

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Avguštin Lah *Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild. Zum anthropologischen Dialog in der postmodern en Welt*

Tina Rahne, Tomaž Erzar *Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti*

Jože Krašovec *The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition: Continuation of Research*

Leon Debevec *Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura*

Bogdan Kolar SDB *The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries*

Peter Kvaternik *Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji*

Franc Zorec *Misijonska razsežnost v katehezi*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 68

2008 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 68
Leto 2008**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2008

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

RAZPRAVE / ARTICLES

- 165 Avguštin Lah**, Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild. Zum anthropologischen Dialog in der postmodernen Welt
In človek je naredil človeka po svoji podobi. Prispevki k antropološkemu dialogu v postmodernem svetu
And Man Created Man in His Own Image. On the Anthropological Dialogue in the Postmodern World
- 179 Tina Rahne, Tomaž Erzar**, Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti
Meaning and challenges of premarital counseling from the viewpoint of the theory of attachment
- 201 Jože Krašovec**, The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition: Continuation of Research
Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: nadaljevanje raziskovanja
- 213 Leon Debevec**, Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura
The Bible and the Sacred Architecture of Jože Plečnik
- 231 Bogdan Kolar SDB**, The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries
Domoljubna duhovniška združenja v vzhodnoevropskih državah
- 257 Doc. dr. Peter Kvaternik**, Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji
Unfinished Synodal Processes in Slovenia
- 265 Franc Zorec**, Misijonska razsežnost v katehezi
Missionary Dimension in Catechesis

POROČILI / REPORTS

- 279 Bogdan Kolar SDB**, Sto petdeset let zavoda Collegium Canisianum v Innsbrucku
- 288 Janez Vodičar SDB**, Sejem Didacta 2008 v Stuttgartu

OCENE / REVIEWS

- 292 Avguštin**, *Proti akademikom*, prevedel Primož Simoniti
- 294 Paul Ricoeur**, *Reflections on The Just* (izvirnik: Le Juste)
- 299 Irena Avsenik Nabergoj**, *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*

NOVI DOKTOR / NEW DOCTOR

- 303 Tanja Repič**, Novi doktor

Sodelavci te številke

- Doc. dr. Leon Debevec** za arhitekturo (teorija arhitekture) na FA UL
naslov: Zoisova 12, 1000 Ljubljana
e-pošta: *leon.debevec@siol.net*
- Doc. dr. Tomaž Erzar** za teoretsko psihoanalizo na FF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *tomaz.erzar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Jože Krašovec** za biblične študije na TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Peter Kvaternik** za pastoralno teologijo na TEOF UL
naslov: Ciril Metodov trg 8, 1000 Ljubljana
e-pošta: *peter.kvaternik@rkc.si*
- Doc. dr. Avguštin Lah** za dogmatično teologijo na TEOF UL
naslov: Mejna 57, 2000 Maribor
e-pošta: *avgustin.lah@guest.arnes.si*
- Mag. Gregor Lavrinec** naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
e-pošta: *gregor.lavrinec@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Tina Rahne, spec. ZDT, ml. raz.** pri katedri za psihologijo
in sociologijo religije na TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *tinarahne@siol.net*
- Doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije na TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- As. mag. Franc Zorec** pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL
naslov: Strossmayerjeva 15, 2000 Mabilbor
e-pošta: *frnac.zorec@rkc.si*

Avguštin Lah

Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild

Zum anthropologischen Dialog in der postmodernen Welt

Zusammenfassung: In einem Gemenge der zeitgenössischen Anthropologien, die miteinander verwickelt und nicht wenige in wesentlichen Zügen gegeneinander orientiert sind, ist eine Neigung zu verspüren, dass sich der Mensch inmitten der momentanen Wünsche, von selbst erstellten Auffassungen und seinen interessenorientierten Projekten belastet, dem wahren Identitätskern zuwendet, da er sich die Frage stellt, wer der Mensch eigentlich sei. Er ahnt darüber hinaus, dass er immer seine Grundfestigkeit verliert, wenn er sich nicht mehr danach richtet, was in Gott seinen Grund und sein Vorbild hat; im rein „Machbaren“ darf sich folglich die menschliche Person nie verankern. Die Perspektive des zukünftigen Menschen, der sich selber nach seinen Vorstellungen macht, führt, so scheint es, seinem eigenen Niedergang entgegen, weil der Mensch die Qualität der zwischenpersönlichen und transzendenten Beziehungen - bestehend in der völlig hingebenden Liebe - auf diese Weise langsam verpasst. Die Ambivalenz der Vermenschlichung wird oft von der Entmenschlichung bedroht, und nur in einem Dialog mit der christlichen Anthropologie kann der Mensch der Zukunft die ihm entsprechende Perspektive bewahren.

Schlüsselworte: Anthropologie, virtuelle Realität, Dialog, Mensch Abbildgottes

Povzetek: **In človek je naredil človeka po svoji podobi. Prispevki k antropološkemu dialogu v postmodernem svetu**

V konglomeratu sodobnih antropologij, ki se prepletajo med seboj in si mnoge v bistvenih vsebinah nasprotujejo, je zaznati težnjo, da si človek izbira svoj identifikacijski domet po svojih trenutnih težnjah, pogledih, projektih, ki so predvsem interesno naravnani. Ti naj bi določali, kdo človek je. Tako izgublja svojo temeljno trdnost in se ne ravna več po tem, kar je od Boga, božja podoba, temveč po tem, kar je »naradljivo«. Perspektiva prihodnjega človeka, ki se dela po svojih projektih s pomčjo znanosti, virtualnega sveta medijev in prevladujoče ekonomske miselnosti, kljub njihovi nezanemarljivi pozitivni vednosti, vodi, tako se zdi, v njegov lastni zaton, saj izgublja kvaliteto medosebnega in transcendentnega odnosa, ki je v zastojski in darujoči ljubezni. Ambivalentnost počlovečenja grozi z razčlovečenjem. Le v dialogu z krščansko antropologijo bo človek prihodnosti ohranil trdno perspektivo.

Ključne besede: antropologija, virtualna resničnost, dialog, človek Božja podoba

Abstract: And Man Created Man in His Own Image. On the Anthropological Dialogue in the Postmodern World

In the conglomeration of modern anthropologies interweaving and often opposing each other in their basic contents, the tendency can be discovered that man chooses his identification range in accordance with his immediate inclinations, views, and projects that are primarily based on his interests. Thus, he loses his fundamental steadfastness and is no more guided by the image of God, but by what

is feasible. The prospects of the future man creating himself by his projects with the help of science, the virtual world of the media and the dominant economic mentality – though their positive value cannot be neglected – seem to lead to his own ruin as he keeps losing the quality of the interpersonal and transcendent relation based on a free and giving love. The ambivalence of humanization threatens to turn into dehumanization. Only in a dialogue with Christian anthropology the future man will keep firm prospects.

Key words: anthropology, virtual reality, dialogue, man as God's image.

Es wird generell vorausgesetzt, dass die europäische Zivilisation im griechisch-römischen, weiter im jüdisch-christlichen und zum Teil im islamischen religiösen Erbe wurzelt. All diese Richtungen haben die europäische Kultur in ihrer Pluralität mit gestaltet. Es kann keinen Zweifel geben, dass das Christentum mit seiner Anthropologie dabei von entscheidender Bedeutung war, da diese Anthropologie im Glauben, Gott habe den Menschen erschaffen, und der Mensch sei Abbild Gottes, ihren festen Grund hat. Heutzutage hat man das Gefühl, dass gerade diese Anschauung verschwindet; in den Vordergrund aber treten andere anthropologische Konzepte, indem behauptet wird, der Mensch selber sei sein eigener Schöpfer. Es lohnt sich nun einige Blickwinkel und freilich auch etliche Folgen dieser Auffassung näher zu betrachten.

Im vorliegenden Artikel geht man vom Standpunkt aus, dass es einige noch nicht systematisch analysierte und dementsprechend verfasste Anthropologien gibt, die aufgrund des praktischen Handelns immer wieder entstehen. Und eben diese Anthropologien bedingen das Bild des Menschen und sein Leben in der Gesellschaft wesentlich mit. Dabei möchte ich mich auf drei solche Gegebenheiten beschränken, in denen das Bild des heutigen Menschen offenbart und sogar gestaltet wird. Gemeint sind damit: die Wissenschaft im Allgemeinen, weiter die virtuelle Wirklichkeit der modernen Massenmedien, und die Markt-Konsum-Logik der Gesellschaft von heute. Zuletzt wird noch auf den positiven dialogischen Beitrag der christlichen Anthropologie in den Umständen der Übermacht dieser handlungsbezogenen Anthropologien hingewiesen.

Der Mensch und die Wissenschaft

Nie in der Geschichte orientierte sich die Menschheit so konsequent nach der experimentell-quantitativen Wissenschaft, wie es heute der Fall ist. Der Mensch ist zwar immer, seit er besteht, wissenschaftlich aktiv gewesen; heutzutage aber – und eben darauf kommt

es an – experimentiert er mit sich selbst. Der Mensch ist der zu ergründende Gegenstand. Die gewonnenen Erkenntnisse schöpft er überwiegend aus sich selbst, deswegen bestimmt er seine Identität ausschließlich aufgrund seiner selbst und nicht mehr in Bezug zu Gott. Er tut es folgerichtig im Rahmen der experimentell zugänglichen Welt. Aus diesem Grunde wird auf Hypothesen und gedanklichen Konstruktionen im Verhältnis zur immanenten Welt und nicht zur Transzendenz gebaut.

Das Wissen über den Menschen und über die Welt wird immer umfangreicher und grenzt bereits ans Grenzenlose. Aufgrund seines All-Wissens versteht sich der Mensch als all-mächtig, ja, zu allem fähig. „Einige Mitglieder der technischen Forschungswissenschaften sind von der Phantasie der Allmächtigkeit massiv durchdrungen worden, sodass *scire posse est* noch offenkundiger wird“ (Sanna 2006, 63). In der Voraussetzung, der Mensch könne alles (was bereits an die Aneignung der Allmächtigkeit Gottes grenzt), und anhand der Erwartung, er werde alles können, werden die Denk- und die Handlungsweise der Leute gestaltet.

Der Mensch ist immer sowohl an seinem Anfang als auch an dem eigenen Ende interessiert gewesen. Was sich dazwischen befindet, war mehr des Anfangs und des Endes halber von Belang. Es ist folglich kein Wunder, dass etliche Wissenschaften gerade die Fragen des Anfangs und des Endes zum Gegenstand ihrer Forschung machen. Und immer häufiger entstehen – freilich aufgrund der Forschungserrungenschaften – phantastische Ideen über den künftigen Menschen und über die Menschheit in der Zukunft.

Man fängt dabei an, differente Schamanen mit ihren utopischen Zusicherungen über eine baldige Lösung aller Probleme der Menschheit vor Augen zu haben. Die wissenschaftlichen Ergebnisse der Biologie, weite der Biotechnologie, der Computertechnik und der künstlichen Intelligenz stellen sich als eine humane und kulturbezogene Alternative zur Lösung aller Probleme dar, sodass ein langes Leben und sogar die Unsterblichkeit zu erwarten wären.

Bis jetzt versuchte die Philosophie, die Unendlichkeit in der Unsterblichkeit der Seele zu sehen, die Religionen aber, diese Grundfläche unserer Zivilisation, vermittelten uns verschiedene mythologische Lehren; von nun an aber dürfte die Unsterblichkeit als etwas rein Physisches erhofft werden (Sanna 2006, 85). Dafür, wie diese zukünftige Ewigkeit aufzubauen ist, gibt es folgende Modelle: Erstens: mit der plastischen Chirurgie und der Genmanipulation sollte eine permanente Jugend herbeigeschafft werden. Aufgrund der letzten Forschungen in der Genetik sollte es keine irreversiblen Ge-

schehnisse mehr geben, welche die Senilität und das Altern verursachen würden, sondern mit der Steuerung der Zellenprozesse und der DNA-Eingriffe könnten die Erbfaktoren und die Metabolismustätigkeit verändert und die Alterserscheinungen folglich gestoppt werden. Das zweite Modell ist in der Genmanipulation verankert. Es gäbe ein die Zeit messendes Gen. Mit seiner Änderung ließe es sich problemlos lange leben. Das dritte Modell gründet im Mechanismus und geht von der Idee über die Transplantation und die Umtauschung der Organe aus. Ferner wird mit der Produktion der Organe innerhalb und außerhalb des Körpers bzw. mit dem therapeutischen Klonen wie auch mit der Anwendung der Stammzellen gerechnet. Kurzum, es geht um Bio- und Nanotechnologie mit programmierten Umtauschungen des menschlichen Körpers (Sanna 2006, 65-66). Das wäre eine Art „Quasiunsterblichkeit“ und Self-Service-Organproduktion.

Wenn man ernsthafte wissenschaftliche, vor allem medizinische Überlegungen berücksichtigt und die gesamte Tradition zusammenfasst, ist es eindeutig klar, dass niemand dem Tod entfliehen kann.

Es geht weniger um bloß phantastische und traumartige Antworten auf die Frage darüber, wie der Tod zu überwinden sei, sondern vielmehr darum, wie man den Menschen nach den eigenen Grundideen, Plänen und Wünschen „erschaffen“ sollte. Der Mensch ist nicht mehr eine Person, geschweige denn ein Geschenk, jemand, dem Respekt gebührt, sondern einfach ein machbares bzw. selbstmachbares Ding. Er wird als ein Erzeugnis, als ein reines Produkt seiner selbst verstanden. Dieser Mensch - es ist beunruhigend - stammt nicht mehr aus der Beziehung zum Absoluten und hat kein Verhältnis zum Anderen. Er ist keine Gabe, kein umsonst gegebenes Geschenk sich selbst gegenüber; im Gegenteil, er ist sein eigener Erbauer.

Zeugung des „neuen“ Menschen

Recht drastisch sind die Prognosen und zugleich Befürchtungen, wenn es um die Vermittlung des neuen Lebens geht. Die biomedizinische Manipulation mit Keimzellen und mit Erbmaterial, die künstlichen Befruchtungen und die pränatalen Diagnostiken zielen dahin, einen menschlichen Organismus nach eigenen Wünschen, nach einem „programmierten Profil“ zu erzeugen. Ein Menschenkind wird in diesem Fall wie ein Fahrzeug oder ein Möbelstück bestellt. In diese Richtung bewegt sich die Überlegung des Bioethikers H. T. Engelhardt, der folgendes zu sagen wagt: Wenn wir einmal die Möglichkeit entwickelt haben, mit dem genetischen Engineering nicht nur in die

somatischen Zellen, sondern auch in das Genom selbst eingreifen zu können, werden wir in der Lage sein, unsere menschliche Natur nach dem Abbild der persönlichen Vorstellungen zu wählen, zu gestalten und zu erschaffen. Dies kann am Ende eine derartig gründliche Mutation unserer menschlichen Natur bedeuten, dass unsere Nachkommen eine ganz neue Gattung darstellen werden (vgl. Engelhardt 1991, 492). Es gäbe endlich einen Menschen nach dem menschlichen Bild und Plan. Werden solche programmierten und auf diese Weise zuwege gebrachten Menschen noch Menschen sein? Wird es sich hiermit noch um die menschliche Art handeln? Der Verlust des natürlichen Triebes und die Flucht vor dem Wunsch im Hinblick auf die Kinder: sind sie nicht eine Form des Wartens darauf, dass die Wissenschaft und die Technik eines Tages dem Menschen doch die Möglichkeit anbieten, sich selber machen zu können?

Die Experimente, die Erfolge und die auf den bisherigen Erfolgen gründenden (utopische) Vorhersagen der Wissenschaft, wobei es immer um den neuen Menschen geht, haben jedoch kaum vor Augen, dass mit einem aufgrund der hohen Technologie erschaffenen Wesen die Bosheit, das Unrecht und Blutgier aus der Welt bestimmt nicht verschwinden werden. Es wird kein neues menschliches Herz geben. Die Länge des Lebens wird gewiss kein Synonym für ein glückliches Leben sein; der Hass, die Ausbeutung, der Verrat und das Gemetzel werden weiter wuchern (vgl. Sanna 2006, 66).

Anthropologie des Internet-Menschen

Die heutige Welt, vor allem diejenige der letzten Generationen, ist von den modernen elektronischen Anlagen umgeben. Dazu gehören insbesondere der Computer und all das, was mit ihm möglich ist, wobei die Internet-Verbundenheit einfach nicht wegzudenken ist. Der Computer eröffnet eine virtuelle Welt und damit ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit, freilich im Hinblick darauf, wie sie begriffen und erkannt wird. Es geht um keine „reale Wirklichkeit“, sondern um eine virtuelle Vermittlung der Wirklichkeit, um eine mediale Wirklichkeit. Es stellt sich dabei die grundsätzliche Frage nach der Wirklichkeit und jene nach der Wahrheit. Was wirklich und was wahr ist, ist auf einmal nicht mehr eindeutig klar. Die aufgrund des Computers erkannte und beobachtete Wirklichkeit ist immer diejenige unter dem Blickwinkel der Technik und nicht die natürliche Wirklichkeit der menschlichen Sinne. Diese vermittelte, so genannte Medien-Sachlichkeit wird noch fraglicher, wenn sich die Vermittlung auf den Menschen bzw. auf die Person bezieht. Da im Computer die Wirklichkeit konstruierbar wird, wobei das Geschehen und

die Geschehnisse anders beschaffen und von der Objektivität verschieden sind, fragt man sich, was die Wahrheit eigentlich ist. Die Wahrheit ist folglich nicht fest und stabil, sondern anpassungsfähig und mehrfach. Es heißt folglich: jeder kann seine eigene Wahrheit haben. Wenn die Wirklichkeit etwas Fluktuierendes ist, kann nur aporetisch ausgedrückt werden, was Wirklichkeit wäre. »Die Annahme einer eigentlichen Wirklichkeit erscheint im Horizont der neuen Medien so falsch wie die Gegenthese, dass es überhaupt nur noch Schein gibt« (Dirscherl 2006, 41).

Die Erfassung der Wirklichkeit ist durch die Medienvermittlung einerseits schwächer, andererseits aber wird sie schärfer. Schwächer ist sie, weil man eine beobachtete Wirklichkeit beobachtet; schärfer ist sie jedoch, weil es um einen anhand der Sinne unzugänglichen Zugang geht. Problematisch ist freilich die Geschwindigkeit und die Menge der Bilder, sodass es zur Oberflächlichkeit und Überfülle kommt, wobei man nicht mehr wissen kann, was eigentlich gesehen worden ist; ebenso wird das Wesen nicht erfasst. (vgl. Dirscherl 2006, 44). Immer größere Geschwindigkeit führt nicht zuletzt zu einem immer größeren Trug.

Vom anthropologischen Blickwinkel her sind die elektronischen Mittel, die eine virtuelle Wirklichkeit ermöglichen, wegen ihres Einflusses auf das Verhalten des Menschen wie auch auf das Begreifen und Erfassen seiner selbst und der Anderen recht bedeutend. Die Internet-Kommunikation ermöglicht nämlich eine leichte und einfache Herstellung der Beziehungen zu den Menschen und Personen, wo immer sie sich befinden. Diese mediale Kommunikation ist freilich ausgesprochen unpersönlich. „Es ist ein Unterschied, ob ich im Internet chatte, oder konkrete Personen vor mir habe, mit denen ich kommuniziere. Da ist es schon schwerer, sich eine andere Identität zuzulegen, als wenn ich mit einem Phantasienamen und anderer Identität in einem Chatroom auftauche« (Hundeck 2003, 159-176).

Die neue Technologie mit ihrer Beschleunigung und Überfülle sowie mit ihrer grenzenlosen Datenmenge kann freilich den Menschen besessen und abhängig machen. Es lässt sich von einer Drogenabhängigkeit reden. Dies kann dazu führen, nicht mehr realitätsfähig zu sein. Im Internet habe ich die Möglichkeit, auch selber Realitäten mitzuschaffen und mitzuprägen, mich aber auch jederzeit wieder zurückzuziehen, vorausgesetzt, ich habe diese Souveränität noch (vgl. Dirscherl 2006, 44).

Falls ich mich von der virtuellen Welt der Medien ohne Distanz beanspruchen lasse, verschwinde ich in dieser Welt, die mich aufsaugt, sodass ich nicht mehr ich selber bin, sondern zu etwas werde,

was außerhalb von mir geschieht. Und eben das ist es, was wir in der Tierwelt beobachten. Das Tier ist eins mit dem Geschehen; es gibt keine Distanz. In der realen Welt geschieht die Erkenntnis, indem ich, da ich bewusst lebe, die Distanz halte. In der virtuellen Welt aber kann diese Distanz schnell verloren gehen, und das Erleben, genauer gesagt das Miterleben tritt in den Vordergrund. Die virtuelle Welt lässt sich nämlich erleben, wobei dieses Erleben freilich nur einseitig geschieht. Die Internet-Kommunikation – mit Buchstaben, wort- oder bildmäßig vollzogen – ist nie ganzheitlich. Die Gefühle, der Ausdruck des Körpers und alle begleitenden Mitteilungen und Inhalte bleiben von der Beziehung ausgeschlossen. Wie der Computer und die dadurch möglich gemachte Kommunikation eine gute Informationserrungenschaft sind, so sind sie zugleich ein Mittel dazu, dass der Mensch asozial und betreffs der Realität des Lebens unanpassungsfähig wird. Die Folgen der unpersönlichen Kommunikationstechniken sind bezüglich des Selbstbildes und der Selbsterfassung offenkundig. Trotz der Kontakte bleibt die Person frustriert und vereinsamt, sodass man es mit der Erscheinung der sozialen Frustration zu tun hat. Meistens geht es um einen Teufelskreis: wegen eines unpersönlichen, technisierten und konsumorientierten Gesellschaftsklimas wird das Internet zu einer Art „Gesellschaftsfüllsel“; es ersetzt Eltern und persönliche Beziehungen und führt zugleich eben dorthin, wo es sie nicht gibt; es ist bloß ein Schein.

