.
- Katehakis, Alexandra.** 2016. *Sex addiction as affect dysregulation: a neurobiologically informed holistic treatment*. New York, US: WW Norton & Co.
- Laaser, Mark R.** 1996a. *Faithful and the true workbook: Sexual integrity in a fallen world*. Nashville: LifeWay.
- . 1996b. Recovery for couples. *Sexual addiction & compulsivity: The journal of treatment & prevention* 3, št. 2:97–109.
- . 2006. Working with couples from a spiritual perspective. *Sexual addiction & compulsivity* 13, št. 2/3:209–217.
- Manning, Jill C., in Wendy L. Watson.** 2007. A qualitative study of the supports christian women find most beneficial when dealing with a spouse's sexually addictive or compulsive behaviors. *Sexual addiction & compulsivity* 14, št. 4:337–357.
- Marks, Isaac.** 1990. Behavioural (non-chemical) addictions. *Addiction* 85, št. 11:1389–1394.
- Martin, John A.** 1990. *Blessed are the addicts: The spiritual side of alcoholism, addiction and recovery*. New York: Villard Books.
- May, Gerald G.** 2007. *Addiction and grace: Love and spirituality in the healing of addictions*. New York: HarperOne.
- Means, Marsha, in Barbara A. Steffens.** 2009. *Your sexually addicted spouse: How partners*

*can cope and heal*. Fall Hills, US: New Horizon Press Publishers Inc.

**Melody, Pia, Andrea Wells Miller in Keith J.**

**Miller.** 2003. *Facing codependence: What it is, where it comes from, how it sabotages our lives*. New York: HarperCollins.

**Milrad, Rhonda.** 1999. Coaddictive recovery: Early recovery issues for spouses of sex addicts. *Sexual Addiction & Compulsivity* 6, št. 2:125–136.

**Minwalla, Omar.** 2011. What about me and my sexuality? V: Stefanie Carnes, ur. *Mending a shattered heart: A guide for partners of sex addicts*, 93–111. Carefree, AR: Gentle Path Press.

**O'Brien, Patrick E., in Mauricio Gaborit.** 1992. Codependency: a disorder separate from chemical dependency. *Journal of clinical psychology* 48, št. 1:129–136.

**O'Hagan, Kieran P.** 1995. Emotional and psychological abuse: problems of definition. *Child abuse & neglect* 19, št. 4:449–461.

**Olson, David H.** 2000. Empirical approaches to family assessment. *The journal of family therapy* 22, št. 2:121–127.

**Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

**Ropret, Nataša.** 2018. Nekemične zasvojenosti: moderne bolezni današnjega časa. V: Polona Miklič, ur. *Zbornik za Občni zbor Škofjiske karitas Ljubljana*, 11–13. Ljubljana: Škofjiska Karitas Ljubljana.

**Rosenberg, Kenneth P., Patrick Carnes in Suzanne O'Connor.** 2014. Evaluation and treatment of sex addiction. *Journal of sex & marital therapy* 40, št. 2:77–91.

**Rozman, Sanja.** 2006. Predgovor k slovenski izdaji. V: Patrick J. Carnes, ur. *Ne recite temu ljubezen*. Ljubljana: Studio Moderna Storitve d. o. o.

---. 2011. Odvisnosti od odnosov. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju 3. slovenska konferenca o odvisnosti, Ljubljana, SEEA.

**Schaeffer, Brenda.** 2009. Sexual addiction. *Transactional analysis journal* 39, št. 2:153–162.

**Schneider, Jennifer P.** 1991. How to recognize the signs of sexual addiction: Asking the right questions may uncover serious problems. *Postgraduate medicine – sexual addiction* 90, št. 6:171–182.

---. 1996. Editorial: Sex addiction and the family. *Sexual addiction & compulsivity: The journal of treatment & prevention* 3, št. 2:67–68.

---. 2000a. Compulsive and addictive sexual disorders and the family. *CNS spectrums* 5, št. 10:53–62.

---. 2000b. Effects of cybersex addiction on the family: results of a survey. *Sexual addiction & compulsivity* 7, št. 1/2:31–58.

**Schneider, Jennifer P., in Burton H. Schneider.**

1996. Couple recovery from sexual addiction / co addiction: Results of a survey of 88 marriages. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 2:111–126.

**Schneider, Jennifer P., M. Deborah Corley in Richard K. Irons.** 1998. Surviving disclosure of infidelity: results of an international survey of 164 recovering sex addicts and partners. *Sexual addiction & compulsivity* 5, št. 3:189–217.

**Schneider, Jennifer P., Robert Weiss in Charles Samenow.** 2012. Is it really cheating? Understanding the emotional reactions and clinical treatment of spouses and partners affected by cybersex infidelity. *Sexual Addiction & Compulsivity* 19, št. 1/2:123–139.