Ein in der virtuellen Welt geformtes Individuum hat in der Realität manche Schwierigkeiten im Hinblick auf die persönlichen Beziehungen mit den anderen Menschen. Eine entartete persönliche Beziehung aber ermöglicht weder die Annahme des Andersseins des Anderen noch die Freude über ihn oder die Bestätigung seines Andersseins; sie fängt vielmehr an, ein eigenes Konzept über den Anderen zu erstellen. Wenn ich nämlich ein Bild vom Anderen zuwege bringe, erwarte ich und will ich es auch, dass der Andere diesem Bild entspricht. Auf diese Weise wird er meine Wünsche erfüllen, meinen Interessen und Bedürfnissen folgen und zum Gegenstand meiner Befriedigung werden. Statt einer persönlichen Beziehung entsteht eine Besessenheit nach ihm. Wie ein Computer, so wird auch der Andere zu einer Art Rauschgift.

Weil fast alles in der virtuellen Realität beherrschbar, ausführbar und machbar ist und ohne Widerstand völlig zur Verfügung steht, wird der Mensch von dieser „anderen Realität“ mitgestaltet: er ist aggressiv, rücksichtslos, anspruchsvoll, ungeduldig und verlangt, dass sich alles nach seinem Diktat richtet. Alles muss „klickschnell gehen“. Er kennt keine Grenzen; er handelt, als ob alles erlaubt wäre, was ihm als wünschenswert einfällt, sonst wird er apathisch und desinteressiert.

Wenn es soweit kommt, ist der Andere weder ein Geschenk noch ein Geheimnis, dem die Achtung, Bewunderung und Feinfühligkeit zustehen; der Andere ist kein Mensch mit einem verletzbaaren Gesicht, wo es zu keiner Verletzung kommen darf, sondern steht er zur „Bearbeitung“ frei.

Ein Subjekt der virtuellen Welt versteht sich selber ebenso nicht als eine geschenkte, gewollte und geliebte Existenz, die in einer freien Verantwortung an sich selbst weiter bauen soll, sondern eher als ein unabhängiges Individuum, das sein Recht durchsetzt und Befriedigung seiner Neigungen, Lüste wie auch seiner Vorstellungen zwecks eines reinen Genusses fordert. Genießen in der Befriedigung aufgrund der Erlangung des Gewünschten! Der Zweck als solcher besteht im Genuss.

Anthropologie des Konsum-Menschen

Der Mensch, von seinem eigenen Handeln und von der Welt, in der er lebt, bestimmt, setzt sich ununterbrochen mit der Wirtschaft auseinander. Die Ökonomie ist ein, alle Bereiche des Lebens bestimmendes, Grundprinzip (vgl. Juhant 2005, 28-30). Das Grundgesetz der Ökonomie sind Produktion und Markt, deren Zweck im Verbrauch bzw. im Konsum besteht. Es scheint, dass alle materiellen und spirituellen Tätigkeiten nach Ökonomieprinzipien gemessen und bemessen sind. Alle Programme in den Medien wie auch das gesamte gesellschaftliche und politische Angebot geschehen derart, dass möglichst viel verbraucht wird. Auch die Religion betrachtet oft den Christen als einen Dienstleistungskonsumenten (vgl. Sanna 2006, 61-62). Dieses System wird durch die Konkurrenz am Gütermarkt bestimmt. Im Grunde genommen geht es dabei um die Gewalt; mit einem aggressiven Benehmen schreitet man dem Erfolg entgegen, wobei – selbstverständlich – die Qualität der angebotenen Waren nicht wegzudenken ist. Außerdem muss die Tatsache von vornherein in Betracht gezogen werden, dass die angebotenen und verkauften Sachen bzw. Dienstleistungen eine nur relativ kurze Zeit haltbar sein dürfen, sonst müsste die Produktion aufhören. Auf diese Weise geht der Verbrauch bzw. die Nachfrage seitens des Konsumenten immer weiter, und parallel dazu läuft die Produktion der neuen Waren ebenso weiter. Die Waren müssen kaputt gehen, damit es Nachfrage geben könne; ohne neue Angebote gibt es keine neuen Bedürfnisse und darüber hinaus keinen Verbrauch. Zur Herausforderung der neuen Bedürfnisse in diesem Konsum-Markt-System dienen die Reklame, die Propaganda und die Annoncen in den Massenmedien. Es besteht folglich ein Kreis von der Produktion und dem

Markt über die mit der Reklame wachgewordenen Bedürfnisse bis hin zum Verkauf und zur Verwendung, und das gesamte Geschehen wiederholt sich. Das zentrale antreibende Element dabei ist die Profitgier, wobei die Untertanen des Kapitals sowohl der Hersteller als auch der Eigentümer und der Konsument sind.

Der Konsum verleitet indirekt zur Denkweise, dass die soziale Lage, die Verwirklichung der Freiheit und der Wohlstand von der Menge der verbrauchten Dinge abhängen.

Was für ein Mensch kommt aus der heutigen Ökonomie des freien Marktes hervor? In einer Gesellschaft der herrschenden Produktion und des kopflosen Verbrauchs ist auch der Mensch ein erzeugendes Erzeugnis und ein gebrauchter Verbraucher. Die Welt der Ökonomie erzeugt eine Welt der austauschbaren Dinge aufgrund der immer neuen Modelle, damit die alten beseitigt werden können. In einer solchen Welt wird der Mensch selber zu etwas, was, wenn einmal verschlissen und nicht mehr dienlich, wegzuerwerfen ist. Der Mensch ist bloß ein Gegenstand der Verwendung und muss, wenn abgenutzt, entfernt werden. Der Mensch ist in dem Fall kein unveräußerlicher und unaustauschbarer Wert, sondern nur ein zu jeder Zeit ersetzbares Ding. In einer Welt der kurz dauernden und austauschbaren Dinge versteht sich der Mensch noch mehr als ein flüchtiges Wesen, weswegen er sein Dasein in dieser Welt verlängern oder sogar verkürzen will. Die Dinge werden bald nutzlos, deswegen fasst er sich selber ebenso als nutzlos und überflüssig auf. Es ist folglich nicht verwunderlich, wenn es viele Depressionen, Verzweiflungen, Aggressionen und Selbstmorde (eine Aggression gegen sich selbst) gibt.

Indem die Dinge verderblich und reparaturbedürftig sind, erlebt der Mensch seine eigene Verletzbarkeit und Krankheitsanfälligkeit als einen Motivationsverlust und als Verschleiß. Hier wurzelt die allgemeine Besessenheit, was die Gesundheit und die Kurstechniken anbelangt. Die Anthropologie der Gesundheit – sei es im körperlichen oder im psychischen Sinne – ist eine Reaktion auf die Anthropologie der Bedrohtheit und des Abgeschriebenseins.

Parallel zur Verwendung der Gegenstände und zu deren Austauschbarkeit benimmt sich auch der Mensch mit derselben Konsum-Logik dem Mitmenschen gegenüber. Insbesondere wenn es um intime Beziehungen geht, kommt diese Logik deutlich an den Tag: ausgetauscht, nachdem es verbraucht worden ist.

Indem die Konsum-Kultur die Dinge ihrer Konsistenz (Festigkeit und Dauerhaftigkeit) beraubt, bedingt sie den Verlust der menschlichen Identität mit. Er wechselt ständig seine Identität; hat eine fließende Identität. Obwohl die Dinge noch nicht das Leben selbst be-

deuten und der Mensch nicht bloß für sie lebt, ist der Verlust der Gegenstände und des Raumes und der Beziehungen zu den Gegenständen zugleich ein wahrer Verlust der Kontinuität des psychischen Lebens (vgl. Sanna 2006, 102).

In der Konsum-Kultur, wo es keinen Bestand gibt, ist die Freiheit eigentlich keine Wahl einer sicheren Richtung, wodurch verlässliche Persönlichkeiten geprägt würden; die Freiheit ist bloß eine Wahl bzw. ein Austausch der Identität, wie beispielsweise die Kleidungsstücke gewählt und ausgetauscht werden. Falls die Entscheidungen keinen festen Weg und keinen Unterschied garantieren und den Verlauf der Geschehnisse nicht ändern können, wo die Irreversibilität nicht möglich ist, weil alles - sogar die Arbeit, der Nachbar, der Freund, die Liebe - austauschbar ist, da ist alles zeitweilig und unsicher. Alle Beziehungen richten sich nach der Logik des Wegwerfverbrauchs, wobei die Ehe-Beziehungen und alles, was eine Anstrengung voraussetzt, genauso dieser Logik unterliegen müssen. In dieser Welt gibt es keine persönliche Identität mehr, auf die man sich betreffs der Abschaffung des Konsums seiner negativen Folgen wegen berufen könnte. Die persönliche Identität ist verwässert, zerlegt in diverse Bedürfnisse und Wünsche, die seitens des Marktes bestimmt werden (Sanna 2006, 103). Die Vergegenständlichung des Menschen ist damit total. Der Mensch hat Konsumwaren nach seinen eigenen Vorstellungen erstellt, und die Logik und das Los der Waren bestimmen nun seine eigene Natur und sein Schicksal. Anstatt der persönlichen Beziehungen entstehen Besitzverhältnisse und ein Zustand der Untertänigkeit und der Sklaverei. In derartig zugrunde gegangenen zwischenmenschlichen Beziehungen gibt es niemanden mehr, der souverän wäre, der geschätzt, geachtet, bewundert und geliebt würde; jedermann ist nur ein Gegenstand des Besitzes und des Verbrauches. Der Mensch wird nicht mehr als eine Person in seiner transzendent-transzendentalen Ehre, sondern eher als ein Konsument verstanden.

Zum Glück darf nicht behauptet werden, der Mensch sei bloß ein Konsumwesen und nichts mehr. Über die Marktlogik hinaus begegnet man nicht wenigen Formen der Großzügigkeit und der Großherzigkeit. Die Paradigmen des Gesellschaftsinteresses und des Utilitarismus sind durchaus nicht die einzigen Mittel, wie die menschlichen Handlungen zu definieren sind. Ihnen gegenüber steht der „Geist der Opferung“, wo nicht das Interesse und die Rechnung in Frage kommen; eine intime und wesentlich persönliche Beziehung steht nun im Vordergrund.

Es wird offenkundig, dass der Mensch ein Wesen von mehreren Möglichkeiten ist. Er kann recht verschieden sein. Da er seinem We-

sen nach eine historische Kreatur ist, kann er bloß eine gewisse Zeit so sein, wie er eben ist. Da er ein freies Wesen ist, obwohl seine Freiheit sehr situationsbedingt ist, besteht die Option, dass er die Entscheidungen trifft und sich gegen sein eigenes Bild auflehnt und gegen jenen Strom schwimmt, den er selber verursacht hat. (Scognamiglio 2006, 168).

Die christliche Anthropologie in einer dialogischen Suche nach ihrem Beitrag

Es ist eine statistische Tatsache, dass das Christentum seine Popularität verliert und in der vergegenständlichten und unpersönlichen Atmosphäre trotz des Kommunikationsbooms einfach nicht interessant ist. Obwohl es in seinem Grundansatz die persönliche Würde des Menschen und eine Ontologie der Beziehungen verkündet, kann es die Jugendlichen nicht begeistern. Die Antwort darauf wäre vielleicht nur darin zu suchen, dass das Christentum zu einer schönen Theorie ohne eine gelebte Erfahrung gesunken ist. Die Theorie ist einfach nicht zum Leben geworden. Jemandem, der die Theorie gut kennt, sagt Jesus: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“ (Mk 12,34). In dieses Reich gelangt man folglich nur aufgrund des Lebens.

Was für einen Platz hat und welche Rolle spielt die christliche Anthropologie in der heutigen Welt? Hat sie überhaupt eine gute Aussicht? Sie besteht in der festen, jedoch der dynamischen und von Gott bestimmten Schöpfungswesenheit, die sich selber durch den Geschichtsprozess hindurch in dem aufbauen soll, was sie schon immer gewesen ist und ständig dazu werden muss. Das Sein werde zur Existenz! Dabei geht es nicht um einen Plan Gottes, um einen schon im voraus geläufigen Willen Gottes, wo man – so sieht es aus – bereits weiß, wie dieser Wille beschaffen ist, wo er führt und wo er hinführt. Diese aus der statischen Welt genommene Auffassung kann heute nichts anderes als eine rein utopische Alternative sein, wo keine positive Zustimmung vergewissert ist.

In einer dynamischen Welt haben alle bisherigen Moralsysteme enorme Schwierigkeiten. Dazu gehört auch Immanuel Kants Ethik, deren Grundprinzip darin besteht, dass der Mensch als Zweck im Vordergrund steht und nie als ein reines Mittel behandelt werden darf. Hierher gehört auch die Ethik der Verantwortung, von Max Weber formuliert und heutzutage von Hans Jonas vorgeschlagen. I. Kants Auffassung hat ihren schwachen Punkt darin, dass der Mensch der eigentliche Zweck von allem ist, ja, nicht zuletzt der Zweck von seiner selbst, und eben deswegen wird er zum Mittel. Alles dient dem Menschen, deswegen dient der Mensch sich selber. Wenn der Mensch

die einzige Transzendenz ist, sinkt er bald zur Immanenz. Es muss dabei erwähnt werden, dass die zeitgenössische laienhafte Ethik sogar Tiere und Pflanzen, weiter Wasser und Luft als etwas, was nicht bloß als ein Mittel zum Verbrauch bestimmt ist, betrachten will (obwohl sie das Gegenteilige tut). Was die Moral der Verantwortung anbelangt – sie wurzelt in den Umständen der Vorausschbarkeit –, sind gerade die Wissenschaft und deren Erforschungen derart beschaffen, dass sie sich im Bereich des Vorausschbaren bewegen. Wo aber keine Vorausschbarkeit besteht, da gibt es keine bindende Verantwortung. Die heutige Unvorausschbarkeit betrifft nicht die Unkenntnis, wie es in den vergangenen Zeiten der Fall war, sondern die Entwicklung, die einfach zu weit gegangen ist, sodass mehr möglich ist, als man es voraussehen kann. Die Kraft der Beurteilung und der Wertung ist ebenso schwächer als die Macht zur Ausführung. „Die Unvorausschbarkeit der aus den wissenschaftlich-technischen Prozessen resultierenden Folgen belastet die Zweck-Ethik und die Ethik der Verantwortung, da die Vorausschbarkeit im ethischen Bereich bei weitem geringer ist als die Größe dessen, wo die Ethik als solche angewendet werden sollte“ (Galimberti 2003, 24-65; Sanna 2006, 103). Für die christliche Ethik ist eine Handlung zu bejahen, wenn sie nach dem Gewissen und aufgrund der Beurteilung im Hinblick auf den guten Zweck getan worden ist. Es besteht folglich eine moralische Entschuldigung bezüglich der Versuche mit schweren Folgen, solange sie nicht gegen das Gewissen vollzogen worden sind und insofern die Person überzeugt ist, sie handle mit einer guten Absicht. Die christliche Moral setzt freilich die Offenheit dem Heiligen Geist gegenüber, weiter seine Eingebungen und die Gnade Gottes voraus, so dass in einer bestimmten Situation ein den schwachen Menschen übersteigendes und aus Liebe vollzogenes Handeln zuwege gebracht werden kann (vgl. Sanna 2006, 70).

Der christliche Standpunkt besagt, die Natur des Menschen sei nicht eindimensional; im Gegenteil: der Mensch ist Immanenz und Transzendenz, Materie und Geist; er kann folglich nicht bloß auf eine Dimension zurückgeführt werden. Er ist weder nur Ökonomie noch reine Biologie und Genetik. Er ist ein mehrdimensionales Wesen, und keine Dimension darf vernachlässigt oder sogar ausgeschlossen werden. Es heißt ebenso, dass der transzendente Gott sich in der Immanenz offenbart, wobei die Immanenz in ihrem totalen Anderssein von Gott eben den Gott annehmen kann und dadurch vergöttlicht wird (Inkarnation).

Eine weitere Grundaussage über das menschliche Wesen teilt mit, der Mensch sei nach dem Abbild Gottes erschaffen worden; er stammt aus einer persönlichen Schöpfungsbeziehung mit Gott, und

diese Beziehung ist in alle Strukturen seiner materiellen Wirklichkeit mit eingebaut worden. Jeder Mensch ist ein von Gott geliebtes Kind, wie es Jesus Christus aufgrund seiner, für jedermann paradigmatischen und deshalb erlösenden, liebevollen Antwort dem himmlischen Vater gegenüber ist. Der Mensch ist Person, die die gesamte ihm unterstehende Welt übersteigt, obwohl er mit dieser Welt alle Dimensionen teilt. Die Würde der Person kann nicht etwas Provisorisches sein und lässt sich nicht an die Kategorien des Konsums und der Funktionalität binden, weil sie jeder psychophysischen und bewussten Tätigkeit vorgeht; das ist auch der Fall, wenn die Person ihr Bewusstsein verloren hat.

Die christliche Anthropologie behauptet immer, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen werde in Zeit und Raum zur Wirklichkeit; der Mensch könne ständig, in jedem Raum und zu jeder Zeit, zum wahren Menschen werden, und seine Kultur lasse sich ununterbrochen vermenschlichen. Die Offenheit des Menschen seiner Vermenschlichung gegenüber geht auch in der zeitgenössischen globalisierten, materialisierten, konsumorientierten, computerorganisierten, individualisierten und pluralistischen Kultur nicht ab. Und in jeder Kultur muss des Menschen kritische Haltung gegenüber allen bereits verwirklichten Formen und Vorschlägen vorhanden sein. Die Gottesebenbildlichkeit ist mit keinem Bild, das sich der Mensch über den Menschen macht, völlig identisch. Vom Blickwinkel dieses Standpunktes her wird klar, dass keine Anthropologie, sei sie wissenschaftlich, technisch, volkswirtschaftlich oder von irgendeinem sonstigen Charakter, als absolut und selbstgenügend betrachtet werden kann; jede einzelne diene nur der Ganzheit des Menschen. Und diese Aufgabe lässt sich nur im Dialog mit den anderen Anthropologien vollziehen. Die christliche Anthropologie muss ebenso einen Dialog mit den anderen Anthropologien pflegen. In unserem Fall bedeutet es, dass sie die positive Rolle der heutigen wissenschaftlichen Errungenschaften, Eingriffe und Orientierungen zugunsten einer besseren Qualität des menschlichen, sowohl persönlichen als auch gesellschaftlichen Lebens und nicht zuletzt zugunsten der gesamten Schöpfung schätzt, unterstützt und anerkennt. Sie muss freilich ihren Beitrag zwecks Bestimmung dessen, was die Qualität des Lebens der menschlichen Person eigentlich ist, entsprechend leisten. Dabei darf jedoch Maurice Blondels Festlegung, die Aufgabe des Christentums bestehe nicht darin, die Zivilisation aufzubauen, sondern den Menschen und seine Kultur zu humanisieren, als eine leitende Regel gelten.

Der Beitrag der christlichen Anthropologie der heutigen Kultur gegenüber wäre unter anderem die Offenheit der Person für all das,

was die Person übersteigt, nämlich die Offenheit für das Göttliche, das eigentlich ein persönlich sprechendes Mysterium ist, wo nur die Selbsthingabe aufgrund einer nichts erwartenden Liebe möglich ist.

Die christliche Anthropologie könnte diese Kultur mit einer lebendigen Dimension der universalen christlichen Bruderschaft bereichern, wo die Menschen vom Boden der Anonymität, Einsamkeit und der Bedeutungslosigkeit emporgehoben werden, indem sie die Würde der eigenen Person und die Achtung ihrer Ganzheit wiederholt erleben können.

In der heutigen Kultur könnte die christliche Anthropologie ein lebendiges Gespür für die nichts erwartende Hingabe und für die Bescheidenheit entwickeln, und zwar aufgrund der Erfahrung, der Reichtum des menschlichen Lebens bestehe nicht im Besitz von unzähligen Dingen.

Die wesentlich zu enge Auffassung des Lebens als einer Genussgier auf der materiell-biologischen und psychischen Ebene kann und muss sogar mit anderen Qualitäten überwunden werden.

Endlich könnte der Dialog über den unschätzbaren Wert der Liebe, der aus der christlichen Anthropologie folgt, die gegenseitigen Beziehungen in Familie und Gesellschaft bereichern, zur Offenheit für neues Leben anspornen und das Verhältnis zu allen Kategorien der Menschen und der Dinge korrigieren. Die Hierarchie der Werte und der Wahrheiten würde in dem Fall anders aussehen.

Literatur

- Dirscherl, Erwin. 2006. *Grundriss Theologischer Anthropologie: die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Engelhardt, H.T. 1991. *Manuale di bioetica*. Milano: Il Saggiatore.
- Galimberti, U. 2000. *Orme del sacro: il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*. Milano: Feltrinelli.
- Hundeck, M. »Kompensation narzisstischer Kränkungen: Anthropotechnik und die Frage nach dem Menschen.« V: S. Dungs in U. Gerber. Hg. *Der Mensch im virtuellen Zeitalter*. Frankfurt/M. 2003.
- Juhant, Janez. 2005. *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: Lit.
- Sanna, Ignazio. 2006. *L'identit' aperta: il cristianesimo e la questione antropologica*. Brescia: Queriniana.
- Scognamiglio, Edoardo. 2006. *Il volto dell' uomo: Saggio di antropologia trinitaria*. Torino: San Paolo.

Tina Rahne, Tomaž Erzar

Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti

Povzetek: V članku je predstavljena teorija navezanosti angleškega psihoanalitika Johna Bowlbyja z vidika preoblikovanja navezanosti iz izvorne družine v odraslih intimnih odnosih. Nadalje je predstavljen pomen priprave za zakon za preoblikovanje ne-varnih oblik navezanosti v varno obliko, ki med drugim omogoča ponotranjenje verskih vrednot in drž ter medgeneracijski prenos teh vrednot. Drugi del članka pri naša rezultate raziskave, ki je bila opravljena na vzorcu mladih parov, ki obiskujejo enoletni program priprave na zakon v eni od ljubljanskih župnij. Raziskava je poleg značilnosti vzorca in elementov varne navezanosti pokazala tudi potencialne elemente ne-varne navezanosti v odnosu mladega para.

Gljučne besede: teorija navezanosti, priprava na zakon, prenos vrednot, varna in ne-varna navezanost.