**Smith, David E., in Richard B. Seymour.** 2004. The nature of addiction. V: Robert Holman Coombs, ur. *Handbook of addictive disorders: a practical guide to diagnosis and treatment*, 3–30. New Jersey: John Wiley & Sons.

**Steffens, Barbara A., in Robyn L. Rennie.** 2006. The traumatic nature of disclosure for wives of sexual addicts. *Sexual addiction & compulsivity* 13, št. 2/3:247–267.

**Topič, Peter.** 2010. Predgovor. V: Patrick Carnes, David L. Delmonico, Elizabeth Griffin in M. Moriarity, ur. *V sencih interneta*. Ljubljana: Modrijan založba.

---. 2011. Zasvojenost s seksualnostjo. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju 3. slovenska konferenca o odvisnosti, Ljubljana, SEEA.

---. 2015. *Zasvojenost s seksualnostjo v digitalni dobi*. Maribor: Založba Pivec.

**Umphrey, Don.** 2017. *Dvanajst korakov do globljege odnosa z Bogom: Svetopisemski temelji za premagovanje odvisnosti*. Dallas, TX: Eastern European Mission.

**Wildmon-White, M. Lynn, in J. Scott Young.** 2002a. Family-of-origin characteristics among women married to sexually addicted men. *Sexual addiction & compulsivity* 9, št. 4:263–273.

**Woods, Ja'naed.** 2017. *Female partners of male sex addicts - ptsd and depression, positive and negative social support, cognitive world assumptions*. Townsville: James Cook University.

**Wright, Paul H., in Katherine D. Wright.** 1991. Codependency: addictive love, adjustive relating, or both? *Contemporary family therapy* 13, št. 5:435–454.

**Wright, Paul J.** 2008. Sexual coaddiction: A new context for inconsistent nurturing as control theory. *Sexual addiction & compulsivity* 15, št. 1:1–13.

## Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: Poročilo iz arhiva

Vprašanje religije in tretjega rajha ni nekaj novega. O tej tematiki, o pogledu nacionalsocialističnega vodstva do vere in do Cerkve je napisanih precej razprav in na voljo veliko tuje literature (npr. Carol McKingley Harris, *The Nazi 'Church': Nazism as Ersatzreligion*, *Electronic Theses and Dissertations* (Denver: University of Denver, 2013); Richard Steigmann-Gall, *Rethinking Nazism and Religion: How Anti-Christians Were the 'Pagans'?* *Central European History* 36, št. 1 (2003):75–105; isti, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)), v slovenskem prostoru pa se tu in tam kdo odloči in tematiko raziskuje – prav tovrstna vprašanja. A zdi se, da v slovenskem prostoru – drugače od nemškega – bolj malo poznamo tudi ideje, ki so se razvijale v vrhu vodstva rajha in so šle celo tako daleč, da bi razglasile novo religijo, z Adolfom Hitlerjem v glavni vlogi. V knjigi Wilfrieda Daima *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus* (Dunaj-Köln-Gradec: Böhlau, 1985) avtor preučuje prav to. Čeprav je ta ideja v nemškem prostoru precej poznana, v slovenskem ni tako. Prof. ddr. Jože Maček je na omenjeno razpravo in idejni načrt naletel prav v tej knjigi, ki jo je kupil že pred desetletji. Celoten zapis, na katerega je naletel, je prevedel in ga tako kot drobce uredništvu posredoval slovenskemu prostoru in širši javnosti v vednost.

Miha Šimac

### »Hitler se je strinjal z uvedbo nove vere in s proklamacijo sebe za novega mesija«

Ko sem podpisani avtor teh vrstic pred več desetletji hodil v dunajske arhive (predvsem Hofkammerarchiv) iskat gradivo za agrarno zgodovino slovenskih dežel, sem po popoldanskem zaprtju arhivov pogosto stopil v dunajske antikvariate iskat kake knjige o omenjeni tematiki. Ta agrarna tematika je bila v številnih knjigah za časa avstrijske vladavine dokaj dobro obdelana, seveda predvsem za nemške dežele tedanjega avstrijskega cesarstva, nekaj malega pa tudi za slovenske dežele. O tem je bilo objavljenih veliko zgodovinskih knjig. Nekoč pa sem naletel na knjigo Wilfrieda Daima, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Jörg Lanz von Liebenfels* (Wiesbaden: VMA-Verlag. Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage; Wien: Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlages Carl Ueberreuther, b.l.). To knjigo sem kupil.

Več desetletij po nakupu te knjige nisem nikoli vzel v roke. Pred nekaj leti pa sem jo po naključju vendarle spet odkril in tedaj sem pred njeno zadnjo platnico našel kopijo tipkopisa z dne 14. avgusta 1943. V levem kotu, v katerem so navadno ime in priimek ter naslov izdelovalca elaborata ali naslov pošiljatelja je bil ročno izpisan naslov, vendar neberljiv, v drugi vrstici je bil napis »*Streng reservat*« (Strogo rezervirano), v tretji vrstici pa »*Nur für den Führer bestimmt!*« (Namenjeno samo za Vodja!). Sledi naslov »*Sitzungsbericht* (Poročilo s 4. seje)«, nato besedilo v nemščini, v prevodu: »Zaupni elaborat neznanega odbora ali delovne skupine o ukinitvi vseh verskih skupnosti po končni zmagi, in to ne le za območje Velenemškega rajha, temveč tudi za vse osvobojene, zasedene ali anektirane dežele, protektorate, governemente itd. ob hkratni proklamaciji Adolfa Hitlerja za novega mesija.«

Potem beremo nemško besedilo: »Nach Vorschlag und Vornahme einiger Änderungen zur Vorlage an den Führer angenommen.« Predlog VI. (po Bauerju). Po sprejetju nekaj sprememb je bilo besedilo sprejeto za predložitev Vodju.

Nato sledi nemško besedilo: »Sofortige und bedingungslose Abschaffung sämtlicher Religionsbekenntnisse nach dem Endsieg und zwar nicht nur für das Gebiet des Großdeutschen Reiches, sondern auch für sämtliche befreiten, besetzten und annektierten Länder, Protektorate, Gouvernements, etc. mit gleichzeitiger Proklamierung Adolf Hitlers zum neuen Messias.« Ta stavek je zgoraj že preveden. »Aus politischen Erwägungen sind von dieser Massnahme einstweilen der mohammedanische, buddhistische, sowie der Shintonglaube auszunehmen.« Iz političnih razlogov so od tega ukrepa začasno izvzeta mohamedanska, budistična in šintonska verstva.

»Der Führer ist dabei als ein Mittelding zwischen Erlöser und Befreier hinzustellen – jedenfalls aber als Gottgesandter, dem göttliche Ehren zustehen. Die vorhandenen Kirchen, Kapellen, Tempel und Kultstätten der verschiedenen Religionsbekenntnisse sind in »Adolf Hitler Weihstätten« umzuwandeln. Ebenso haben sich die theologischen Fakultäten der Universitäten auf den neuen Glauben umzustellen und besonderes Gewicht auf die Ausbildung von Missionären und Wanderpredigern zu legen, die sowohl im Grossdeutschen Reich, als auch in der übrigen Welt die neue Lehre zu verkünden und Glaubensgemeinschaften zu bilden haben, die als Organisationszentren zur weiteren Ausbreitung dieser Lehre dienen sollen. (Damit fallen auch die Schwierigkeiten bei der geplanten Aufhebung der Monogamie weg – kann doch die Polygamie ohne weiteres als Glaubenssatz in die neue Lehre eingebaut werden.)

Als Vorbild des Gottgesandten möge die Figur des Gralsritters Lohengrin dienen, die keltisch-germanischer Phantasie entsprungen, bereits ein gewisses traditionelles Ansehen genießt.

(Aehnlich wie die Sagengestalt Wilhelm Tells in der Schweiz seit langem zu einem Symbol geworden ist.)

Durch entsprechende Propaganda müsste die Herkunft des Führers noch mehr als bisher verschleiert werden, so wie auch sein künftiger Abgang des Erlosers auch einmal spurlos und im vollständigem Dunkel zu erfolgen hätte. (Rückkehr in die Gralsburg.)

Der erste brauchbare Entwurf! Zur Bearbeitung an Dr. Goebbels (op. J. M.: minister za propagando v tretjem rajhu.) Adolf Hitler. Hitlerjev lastnoročni podpis z nalivnim peresom.«

Slovenski prevod:

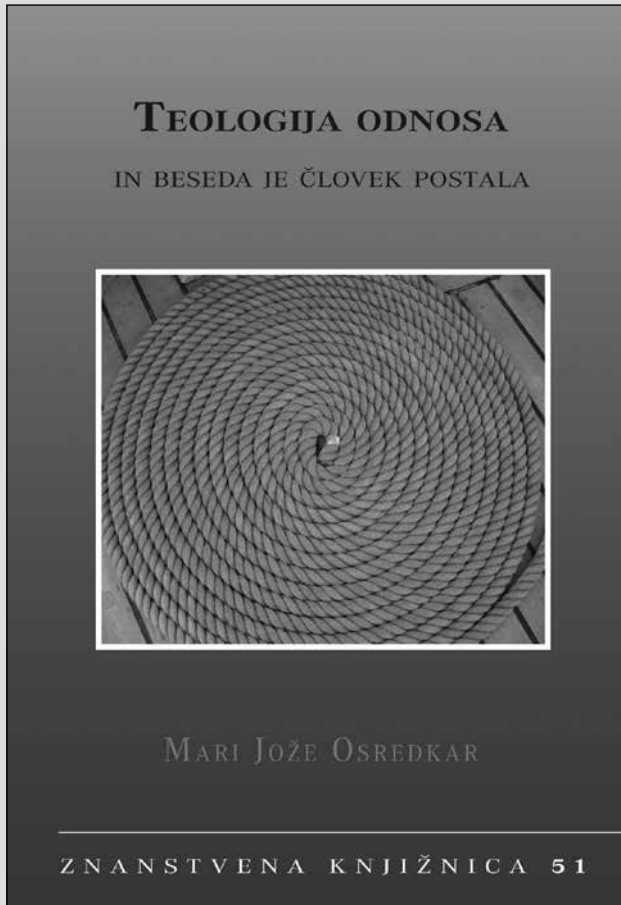
»Takojšnja in brezpogojna odprava veroizpovedi po končni zmagi, in to ne samo za Velenemški rajh, temveč tudi za vse osvobojene, zasedene in anektirane dežele, protektorate, governemente itd. s hkratno proklamacijo Adolfa Hitlerja za novega mesija. Iz politične presoje se od tega ukrepa začasno izvzamejo mohamedanska, budistična in šintonska verstva.