Abstract: **Meaning and challenges of premarital counseling from the viewpoint of the theory of attachment**

In the article Bowlby's theory of attachment is presented from the viewpoint of how styles of attachment from childhood are transformed in adult romantic relationships. Next, the value and meaning of premarital counseling is discussed from the perspective of underlying insecure attachment styles and development of strategies for coping with insecurity and avoidance in future marital relationships. Also presented is the value of secure relationships in families for intergenerational transmission of religious values and attitude. In the second part of the article the study on a sample of couples attending a one-year premarital counseling program in a parish in Ljubljana is described, focusing on characteristics of the sample and potential elements of insecure attachment styles in relationships.

Key words: theory of attachment, premarital counseling, transmission of values, insecure and secure styles of attachment.

UVOD

Osnove teorije navezanosti

V šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je teorija navezanosti angleškega psihoanalitika Johna Bowlbyja (1907-1990) obrnila na glavo tedanje pojmovanje otrokovega razvoja in osrednje motivacije tega razvoja. Bowlby je dognal, da otrokovega razvoja in vedenja ne motivira iskanje hrane ali zadovoljevanje neposrednih fizioloških potreb, ampak iskanje enkratnega in izključujočega stika

z materjo oziroma skrbnikom, kar je poimenoval navezanost (*attachment*).

Bowlby definira navezanost kot del evolucijsko prilagoditvenega vedenja človeške vrste, ki pojasnjuje, kako otrok vzpostavlja in vzdržuje stik s svojimi starši ali skrbniki in kako ravna v primeru prekinitve tega stika. Če je navezanost varna, potem bo otrok v odnosu s starši lahko iskal bližino, ohranil občutek, da ima pribežališče, kamor se lahko zateče v stiski, in razvil notranjepsihični delovni model (*internal working model*) varnega zavetja, se pravi ponotranjeno shemo sebe v odnosu do osrednje osebe, na katero je navezan in ki mu daje občutje varnosti pri raziskovanju zunanjega sveta (Bowlby 1969).

Ta zadnji vidik navezanosti, ki je sicer najmanj opazen, ko gre za vedenje, je kljub temu najpomembnejši, saj pojasnjuje, kako se individualne izkušnje glede navezanosti iz izvornih družin ponotranjijo in postanejo izhodišče za odrasle strategije regulacije afekta v intimnih odnosih (Hazan in Shaver 1987). Pojem notranjepsihičnega delovnega modela opisuje globino stika s sabo in pomembnimi drugimi ter nezavedno dinamiko reguliranja bližine, ki se aktivira v intimnih odnosih (Pietromonaco in Feldman Barrett 2000). Poenostavljeno bi mu lahko rekli kar »kompas intime«. Čeprav notranjepsihične delovne modele pogosto opisujejo kot mentalne sheme, ti ne vključujejo le mentalnih reprezentacij sebe in drugih, kot na primer pričakovanja, implicitno vednost, prepričanja, pripisovanja in spomine, ampak tudi kognitivne in afektivne mehanizme, ki regulirajo in soustvarjajo človeški medosebni svet (Bretherton in Munholland 1999). Notranjepsihični modeli imajo moč, da v bližnjih sprožijo reakcije in vedenje, ki v nezavedni globini odgovarjajo našim čustvenim reakcijam in vedenju, kar pomeni, da aktivno sooblikujejo človeške odnose in delujejo kot napovedi, ki se uresničujejo same od sebe (Shorey in Snyder 2006). Če se na primer nekdo boji svojih sodelavcev in jim ne zaupa, bo s svojim previdnim ravnanjem nehote prebudil pri njih občutek nelagodja, sumničavosti in previdnosti, kar bo naposled lahko pripeljalo do tega, da ti sodelavci res ne bodo več iskreni in vredni zaupanja.

Poleg ukvarjanja s filogenetskimi vidiki navezanosti je Bowlby odkril pomembne individualne razlike v njenem delovanju. Ugotovil je, da na razlike v navezovalnem vedenju med otroki najbolj vpliva to, v kakšni meri in kako so jim bili starši na razpolago. Mary Ainsworth (1973) je s pomočjo posebne raziskovalne metode, poimenovane Preizkus z neobičajno situacijo (*Strange Situation Test*) identificirala tri otroške stile navezanosti – varen, tesnobno-ambivalenten in izogibajoč. Nadaljnje študije so pokazale, da lahko stile razumemo kot funkcije dveh dejavnikov, tesnobe in izogibanja (Bartholomew

in Horowitz 1991; Brennan, Clark in Shaver 1998). Kjer sta oba dejavnika prisotna v majhni meri, v odnosih navezanosti prevladuje občutek varnosti in sproščenost glede bližine in medsebojne odvisnosti, kar ustreza otroški 'varni' navezanosti. Kjer je močno prisotna tesnoba, govorimo o enem od treh ne-varnih stilov navezanosti, in sicer o tesnobnem stilu, ki ga zaznamuje pretirano aktiviranje navezovalnih strategij, močno izražena potreba po bližini, zaskrbljenost glede dostopnosti in razpoložljivosti oseb, na katere je posameznik navezan, ter strah pred zavrtnitvijo. Kjer je močno prisotno izogibanje, govorimo o ne-varni izogibajoči navezanosti, ki jo zaznamuje minimalna uporaba navezovalnih strategij, ohranjanje čustvene razdalje do oseb, na katere je posameznik navezan, in pretirano zanašanje nase. In kjer sta močno prisotna tako tesnoba kot izogibanje, govorimo o prestrašeno izogibajoči (*fearful avoidant*) navezanosti, za katero je značilno kaotično izmenjevanje obeh ne-varnih stilov, ki ne kaže nobenega konsistentnega vzorca vedenja.

Preoblikovanje navezanosti v odraslih intimnih odnosih

Bowlby je med drugim ugotovil, da je otrokovo doživljanje sebe usklajeno s tem, kako vrednega in sprejetega se je počutil s strani oseb, na katere je bil navezan (1969). Kasnejše raziskave so ta vpliv še poglobile: otrokovo doživljanje sebe in ravnanje s samim seboj sledi vzorcem regulacije afektov, ki so bili prisotni tako v odnosih med otrokom in starši kot v odnosu med staršema ter v načinu, kako so starši doživljali in obravnavali sebe (Firestone 1985). Prav to je jedro vzajemne regulacije afekta v intimnih odnosih, za katero je značilno, da nikoli ne poteka enosmerno, ampak v vseh smereh hkrati. Konkretno to pomeni, da že od najzgodnejših let naprej ne regulira samo mati otrokovih neprijetnih in nevzdržnih stanj, ampak hkrati regulira tudi lastna stanja, ki se jih bo kasneje naučil regulirati tudi njen otrok, pri čemer ima pomembno vlogo še njen odnos s partnerjem in njena materinska samopodoba (Beebe in Lachmann 1988).

Ker način, kako otrok doživlja sprejetost oziroma nesprejetost od oseb, na katere je navezan, oblikuje njegovo doživljanje sebe, bo njegova samopodoba taka, da bo opravičevala vedenje njegovih staršev. Imel bo občutek, da si je tako ravnanje 'zaslužil', ali pa da ga je sam sprožil oziroma povzročil. Naučil se bo, da je njegova varnost v odnosu odvisna od tega, kako se vede v odnosu oziroma kako doživlja odnos in osebe navezanosti (Pietromonaco in Feldman Barrett 2000). Še več, kar se ne bo ujemalo s tem naučenim načinom iskanja varnosti, bo preprosto izključil iz svojega doživljanja. Ta mehanizem je Bowlby poimenoval obrambna izključitev (*defensive exclusion*) in med

drugim pomeni, da otrok nekatera negativna čutenja preusmeri bodisi na manj intimne osebe (na primer vrstnike, avtoritete, sorodnike) bodisi nase (samokritika, razvrednotenje sebe, samodestruktivno vedenje). Številne študije so pokazale, da izogibajoče navezani otroci o svojih starših pogosto govorijo zelo na splošno in jih idealizirajo, s čimer prikrivajo in potiskajo na stran negativne izkušnje, kot so zanemarjenost ali zavrženost (Fraley, Davis in Shaver 1998).

Obrambna drža in vzorci ne-varnega iskanja bližine se kažejo tudi v kasnejših odnosih teh otrok. Največkrat bodo pretirano skrbeli za druge ali poskušali skriti svoje potrebe po navezanosti na kak drug način, najbolj ranljivi pa bodo prav takrat, ko bi kdo lahko opazil te potrebe (Bowlby 1979). S tega vidika je izziv in cilj odraslih intimnih odnosov preoblikovanje zgodnjih oblik ne-varne navezanosti, ki naj razširi paleto čustvenih vzorcev iskanja stika in tako omogoči posamezniku, da vsakič znova preveri, ali vzorec, ki trenutno prevladuje v nekem njegovem odnosu, ustreza čustveni realnosti tega odnosa ali pa ima svoje korenine v preteklosti. Začetek intimnega odnosa v mladi odraslosti predstavlja preizkus, v katerem se začetna zaljubljenost lahko izteče v medsebojno sprejemanje, prijateljstvo in skupno rast, s pogojem, da je čustvena realnost odnosa predmet iskrenega pogovora in prizadevanja, ali pa v medsebojno zavračanje, razočaranje in pripisovanje vsega negativnega partnerju (Fraley in Davis 1997). Ta prehod je še posebej težaven za izrazito ne-varno navezane otroke, saj terja čimprejšnjo bolj funkcionalno regulacijo afektov, povezanih z bolečimi izkušnjami izdanosti, ogroženosti, zanemarjenosti in zapuščenosti. Te izkušnje imajo največkrat svoje korenine v odnosih med njihovimi starši in starši njihovih staršev, zato so ostale neverbalizirane in čustveno neovrednotene.

Otroci takih staršev so se bolj kot za svoje čustvene potrebe naučili poskrbeti za čustvene potrebe svojih staršev. Ta pojav je sistemska teorija poimenovala 'postaršenje' (Boszormenyi-Nagy in Spark 1973; Hooper 2007), teorija navezanosti pa 'obrnjena navezanost' (Zeanah in dr. 1993). Starši postaršenih otrok poskušajo svoj primanjkljaj navezanosti ali svojo ne-varno navezanost iz izvornih družin nehote in nezavedno »nadoknaditi« v odnosu do svojih otrok. S tem ko se varno navežejo na svoje otroke, otroke oropajo možnosti, da bi se ti varno navezali nanje, saj postanejo tako rekoč starši svojih staršev. Ti otroci bodo ob odhodu od doma doživljali vsa tista občutja, ki so jih doživljali njihovi starši, ko so njihovi starši odhajali od njih, a zanje takrat ni bilo besed niti čustvenega prostora. Imeli bodo občutek, da starše z odhodom od doma izdajajo, da jih zapuščajo v najbolj nepravem času, da so staršem premalo hvaležni ali da niso izpolnili njihovih pričakovanj (Golomb 1992). V svojih novih odnosih bodo ti otroci

še naprej skrivali svoja prava čutenja in potrebe, kakor so se naučili doma. Zato se bodo kmalu počutili ujete, nerazumljene, osamljene in izkoriščane. Stalno bodo na preži in stalno se bodo prilagajali. Brž ko se bodo v odnosu pokazala znamenja nestrinjanja ali nezadovoljstva, se bodo branili s tem, da se bodo počutili pretirano odgovorne in krive za nastalo situacijo, ali pa bodo čutenja nevrednosti, neustreznosti in nezaželenosti skrili za masko narcisistične neobčutljivosti, neranljivosti in arogance (Martens 2005). Tako bodo v teh odnosih nehote ponovno soustvarili občutja iz svojih izvornih družin, ki bodo potrdila negativno podobo, ki jo imajo o sebi ali jo pripisujejo partnerju (Schultheiss in Blustein 1994).

Raziskave kažejo, da so uspešni pari tisti, kjer imata oba visoko stopnjo zaupanja vase in asertivnosti ter nizko stopnjo izogibanja in nadvladanja partnerja (Olson 1997). To so torej v prvi vrsti pari varno navezanih posameznikov. Iz tega seveda ne sledi, da tudi drugi pari ne morejo biti uspešni. Obsežne raziskave z merskim instrumentom PREPARE so odkrile štiri tipe parov (vitalni, harmonični, tradicionalni in konfliktni), za katere se je po treh letih izkazalo, da imajo vsi določen, čeprav različen odstotek ločitev (npr. 17% pri vitalnih, 49% pri konfliktnih) in vsi tudi določen, spet različen odstotek srečno poročenih parov (npr. 60% pri vitalnih in 17% pri konfliktnih), kar nakazuje, da kvaliteta predzakonskega odnosa sicer napoveduje kvaliteto odnosa v zakonu, a ne v celoti (Stanley in Markman 1995).

Pomen priprave na zakon

V zadnjem času se spričo visokega odstotka ločitev (do 50%) in zakonov v stiski raziskovalci in terapevti čedalje bolj zavedajo pomembnosti priprave na poroko in zakon (Groom 2001; Silliman in Schumm 2000). Priprava na zakon po svetu in tudi pri nas še vedno poteka v pretežni meri v okviru pastorage različnih veroizpovedi. Uspeh teh in drugih priprav je težko izmeriti: čeprav bi se kar 90% udeležencev priprave udeležilo znova, če bi imeli možnost, kar pomeni, da so pari zelo zadovoljni s pripravo, in čeprav je dokazano, da so pari, ki so se v zadnjih 5 letih udeležili priprave, manj razmišljali o ločitvi in imeli več zaupanja v to, da bodo skupaj gradili svojo prihodnost (Sullivan in Bradbury 1997), raziskave doslej niso uspele dokazati dolgoročne učinkovitosti, zlasti ko gre za to, ali bo par ostal skupaj ali ne (Stanley in Markman 1995; Stanley idr. 2001; Daw 2007). Raziskovalci medgeneracijskega prenosa tveganja za ločitev so ugotovili, da imajo otroci ločenih staršev kar trikrat večjo možnost, da se tudi sami ločijo, pri čemer se je izkazalo, da ločitev staršev neposredno vpliva na medosebno vedenje in doživljanje mladega para (tak

par ima več težav z ljubosumnostjo, občutkom izdanosti, prevaranosti in zapuščenosti, s komunikacijo, iskrenostjo, izvenzakonsko nezvestobo), ne pa tudi na njuno zavestno držo in pojmovanje poroke in ločitve (Amato 1996, 638). Predpostavljamo lahko, da je tudi za učinkovitost priprave na zakon pomembno, da se priprava dotakne ne le pogledov na poroko, zakon, vzgojo otrok, verske dogme, značajske in osebnostne poteze ipd., ampak da pare nauči pogovarjati se o svojih občutjih in kako z njimi živeti (Stanley 2001, 276).

Dejavnikov, ki povečujejo tveganje za ločitev in težaven zakon, je precej (osebnostne poteze, ženina zaposlenost in višina plače, življenjske skupaj pred poroko, vzkipljivost namesto konstruktivnega pogovora, ločitev staršev, predhodna ločitev moža, umik iz pogovora, obrambna drža in stopnjevanje konflikta, nezadovoljstvo s partnerjevo osebnostjo in navadami, visoka stopnja sovražnosti in odsotnost toplote, težave pri reševanju konfliktov, verska različnost, ločene finance, kratkotrajno poznavanje drug drugega pred poroko, poroka v zgodnji odraslosti, nizka ali različna stopnja izobrazbe, ponovna poročenost, nosečnost pred poroko) (povzeto po Stanley 2001, 276), toda z vidika navezanosti lahko predpostavljamo, da je v ozadju večine dejavnikov odsotnost varnega in zaupnega odnosa med partnerjema, ki bi omogočal medsebojno oporo in sočutje ter nabiranje pozitivnih izkušenj. O tem posredno govorijo raziskave učinkov priprave na zakon, ki kažejo, da je eden od pomembnejših učinkov tudi ta, da pari na varen način poiščejo zase pomoč oziroma se naučijo, da lahko ljudem zaupajo svoje težave in da jih nekdo v težavah razume in spremlja (Bader in dr. 1980). Ta vidik je še posebej pomemben, ko gre za pripravo na zakon v okviru pastorale, saj imajo osebe, ki izvajajo to pripravo, status zaupnih oseb in varuhov zakona (Stanley 2001, 275). Pari, ki so se udeležili priprave na zakon v okviru katoliške Cerkve v ZDA, so v obsežni raziskavi Centra za poroko in družino na univerzi Creighton med področji, ki so jim bila pri pripravi najbolj koristna, izbrali: komunikacija (73,5 %), zaveza (70,4 %) in reševanje konfliktov (67,2 %) (Center for marriage and family 1995). Tudi med raziskovalci in izvajalci najbolj razširjenih programov priprave na zakon prevladuje prepričanje, da je najbolj učinkovita tehnika trening reševanja sporov s pomočjo strukturirane komunikacije in aktivnega feedbacka (Groom 2001). Iz vseh teh raziskav lahko sklepamo, da je ključni element priprave na zakon ustvarjanje varnega prostora med partnerjema za reševanje čustveno zahtevnih ali nabitih situacij, pri čemer je pomembno, da to reševanje preraste v trajen proces, v katerem si par pridobi pozitivne izkušnje.

Pridobivanje pozitivnih izkušenj je izjemno pomembno, saj kaže, 1) da si je par uspel ustvariti prostor, kjer lahko drug drugemu ovred-

notita dejansko vedenje, čustvovanje in stanje odnosa, 2) da se poleg negativnega doživljanja sebe in partnerja, ki ima največkrat korenine v izvorni družini, odpira možnost drugačne samopodobe in doživljanja sebe, kar pomeni, da lahko uspehe v odnosu zdaj pripišeta sebi, in da 3) sta začela proces spreminjanja odnosa, ki ne samo daje prve rezultate, ampak se v njem čedalje bolj doživljata kot dejavna in iniciativna soustvarjalca. Pozitivne in negativne izkušnje, ugotavljajo raziskovalci, so namreč povezane v dva kroga, točneje, v dve spirali: v prvi, pozitivni, se uspešno rešeni konflikti spreminjajo v čedalje večjo samozavest in asertivnost, kar vodi do nadaljnjih uspešno rešenih konfliktov, v drugi, negativni, pa se nerešeni in nakopičeni konflikti spremenijo v negativno samopodobo ali negativno dožemanje partnerja, kar povzroči umik oziroma izogibanje konfliktom pri enem od partnerjev, pri drugem pa poskuse nadvlade in pritiska (Olson in Olson 1999). Prav zaradi te dinamike se večina parov, ki so skupaj že več let, odloči za pomoč, ko se njihova spirala strmo spušča navzdol in ko komaj še prenašajo stisko ali pa ko jih k temu prisilijo oblike odvisnosti, zakonska nezvestoba in izstopajoče vedenje otrok. Pomen priprave na zakon je s tega vidika zelo ključen, saj nagovarja pare v času, ko v odnosu še ni prevladala in se kronično utrdila nobena negativna dinamika (Stanley 2001; Groom 2001). (Druga plat tega pa je, da nagovarja tudi pare, ki sami morda niso bili dovolj motivirani za delo na lastnem odnosu in so pripravo dojeli kot nevarnost ali grožnjo njihovi, morda idealizirani podobi o sebi, partnerju in odnosu.) Od tod potreba, da izvajalci priprave hkrati s pripravo izmerijo tudi tip ali kvaliteto odnosa mladih parov, saj lahko tako identificirajo pare, ki imajo visoko tveganje za težave v odnosu oziroma ločitev in jim učinkovito pomagajo (Stanley 2001, 278). Prav ti pari so v skupinah za pripravo na zakon zelo slabo zastopani.

Priprava na zakon in utrjevanje verskih vrednot in drž

Nadaljnje vprašanje v zvezi s pripravo na zakon v katoliški Cerkvi, ki ne želi govoriti le o čustvenih težavah mladega para, ampak tudi o njenem duhovnem življenju, je, kako sta obe področji povezani. Iz že omenjene ameriške raziskave je razvidno, da si pari želijo, da pripravo izvaja ekipa, v katero so vključeni poleg duhovnika še laični par in strokovnjaki iz občestva. Pari so posebej poudarili, da bi bila odsotnost duhovnika škodljiva. Hkrati se je pokazalo, da so pripravo bolje ocenili tisti, ki so bili pred tem vključeni v versko izobraževanje in vzgojo, kar pomeni, da mora biti priprava del trajnega verskega izobraževanja na srednjih šolah ali za odrasle in ne sme postati izoliran, enkratni program (Center for Marriage and Family 1995). Posa-

mezniki, ki so bili dejavni v Cerкви že pred pripravo na zakon in so imeli večji občutek pripadnosti, so pripisali pripravi tudi večjo vrednost in imeli od nje večja pričakovanja (Lawler in Risch 2002, 35). V tem pogledu lahko pripravo na zakon postavimo v širši kontekst življenja Cerkve, kjer verni med seboj soustvarjajo čut za pripadnost in občutek za to, da njihova dejavnost šteje in ima pomembne učinke. Preprosto rečeno, če pari mislijo in čutijo, da lahko na pripravi veliko pridobijo in bistveno spremenijo svoj odnos do poroke, zakona in partnerja, potem je verjetnost, da se to zgodi, bistveno večja kot takrat, ko nimajo takih pozitivnih pričakovanj. Ta pričakovanja, ki jih lahko spodbudijo tudi sami izvajalci priprave, kolikor imajo sami pozitivno izkušnjo oziroma iz drugih razlogov verjamejo v učinke takega dela, so seveda zasidrana v dosedanjih izkušnjah in angažiranju vernikov v Cerкви. Tako kot druge dejavnosti v Cerкви tudi priprava na zakon omogoča identifikacijo s cerkvenimi programi in oblikami pomoči, kolikor ljudje to obliko dojamejo tako, da spodbuja njihovo avtonomijo, individualnost, kompetenco, povezanost in ponos.

Posebna pozornost bi v pripravi zato morala biti namenjena parom, ki nimajo veliko pozitivnih izkušenj s Cerkvijo in vero, saj prav ti najhitreje opustijo verske programe in obiskovanje maše. Na pripravo na zakon pridejo z najmanjšimi pričakovanji, in čeprav odidejo s pozitivnimi občutki, je ta učinek zelo kratkotrajen. Prav ti pari, med njimi je najbrž tudi največ takih, kjer ima eden pozitivne, drugi pa nimajo nobene izkušnje s Cerkvijo, predstavljajo poleg rizičnih parov za ločitev največji izziv pripravi na zakon. Že omenjena ameriška raziskava je med drugim pokazala, da se v medverskih zakonih ženske še bolj oddaljijo od Cerkve kot moški, kar je najbrž pogubno za prenos verskih vrednot na otroke, saj je vpliv matere na zgodnji verski razvoj otroka največji (Center for Marriage and Family 1995).