Vodja je pri tem treba imeti za neko srednjo osebnost med rešiteljem (*Erloeser*) in osvoboditeljem (*Befreier*), vsekakor pa za božjega odposlanca, ki mu pripadajo božje časti. Obstoječe cerkve, kapele, templji in kulturna mesta različnih veroizpovedi je treba spremeniti v »Adolfu Hitlerju posvečena mesta«. Prav tako se morajo sedanje teološke fakultete univerz preobraziti v novo vero in poseben poudarek nameniti izobraževanju misijonarjev in potujočih pridigarjev, ki bodo morali novo vero širili ne samo v nemškem rajhu, temveč tudi drugod po svetu. Ti naj oblikujejo organizacijske centre, ki naj služijo za širjenje te nove vere. Pri tem odpade tudi vprašanje monogamije. Kot vzor naj božjim odposlancem služi lik gralovega viteza Lohengrina, ki je izviral iz keltsko-germanske fantazije, ki že uživa neki tradicionalen ugled (podobno kakor mitski lik Wilhelma Tella v Švici, ki je tam že zdavnaj postal simbol).

Z ustrezno propagando bi bilo treba izvor Vodja še bolj kakor doslej zastreti, kakor se mora njegov prihodnji odhod zgoditi brez sledov in v popolni temi. Povratak v Gralsburg.

Prvi uporabni osnutek! V obdelavo dr. Goebbelsu (minister za progando v tretjem rajhu, op. J. M.). Adolf Hitler. [Hitlerjev lastnoročni podpis z nalivnim peresom].«

Jože Maček



*Mari Jože Osredkar*

**Teologija odnosa  
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*



## Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020)

V četrtek, 19. novembra 2020, je po daljši bolezni umrl msgr. dr. Peter Kvaternik, upokojeni izredni profesor pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Rojen je bil 27. januarja 1950 v Šmarati v župniji Stari trg pri Ložu.

Mašniško posvečenje je prejel 29. junija 1974 v Ljubljani. Pastoralno je deloval v župniji Šmarje - Sap, od koder ga je škof Lenič poslal za župnika v župnijo Škofljica. V tej župniji je deloval najdlje, bil je prvi župnik v novoustanovljeni župniji (novembra 1976). Na Škofljici je začel graditi župnijsko občestvo, hkrati pa tudi novo cerkev sv. Cirila in Metoda. Čez deset let, oktobra 1986, jo je nadškof Alojzij Šuštar posvetil. Kot župnik je ostal na Škofljici do leta 1994. Zatem je bil 25 let postulator v postopku za beatifikacijo slovenskih mučencev 20. stoletja, voditelj pastoralne službe nadškofije Ljubljana, arhidiakon in izredni profesor na Teološki fakulteti.

Doktoriral je leta 2000. Naslov disertacije je *Življenje brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji*. Med izvirnimi znanstvenimi članki najdemo tudi prispevek z naslovom „Pastoralno prenavljanje Cerkve: škofijska sinoda v pozabi“ (v *Bogoslovnem vestniku*). Vse to kaže, da si je pri svojem delu in poslanstvu prizadeval iskati ‚mostove‘ med naukom Cerkve, pastoralnimi dokumenti in konkretnim pastoralnim življenjem. Glede na svojo razgledanost in vpogled v življenje Cerkve je videl, slutil in sanjal konkretizacijo idej v pastoralni praksi. Ob tem veliko bolj razumemo sklepne besede v navedenem članku: »Po eni strani gre za neznanje o tem, kako družbeni in cerkveni procesi po svojih zakonitostih potekajo, po drugi strani pa za nemoč, da bi sprejete sklepe spravili v konkretno prakso. Za to je v precejšnji meri kriva pomanjkljiva kadrovska zasedenost in organiziranost pastoralnih institucij, pa tudi neusposobljenost za dolgoročneje načrtovanje in organsko izvajanje začrtanih smernic.« Izhajajoč iz tega, lahko potrdimo, da sta bili ta njegova želja in zahteva vodilo za pedagoško delo na fakulteti, na kateri je vodil katedro za pastoralno teologijo in raziskoval nova področja pastoralnega delovanja danes. Ob predstavitvi njegovega dela na fakulteti ne moremo mimo njegove spletne strani, na kateri so morali študentje objavljati in komentirati različne pastoralne prijeme in prakse.