RAZISKAVA

Cilj raziskave in raziskovalna vprašanja

V naši raziskavi smo želeli preveriti domnevo, da se predzakonskih skupin v eni od ljubljanskih župnij udeležujejo pretežno pari iz tradicionalno vernih družin, v katerih je vladala zmerna ali srednja stopnja zaupanja in povezanosti s starši. Nadalje smo domnevali, da gre za posameznike, katerih odnos do vere je poglobljen in osebni, ki so notranje motivirani za obiskovanje skupine in obredov in ki so bili že pred pripravo dejavni v Cerкви (obisk duhovnih vaj, skupin ipd.). Na medosebni ravni smo želeli preveriti, ali in kako se verske in medosebne izkušnje iz domačih družin, zlasti varna ali ne-varna naveza-

nost, prenesejo in pokažejo v sedanjem odnosu in ali obstajajo kake teme, ki bi jih lahko razumeli kot znanilce bodočih ali sedanjih konfliktov v paru. Nadalje smo želeli preveriti, kako je s pari, ki nimajo tega družinskega in verskega ozadja.

Pri raziskovanju družinskega življenja in odnosa do vere v domačih družinah mladih parov smo sledili temu, kako so oni doživljali svoje starše in njihov odnos do vere. Na podlagi drugih raziskav smo domnevali, da se kvaliteta starševstva in vernosti meri prek ponotranjenega doživljanja pri odraslih otrocih in da to doživljanje vpliva na njihovo bodoče starševstvo in odnose s partnerjem (Rossi in Rossi 1990; Silverstein idr. 2002; Pleck in Masciadrelli 2004). Prav tako smo domnevali, da je kvaliteta vere povezana z naravo medosebnih odnosov v družini; kjer so bili ti iskreni, topli in spodbujajoči in so bili otroci varno navezani na starše, je vera otrok tako ponotranjena, da ni oprta samo na krivdo, na dobesedno sledenje pravilom, na strah pred posledicami in na čut dolžnosti (Ryan, Rigby in King 1993). Le v takih primerih kvantitativni vidiki vernosti (pogostost obiskovanja maše ipd.) odražajo tudi kvaliteto vernosti (poglobljenost molitve, notranji razlogi za obisk maše ipd.).

Inštrument

Udeležencem priprave na zakon smo na enem od majskih srečanj razdelili obsežen vprašalnik, ki je bil sestavljen za to raziskavo in vsebuje 55 vprašanj, od katerih se jih 7 še naprej členi na posamezna podvprašanja. Vprašanja so bila razdeljena v sklope, ki zajemajo obisk maše, doživljanje staršev ter vernost v domači družini (pogostost, občutja, vzdušje, navajanje razlogov za obisk maše, oceno vernosti staršev ter njihovega odnosa do maše, cerkveno poroko in ločitev staršev, doživljanje odnosa med staršema in odnosa sin/hči), obisk maše in vernost zdaj (pogostost, občutja, razumevanje maše, označitev lastne vere) in v paru (pogostost, občutja, želja po skupni maši, označitev vere dekleta ali fanta, odnos do cerkvene poroke), raven in kvaliteto pogovora o verskih temah in vrednotah med fantom in dekletom ter odnos do obiska maše in razlogov zanje pri bodočih skupnih otrocih. Poleg dveh odprtih vprašanj je bila večina vprašanj postavljena v obliki trditev (npr. »Glede hoje k maši sem sproščen«), odgovori pa so bili izmerjeni s petstopenjsko Likertovo lestvico. Po danem soglasju so udeleženci, vsak zase, izpolnjevali vprašalnik približno 30 minut. Verodostojnost odgovorov smo preverili pri vsebinsko podobnih vprašanjih in pri vprašanjih, kjer sta predzakonca ocenila pogostost skupnega obiska maše ($r = 0.80$ in več). Vprašalnik je bil zasnovan tako, da so se enaka vprašanja oziroma podvprašanja

ponovila v različnih sklopih. Udeleženci so npr. ocenjevali, kakšne razloge so jim domači navajali za obisk maše, in kakšne razloge bi sami navedli svojim otrokom.

Splošne značilnosti vzorca

Končni vzorec popolno izpolnjenih vprašalnikov zajema 96 posameznikov oziroma 48 parov. Povprečna starost udeležencev skupine je 26,2 leti, SD je 3,8 let, razpon od 19 do 40 let.

Obisk maše v domači družini:

Doma je mašo redno (1x ali večkrat tedensko) obiskovalo 75 udeležencev (78%), 17 (18%) je mašo obiskovalo enkrat mesečno ali nekajkrat na leto, 4-je (4%) pa maše doma niso obiskovali. V skupini je od skupno 48 parov 31 (65%) takih, kjer sta oba v paru mašo doma obiskovala redno (enkrat ali večkrat tedensko), 10 (21%) je parov, kjer je eden od njiju doma hodil redno k maši (1x tedensko), drugi neredno (nekajkrat letno ali enkrat mesečno), pri 3 parih (6%) pa sta oba doma hodila k maši neredno (nekajkrat letno ali enkrat mesečno). V skupini so tudi 3 pari (6%), kjer je eden od njiju hodil redno k maši, drugi pa se maše doma ni nikoli udeležil, ter 1 par (2%), kjer je eden doma mašo nekajkrat letno obiskoval, drugi v paru pa je ni obiskal nikoli.

Skupino v večji meri sestavljajo posamezniki iz vernih družin, kjer sta bila starša cerkveno poročena in so v družini (otroci) mašo redno obiskovali. Parov, ki jih sestavljata dva taka posameznika, je skoraj dve tretjini, dobra četrtina je takih, kjer imata njuni družini glede obiska maše različne navade (ena redno – druga neredno ali nikoli), dvanajstina parov pa takih, za katere ne bi mogli reči, da partnerja izhajata iz družine, kjer so bili tradicionalno verni.

Obisk maše sedaj

Sedaj mašo redno obiskuje 82 posameznikov (85,5%), 12 (12,5%) je takih, ki mašo obiskujejo enkrat mesečno oziroma nekajkrat na leto, 2 (2%) pa maše ne obiskujeta. Med rednimi obiskovalci maše je 73 (76%) takih, kjer so ti tudi doma redno hodili k maši in 9 (9%) takih, kjer doma maše niso redno obiskovali. Med tistimi, ki sedaj mašo obiskujejo neredno (enkrat mesečno ali nekajkrat na leto), sta 2 (2%) posameznika, ki sta doma hodila k maši redno, 8 (8%) je takih, kjer imajo enako izkušnjo obiskovanja maše tudi doma, in 2 (2%) taka, ki se doma maše nikoli nista udeležila. Od tistih dveh, ki zdaj maše ne obiskujeta, imata oba (2%) enako izkušnjo že od doma.

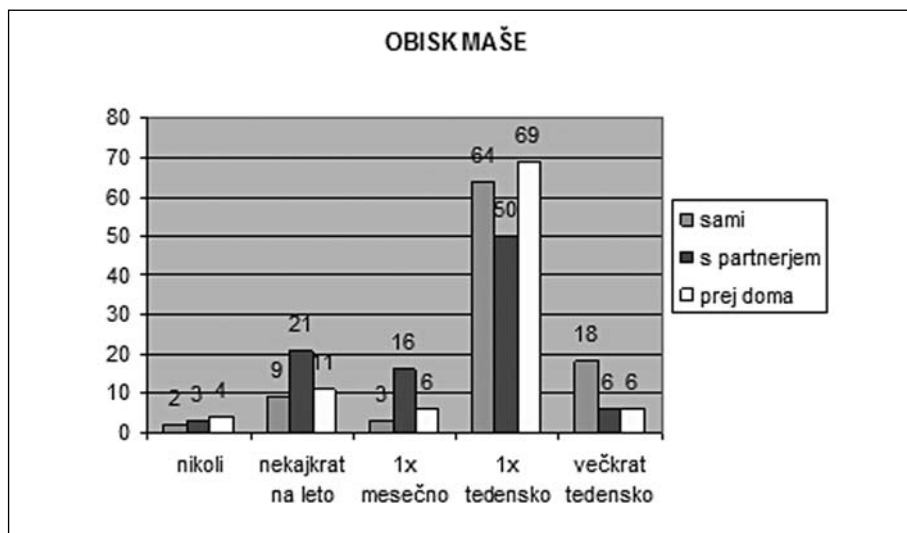
V skupini je 38 parov (79%), kjer oba v paru mašo obiskujeta redno (enkrat ali večkrat tedensko), 5 (10%) parov, kjer oba hodita k

maši neredno (enkrat mesečno ali nekajkrat letno), 3 (6%) pari, kjer eden mašo obiskuje redno, drugi iz para pa neredno, in 2 (4%) para, kjer eden od partnerjev mašo obiskuje redno enkrat tedensko, drugi pa se maše nikoli ne udeleži.

Skupen obisk maše z dekletom ali fantom:

Skupaj mašo redno obiskuje 27 parov (56%), 12 (25%) parov je takih, kjer se posameznika skupaj udeležita maše enkrat mesečno, 7 (15%) takih, kjer mašo skupaj obiščeta nekajkrat letno in 2 (4%) taka, ki se maše skupaj nikoli ne udeležita.

Iz podatkov je razvidno, da se je tako število posameznikov kot tudi parov, ki hodijo sedaj bolj redno k maši glede na izkušnje iz družine, povišalo. Zdaj hodi redno k maši 7 posameznikov več kot nekoč v družini in več je glede na izkušnje iz družine tudi parov (7 več), kjer posameznika oba redno hodita k maši. Torej lahko sklepamo, da je 7 parov (15%) svojo hojo k maši utrdilo izven družine, najverjetneje preko odnosa z dekletom ali fantom ali preko katehumenata. To je razvidno tudi iz podatka, da je med rednimi obiskovalci maše 9 takih, kjer te izkušnje od doma niso imeli (so k maši doma hodili neredno). Pogostost obiskovanja maše nekoč in danes je prikazana na sliki 1.

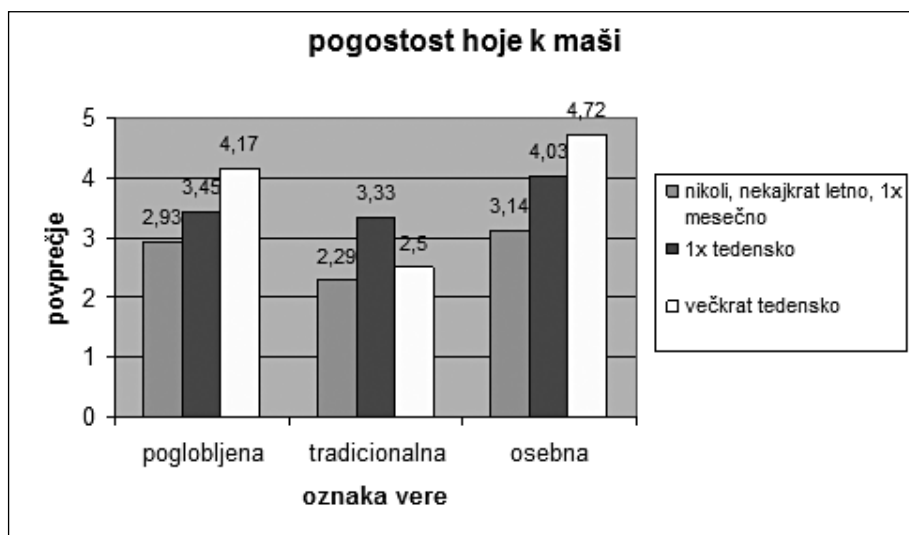


Slika 1: Pogostost obiskovanja maše (posamično, s partnerjem in prej doma)

Rezultati

Pogostost hoje k maši glede na oznako vere

Izkazalo se je, da mašo najpogosteje (večkrat ali enkrat na teden) obiskujejo tisti, ki so svojo vero ocenili za poglobljeno oz. osebno, medtem ko ti, ki svojo vero označujejo za tradicionalno, mašo navadno obiskujejo enkrat tedensko. Iz tega lahko sklepamo, da oznaka lastne vere pri udeležencih odraža tako notranjo držo do vere kot aktivno obiskovanje obredov.



Slika 2: Pogostost hoje k maši glede na oznako vere

Doživljanje ob hoji k maši

V skupini na splošno so srednje vrednosti pokazale naslednje: posamezniki so glede hoje k maši sproščeni ($M= 4,5$), k maši gredo radi ($M= 4,2$) in si želijo, da bi tudi fant oz. dekle hodil/a z njimi k maši ($M= 4,4$). Ta želja ni povezana s tem, da se to spodobi ($M= 1,9$), pri skupni maši bi bili sproščeni ($M= 4,5$) ter jih ne bi bilo sram ($M= 1,1$). Pri veliki večini to tudi ni predmet spora, ki še ni razrešen ($M= 1,1$). Udeleženci se o veri brez težav pogovarjajo z dekletom ali fantom ($M= 4,5$), le-temu/tej lahko povedo, kaj jih pri njegovi/njeni veri moti ($M= 4,3$) in bi se o veri, če bi bila v partnerstvu vir konflikta, z drugim o tem lahko pogovorili ($M= 4,4$). V večji meri njihov fant oz. njihovo dekle razume, kaj posameznik pri maši doživlja ($M= 3,8$), večino pa hkrati zanima, kaj si o njihovi hoji k maši misli partner/ka ($M=$

3,6). Udeleženci čutijo, da jim fant oz. dekle v njihovem osebnem življenju daje veliko opore ($M= 4,5$).

Ob primerjavi srednjih vrednostih so opazne manjše razlike med moškimi in ženskami v naslednjih postavkah: dekleta grede nekoliko raje k maši, fantu lažje povedo, kaj jih pri njegovi veri moti in bi si tudi bolj želele, da bi z njimi k maši hodil tudi fant. Vendar pa pri nobeni od zgoraj navedenih postavk t-test ni potrdil, da bi bile razlike med spoloma tudi statistično pomembne.

Cerkvena poroka in ločitev staršev

V skupino je vključenih 87 posameznikov (91%), katerih starši so bili cerkveno poročeni in 9 (9%) takih, kjer niso bili cerkveno poročeni, pri 9 (9%) pa sta se starša ločila. Na vprašanje, da je cerkvena poroka mojim staršem pomagala ostati skupaj in graditi boljši odnos, so udeleženci odgovorili, da to delno drži ($M= 3,0$). Velika večina od njih bi se želelo cerkveno poročiti, tudi če za to ne bi bilo nobenih zunanjih razlogov ($M= 4,5$).

Vrednote

Najpomembnejši vrednoti, o katerih bi mladi pari radi dosegli soglasje, so otroci in poroka, sledijo jim vera in stanovanje ter prijateljstvo in spolnost. Manj pomembne vrednote so jim stiki s starši, karijera in denar, na dnu lestvice pa je politika.

Razporeditev vrednot glede na spol (od najbolj do najmanj pomembnih - prvih 5)

moški	ženske
otroci	poroka
poroka	otroci
prijateljstvo	vera
stanovanje	stanovanje
vera	spolnost

Pri pregledu srednjih vrednosti danih vrednot je najpomembnejša razlika med spoloma vidna pri vrednoti vere ($M(m)= 4,9$; $M(ž)= 4,0$), vendar t-test ni potrdil statistično pomembne razlike med spoloma.

Ocene vere

Večina udeležencev je lastno vero opredelila kot osebno ($M= 4,0$), poglobljeno ($M= 3,5$) in tradicionalno ($M= 3,0$). Med oceno lastne

vere in oceno vere, ki bi jo pripisal fantu oz. dekletu, ni vidnejših razlik, saj je tudi vera le-te(ga) največkrat ocenjena kot osebna ($M=3,8$), poglobljena ($M=3,6$) in tradicionalna ($M=3,3$). T-test pokaže statistično pomembno razliko v oceni vere partnerja glede na spol, in sicer so fantje veri deklet dali precej višje vrednosti kot one njim. Fantje so vero deklet večkrat ocenili za osebno in poglobljeno, kot pa so dekleta ocenila vero fantov.

V skupini na splošno udeleženci svojo vero ocenjujejo višje, kot mislijo, da bi jo ocenil njihov fant ali dekle, predvsem pri oznaki osebna, kjer je povprečje pri lastni oceni $M=4,0$, povprečje pri oceni, ki bi mi jo po mojem mnenju pripisal fant ali dekle, pa $M=3,5$.

Do zanimivih razlik med spoloma je prišlo pri ugotavljanju korelacij med oceno, ki bi mi jo po mojem mnenju pripisal moj fant oz. dekle, in dejansko oceno moje vere s strani mojega fanta oz. dekleta. Fantje veri deklet glede oznake osebna in poglobljena dajo veliko višje vrednosti, kot to pričakujejo same. Te korelacije prikazuje tabela 1.

oznaka vere	poglobljena	tradicionalna	osebna
dekleta	0,363*	0,229	0,490**
fantje	0,514**	0,358*	0,559**

*stopnja verjetnosti $p=0,05$

**stopnja verjetnosti $p=0,01$

Tabela 1 Korelacije med ocenami lastne vere in ocenami te vere s strani fanta oz. dekleta

Tabela 2 prikazuje korelacije med tem, kako sta ocenila vero drug drugega, in tem, kako mislita, da bi ju ocenil njun fant oz. dekle, se pravi med tem, kako ju drugi v resnici vidi, in tem, kako mislita, da ju drugi vidi.

oznaka vere	poglobljena	tradicionalna	osebna
dekleta	0,387**	0,241	0,280
fantje	0,661**	0,671**	0,738**

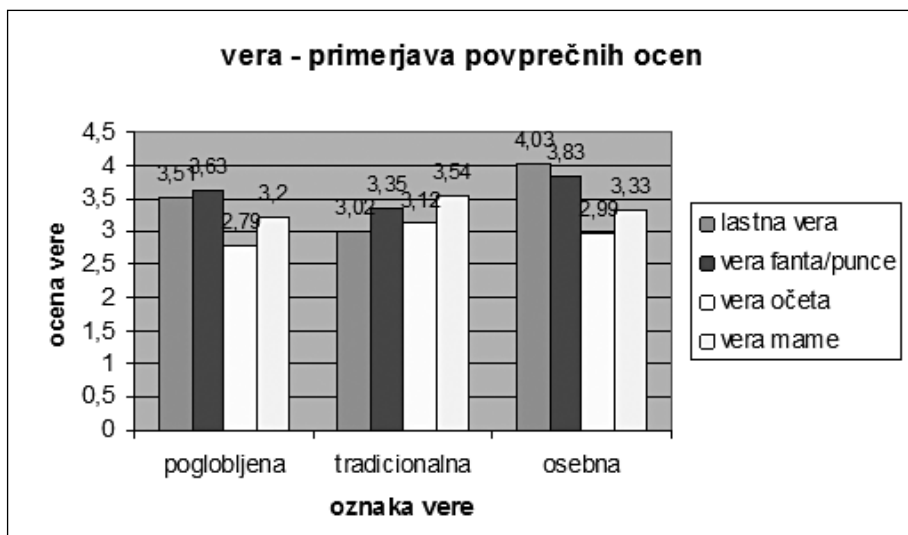
**stopnja verjetnosti $p=0,01$

Tabela 2 Korelacije med dejanskimi ocenami vere pri drug drugem in ocenami, za katere mislita, da bi jima jih dal fant oz. dekle

Ocena vere staršev

Razlike med spoloma se kažejo tudi v oceni vere staršev. Na splošno so udeleženci raziskave pri oceni vere mami dali precej višje vrednosti kot očetu: največ jih je le-to ocenilo kot tradicionalno ($M=3,5$),

osebno ($M=3,3$) in poglobljeno ($M=3,2$). Očetovo vero so mladi ocenili kot tradicionalno ($M=3,1$), osebno ($M=2,99$) in poglobljeno ($M=2,8$).

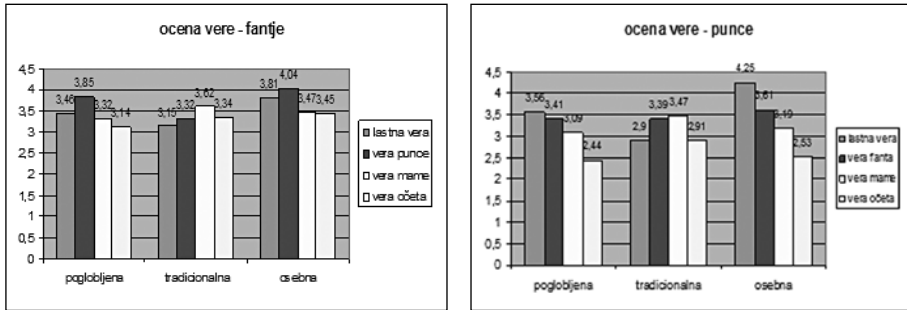


Slika 3: Ocena lastne vere, vere fanta/dekleta in vere staršev

Ko pa naredimo razrez po spolu glede na srednje vrednosti, ugotovimo, da so dekleta nasploh bolj kritična pri oceni vere (fanta, mame ali očeta). Največji razkorak med ocenami pa nastane prav pri oceni očetove vere, kjer dekleta veliko nižje ocenijo očetovo vero (tradicionalna ($M=2,9$) osebna ($M=2,5$) in poglobljena ($M=2,4$), to razliko z oceno fantov glede očetove vere potrjuje tudi t-test za neodvisne vzorce.