Peter Kvaternik je bil povezan tudi s tednikom *Družina*. Pisal je pridige za stran duhovnosti, leta 2000 pa je prevzel uredništvo revije *Cerkev v sedanjem svetu* (CSS) in jo urejal do leta 2014. V CSS je tudi sam napisal številne članke, ki zadevajo različna področja pastoralnega delovanja: vodenje župnije, poslanstvo župnika in

njegovega dela z najožjimi sodelavci. Pisal je o novi evangelizaciji, o malih občestvih, o pastoralnem pomenu ustanavljanja novih škofij, o cerkvenih dokumentih, ki zadevajo pastoralno področje, o pastoralni v novih časih, o zakramentih kot pastoralni priložnosti za novo evangelizacijo, o nalogah Cerkve na Slovenskem po papeževem obisku, o ŽPS, o mladih in o njihovem vključevanju v pastoralo ... Ob prebiranju člankov in najrazličnejših prispevkov Petra Kvaternika vidimo, da je bil pastoralni teolog ‚širokega formata‘. Glede na to, da je izhajal iz prakse (sam je bil kaplan, župnik ...), vidimo, da je imel pred očmi celostno pastoralno problematiko. Znal je videti stvari, ki delujejo, ki so dobre, znal pa je pogledati tudi v prihodnost in nakazati smeri, v katerih bi se obstoječe dobre prakse lahko nadgradile.

Ob predaji urednikovanja je zapisal, da je za pretvorbo posameznih idej in zamisli (sad Škofijskega pastoralnega sveta, Slovenskega pastoralnega sveta in drugih) v praktično pastoralno ravnanje treba imeti veliko potrpljenja in pa ‚orodij‘. Eno od orodij je videl prav v reviji Cerkev v sedanjem svetu.

Prav tako je sodeloval pri vseh pomembnih pastoralnih dogodkih v Cerkvi na Slovenskem (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, oblikovanje Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora, Pridite in poglejte, Slovenski pastoralni načrt, pastoralni pogled na »nastajanje novih škofij v Sloveniji ...). Študiral je na Dunaju pri prof. Paulu M. Zulehnerju, enem vodilnih pastoralnih teologov v Evropi. Tudi po študiju je ostal povezan z njim in z drugimi, ki se združujejo v društvo pastoralnih teologov vzhodne in srednje Evrope. Tako je s svojo mednarodnostjo bogatil slovenski pastoralni prostor.

Bolezen je ‚prekrižala‘ njegove življenjske načrte in sanje. Sam je na spletni strani zapisal:

»Čas, ki je bil prej posvečen pastoralni in teologiji, sem moral prvenstveno posvetiti skrbi za zdravje in ohranitev človeka vrednega življenja. Tako rekoč čez noč so se življenjske koordinate povsem obrnile /.../ Najpomembnejše spoznanje ob tem pa je: vsa tri osnovna človekova področja življenja, telesno, duševno in duhovno, potrebujejo sorazmerno veliko pozornost in skrb, kajti le tako se človek lahko kolikor toliko normalno razvija. V Cerkvi prepogosto srečujemo mišljenje, da je samo delo na duhovnem področju tisto, ki nekaj šteje in je vredno pozornosti. Skrb za zdravo telo ni za Cerkev nekaj manjvrednega, ampak je predpogoj za vse ostalo.«

Pokojni je do letošnjega poletja ob stalni pomoči in negi sorodnikov prebival na svojem domu na Ciril-Methodovem trgu, umrl pa je v Domu Janeza Krstnika v Trnovem.

Andrej Šegula

## Karmen Pevc

**Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2019. 212 + II str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=115958&lang=slv>**

Doktorska disertacija z naslovom Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini, ki jo je pripravila kandidatka Karmen Pevc, je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi psihosocialnih okoliščin posameznika v obdobju mlade odraslosti, še posebno ko se ta posameznik sooča z izzivi na trgu dela, kakršne pomeni brezposelnost. Poseben poudarek daje raziskovanju teh okoliščin v obdobju mlade odraslosti v luči družinskih odnosov in posameznikove samopodobe, utemeljuje in nakazuje pa hkrati pomembnost različnih oblik psihosocialne pomoči (tudi psihoterapevtske obravnave) v teh okoliščinah.