Doživljanje maše doma in družinsko vzdušje

Starši naj bi bili, kot so to doživljali udeleženci, glede hoje k maši precej sproščeni ($M=3,7$), k maši sta šla navadno rada ($M=3,5$) in sta imela glede obiska maše pretežno enako mnenje ($M=3,4$). Otroci so doživljali, da so bili v družini med sabo navadno povezani ($M=3,6$) in da ozračje v družini največkrat ni bilo konfliktno. V zvezi z vero in hojo k maši jih večina nima negativnih izkušenj od doma ($M=1,7$) in le v posameznih družinah so starši v zvezi z vero govorili eno in počeli drugo ($M=1,8$). Vendar pa starši otrokom navadno niso ali pa so le delno razložili pomen maše in svoje razloge za obisk le-te ($M=2,8$). Glede na srednje vrednosti starši navadno tudi niso imeli do-



Sliki 4 in 5: Ocena lastne vere, vere dekleta in vere staršev s strani fantov in deklet

brega vpogleda v otrokovo počutje in doživljanje (Starša sta vedela, kako se počutim in kaj doživljam: $M = 2,5$, kar označuje trditvi malo oz. delno drži). Ko so šli v otroštvu k maši, so bili pri tem sami navadno sproščeni ($M = 3,7$), le redko jim je bilo neprijetno ($M = 1,7$) oz. so bili napeti ($M = 1,8$).

Ko primerjamo odgovore glede na spol, je tudi tu opazno, da so dekleta glede sproščenosti staršev ob hoji k maši in enakega mnenja med staršema glede maše precej bolj kritična od fantov, predvsem pa se od fantov razlikujejo v mnenju, da sta šla starša k maši rada ($M(m) = 3,9$; $M(ž) = 3,1$). Razliko v rezultatu med moškimi in ženskami za to trditev potrjuje tudi t-test. Dekleta so bolj kritično ocenila še ozračje v družini (povezanost in stopnjo konflikta), starševsko ravnanje (v zvezi z vero imam od doma negativne izkušnje, v zvezi z vero so doma govorili eno in delali drugo ter starši so mi razložili pomen maše in svoje razloge za hojo k maši) in so bila, ko so šli doma k maši, manj sproščena kot fantje, vendar statistično pomembnih razlik med spoloma v teh trditvah t-test ni potrdil.

Razlogi za hojo k maši

Udeleženci so največkrat hodili v otroštvu k maši, ker so k maši hodili vsi domači ($M = 3,4$), ker jim je bilo pri maši lepo ($M = 3,3$) in so imeli tako družbo ($M = 3,1$) ter so jim tako rekli starši ($M = 3,1$). K ostalim razlogom, ki so k obisku maše doma prispevali, nekateri sedaj prištevajo še dejstvo, da so k maši hodili, ker se to spodobi ($M = 2,6$) oz. se o teh razlogih niso spraševali ($M = 2,6$). Le redko pa so mašo obiskovali, ker so jih k temu silili ($M = 2,1$) ali ker so se bali ($M = 1,3$). Večjih razlik v odgovorih po spolu ni opaziti.

Na vprašanje, ali bi želeli, da bi njihovi otroci hodili k maši, jih je velika večina odgovorila pritrdilno ($M = 4,6$). Razlogi, ki so jih za to navedli, sovpadajo z razlogi, zaradi katerih so v otroštvu sami hodili k maši - najpogosteje zato, ker jim bo lepo ($M = 3,8$) in bodo imeli druž-

bo ($M= 3,2$) ter ker gremo k maši vsi domači ($M= 2,3$). Čeprav so si fantje in dekleta v poglavitnih razlogih enotni, je opaziti razlike v odgovorih pri upoštevanju srednjih vrednosti. Tako dajo fantje večji pomen bolj »zunanjim« razlogom - »ker gremo k maši vsi domači« ($M(m)= 2,5$; $M(\bar{z})= 2,1$) in »ker se to spodobi« ($M(m)= 2,1$; $M(\bar{z})= 1,6$), dekleta pa bolj »notranjim« - »ker jim bo lepo« ($M(m)= 3,6$; $M(\bar{z})= 4,0$). Vendar pa statistično pomembnih razlik med spoloma t-test ni potrdil.

Uspešnost in zadovoljstvo staršev ter stik z njimi

Del vprašalnika je zajemalo tudi doživljanje očetove in materine vloge v družini. Udeleženci raziskave so ocenili, da je bil oče s svojo službo navadno zadovoljen in pri delu uspešen ($M= 3,7$), podobno so doživljali mamo ($M= 3,6$). Med očetom in mamo navadno v izobrazbi ni bilo bistvenih razlik ($M= 3,6$), prav tako ne glede dohodkov in sposobnosti ($M= 3,2$). Pri teh vprašanjih so dekleta za vse zgornje postavke (o uspešnosti in enakopravnosti med očetom in mamo) dala nižje vrednosti. T-test je pokazal, da obstaja statistično pomembna razlika med spoloma v dojemanju staršev glede uspešnosti in zadovoljstva pri delu. Dekleta so bolj kritično ocenila tako očetovo kot mamino zadovoljstvo in uspešnost pri delu.

Tako mami ($M= 2,6$) kot tudi očetu ($M= 1,8$) so udeleženci dali precej nizko oceno pri vprašanju, ali so se z njima lahko pogovorili o spolu in spolnosti. Ta komunikacija je bila še najboljša med mamo in hčerko ($M(\bar{z})= 2,9$), medtem ko je bila med očetom in hčerko minimalna ($M(\bar{z})= 1,5$).

Vrednota vere

Izračun korelacij je pokazal, da obstaja srednje visoka povezanost med oceno, ki so jo udeleženci dali vrednoti vere, in tem, da gredo k maši radi, da so pri maši sproščeni in bi si želeli iti k maši tudi skupaj z dekletom ali fantom. Vrednota vere srednje močno korelira tudi s postavko, da so bili v družini med sabo povezani, da so šli doma starši k maši radi in da so starši o maši imeli enako mnenje. Nadalje pozitivno korelira tudi z oceno poglobljenosti matine vere, še močnejšo povezavo pa ima tu ocena poglobljenosti očetove vere. Vrednota vere pozitivno korelira še z mnenjem, da je cerkvena poroka pomagala staršem ostati skupaj in graditi boljši odnos in da bi si posameznik želel, da hodijo k maši tudi njegovi otroci, ker jim bo tam lepo in bodo imeli družbo. Vrednota vere negativno korelira z vrednoto denarja in kariere.

RAZPRAVA

Naša domneva glede sestave skupine je bila potrjena: skupino obiskujejo pretežno pari iz družin s pozitivno izkušnjo vere ter sprejemajočimi in varnimi medsebojnimi odnosi. V skupini je le majhen delež posameznikov in parov, ki teh izkušenj nimajo in ki bi jih lahko uvrstili med rizične pare tako glede vere kot poroke.

Potrdila se je tudi hipoteza o povezanosti med kvaliteto odnosov doma in kvaliteto ter kvantiteto njihove vere: vera mladih parov je tako s kvalitativnega kot kvantitativnega vidika močna in ponotranjena, kar se ujema s tem, kako so doživljali vero svojih staršev, odnose staršev do sebe ter med njima, ter tudi s tem, da so pripravljeni to vero na poglobljen, ponotranjen način prenesti na svoje otroke. Nadalje se je potrdila hipoteza o medgeneracijskem prenosu vere, saj so posamezniki, ki so svojo vero ocenili kot poglobljeno in osebno, tako ocenili tudi vero staršev; poleg tega pa so pozitivno ocenili še vzdušje pri hoji k maši v domači družini, držo staršev do hoje k maši ter njuno povezanost v splošnem ter glede hoje k maši. Ta medgeneracijska vez se odraža tudi na ravni vrednot, kjer se je pokazala srednja visoka pozitivna korelacija med vrednoto vere in vzdušjem doma ter povezanostjo med staršema.

V splošnem bi zato lahko rekli, da gre najverjetneje za pare, ki imajo od doma izkušnjo varne navezanosti ter pozitivno izkušnjo vere in, posledično, udejstvovanja v Cerkvi. Tako vsaj ti pari doživljajo sebe in svoje najbližje. Tudi za svojega fanta ali dekle pravijo, da se z njim/njo lahko pomenijo o vsem in da se zanj/o zanimajo.

Če bi hoteli to pozitivno sliko o udeležencih priprave na zakon še podkrepiti, bi morali tudi na ravni njihove navezanosti na starše, stika s starši in njihove samopodobe najti podobne rezultate. Z vidika navezanosti smo predpostavljali, da bo otrokov odnos do sebe v prvi vrsti odražal odnos njegovih staršev do njega. V tem pogledu rezultati raziskave niso enoznačni, saj se izza varne navezanosti na starše, o kateri lahko sklepamo na podlagi že omenjenih (morda zaradi idealiziranja tudi pretiranih) ocen o vzdušju doma in povezanosti med družinskimi člani, kažejo znaki manj varne (izogibajoče) navezanosti. Eden od teh znakov bi lahko bilo že samo idealiziranje, ki bi utegnilo kazati na neprijetne in boleče čustvene vsebine iz domače družine. Nadaljnji znaki slabše povezanosti s starši bi lahko bili srednje nizka ocena pri vprašanih, ali so starši vedeli, kaj doživljam in kako se počutim, ali so mi razložili svojo držo do hoje k maši in ali sem se z njimi lahko pogovoril o spolnosti.

O elementih ne-varne navezanosti po našem mnenju govori tudi razkorak med spoloma pri ocenah vere. Korelacije med oceno lastne

vere pri dekletih in oceno, ki jim jo pripisuje fant, so nižje kot pri fantih, kar lahko pomeni, da so posledično dekleta bolj negotova glede tega, kako dobro mnenje ali vpogled imajo fantje glede njihove vere in v kakšni meri se fantje res zanimajo zanje. Razkorak med spoloma je še očitnejši, če primerjamo korelacije med oceno moje vere, ki mi jo dejansko pripisuje moj fant ali dekle, in oceno, za katero mislim, da bi mi jo pripisal/a. Domnevamo lahko, da je samopodoba ali doživljanje deklet glede vere (najverjetneje pa to velja tudi za druge vidike njihovega doživljanja) brez pravega korektiva ali odziva s strani fanta, medtem ko fantje s strani deklet dobijo odziv, ki se bistveno bolj ujema s tem, kar si o sebi mislijo sami. Iz tega lahko nastane v odnosu pravi začarani krog, kolikor si predstavljamo, da se fantje zaradi ujemanja še manj zanimajo za mnenje deklet, medtem ko se dekleta zaradi neujemanja zelo zanimajo za mnenje fantov, ki pa je zanje neuporabno, ker ne naslavlja njihovega doživljanja. Ker so dekleta veliko bolj izpostavljena temu, da se njihova ocena fantovega mnenja o njej (in njeni veri) izkaže za napačno, lahko to vpliva na njihovo samopodobo. Samopodoba deklet lahko v odnosu nevarno zaniha, če je fant ne podpre s svojim zanimanjem za dekleta in/ali izražanjem o sebi ter svojem doživljanju.

Ta razkorak si lahko delno pojasnimo s splošno razliko med spoloma. Rezultati raziskav o razlikah med spoloma kažejo, da ženske točneje zaznavajo čustvena stanja in osebnostne poteze kot moški in so do tega tudi bolj kritične (Bernieri idr. 1994; Funder 1995, Lippa in Dietz 2000). Toda tu najbrž ne gre samo za splošno razliko med spoloma, saj lahko ta razkorak z vidika naših rezultatov in teorije navezanosti povežemo s tem, da so dekleta slabo ocenila stik med njimi in očeti in bolj kritično ocenila stik med staršema, iz česar lahko sklepamo, da slabša samopodoba deklet ne izhaja samo iz sedanjega odnosa s fantom, ampak ima korenine tudi v manjšem zanimanju očeta zanje ter slabih izkušnjah glede tega, da bo njihova kritičnost oziroma mnenje razumljeno in upoštevano. Prav neupoštevanje ženinega vpliva oziroma ženin obup nad tem, da bi bilo njeno mnenje in doživljanje v zakonu upoštevano, pa je, kot kažejo dolgoletne raziskave rizičnih parov, zanesljiv znak slabega odnosa (Carrere in Gottman 1999, 297).

Literatura

- Ainsworth, Mary D. S. *The Development of Infant-Mother Attachment*. Urednika B.M. Caldwell in H.N. Ricciuti. Let. 3, Review of Child Development Research. Chicago: University of Chicago Press, 1973. Ponatis.
- Amato, P.R. "Explaining the Intergenerational Transmission of Divorce." *Journal of Marriage and Family* 58 (1996): 628-40.
- Bader, E., G. Microys, C. Sinclair, E. Willett in B. Conway. "Do Marriage Preparation Programmes Really Work? A Canadian Experiment." *Journal of Marital and Family Therapy* 6, št. 2 (1980): 171-79.
- Bartholomew, Kim in L.M. Horowitz. "Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four Category Model." *Journal of Personality and Social Psychology* 61 (1991): 226-44.
- Beebe, Beatrice in F.M. Lachmann. "The Contribution of Mother-Infant Mutual Influence to the Origins of Self and Other Object Representations." *Psychoanalytic Psychology* 11 (1988): 127-65.
- Bernieri, F.J., J.M. Davis, R. Rosenthal in C.R. Knee. "Interactional Synchrony and Rapport: Measuring Synchrony in Displays Devoid of Sound & Facial Affect." *Journal of Personality and Social Psychology* 29 (1994): 303-11.
- Boszormenyi-Nagy, I. in G. Spark. *Invisible Loyalties: Reciprocity in Intergenerational Family Therapy*. Hagerstown: Harper and Rowe, 1973.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books, 1969.
- . *The Making and Breaking of Affectional Bonds*. London: Tavistock, 1979.
- Brennan, K.A., C.L. Clark in P. R. Shaver. "Self-Report Measurement of Adult Attachment: An Integrative Overview." V *Attachment Theory and Close Relationships*, urednika Jeffry A. Simpson in Steven W. Rholes, 46-76. New York: Guilford Press, 1998.
- Bretherton, I. in K.A. Munholland. "Internal Working Models in Attachment Relationships: A Construct Revisited." V *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, urednika J. Cassidy in P. R. Shaver, 89-111. New York: Guilford Press., 1999.
- Carrere, S. in John M. Gottman. "Predicting Divorce among Newlyweds from the First Three Minutes of a Marital Conflict Discussion." *Family Process* 38, št. 3 (1999): 293-301.
- Daw, Jennifer. "Saving Marriages: How to Do It? Viewpoints of Therapists." AAMFT, 2002. http://www.aamft.org/press_room/press_releases/marriages.asp
- Center for Marriage and Family. "Getting It Right: Marriage Preparation in the Catholic Church: A Study of the Value of Marriage Preparation in the Catholic Church for Couples Married One through Eight Years." Omaha, Nevada: Creighton University, 1995.
- Firestone, R. *The Fantasy Bond: Structure of Psychological Defenses*. New York: Human Sciences Press, 1985.
- Fraley, R.C. in D. Davis. "Attachment Formation and Transfer in Young Adults' Close Friendships and Romantic Relationships." *Personal Relationships* 4 (1997): 131-244.
- Fraley, R.C., D. Davis in P. R. Shaver. "Dismissing -Avoidance and the Defensive Organization of Emotion, Cognition, and Behavior." V *Attachment Theory and Close Relationships*, urednika Jeffry A. Simpson in Steven W. Rholes, 249-79. New York: Guilford Press, 1998.
- Funder, D.C. "On the Accuracy of Personality Judgement: A Realistic Approach." *Psychological Review* 102 (1995): 652-70.
- Golomb, E. *Trapped in the Mirror: Adult Children of Narcissists in Their Struggle for Self*. New York: Morrow, 1992.

- Groom, Joan. "What Works in Premarital Counseling?" *Journal of Pastoral Counseling* 36 (2001): 46-63.
- Hazan, Cindy in P. R. Shaver. "Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process." *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1987): 511-24.
- Hooper, L.M. "The Application of Attachment Theory and Family Systems Theory to the Phenomena of Parentification." *The Family Journal* 15, št. 3 (2007): 217-23.
- Lawler, M.G. in G.S. Risch. "Marriage Preparation and Enrichment." *The Priest* 58 (2002): 34-36.
- Lippa, R.A. in J.K. Dietz. "The Relation of Gender, Personality, and Intelligence to Judges' Accuracy in Judging Strangers' Personality from Brief Video Segments." *Journal of Nonverbal Behavior* 24 (2000): 25-43.
- Martens, W.H.J. "Shame and Narcissism: Therapeutic Relevance of Conflicting Dimensions of Excessive Self-Esteem, Pride, and Pathological Vulnerable Self." *Annals of the American Psychotherapy Association* 8, št. 2 (2005): 10-17.
- Olson, David H. *Prepare/Enrich Counselor's Manual*. Minneapolis: Life Innovations, 1997.
- Olson, David H. in A.K. Olson. "Prepare/Enrich Program: Version 2000." V *Preventive Approaches in Couples Therapy*, urednika R. Berger in M.T. Hannah, 196-216. Philadelphia: Brunner/Mazel, 1999.
- Pietromonaco, P.R. in L. Feldman Barrett. "The Internal Working Model Concept: What Do We Really Know About the Self in Relation to Others?" *Review of General Psychology* 4, št. 2 (2000): 155-75.
- Pleck, J.H. in B.P. Masciadrelli. "Paternal Involvement by U.S. Residential Fathers: Levels, Sources, Consequences." V *The Role of the Father in Child Development*, urednik M.E. Lamb, 222-71. New York: Wiley, 2004.
- Rossi, A.S. in P.H. Rossi. *Of Human Bonding: Parent-Child Relations across the Life Course*. New York: Aldine de Gruyter, 1990.
- Ryan, R.M., S. Rigby in K. King. "Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health." *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (1993): 586-96.
- Schultheiss, D.E.P. in D.L. Blustein. "Contributions of Family Relationship Factors to the Identity Formation Process." *Journal of Counseling and Development* 73 (1994): 579-99.
- Shorey, H.S. in C.R. Snyder. "The Role of Adult Attachment Styles in Psychopathology and Psychotherapy Outcomes." *Review of General Psychology* 10, št. 1 (2006): 1-20.
- Silliman, B. in W.R. Schumm. "Marriage Preparation Programs: Literature Review." *Family Journal* 8, št. 2 (2000): 128-37.
- Silverstein, M., S.J. Conroy, H. Wang, R. Giarrusso in V.L. Bengtson. "Reciprocity in Parent-Child Relations over the Adult Life Course." *Journal of Gerontology* 57B, št. 1 (2002): S3-S13.
- Stanley, S. . "Making the Case for Premarital Training." *Family Relations* 50 (2001): 75-88.
- Stanley, Scott M. in Howard J. Markman. "Strengthening Marriages and Preventing Divorce." *Family Relations* 44, št. 4 (1995): 392-402.
- Sullivan, K.T. in T.N. Bradbury. "Are Premarital Prevention Programs Reaching Couples at Risk for Marital Dysfunction?" *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65 (1997): 24-30.
- Zeanah, C., O. Mammen in A. F. Lieberman. "Disorders of Attachment." V *Handbook of Infant Mental Health*, urednik C. Zeanah, 332-49. New York: Guilford Press, 1993.

Jože Krašovec

The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition

Continuation of Research

Abstract: The Research group of the Faculty of Theology covering the fields of Biblical studies, Systematic Theology, Church History and Literature as a whole will use the achieved results by the research work to date for more focused efforts in the project of the new commented translation of the Bible – a project which is extremely important to every nation, and which is also extremely demanding. The research will be carried out in the framework of the Research Agency of the Republic of Slovenia (ARRS). The programme group worked to a lesser extent under the guidance of Jože Krašovec already from 1998-2003 in the framework of the programme entitled Guilt and Reconciliation; the research was focused on the area of Bible studies. From 2004-2008 it was greatly broadened out to include researchers of Church history, systematic theology and literature in general. This meant that the research became more inter-disciplinary and more distinguished both in home and abroad.

Key words: Biblical studies, Systematic Theology, Church History, Literature, translation of the Bible, Research Agency

Povzetek: **Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: nadaljevanje raziskovanja.**

Raziskovalna skupina Teološke fakultete, ki pokriva področja bibličnih študij, sistematične teologije, cerkvene zgodovine in literature, bo uporabila dosedanje dosežene rezultate raziskovanja za večji poudarek na projektu novega komentiranega prevoda Svetega pisma – projektu, ki je izredno pomemben za vsak narod, a je tudi zelo zahteven. Raziskovanje bo potekalo v okviru Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Programska skupina je v manjšem obsegu delovala pod vodstvom Jožeta Krašovca že v letih 1998-2003 v okviru programa z naslovom Krivda in sprava; raziskovanje je bilo osredotočeno na področje bibličnih študij. Za obdobje 2004-2008 je bila precej povečana, da so bili vključeni raziskovalci cerkvene zgodovine, sistematične teologije in literature. Tako je raziskovanje postalo bolj interdisciplinarno in bolj razpoznavno doma in v tujini.

Ključne besede: biblične študije, sistematična teologija, cerkvena zgodovina, literatura, prevod Svetega pisma, raziskovalna agencija

During the next six years the emphasis will be on researching the forms of the fundamental biblical and theological concepts in the framework of preparing a new commented translation of the Bible, as well as on researching Slovenian cultural history in the broader sense. Research will be carried out with a mind to constant reciprocity between research of the foundations and practical applications. Research

conducted to date shows that the majority of members of the programme group have cooperated greatly in the framework of international scientific associations, published abroad and presented at international scientific conferences. In the next years the institutional framework will not be formalized international research and development programmes and projects, but concrete research and presentations in the framework of international academic meetings, academic institutions and libraries. Research in the framework of the programme group is of utmost importance for the promotion of Slovenian theological science abroad and for augmenting the quality of pedagogical work at the Faculty of Theology, as well as, indirectly, other areas of the humanities in Slovenia. All research is either directly or indirectly included in the study programme of the Faculty of Theology, especially under the new Bologna accord, which will come into effect next year.