Disertacija prinaša kar nekaj pomembnih ugotovitev, ki so relevantne za nadaljnje raziskovanje tega področja, pa tudi za oblikovanje psihosocialne podpore mladim odraslim. Brezposelni in zaposleni mladi odrasli se razlikujejo v nekaterih vidikih funkcionalnosti izvorne družine: pri zaposlenih je opazna višja stopnja intimnosti in zaupanja v izvorni družini kakor pri brezposelnih, to pa lahko razumemo kot komponento, ki daje posamezniku moč pri uspešnejšem vključevanju na trg dela. Med brezposelnimi in zaposlenimi mladimi odraslimi obstajajo razlike v oceni vidikov samopodobe: zaposleni posamezniki dosegajo višje rezultate, slabša samopodoba pa je pri tistih brezposelnih, ki so dalj časa brezposelni. To lahko pomeni, da je zaposlenost dejavnik, ki viša samopodobo, možno pa je tudi, da osebe z višjo samopodobo ohranjajo večjo zaposlitveno trdnost in se bolj kompetentno vključujejo na trg dela. K temu velja dodati še neko drugo ugotovitev raziskave: samopodoba je boljša pri mladih odraslih, ki so imeli bolj funkcionalne odnose v primarnih družinah, to pa kaže na pomembnost družinskih odnosov pri oblikovanju posameznikove samopodobe, samozaupanja in kompetentnosti, ki se opaža tudi pri zaposlitveni uspešnosti.

Prispevek doktorske disertacije je predvsem v oblikovanju izhodišč, ki so lahko strokovnjakom v pomoč pri uporabi primernih psihosocialnih in psihoterapevtskih pristopov. Rezultati namreč nakazujejo možne globlje zaplete v ozadju neuspešnosti posameznika v obdobju mlade odraslosti, v obdobju, ki za posameznika nekako pomeni najlepša leta, ko ima največji zagon in potencial za uresničevanje svojih zamisli.

izr. prof. dr. Barbara Simonič



## Bogoslovni vestnik 80 (2020)

### TEMA / THEME

**Etika rezilientnosti** [2:251–462]  
*Ethics of Resilience*

### RAZPRAVE / ARTICLES

**Ambrozy, Marián, Július Krempaský, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokhnina, and Michal Valčo** **Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology** [4:901–914]  
*Kršćanstvo in informacija: doprinosi Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije*

**Avsenik Nabergoj, Irena** **Izvori in strukture biblične pridige** [3:519–536]  
*Origins and Structures of Biblical Sermon*

**Bahovec, Igor** **Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures** [4:887–899]  
*Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur*

**Bogataj, Jan Dominik** **Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?** [4: 715–731]  
*Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?*

**Brugarolas, Miguel** **God's Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation** [3:551–564]  
*Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti*

**Budiselić, Ervin, and Dalibor Kraljik** **Relationship between the 'Table' and the 'Altar' in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches** [4: 815–832]  
*Razmerje med 'mizo' in 'oltarjem' v teologiji in eklezijski praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva*

**Celarc, Matjaž** **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: splošni pregled (1. del)** [4: 773–750]  
*Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)*

--- **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2.del)** [4:751–764]  
*Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)*

**Celary, Ireneusz, und Henryk Olszar** **Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana** [4: 863–874]  
*Hlond in Slovenci: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani*

**Hlond und Slowenen: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana**

<b>Cencič, Majda</b>	<b>Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes</b> <i>A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today</i>	[4: 833–860]
<b>Drnovšek, Jaša</b>	<b>Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire</b> <i>Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire</i>	[4: 851–861]
<b>Duke, Orok Emmanuel, and Stella E. Osim</b>	<b>The Ecumenicity Of Ugandan Martyrologic Events</b> <i>Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z njimi povezanih dogodkov</i>	[4: 803–813]
<b>Erzar, Tomaž</b>	<b>Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti</b> <i>Distress, Seeking Support, Surrender, And Developing Resilience</i>	[2:415–423]
<b>Globokar, Roman</b>	<b>COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve</b> <i>COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church</i>	[2:379–394]
<b>Godawa, Marcin</b>	<b>Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins</b> <i>Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdnate noči Gerarda Manleya Hopkinsa</i>	[3:565–574]
<b>Golec, Boris</b>	<b>Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja</b> <i>A Contribution to Church-Administrative Slovenica of the Seventeenth Century</i>	[1:89–102]
<b>Golob, Tea, Matej Makarovič in Matevž Tomšič</b>	<b>Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih</b> <i>The Significance of Religiousness for European Youth's Identity</i>	[1:161–175]
<b>Hančič, Damjan</b>	<b>Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975</b> <i>The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975</i>	[3:641–653]
<b>Ivanič, Peter</b>	<b>Christianization of the Territory of Today's Moravia and Slovakia before 863</b> <i>Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863</i>	[3:655–667]
<b>Jeglič, Urška</b>	<b>Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji</b> <i>Deviations from Islamic burial regulations among Muslims in the Republic of Slovenia</i>	[4: 875–885]
<b>Klun, Branko</b>	<b>Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta</b> <i>Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World</i>	[2:281–292]