The research environment is comparable to that of recognized European universities. The technical support and quality of the library of the Faculty of Theology is improving from year to year, with guest lectures at foreign universities and interlibrary loans helping to fill gaps. The research group is well-linked, and the leader ensures that coordination is uninterrupted, while encouraging and helping in the organization of guest lectures and publications. Cooperation in study programmes in the framework of the Faculty of Theology, other faculty and various academic societies allows cooperation with other research groups at home and abroad.¹

Translation of the Bible and Standardization of Biblical Terminology

Twelve years after the publication of the new translation of the Bible there has been felt, in expert circles, the encouragement for a fundamental revision of the translation, introduction, notes, references and other additions with the aim, in the context of the rich tradition of our linguistic and literary culture and quickly-developing Biblical sciences, of establishing uniformity in the process of standardizing Biblical terminology in the broader contexts of the fundamental Biblical and theological concepts – while respecting the original sources and tradition. However, each attempt, in harmony with ge-

¹ The programme leader Jože Krašovec was, from 2000 to 2006, the Slovenian representative in the European science foundation and greatly accelerated the inclusion of Slovenian humanities in ERIH. Since 2006 he has been the president of the Academic council ARRS for the humanities, which means that he has a special mission in affiliating research work in the area of the humanities in Slovenia and internationally.

neral practice in the world, to confirm systematically the accuracy of the translation in relation to the original, to critical variations which exist for the oldest translations of the Bible, and to the religious and cultural tradition as a whole, actually leads to a new translation. Especially important is the awareness of the harmony between the original and the translation in terms of style, the structure of literary forms and the textual tradition. Attention is particularly demanded in the comparison of literary forms of previous Slovenian Bible translations and the search for an adequate translation solution with consideration to the development of literary studies, history, and theology. The entirely new plan for a new commented translation of the Bible was the decision for the first time in Slovenian history to translate and comment a series of books which are contained in the Orthodox, but not in the Catholic and Protestant canons of the Bible:

a) Books in the Greek and the Old Slavonic translations of the Bible:

- the First Book of Ezra, referred to in the Old Slavonic translation as the Second Book of Ezra, in the Appendix to the Vulgate as the Third Book of Ezra,
- The Prayer of Manasseh, the first text in the Appendix in the Vulgate,
- Psalm 151, referred to in LXX as Psalm 150,
- The Third Book of Maccabees;

b) books which are included in the Old Slavonic Bible and in the Latin Vulgate Appendix:

- The Second Book of Ezra, translated in Old Slavonic as the Third Book of Ezra, and in the Appendix to the Vulgate as the Fourth Book of Ezra;

c) the book included in the Appendix to the Greek Bible:

- The Fourth Book of Maccabees

The fundamental guide of faithfulness to Hebrew, Aramaic and Greek original of the Bible includes the most important aspect of faithfulness to the original: respecting the style of the original text. The method is literary-critical and comparatively linguistic. In the confronting of antique and modern languages in the framework of a holistic semantic field the basic biblical-theological concepts give rise to both minor and greater dilemmas. Translating is primarily a matter of three tasks: the process of uncovering the original meaning

according to the principle of primary research; the invention of appropriate forms of expression in the target language; codification of vocabulary and other forms of expression in the given culture. The most crucial aspect in presenting the creation of European standard translations of the Bible is increasing the awareness that a translation must be most in harmony with the original in a linguistic and literary/stylistic regard. The fundamental task of our revision of the translation of the biblical text can be summed up in six points:

- greater accuracy of the translation in general;
- increased respecting of the biblical literary types, style and rhetoric;
- complete uniformity of set phrases and quotations from the Old Testament in the New Testament;
- complete uniformity of vocabulary of a technical nature;
- relative uniformity of vocabulary of a theological nature;
- consistent standardization of proper names.²²

Translation of the Bible and Standardization of Proper Names

In 2007 Jože Krašovec published a seminal work about the phonetic issues related to the development of Biblical proper names. The monograph examines the phonetic relations among the main Bible languages in the original and in ancient translations: Hebrew, Aramaic, Greek, Latin, etc. During the next few years the author will prepare a philological dictionary of all biblical proper names in the relation between the original languages in terms of the accepted basic form and the many variations. No such dictionary of biblical pro-

²² For diversing views of translation challenge see Kenneth L. Barker, ed., *The Making of a Contemporary Translation: New International Version* (London / Sydney / Auckland / Toronto: Hodder & Stroughton, 1987); artin Buber and Franz Rosenzweig, transl. Lawrence Rosenwald and Everett Fox, *Scripture and Translation* (Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Jean Delsle and Judith Woodsworth, ed., *Translators through History* (Amsterdam/ Philadelphia, Pen.: J. Benjamins, 1995); Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Beuber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1997); Michael A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament* (Schweich Lectures of the British Academy 1995; Oxford: British Academy / Oxford University Press, 1999); Stanley E. Porter and Richard S. Hess, *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT.S 173; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. M. Liuzza, *The Old English Version of the Gospels, II: Notes and Glossary* (for Early English Text Society; Oxford / New York: Oxford University Press, 2000).

per names has been published in any language. For this reason Jože Krašovec, while preparing the new translation and revision of the Bible, set himself the task of examining the Hebrew, Greek and Latin variations in order to arrive at a definitive and truly substantiated standardization of Slovenian forms of biblical names and create a reference work that would facilitate the standardization of names elsewhere in the world. For ecumenical reasons, the preparation of a comparative dictionary of the forms of biblical names respects not only all the Protocanonical and Deuterocanonical/Apocryphal books, but also the books in the broader Orthodox canon, which are based on the broader canon of the Septuagint and the Vulgate.

The consistent standardization of proper names is in progress with consideration of comparative principles in the preparation of a comparative dictionary of forms of names in the four source languages: Hebrew, Aramaic, Greek and Latin. The complex phonetic relations among Hebrew/Aramaic, Greek and Latin have, to date, not been systematically and comparatively dealt with on the basis of the main sources of all these languages in connection with biblical proper names. Experience to date shows that for a reliable standardization of names there is a veritable need for the compiling of a comparative dictionary of the forms of biblical proper names for all the Hebrew/Aramaic, Greek and Latin forms that are found in the Hebrew Bible, LXX and the Latin Vulgate. This means not only an accepted form in the majority of European standard translations of the Bible, but also all the variant forms that we find throughout these three Bibles. The greatest importance is the complete list of all forms of the same name found in all the existing places in the Bible in the newest critical editions of the Bible in these languages. This means that each biblical proper name must be physically checked and dissected in all the existing sections of the Bible in all three/four languages. An overview from the perspective of the entire form will very clearly show which form of an individual proper name we can call a family reading, which a folk reading, and which the majority reading. The variant spellings of a proper name from the modern translations will be raised as a fairly complete reflection of phonetic legitimacy.³

³ Many important findings about the phonetic relationship between the Hebrew/Aramaic, Greek and at least partly Latin languages are comprised in the monographs or articles by: Henry Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*; Franz Wutz, "Die Bedeutung der Transkriptionen in der LXX," *Biblische Zeitschrift* 16 (1924), 194-203; idem, *Die Transkriptionen von der LXX bis zum Hieronymus* (Stuttgart: Hohlhammer, 1933); Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas*; Sperber, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations*; Gerhard Lisowsky, *Die Transcription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Sptuaginta*; Joseph Ziegler, "Transkriptionen in der Ier.-LXXX: Transkription der Eigennamen (EN)," 59-86; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*; Ran Zadok, *The Pre-hellent-*

Investigating Relationships at the Anthropological and Theological Levels

The Bible devotes great attention to the description of the origins and development of interpersonal relationships. Relations within the family are important: fatherly relations, maternal relations, fraternal relations; this extends to relations with friends; towards strangers. Awareness of the revelation of God enriches human relationships, adding new aspects to them, and shedding light on their depth. Researching these relations in the Bible and in the Jewish tradition will, by using appropriate methods, allow for a deepening of the original anthropology and offer new sources of understanding and dialogue for present day man and modern society. In the framework of the Chair of Bible Studies and Judaism, these issues will be researched primarily by Mirjana Filipič, Maria Carmela Palmisano and Terezija Večko. The intertwining of the anthropological and theological perspectives on relations is especially evident in the theology of the Holy Trinity. This viewpoint will be researched by the representative of systematic theology in line with the motto: "The Trinitization of Interpersonal and Societal Relations"; some important viewpoints have already been examined in the framework of the programme to date; four monographs have been published, and another is ready for print. All of these works are initial (and thus original) systematic overviews of important areas pertaining to social and personal existence in a Trinitarian light and thus open new perspectives on existence and behaviour. In the next programme research of this variety will continue, and the researchers will extend their work to include other perspectives. Recently, Avguštin Lah completed a monograph entitled *V znamenju osebe (A Sign of the Individual)*. The monographs about the Holy Trinity will also in the future be published in the academic collection TRINITAS, which is original in the broadest international context.⁴⁴

stic Israelite Anthroponymy and Prosopography; Emanuel Tov, "Loan-words, Homophony, and Transliterations in the Septuagint," *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (V.T.S 72; Leiden / Boston / Köln: Brill, 1999), 165-182; idem, "Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions: A Further Characteristic of the Kaige-th Revision?," *The Greek and Hebrew Bible*, 501-12; Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*; Pietro A. Kaswalder OFM, *Onomastica Biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002); Yoel Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land*.

⁴⁴ Members of the Chair of Dogmatic Theology of the Faculty of Theology of the University of Ljubljana became known both at home and abroad for the results of the research on the Trinitization of interpersonal and societal relations. Ciril Sorč's study on Trinitarian Perichoresis has been taken into account and cited by numerous foreign authors in their essays and books.

From all the freedom of individuals in their scientific work, the key topics of research will be: relationships in general; the semantic field of the concept of agape; the semantic ranges of the concepts of kenosis and perichoresis; hope and eschatology. Here Bible scholars and adherents of systematic theology investigate something that is of great importance for humankind and society. All will emerge from biblical sources and classical Christian tradition, and all researchers will cooperate in the preparation of a new commented translation of the Bible. The thematic approaches in researching the primary and secondary sources of spiritual literature often call for extensive comparative research covering human history from the beginning to the present. For this reason in all fundamental themes there are limitless possibilities for up-to-date research. Because theology was never isolated from general historical and societal events, the fundamental research means an organic encroachment into general existential, historical, sociological and educational streams.

Interpretation of Sources from the Field of Church History

To study Church history is to see the hand of God at work amidst the strife, transgression and glory of human ways. The group of Church historians in the programme would like to add their contribution to research and the correct interpreting of historical sources, events and protagonists that in particular periods marked the religious life of people on Slovenian soil as well as their integration into the European context. Christianity is deeply rooted in history. Understanding the institution of the Christian Church helps us to separate fiction and fads from the facts and doctrine of the true Christian faith. The activities of the Church historians, who in their cooperation plan to attract also other interested historians, will focus in the next programme period on the following areas:

- scientific research activities and the re-publishing of newly discovered historical sources;
- the publication and application of new findings in history books and textbooks;
- publications (*Acta ecclesiastica Sloveniae*, essay collections...);
- organizing academic conferences and symposiums (at home and

Similarly, Anton Štrukelj's publications on Balthasar's kenotic theology have been recognized by international experts from the field. The recognition of results to date is encouraging for continued research into the sources, traditions and interpretations of the topic.

- abroad);
- cooperation (lecturing) at scientific conferences and symposiums (at home and abroad);
 - international cooperation and exchange of scientific findings;
 - interdisciplinary cooperation with the aid of historical science (archaeology, sphragistics, heraldry...) and with other sciences linked to history (anthropology, philosophy, theology, art history, ethnology, sociology, religious studies...);
 - the uncovering and researching of new sources for the history of the Church in Slovenia (in domestic and, especially, in foreign archives; of relevance are all historical periods);
 - mediating Christian contents of Slovenian missionaries in the countries of their missions or their role and the contribution to intercultural exchange between the homeland and countries of the third world;
 - ethnological, sociological, political and culture application of religious life (comparative approach); beliefs of yesteryear and today;
 - Slovenian encounters with Islam throughout history;
 - history and the importance of theological educational institutes in Slovenia
 - the engaging of Young Researchers

The goals of researching Church history are:

- more objective recognition of the causes and consequences of fundamental events in the history of the Church in Slovenia and abroad;
- the creation of interpretatively correct cause-and-effect links between individual events and protagonists;
- understanding historical events and processes generated by the Church
- evaluating the influence of the spiritual dimension of Christianity on Slovenian culture.⁵⁵

The basis of the actions of the Church in terms of content has been marked in all ages by God's word, which is written in the Bible. In essence this is the question of applying biblical contents to the concrete form of life of the Church as such; it is a matter of practising biblical principles, commandments, religious traditions, etc., in the everyday life of the individual and in various forms of societal life, which to a great extent is determined by Christian belief. The specific nature of the approach of Church historians lies in the expe-

⁵ This plan was communicated by Dr. Matjaž Ambrožič.

rience based upon memory, practical judgement, and cultural tradition. This implies, as Francis Schüssler Fiorenza states, that fundamental theology cannot appeal to a transcendental experience as primal experience prior to the encounter with the religious tradition. Such an experience stands within the effective history of that tradition. Therefore, fundamental theology is faced with the problem that, on the one hand, the tradition can only be known and interpreted insofar as one acknowledges its truth claims, to be accepted or to be rejected and that on the other, contemporary experience is not an independent source or criterion that is totally free from the tradition itself. The way through the impasse is to develop a reconstructive hermeneutic that implies a method of justification commonly called a wide reflective equilibrium.⁶⁶

The truth cannot be adequately explained by scientific method because the truth on human origin and goal transcends the limits of methodological interpretation. The truth of historical events may be revealed when we discover the conditions for understanding its meaning.

A Comparative Examination of the Theme of Longing and Temptation in Literature

In the framework of European and world cultural history in general and in literature in particular there are certain archetypes of this thematic that are found in folk and high literary traditions of the old Middle East, old Greece, old Far East and throughout all periods of European folk and high literature and other genres of arts. Some sources are of a religious nature and we find them in similar forms in the Bible, the Koran and in the broader Jewish, Christian as well as Islamic tradition, and others appear in world literature. For all of these types of literature there is a characteristic repetition of fundamental motifs in different variations, which itself shows the topicality and the importance of texts within various cultures. Because Slovenian folk and high literature grew organically into European religious and world literature, it is best examined comparatively in the broader European and, to a certain extent, world context.⁷⁷

Characteristic for a modern examination of the source, meaning and goal of religious and secular cultural history is the generally valid demand for a comparative approach for the diachronic and syn-

⁶⁶ See *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New York: Crossroad, 1984), 300-3001.

⁷⁷ Dr. Irena Avsenik Nabergoj has been working already about two years in this topic and has prepared a fairly detailed plan for the next years.

chronic range of the available material. In the 20th century, the generally comparative principle greatly encouraged research into biblical texts and Israeli cultures with cultures of the old Middle East. Comparative studies were sometimes more, sometimes less, convincing. Researchers often followed individual elements of similarity or sameness of historical, literary and artistic sources, and then failed to see the essential differences, which become evident only from the whole of the points of departure, assumptions and goals generally followed by the authors. For this reason, many literary critics and researchers of the phenomena of religion and theology rightly emphasize similarities and differences, common characteristics and peculiarities can only be seen from a holistic consideration of the extant material as a whole. Research in the area of literature all the more calls for searching for the most essential common points that are uncovered by various literary works from different cultures and periods.⁸

Concluding Remarks

Every in-depth study of the human being as a person and of human history as a whole shows that human development depends not so much on ratio as on the state of feelings and morality. This same field of all our highest inclinations and values is where we meet our fellow man. Such meeting entails inspiring a sense for a fertile tradition, continuity in culture, and the right relation between continuity and change. The collapse of sensitivity, the division of the sense from thought, the loss of a sense for internal and external order, and the decline of the classical and Christian cultural framework are characteristics of modern European civilization. The holistic examination of the basis of the programme is aimed at the raising of awareness about interpersonal action between the culture of the individual and of society as a whole. Culture as a whole, the holistic way of living, manifests itself especially in religion, art, laws and intellectu-

⁸ A comparative study of formal genres and of related forms of the documents, of their structures it is possible to established both likenesses and unlikenesses of tales, legends and other literary forms expressing these themes. The more it is manifest that literary documents do not follow culture areas or language boundaries the more it is manifest that some other principle must be taken into account. The universal existential impact is evident. The book of Genesis in the Bible gives two versions of a creation myth with worldwide analogies. Another perennial question concerns human life in interpersonal relationships in love, marriage, fidelity and infidelity. In this context, the topic of longing and temptation is best placed.

al activities. Society as a whole and all social organizations are dependent on tradition.⁹ The culture of the individual cannot be isolated from the culture of the society as a whole. The research programme groups cover the most important fields of theological study, and as such also set the foundations for educating specialized theological workers and educating broader circles of citizens in the framework of the specialized education programme of the Faculty of Theology, scientific and popular publications as well as public appearances, especially in the media.

Recent Publications of the Research Group

- Ambrožič Matjaž, Mitja Ferenc, and Gojko Zupan. *V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska Reka*. Ljubljana: Družina, 2007.
- . “Ustanovitve zasebnih kanonikatov ljubljanskega stolnega kapitlja.” In: *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*, ur. Metod Benedik, 48-84. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja: Inštitut za zgodovino Cerke pri Teološki fakulteti; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
 - . “Prošti, dekani in kanoniki ljubljanskega stolnega kapitlja.” In: *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*, 85-103.
- Avsenik Nabergoj, Irena. “Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 343-354.
- . “Nasilje ljudi v Svetem pismu in v delih Ivana Cankarja.” In: *Religija in nasilje*, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 31-50. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
 - . “Nasilje v Cankarjevi drami *Kralj na Betajnovi* in medbesedilni stiki z evropsko literaturo.” In: *Jezik in slovstvo* 53 (2008): 33-47.
 - . *Mirror of Reality and Dreams: Stories and Confessions by Ivan Cankar*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Publishing Group, 2008.
- Benedik, Metod, ed. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja v Ljubljani / Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti UL; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Filipič, Mirjana. “Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 407-416.
- Kolar, Bogdan. *Salezijanci med begunci: delo salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*. Ljubljana: Salve, 2008.
- . “Temeljne značilnosti razvoja organizacijskih struktur Katoliške cerkve na Slovenskem.” In: *Lex localis* 6 (2008): 3-39.
 - . “La percezione dell’azione educative salesiana nell’ambiente Sloveno prima della grande Guerra mondiale.” In: *Ricerche di storia Salesiana* 27 (2008): 61-98.
- Krašovec, Jože. “Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 315-342.

⁹ Tradition is a spiritual bond between the present and the past between the individual and the greater fellowship in space and time. A tradition lives as long as any practical interest is connected with it. In the humanities we are confronted with an interaction of oral and written transmission. Tradition is a dynamic collection of material that points to the ongoing human struggle for survival and meaning in real-life situations.

- . *Svetopisemska lastna imena: fonetika, etimologija prevajanje in transliteriranje = Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede = Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis II: Philologia et litterae: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 2007.
- . “Vojna, mir in zgodovinski spomin v Svetem pismu.” In: *Religija in nasilje: eseji in razprave*, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 227-240. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
- Lah, Avguštin. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Inštitut za sistematično teologijo / Družina, 2008.
- Matjaž, Maksimilijan. “Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 393-405.
- . “Isusova objava Božjeg kraljestva i demoni.” In: *U službi Riječi i Božjega naroda: zbornik radova u čast mons. Dr. Mati Zovkiću u povodom 70. obljetnice života i 35 godina profesorskog djelovanja*, ed. Marko Josipović et. al., 573-587. Studia Vrhbosnensia, 14. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.
- Palmisano, Maria Carmela. “*Salvaci, Dio dell'universo!*”: *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. *Analecta biblica* 163. Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2006.
- . “Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 365-375.
- Potočnik, Vinko, ed. *Thomas Luckmann. Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Knjižna zbirka Claritas, 49. Ljubljana: Študentska založba, 2007.
- Sorč, Ciril. *Od kod in kam?: stvarstvo in zgodovina trinitarnih razsežnosti*. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 11, 3. Ljubljana: Družina / Teološka fakulteta, Inštitut za sistematično teologijo, 2007.
- . “Perihoreza u službi trinitarizacije.” In: *Bog pred križem: zbornik u čast Jürgena Moltmana*, ed. Zoran Grozdanov, 175-210. Biblioteka Ecumenica. Rijeka: Ex libris, 2007.
- Špelič, Miran. “Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 417-430.
- Štrukelj, Anton. “Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'unità di due opere.” In: *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, ed. Rino Fisichella, 75-93. Dibattito per il millenio, 6. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.
- . *Trojica in Cerkev*. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 10, 2. Ljubljana: Družina, 2007.
- Turnšek, Marjan. “Today's Relevance of Blessed Anton Martin Slomšek's (1800-1862) Vision of the Role of Religion in Coexistence of Nations and Peoples.” In: *Religion and European Integration: Religion as a Factor of Stability and Development in South Eastern Europe: Proceedings of Contributions from the Maribor Symposium 2005*, ed. Miroslav Polzer et al., 253-263. Edition Weimar, Book Series of European Academy of Sciences and Arts, vol. 6. Weimar: VDG, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2007.
- . “Slomšek in Celje.” In: *V soju zlatih zvezd: zbornik ob ustanovitvi celjske škofije 2006-2007*, ed. Metod Benedik and Jože Kužnik, 111-130. Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Večko, T. Snežna. “Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50).” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 377-391.
- Zupet, Janez, transl. *Kumranski rokopisi*. Študijska zbirka, 5. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2006.

Leon Debevec

Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura

Povzetek: Prispevek se z deskriptivno metodo loteva prepoznavanja svetopisemskih vsebin v sakralnem opusu arhitekta Plečnika. V uvodnem delu sta izpostavljeni dve razmerji – med vero in umetnostjo ter med umetnikovo duhovnostjo in njegovim ustvarjanjem, ki določata širši okvir problema. Raziskava členu obravnavano razmerje na tri vsebinske sklope: Plečnikovo duhovno podobo – globoko religiozno in asketsko, njegov odnos do arhitekturnega ustvarjanja, ki se kaže v popolni zlitosti samotarskega življenja z ustvarjanjem, in značilnosti njegove sakralne arhitekture. Slednja kaže tri ravni prisotnosti svetopisemskih vsebin: raven citatov, s katero oživilja klasično tradicijo; raven ikonografije, ki zaživi v izvorni prostorski interpretaciji; raven arhitekturnih arhetipov, na kateri odkrivamo tako neposredno sorodnost s starozaveznim svetiščem kot tudi posredno prek zgodnjekrščanske arhitekture z judovsko sinagogo. Predstavljene ravni tako dokazujejo kompleksno prežetost in žlahtno harmonijo med Plečnikovo sakralno arhitekturo in Svetim pismom.

Gljučne besede: Sveto pismo, Jože Plečnik, krščanska umetnost, sakralna arhitektura, arhetipi.

Abstract: The Bible and the Sacred Architecture of Jože Plečnik

The paper uses the descriptive method to recognize the biblical contents in the religious work of the architect Jože Plečnik. The introduction exposes two relations that define a broader framework of the problem, namely the relation between faith and art and the relation between the artist's spirituality and his work. This relationship is analyzed in three parts: Plečnik's spiritual image, which was very religious and ascetic; his attitude to architectural work, which is shown in a complete fusion of his solitary life and his work; and the characteristics of his sacred architecture. The latter shows three levels of the presence of biblical contents: the level of citations livening up the classical tradition, the level of iconography that comes to life in an original spatial interpretation, and the level of architectural archetypes where a direct relation to the Old Testament temple as well as an indirect relation, via the early Christian architecture, with the Jewish synagogue can be discovered. The described levels prove a complex pervasion and a noble harmony between Plečnik's sacred architecture and the Bible.

Key words: Bible, Jože Plečnik, Christian art, sacred architecture, archetypes.

Uvod

Na začetku pričujoče razprave naj opozorim na to, da je pisati o arhitektu Jožetu Plečniku dokaj kočljivo, saj gre za zelo komplicirano, bogato umetniško in tudi religiozno osebnost. Zato je sleherno pisanje o tako intimnem razmerju, kot je razmerje med duhovnostjo oziroma religioznostjo umetnika takega formata in njegovim umetniškim delom,

obsojeno na bolj ali manj opravičljivo poenostavljanje, še posebej, ko je po obsegu omejeno. Zadrego stopnjuje dejstvo, da ni Plečnik nikoli teoretično utemeljeval in razlagal svoje arhitekture, na kar bi bilo mogoče danes trdno opreti nova spoznanja o njegovem arhitekturnem ustvarjanju. Akademik prof. dr. Anton Trstenjak, soavtor Plečnikove *Architecture perennis*, poudarja, da »Plečnik ni maral filozofirati. Ni bil teoretik. Vedno je samo označeval, opisoval to, kar je že realiziral ali že v celoti gledal pred seboj« (Peterle 1987, 10). In nenazadnje gre za nezogibno nevarnost poenostavitve arhitekture kot kompleksnega prostorskega organizma ob slehernem poskusu ubesedenja. Zato je potrebno pričujočo razpravo razumeti zgolj kot poskus opisati in sistemizirati lastna spoznanja ob motrenju Plečnikove sakralne arhitekture.

V podtonu naslova, ki mi ga je organizator simpozija o Svetem pismu in kulturi ponudil za pripravo prispevka o tem velikanu krščanske umetnosti 20. stoletja, se kažeta splošnejši, pa zato nič manj pomembni razmerji: razmerje med vero in umetnostjo in razmerje med umetnikom oziroma njegovim odnosom do sveta ter njegovim umetniškim ustvarjanjem.

Vera in umetnost

Že bežen pogled na pisanost religij, ki so skozi tisočletja zaznamovale človeško zgodovino, nam kaže stalnost njihovega sicer raznolikega sožitja z umetnostjo. Z institucionalizacijo religije pa se povezanost posamezne verske skupnosti z umetnostjo še okrepi. Skozi umetnost se namreč lahko na prepričljiv način 'inkarnira' specifičnost odgovorov na temeljna vprašanja o smislu človekovega bivanja in po njej tudi identiteta verske skupnosti. Pomen umetnosti kot žlahtnega prevodnika med božanskim misterijem in osebo ter kot nezamenljivega oblikovalca prepoznavnosti verske skupnosti sta dejstvi, zaradi katerih vključuje sleherni verstvo svoje poglede na vlogo umetnosti v svojo teološko zgradbo. Krščanstvo v tem pogledu ni nobena izjema. S tem ko vesoljni koncil v Konstituciji o svetem bogoslužju opredeli smoter, tipologijo in posebne vrednostne kriterije krščanske umetnosti, zarisuje v prostorje umetnosti prostorske koordinate identitete tovrstnega ustvarjanja. Kakovostni vrhunec krščanske umetnosti je opredeljen kot cerkvena ali liturgična umetnost, tematsko vezana na zgodovino odrešenja, s tem pa tudi neposredno vkoreninjena v Svetem pismu – razodeti Božji besedi. Povedano vodi do skoraj samoumevne, danes žal prepogosto prezrte, ugotovitve o nujni povezanosti Svetega pisma in pristne krščanske umetnosti. Taka povezanost torej ne more biti stvar presoje posameznega ustvarjalca, temveč je le-ta vraščena v samo jedro njene identitete.

Umetnik in umetniško ustvarjanje

Papež Janez Pavel II. v svojem Pismu umetnikom opredeli umetnika - 'človeškega mojstra' - kot odsev podobe Boga stvarnika (Joannes Paulus II. 1999, 10) ter hkrati poudarja pomembno kakovostno razliko med njima. Medtem ko Stvarnik »daje bit samo, priklicuje nekaj iz nič (ex nihilo sui et subiecti)«, pa mojster »uporablja nekaj, kar že obstaja, in temu daje obliko in pomen« (10). Kljub nepremostljivi razliki se, kot pravi papež, človek prav s svojo umetniško ustvarjalnostjo bolj kot kjerkoli »razodeva kot 'Božja podoba' in to nalogo opravlja predvsem, ko oblikuje čudovit 'material' svoje človeške narave in ustvarjalno gospoduje nad vesoljem, ki ga obdaja« (10). Njegovo delo za Cerkev osmišlja božje učlovečenje v osebi Jezusa Kristusa. V tem razkritju »Boga, ki je skrivnost« (13), postaja tudi Sveto pismo po besedah Paula Claudela 'velikansko besedišče' oziroma po Marcu Chagallu 'ikonografski atlas', iz katerega črpa krščanska umetnost. V tej luči se kaže kot pomembna, celo bistvena, tudi pogojenost krščanske umetnosti z moralno oziroma etično razsežnostjo umetnikove osebnosti. Ko namreč umetnik ustvarja, izraža samega sebe v tolikšni meri, da postane njegovo delo edinstveno razkritje njegovega bitja, tega, kâr on je in kakó je, kar je (11). Težo povedanega razkriva že predstavljena opredelitev krščanske umetnosti v cerkvenih dokumentih. Leta ni opredeljena zgolj kot ikonografsko oziroma tematsko prepoznavno polje znotraj umetnosti nasploh, temveč kot umetnost z jasnim smotrom: izraziti neskončno božjo lepoto in človekov duh pobožno dvigati k Bogu (B 122). Razkritje lastnega bitja, kateremu se umetnik ne more izogniti, ne da bi žrtvoval prepričljivost svojih stvaritev, v krščanski umetnosti tako ni zgolj poklicna kuriozitet ali celo neke vrste samoterapija, temveč vsebinska razsežnost, postavljena v službo skupnega blagra.

Predstavljeni miselni utrinki razčlenjujejo poskus osvetlitve razmerja med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo v tri vidike: Plečnikova duhovna podoba, Plečnikov odnos do arhitekturnega ustvarjanja in značilnosti Plečnikovega sakralnega opusa.

Plečnikova duhovna podoba

Plečnikovo duhovno podobo do neke mere razkrivajo spomini tistih, ki so se z njim srečevali: študentov njegovega seminarja, obrtnikov, s katerimi je uresničeval svoje zamisli, in naročnikov, do katerih je gojil zelo osebni odnos. Posebno dragocen uvid v Plečnikovo duhovno naravo pa predstavljajo njegova pisma, zlasti bratu Andreju, v katerih se nam razkriva kot globoko religiozna osebnost. Trstenjak

nam opiše njegovo religioznost kot v jedru otroško (Peterle 1987, 11). Njegova z umetniško občutljivostjo pogojena čustvena impulzivnost razkriva predanost Božjemu. Z Dunaja piše bratu: »Dan na dan se v meni potrjuje zavest – vera je vse – brez nje je vse tako neizrečeno – brez krvi ...« (Berčon 2003, 71). Vera se mu zdi nekaj tako samo-umevnega in hkrati nujnega, kot je kri za človeško telo. Svoje vernosti pa ne vidi kot nekaj dokončnega, kot nekaj že doseženega, temveč kot težko dosegljiv ideal, ki se mu je moč približati z vztrajnostjo in askezo. Svojega nečaka Karla Matkoviča vzpodbuja: »Rečem le: vzgorej voljo – to je vlado nad sabo, harmonično z drugimi potrebnimi lastnostmi. Bodite veseli z veselimi – žalostni z žalostnimi = apel na voljo. Moli in delaj = apel na voljo. Počivaj = apel na voljo. Ljubi svojega bližnjega, 4. božja zapoved, Ljubite se med seboj = vse to in vse drugo je apel na voljo« (82). Kako resno je mislil z askezo, kaže njegova odločitev za samski stan. Ta ni bil beg iz sveta, temveč izraz odgovornega premisleka o smislu življenja. Pred to pomembno odločitvijo, ki je, sodeč po pismih, ni kasneje nikoli odkrito obžaloval, piše bratu: »Moli za mojo duhovno moč – za pogum – za vzdržljivost – za čistost – Bog ne želi, da stopim v zakon – katerega se bojim – skratka: nekoč bi rad postal pravi kristjan« (Prelovšek 1999, 33). Ko zbiramo drobce iz njegovega zasebnega življenja, se nam to vse bolj riše kot meniško, predano umetniškemu poslanstvu. Zdi se, da mu je bila vernost – se pravi življenje iz vere, iz Boga in za Boga – nekaj samo po sebi umevnega. V tej Plečnikovi askezi in svojevrstni kontemplaciji je Sveto pismo pomembna, če že ne osrednja duhovna os. V enem izmed pisem, v katerem se bratu zahvaljuje za molitev, dodaja v njemu lastnem slogu: »Mej tem sem jaz čital na večer psalme – dragi moj – to mi je bilo v očitvidno pomoč – to mi je dajalo silo in vero in umirjen sem« (Berčon 2003, 92). Sveto pismo mu je bilo torej pomembna opora pri njegovi duhovni rasti, pa tudi vir navdiha za prenekatero arhitekturno stvaritev.

Plečnikov odnos do arhitekturnega ustvarjanja

Že sama odločitev za neporočeno življenje kaže na resnost in odgovornost, ki jo je Plečnik čutil do svojega poklica in poslanstva, da kot umetnik bogati okolje, v katerem živi. Za njegov odnos do arhitekturnega ustvarjanja je značilna zlitost celotne njegove osebnosti z željo po ustvarjanju. Zanj arhitekturno ustvarjanje ni služba, ni nekakšna obveznost, ni ukvarjanje z umetnostjo po 'službeni dolžnosti', obveznost, ki bi ji namenil določen del dneva. Arhitekturno ustvarjanje je za Plečnika način življenja, je popolna predanost, ob zavesti, da mu je dano slutiti 'krila večnosti'. Tak odnos je pričakoval tudi od



Podoba 1: Bogojina, ž.c. Gospodovega vnebohoda, prižnica

svojih sodelavcev, zlasti od študentov. V uresničevanju tega plemenitega poslanstva so mu bile materialne koristi povsem tuje. Tozadevno preračunljivost je tudi pri drugih težko prenašal. Ko piše župniku Dragu Oberžanu v zvezi z nastajajočim ciborijem, potoži: »Povem samo, da bi zahteval dobre obdelovalce – te pa je danes težko najti, ker se premalo misli na Kristusove besede: S polno mero dajaj, z vrhano se ti bo povračalo...« (Berčon 2003, 117). Podobnih svetopisemskih izrekov v Plečnikovih pismih kar mrgoli, kar kaže na to, kako globoko je bilo prepleteno premišljevanje Svetega pisma z njegovim umetniškim ustvarjanjem. Iz Rima navdušeno piše bratu: »Kadar greš v Rim, ne vzemi več Bedäckerja v Vatikan, marveč Sveto Pismo – srečen se čutim, da berem, srečen nad zaušnicami, katere dobivam! Moli za to, da ne lažem, da sad ne izostane ... in v Pavlu najdem vse – vse – Zakričal bi – da bi me Bog slišal« (91).

Zaradi predstavljene nerazločljive povezanosti Plečnika kot osebe in njegovega umetniškega ustvarjanja je mogoče opredeliti njegovo sakralno arhitekturo kot svojevrstno vizualizacijo njegove vere. To je tudi sam vsaj dvakrat direktno povedal. Prvič že leta 1906 v pismu bratu, v katerem z nekoliko melanholije zapiše: »V pesku se bo izteklo moje življenje – zato ne zaveži ušes mojim besedam in želji, da nekaj ostane po meni – par spominov na dela – katera so zvečine molitev« (Berčon 2003, 80). Domala enako izkušnjo opisuje v svojih spominih frančiškan Martin Perc, ki je pri Plečniku naročil kelih: »... ko sem ta kelih že posvečen prinesel iz ordinariata profesorju in ga tam postavil



Podoba 2: Šentvid, ž. c. sv. Vida, krstni kamen

na mizo, sva molče sedela skoro celo uro ob njem in ga gledala. Ko se je bilo treba posloviti, da pridem pravočasno na vlak, je vstal, kelih še enkrat pogledal in dejal: 'Vsak človek Boga moli, kakor ga po svoje more, ve in zna, Plečnik ga pač takole'« (Perc 1957, 13). Lahko bi rekli, da pomeni Plečniku arhitekturno ustvarjanje najvišjo obliko kontemplacije. Prav zato zanj ni bilo velikih in obrobnih arhitekturnih naročil, saj je znal iz še tako prozaičnega problema razviti domiselno arhitekturno rešitev. V njegovih arhitekturnih stvaritvah z vidika skrbnosti obdelave ne najdemo delov, ki bi bili prepuščeni naključni ali celo nedomišljeni arhitekturni interpretaciji. Njegova dela kažejo, da je v vsaki nalogi iskal popolnost, tako kot je vzpodbujal svoje študente: »Kjer hočete doseči najvišjo umetnost, tam mora botrovati nekaj skrivnostnega /.../ Če človek projektira kakšno zgradbo, bi moral najti v njej tako idejo, da bi se tresel pred njo« (Omahen 1976, 45 in 76).

Značilnosti Plečnikovega sakralnega opusa

Plečnikova globoka vernost in na njej utemeljena visoka moralna načela, zaradi katerih je vse svoje življenje posvetil in podredil arhitekturnemu ustvarjanju, so dejstva, ki pomembno osmišljajo raziskovanje svetopisemskih vsebin v njegovi sakralni arhitekturi. Smiselnost dodatno utrjujeta Plečnikovo prepričanje, da »je bila in bo sakralna arhitektura vzornica in smernica profani« na eni strani ter čistost in neposrednost krščanskega oznanila v Svetem pismu, ki ga Plečnikova tenkočutna kontemplativna narava ni mogla spregledati, na drugi.



Podoba 3: Stranje pri Kamniku, ž.c. sv. Benedikta

Prvenstvo sakralne arhitekture, ki ga kot stalnico prepoznavamo v domala vseh kulturah, je za Plečnika neizpodbitno dejstvo, s katerim utemeljuje tudi potrebo po vrhunskem oblikovanju, najboljših materialih in izvedbi za stvari, namenjene bogočastju. V tem prepričanju je bil ob agresivnosti moderne precej osamljen. Znana je njegova misel: »Za Boga ni nobena stvar dovolj dobra.« Ta klic ni izraz želje po vzpostavitvi nekakšnega institucionalnega ekskluzivizma Cerkve na ravni arhitekturnega ustvarjanja ali celo nepotešenega osebnega ekshibicionizma, temveč prepričanja o pomembnosti vloge umetnosti pri posredovanju razodete Božje besede krščanskemu občestvu. Ob snovanju enega izmed mnogih kelihov piše bratu: »Vedno se mi zdi, kelih mora biti vreden skoz naš duh – kateri je del božjega duha – Da naj je materija, skozi katero se javlja ta duh, dostojna – to se razume. Vendar naj ne odločuje borsova cena kamena« (Berčon 2003, 78). Plečnik torej pronicljivo razume, da je oblikovanje materije nujno zavezano čim bolj žlahtnemu 'javljanju Duha', z drugimi besedami, komunikaciji. Papež Janez Pavel II. v svojem pismu umetnikom podobno predstavi umetnika kot osebo, ki s svojimi deli »ogovarja druge in navezuje stike z njimi« (Joannes Paulus II. 1999, 11). V luči takó razumljene vloge krščanske umetnosti, ki je bila, kot vidimo tudi Plečniku zelo domača že v času pred koncilom, dobiva prisotnost sveto-pisemskih vsebin v njegovi sakralni arhitekturi poseben pomen.

Motrenje Plečnikovega sakralnega opusa nam odkriva vsaj tri možne ravni prepoznavanja sveto-pisemskih vsebin v njegovem ustvar-



Podoba 4: Ponikve, ž.c. Obiskanja Device Marije, oltar

janju. Po načelu od konkretnega k abstraktnemu jih je mogoče razvrstiti v naslednji sistem:

- raven citatov,
- raven ikonografije in
- raven arhitekturnih arhetipov.

Raven citatov

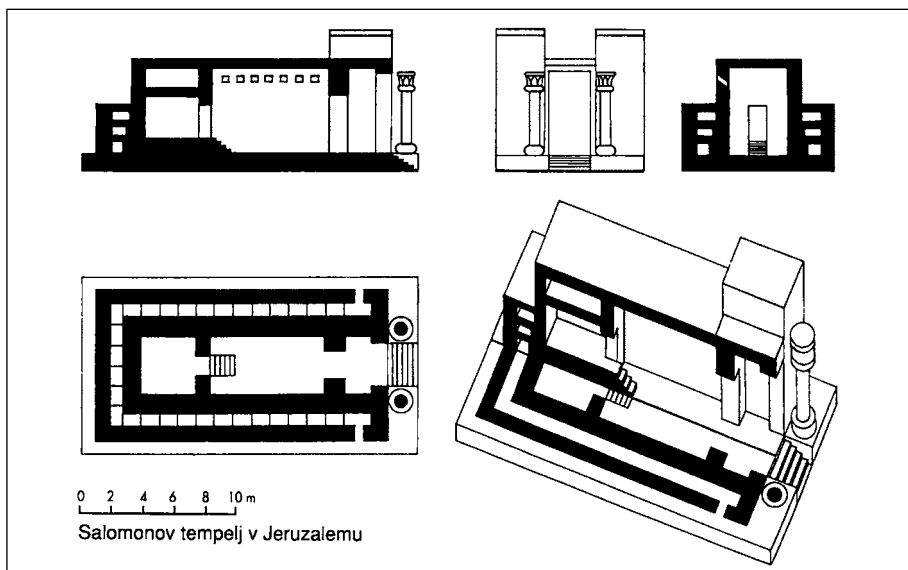
Raven citatov je treba razumeti kot arhitekturno prakso vključevanja tekstualnih vsebin v arhitekturo. Raba napisa v arhitekturi ni novost, ki bi jo v arhitekturno ustvarjanje uvedel šele Plečnik, temveč prvina bogatega klasičnega izročila. Prisotnosti besede oziroma napisa v arhitekturi lahko domala neprekinjeno sledimo od egipčanskih svetišč, kjer so napisi v obliki hieroglifov ključni element obdelave sten, grških svetiščnih kompleksov, preko rimske arhitekture slavolokov, spominskih stebrov in mavzolejev do zgodnjekrščanskih sarkofagov, bizantinskih mozaikov, srednjeveških napisnih trakov ter baročnih kartuš. Plečnik je to izročilo podrobno poznal in ga, izvirno preoblikovanega, redno vključeval v svoje arhitekturne zamisli. Vloga napisa v arhitekturi pa se v vrednostnem pogledu spreminja. Tovrstne arhitekturne rešitve so lahko izraz neinventivne arhitektove slabokrvnosti, zaradi katere se pojavlja napis kot mašilo za izpovedno nemoč in nelogičnost arhitekture, katere del je; lahko pa premišljeno oblikovan napis stopnjuje pomensko plastovitost arhitekture. Učin-



Podoba 5: Nevlje, ž.c. sv. Jurija, krstni kamen

kovitost besede s svojo neposrednostjo in praviloma enostavno razumljivostjo v nasprotju z jezikom oziroma z zmešnjavo jezikov v sodobni arhitekturi je nesporna. Plečnik je moč besede, pa četudi zgolj v mislih prebrane, nedvomno poznal. Njegova sakralna arhitektura kaže, da se je zavedal, kako opazovalec ne more ločevati napisa od arhitekturnega elementa, katerega del je, na dve izključujoči sestavini. Da bi namreč gledal arhitekturni element in ne istočasno tudi prebral napisa, ki ga krasi oziroma bral napis in ne hkrati zaznal oblikovnih značilnosti elementa samega. Z napisom (vklesanim, vrezanim, vgraviranim ali apliciranim) obogateni arhitekturni element vedno učinkuje celostno: s svojo obliko, materialom, teksturo, z odnosom do celote in s pomenom napisa hkrati.