- Kompan Erzar, Lia Katarina** **Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih** [1:7–21]  
*God Is Young: Neuroscientific Background of Pope's Thoughts about Youth*
- Korzhuev, Andrey V., Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozerova, Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova and Yulia N. Sushkova** **The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences** [2:463–475]  
*Dialog med religioznim vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik*
- Košir, Meta** **Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji** [4:915–925]  
*Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy*
- Krajnc, Slavko** **Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca** [3:489–503]  
*Hospitality – An Identity Card of a Liturgical and Pastoral Associate*
- Krajnc Jakša, Urška** **Bioetična vprašanja v neonatologiji** [1:191–203]  
*Bioethical Issues in Neonatology*
- Krašovec, Jože** **Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju** [1:49–61]  
*From the Symbol of the Word in the Bible to the Theology of Justification*
- Lotrič, Nataša** **Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo** [4:927–940]  
*Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts*
- Lubardič, Bogdan** **St Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science** [1:37–48]  
*Sveti Justin Popović: kritično ovrednotenje britanske teologije, filozofije in znanosti*
- Malmenvall, Simon** **Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erendssona z Orkneyjskih otokov** [2:453–462]  
*Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erendsson of Orkney*
- Malmenvall, Simon, and Vladislav Puzović** **Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography** [3:669–683]  
*Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinoписju*
- Morcinić, Piotr** **Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments** [1:205–221]  
*Brezplodna terapija proti dostojanstvenemu umiranju: antropološki in etični argument*
- Muršič Klenar, Matjaž** **Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi** [3:575–584]  
*Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society*

- Nguyen, Thuc Thi, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova and Andrey A. Tyazhelnikov** **Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective** [1:177–190]  
*Krščanski teološki pogledi na industrijske revolucije in z njimi povezane etične izzive: zahodna (in globalna) perspektiva*
- Osredkar, Mari Jože** **»S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona** [1:73–88]  
*»Death Does Not Destroy the Relationship, but Changes It«: The Life and Theology of Guy Lafon*
- **»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)** [2:335–344]  
*»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)*
- Pacek, Dejan** **Lex specialis: Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji** [1:103–129]  
*Lex Specialis: The Law of a Legal Status of Religious Communities*
- Perić, Porfirije** **Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije** [1:63–71]  
*Biblical Exegesis and Psychology: Perspectives of Creative Synergy*
- Petkovšek, Robert** **»O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije** [2:293–320]  
*»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory*
- Piškuric, Jelka** **Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije** [3:623–640]  
*The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia*
- Platovnjak, Ivan** **Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem** [2:355–370]  
*Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children*
- Potisek, Janez, in Mari Jože Osredkar** **Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes** [2:345–354]  
*Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today*
- Prijatelj, Erika** **Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti** [2:371–378]  
*The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience*
- Rezar, Cvetka** **Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo** [4:537–549]  
*The Meaning of Slomšek's Sermon Language for Slovenian Literary Norm*
- Riman, Barbara** **Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih na Hrvaškem v prvi polovici 20. stoletja** [1:131–144]  
*Slovene Priests and Their Service in Slovene Associations in Croatia during the First Half of the 20th Century*



<b>Roszak, Piotr, and Berenika Seryczyńska</b>	<b>A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago</b> <i>Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)</i>	[3:685–696]
<b>Skralovnik, Samo, and Maksimiljan Matjaž</b>	<b>The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6</b> <i>Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6</i>	[3:505–518]
<b>Slatinek, Stanislav</b>	<b>Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARSCoV-2 in neposredno po njem</b> <i>Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It</i>	[2:403–413]
---	<b>Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve</b> <i>Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings</i>	[3:595–608]
<b>Stegu, Tadej</b>	<b>Pandemija in oznanilo kerigme</b> <i>The Pandemic and the Proclamation of the Kerygma</i>	[2:425–432]
<b>Stepišnik Perdih, Tjaša</b>	<b>Pomen uglašanih odnosov</b> <i>The Importance of Attuned Relationships</i>	[1:223–233]
<b>Strahovnik, Vojko, Jonas Miklavčič in Mateja Centa</b>	<b>Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer</b> <i>Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies</i>	[2:321–334]
<b>Strehovec, Tadej</b>	<b>Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji</b> <i>Institutional Religious Resilience Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia</i>	[2:395–401]
<b>Šegula, Andrej</b>	<b>Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije</b> <i>Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics</i>	[2:433–442]
<b>Šijaković, Bogoljub</b>	<b>Logos and Agnosiology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge</b> <i>Logos in nespoznavno: drobcu za teorijo ne-spoznanja</i>	[1:23–35]
<b>Štivič, Stjepan</b>	<b>Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation</b> <i>Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji</i>	[2:443–451]
<b>Udovič, Boštjan</b>	<b>»Mass for the Homeland«: (Just) a Religious Ceremony or a Religious, Diplomatic and Statehood Strengthening Activity?</b> <i>»Maša za domovino«: (zgolj) verski obred ali versko, diplomatsko in državotvorno dejanje?</i>	[1:145–159]
<b>Ujházi, Lóránd</b>	<b>The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church</b> <i>Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve</i>	[4: 783–802]

- Valentan, Sebastijan** **Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19** [3:609–622]  
*The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic*
- Vodičar, Janez** **Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti** [2:253–266]  
*Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future*
- Wintersteiger, Mario** **Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa** [3:585–594]  
*Razsvetljenstvo z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife*
- Žalec, Bojan** **Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev** [2:267–279]  
*Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church*
- Žigon, Tanja, in Boštjan Udovič** **»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera** [4:765–781]  
*»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – a Case Study*

**NOTICA / NOTICE**

- Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: poročilo iz arhiva (**Jože Maček [Miha Šimac, ur.]**) [4:941–943]

**OCENI / REVIEWS**

- Malmenvall, Simon** Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest (**Jan Dominik Bogataj**) [1:237–238]
- Maldamé, Jean-Michel** Monoteizem in nasilje: Krščanska izkušnja (**Mari Jože Osredkar**) [1:235–236]

**POROČILO / REPORT**

- Etični izzivi umetne inteligence: 47. srečanje Innsbruškega kroga moralnih teologov in socialnih etikov, Innsbruck, 2.–4. januar 2020 (**Roman Globokar**) [1:239–242]

**PREGLED / OVERVIEW**

- Bibliografija doktorskih disertacij: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019 (**Mateja Norčič**) [2:477–482]

**NOVA DOKTORJA IN NOVE DOKTORICE ZNANOSTI /  
NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- Budiselič, Ervin** Aspects of the Biblical Concept of Witness And The Specific Understanding of the Concept in the Writings of Luke (**Maksimiljan Matjaž**) [3:703]

<b>Lampret, Urška</b>	Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem <b>(Vojko Strahovnik)</b>	[3:704]
<b>Mikulin, Nika</b>	Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative <b>(Katarina Lia Kompan Erzar)</b>	[3:705]
<b>Pacek, Dejan</b>	Odnos med državo in katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči Arhiva republiške verske komisije <b>(Matjaž Ambrožič)</b>	[3:701–702]
<b>Pevc, Karmen</b>	Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini <b>(Barbara Simonič)</b>	[4:947]

## IN MEMORIAM

Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020) <b>(Roman Globokar)</b>	[3:697–698]
Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020) <b>(Simon Malmenvall)</b>	[3:699–700]
Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020) <b>(Andrej Šegula)</b>	[4:945–946]



## Bogoslovni vestnik 80 (2020)

1. Al-Daghistani, Raid, doc. dr.
2. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
3. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. ddr.; znan. svet.
4. Bahovec, Igor, doc. dr.
5. Čairovič, Ivica, doc. dr.
6. Erzar, Tomaž, prof. dr.
7. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
8. Globokar, Roman, doc. dr.
9. Grabus, Nedžad, prof. dr.
10. Jamnik, Anton, izr. prof. dr.
11. Klun, Branko, prof. dr.
12. Kolar, Bogdan, prof. dr.
13. Kompan Erzar, Katarina Lia, izr. prof. dr.
14. Krajnc, Slavko, prof. dr.
15. Malmenvall, Simon, doc. dr.
16. Matjaž, Maksimiljan, izr. prof. dr.
17. Maver, Aleš, doc. dr.
18. Nežič Glavica, Iva, doc. dr.
19. Ocvirk, Drago, prof. dr.
20. Ogrin, Matija, doc. dr.; viš. znan. sod.
21. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
22. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
23. Petkovšek, Robert, prof. dr.
24. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
25. Prijatelj, Erika, doc. dr.
26. Repič Slavič, Tanja, prof. dr.
27. Saje, Andrej, doc. dr.
28. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.
29. Skralovnik, Samo, doc. dr.
30. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
31. Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; viš. znan. sod.
32. Strehovec, Tadej, doc. dr.
33. Šegula, Andrej, doc. dr.
34. Šimac, Miha, doc. dr.
35. Špelič, Miran, doc. dr.
36. Štrukelj, Anton, prof. dr.

37. Tomšič, Matevž, prof. dr.
38. Udovič, Boštjan, izr. prof. dr.
39. Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr.
40. Vodičar, Janez, prof. dr.
41. Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet.

## Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.



# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	<a href="mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si">bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si</a>
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Vojko Strahovnik
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakow), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
<b>Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop in Domen Krvina
<b>Prevodi / Translations</b>	Simon Malmenvall
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. o. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Janez Vodičar
<b>Izvirne prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

## Impressum

*Bogoslovni vestnik* (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: [bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)).



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