Razlogov za Plečnikovo uporabo svetopisemskih citatov v sakralni arhitekturi je gotovo več. Ob nespornem dejstvu njegove naklonjenosti klasični arhitekturi, ki jo je izvirno preoblikoval v povsem samosvoje prostorske organizme, ni mogel prezreti napisa kot njene pogoste prvine. Kot tenkočutni ustvarjalec je gotovo kmalu dognal kompozicijske in oblikovalske prednosti uporabe napisa v arhitekturni kompoziciji. Naklonjenost tovrstni praksi, ki je še posebej pogosta v njegovi sakralni arhitekturi, vsaj do neke mere osvetljuje njegov pogled na njeno vlogo in je lepo izražena v naslednji misli: »Naredimo kaj lepega za cerkve, kar bo dvigalo preproste duše, ki vso umetnost in lepoto vidijo morda samo v svoji cerkvi. V cerkvi lepo zgrajeni in lepo opremljeni najde veren in preprost človek največji

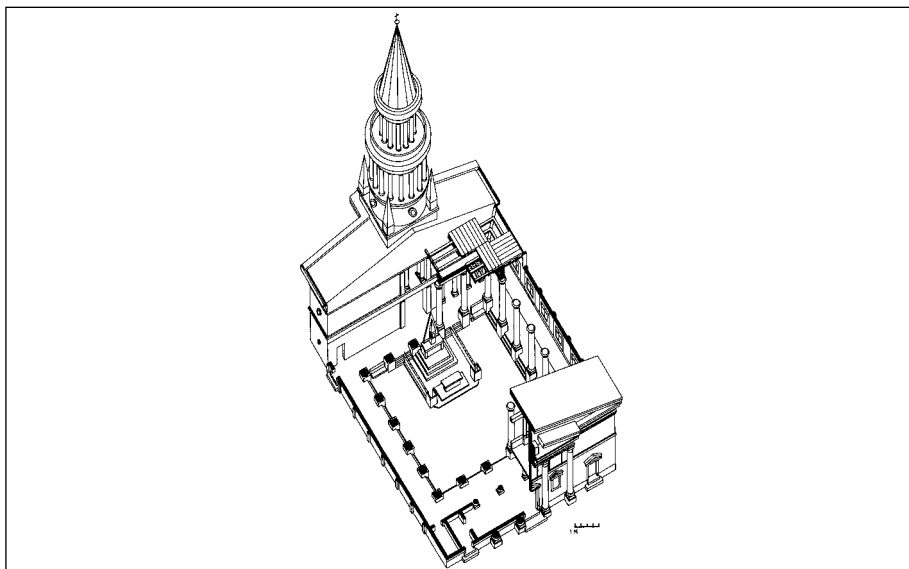


Podoba 6: Jeruzalem, risarska rekonstrukcija Salomonovega templja

užitek, katerega mu moramo nuditi« (Vovk 1957, 2). Plečniku je šlo vedno najprej za preprostega človeka. Z vključevanjem napisov v arhitekturo bogoslužnih prostorov, praviloma izpisanih v razumljivem maternem jeziku, je poleg estetskih učinkov tudi najpreprostejšemu verniku pomagal spoznavati globlje pomenske in simbolne plasti njegovih arhitekturnih umetnin.

Svetopisemski citati so praviloma kratki, njihov izbor domišljen. Tako preberemo na Koroščevem kelihu »Ostani z nami« (NOBISCVM MANE) ali pa na kelihu iz leta 1956 dele molitve Oče naš (»Oče naš kateri si / v nebesih posvečeno / bodi tvoje ime / pridi k nam tvoje / kraljestvo zgodi se / tvoja volja«). Na bogojnski prižnici krasi kamnit baldahin napis: »Tvoja beseda je luč na moji stezi« (*podoba 1*). Na gongu ob zakristijskih vratih pa nas nagovarja njegovi funkciji primeren svetopisemski izrek: »Kdor se boji Boga, bo delal dobro: in kdor se pravice drži« (QUI TIMET DEUM, FACIET BONA: ET QUI CONTINENS EST IUSTITIAE). Mogočna preklada v prezbiteriju cerkve sv. Anton Padovanskega v Beogradu, sredi katere stoji razpelo, nosi napisni trak, na katerem preberemo: »Kad budem podignut od zemlje sve ću privući k sebi«. Podstavek sedmeroramnega svečnika v Stranjah krasi vstajenski napis: »Jaz sem vstajenje in življenje«.

Zdi se, kot bi želel verniku pokazati vsebinski poudarek, ki se mu je zdel za razumevanje določene arhitekturne celote najpomembnejši. Zato tovrstne napise najdemo na premišljeno odbranih mestih; na pročelju vhodne fasade, na slavoločni in oltarni steni, oltarnemu križu, v



Podoba 7: Ljubljana, ž.c. sv. Frančiška

sklopu oltarja, prižnice, krstnega kamna oziroma v krstilnici, posebej pogosto na kelihu (*podoba 2*). Zaradi domišljenosti svetopisemski citati dodatno stopnjujejo hierarhičnost krščanskega bogoslužnega prostora v pregleden in bogato sporočilen prostorski organizem.

Raven ikonografije

Ikonografija je posebna plast sakralne arhitekture, preko katere se v veliki meri vzpostavlja njena identiteta: identiteta sakralnega kot nasprotje profanemu, pa tudi nič manj pomembna identiteta pripadnosti posamezne sakralne stavbe določeni religiji. Zaradi praviloma močne simbolne govorice je kot sestavina sakralne arhitekture nepogrešljiv in učinkovit vmesnik oziroma pretvornik med abstraktnostjo misterija Transcendence in omejenostjo posameznikovega uvida v njegovo naravo. Kot svojevrsten dokaz o pomenu ikonografije za sakralni prostor je mogoče izpostaviti nemoč moderne sakralne arhitekture, ki se je znašla v popolni anemičnosti in nerazpoznavnosti v svojem krčevitem zavračanju ornamenta, na polje katerega posega tudi ikonografija, in ob povečevanju golote praznega prostora. V tem pogledu je Plečnikova sakralna arhitektura popolno nasprotje sočasni moderni arhitekturi. Z ikonografskimi vsebinami je tako obogatena, da povsem izniči moč, pri verniku pogosto tako ljube dremave brezcilnosti (*podoba 3*). Ob podrobnejšem motrenju opazimo, da je celotni, na prvi pogled sicer raznorodni ikonografski okras, uglasen na bistvo doga-



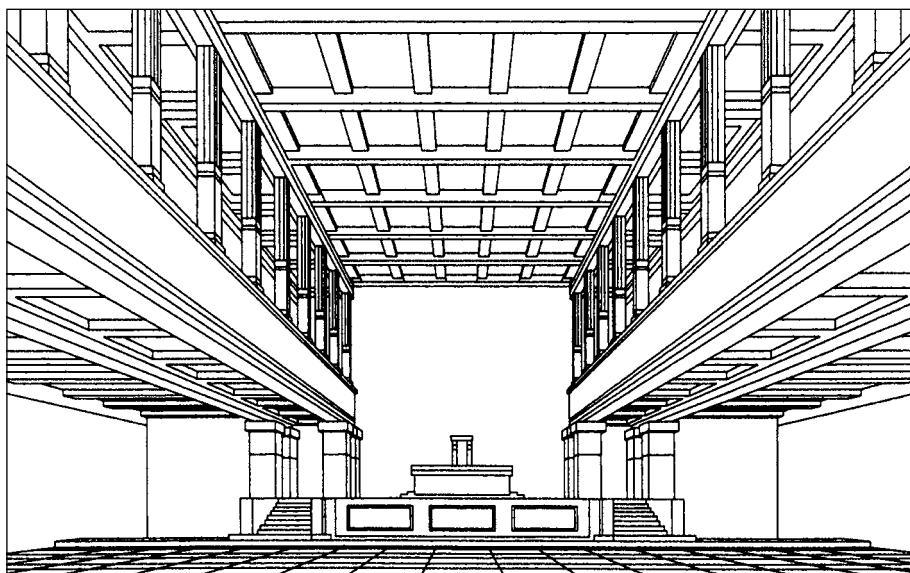
Podoba 8: Ponikve, ž.c. Obiskanja Device Marije

janja v bogoslužnem prostoru – na evharistijo. Zato je pretežni del ikonografije, s katero Plečnik pomensko bogati svojo sakralno arhitekturo, povezan s Svetim pismom (*podobi 4 in 5*). Posebej domišljeni so v ikonografskem pogledu njegovi kelihu. Na Omanovem kelihu so upodobljene štiri svetopisemske daritve: Melkizedekova, Abelova, Abrahama in Kristusova daritev (Krečič 1993, 136); na Škorjančevem kelihu z zlatnikom je upodobljeno na eni strani Jezusovo rojstvo, na drugi pa Janezov krst; na kelihu, ki ga je škof Vovk podaril župniji Ponikve ob posvetitvi po vojni prenovljene župnijske cerkve, pa najdemo motiv oljčnih vejic. Med priljubljenimi ikonografskimi motivi najdemo v Plečnikovi sakralni arhitekturi naslednje: križ v nešteti izvirnih preoblikovanjih, angele, vinsko trto, črki alfa in omega, motiv ptic (goloba), rib, žebļjev in krone. Neprikrito asociacijo na starozavezno judovsko tradicijo kažejo motivi ladje, roga, Elijevega voza, grozda obilja iz kanaanske dežele, zlasti pa stranjski sedmeroramni svečnik.

S pretežno svetopisemsko uglašeni ikonografskimi prvinami je uspelo Plečniku na njemu lasten način reinterpretirati koncept sakralnega prostora kot 'biblia pauperum'. S tem ko je to reinterpretacijo izpeljal na arhitekturi lasten – prostorski – način je dosegel njeno maksimalno učinkovitost (*glej podobo 3*).

Raven arhitekturnih arhetipov

Kot zadnje bi se v tej razpravi na kratko dotaknili še ravni arhitekturnih arhetipov. Mogoče je govoriti o neposredni in posredni povezavi

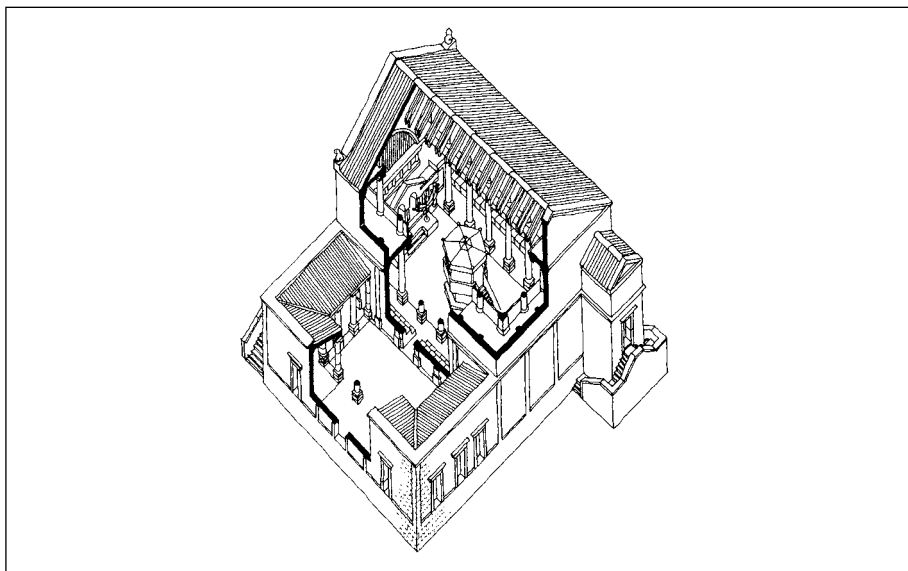


Podoba 9: Dunaj, ž.c. Sv. Duha

med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo. Preden pojasnimo to dvojnost, pa je potrebno nameniti nekaj besed samemu pojmu arhitekturnega arhetipa. Ko govorimo o arhitekturnih arhetipih, imamo v mislih praobljke, praprincipe judovsko-krščanskega sakralnega prostora. S tem smo že pristali na določeno zožitev problematike, saj raziskovanje arhetipskega v arhitekturi kaže, da jih generirajo vsaj tri žarišča: človekova pogojenost s Presežnim, religija kot konsistenten sistem odgovorov na temeljna vprašanja, in Cerkev kot institucionalizirana oblika religije, ki s kodificiranjem svoje specifičnosti vzpostavlja in zagotavlja lastno identiteto. Vsaka polnokrvna sakralna arhitektura v svojem jedru nosi prvine vseh treh arhetipskih plasti. V pričujočem prikazu se bomo glede na obravnavano temo omejili predvsem na zadnji dve.

Zdaj pa k že omenjeni neposredni in posredni povezanosti sveto-pisemskih vsebin in Plečnikove sakralne arhitekture. Za prikaz neposredne povezanosti se zdi zanimiva primerjava Plečnikovega sakralnega opusa z najpomembnejšo sakralno arhitekturo izraelskega ljudstva – s Salomonovim templjem in njegovim predhodnikom svetim šotorom (*podoba 6*). Čeprav gre za po obsegu in strukturi zelo različni arhitekturi, pa odkrijemo v njunih arhetipskih plasteh nekaj skupnih potez, ki bi jih bilo mogoče urediti v naslednji nabor:

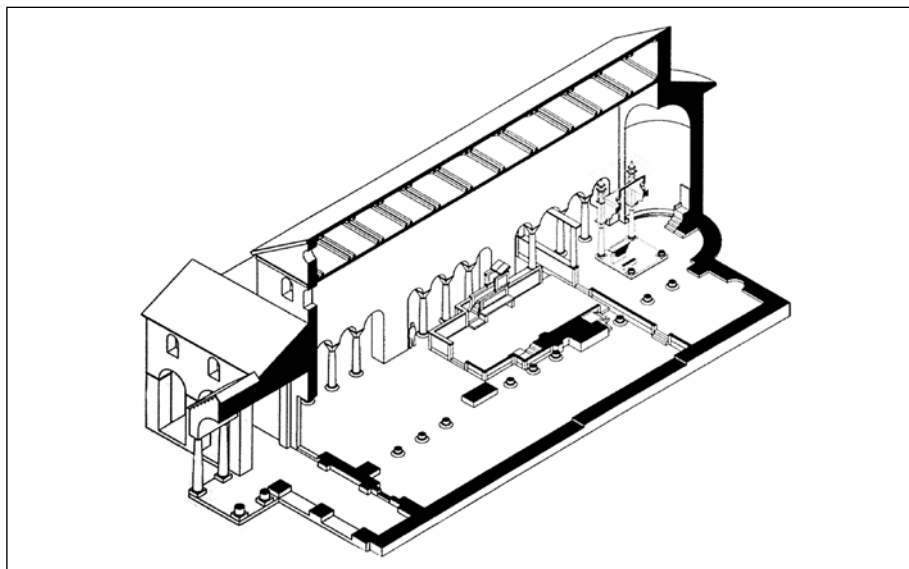
- posebnost lokacije,
- nizanje prostorskih sekvenc vzdolž ene osi,
- hierarhičnost arhitekturne kompozicije,
- hierarhična dvodelnost svetišča.



Podoba 10: Judovska sinagoga

Vse naštete poteze odkrivamo v Plečnikovi sakralni arhitekturi, seveda reinterpretirane na njemu lasten način. V tej zvezi postaja pomembna še ena lastnost njegove sakralne arhitekture. Domala vse novozgrajene pa tudi po njegovi zamisli preurejene cerkve dajejo vtis svetišča (templja) (*podoba 7*). Gre za zavestno in domišljeno odločitev, celo prepričanje, ki se kaže v enem izmed pisem bratu v času snovanja poslovilnega kompleksa na ljubljanskih Žalah. V njem Plečnik z zaskrbljenostjo ugotavlja: »Po britofih družga ne vidiš kakor sentimentaliteto. Ta pa nima ne tu ne v cerkvi prostora. To je za v kot – za doma – v teh prostorih in krajih pa potrebuje človek pozitivnega – mogočnega – vznesenega – magari veselega« (Berčon 2003, 109). Sakralni prostor je bil zanj podobno kot v Stari zavezi najprej bivališče Boga. Trdnost takega prepričanja dokazuje tudi dejstvo, da je bil pripravljen za prepričljivost vtisa svetišča včasih žrtvovati tudi določeno mero udobja vernikov (nasprotovanje ogrevanju cerkva, postavitve klopi za vernike in njihova načrtna neudobnost).

Bistvena za razumevanje posredne povezanosti svetopisemskih prvin s Plečnikovo sakralno arhitekturo na arhetipski ravni je določitev 'vmesnika', ki vzpostavlja iskani most med arhitekturo in bibličnimi vsebinami. Vloga takega vmesnika v primeru Plečnika nedvomno pripada zgodnjekrščanski sakralni arhitekturi. Podrobnejša analiza Plečnikove sakralne arhitekture nam kaže, da je le-ta v pretežni meri izvirna reinterpretacija zgodnjekrščanskih izhodišč (*podobi 8 in 9*). V tej sorodnosti tiči razlog, zaradi katerega velja Plečnik za



Podoba 11: Rim, Santa Maria in Cosmedin

ustvarjalca, ki je že pred liturgično reformo drugega vatikanskega koncila snoval v jedru reformno sakralno arhitekturo. Reformno zato, ker je črpala iz zgodnjekrščanskih izhodišč, v katerih je tudi Cerkev prepoznala bogat humus, iz katerega je zrasel sodoben sakralni arhitekturni prostor, ki omogoča dejavno sodelovanje vernikov. Svojo naklonjenost zgodnjekrščanski umetnosti je tudi sam Plečnik neposredno izrazil v enem izmed pisem nečaku Matkoviču. Ko mu priporoča študij umetnosti, ki naj bi mu razširila miselna obzorja, dodaja: »Naj ti ne bo v škodo – zakaj umetnost je včasih – oh preprosto nevarna otrovna vlačuga – Zato dobro premišljeno tako rad poukazujem na z revščino zasrbeno umetnost starokrščansko / razen grške in egiptске /« (Berčon 2003, 86).

S tem pa smo sicer zelo na kratko pojasnili zgolj en pol obravnavane posredne povezanosti. Njen drugi pol pa se tiče sorodnosti zgodnjekrščanske arhitekture s svetopisemskimi izhodišči. Tudi ta sorodnost je večplastna. Začeti je mogoče že z dejstvom, da je zgodnjekrščanski sakralni kompleks prvi in zato najčistejši arhitekturni model novozavezne religije – krščanstva. Zanj je značilna kristocentričnost, ki je utemeljena na najpomembnejših novozaveznih dogodkih: Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Zgodnjekrščanska bazilika je nadalje povezana s Svetim pismom preko novozavezne vizije kristjana kot svetišča živega Boga in na njej utemeljenega pomena krščanskega občestva, ki se zbira okrog oltarja, na katerem se ponavzočuje Kristusova krvava daritev. Povezuje ju simbolna moč vode kot očiščevalne

prvine, v zgodnjekrščanskem kompleksu monumentalno poudarjene v arhitekturi krstilnice, in nenazadnje starozavezno očiščujoče romanje Izraelcev iz suženjstva v obljubljeno domovino, ki ga odkrivamo v simbolnih plasteh vzdolžnih zasnov zgodnjekrščanskih bazilik, ki s svojo orientiranostjo proti vzhodu kažejo na usmerjenost krščanskega občestva h Kristusu – »soncu, ki vzhaja z višave« (Lk 1,78).

Posebno zanimivo sorodnost z zgodnjekrščansko baziliko pa predstavlja judovska sinagoga, prostor zbiranja judovske skupnosti k branju, premišljevanju in razlagi judovske postave (*podoba 10*). V času babilonske sužnosti, ko je bilo onemogočeno opravljanje daritev v templju, postanejo sinagoge žarišča duhovnosti posamezne judovske skupnosti. Za sinagogo je značilna njena orientiranost proti jeruzalemskemu templju, notranjost pa obvladujeta dve simbolni žarišči: skrinja s svitki Svetega pisma, postavljena ob steno, obrnjeno proti Jeruzalemu in zastrta z zaveso, ter dvignjeno mesto sredi sinagoge za branje postave (Tore). V zgodnjekrščanskem prostoru prepoznavamo v primerjavi s sinagogo tri bistvene spremembe: orientiranost proti vzhodu, središčnost enega samega oltarja, postavljenega v apsidu, in razslojitev simboličnega pomena skrinje s postavo, ki jo nadomestita škofovska katedra in ambon. Kljub tem spremembam je sorodnost med njima več kot očitna (*podoba 11*) (Ratzinger 2000, 62-73; Murray 1996, 562). Zgodnjekrščanski sakralni kompleks je tako materialni izraz novozavezne dopolnitve starozaveznega pogleda na človeka in njegovega odnosa do Boga.

Sklep

Predstavljeno razmerje med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo samo po sebi ponuja nekaj ugotovitev pa tudi iztočnic za nadaljnje razmišljanje.

Prvič: Plečnik se je zavedal pomembnosti vključevanja svetopi-semskih vsebin v sodobno arhitekturno snovanje sakralnih prostorov. Pri tem je za razliko od svojih sodobnikov uporabljal široko paleto učinkovitih arhitekturnih prijemov, od arhetipov do citata ter z njihovo izvirno reinterpretacijo ustvaril povsem samosvoj, pomensko bogat in verniku dojemljiv arhitekturni izraz.

Drugič: proučevanje razmerja med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo nakazuje možnost za nadaljnje raziskave in spoznanja novih plasti njegovega arhitekturnega razumevanja ter interpretacij bogastva njegove arhitekture.

Tretjič: razprava je pokazala, da je polnokrvnost krščanske umetnosti neizogibno odvisna od njene vraščenosti v rodovitni svetopi-semški humus. To pa ne pomeni, da je kakovost krščanske umetnosti

dosegljiva z umetnikovo uporabo Svetega pisma kot tehničnega priročnika, temveč postavlja umetnike skupaj z ostalimi odgovornimi za kakovost krščanske umetnosti pred izziv skupnega iskanja, proučevanja in kontemplacije svetopisemskih vsebin, ki morejo ob izvirni umetniški interpretaciji nagovoriti tudi sodobnega človeka.

Avtor fotografij in risb:
Leon Debevec

Seznam literature

- Berčon, Anton. 2003. *Arhitekt Jože Plečnik – mož vere*. Magistrska naloga, Ljubljana.
- Joannes Paulus II, papež. 1999. *Pismo umetnikom*. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina, 1980. (B – Koncilaska konstitucija o bogoslužju).
- Krečič, Peter. 1993. *Plečnikovi kelih*. Ljubljana: Rokus.
- Murray, Peter and Linda Murray. 1996. *A Dictionary of Christian Art*. New York: Oxford University Press.
- Omahen, Janko. 1976. *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Perc, Martin. 1957. In piam memoriam. *Poročila Slovenske frančiškanske province sv. Križa* 11: 10 – 16.
- Peterle, Lojze. 1987. *Architectura perennis. Tretji dan*, Letnik 16: 10-12.
- Prelovšek, Damjan. 1999. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.
- Ratzinger, Joseph. 2000. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Vovk, Anton. *Mojstru – arhitektu Jožetu Plečniku ob grobu*. 1957. Šal/fasc. 80, IV. 3/39.

Bogdan Kolar SDB

The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries

Abstract: The priestly patriotic associations used to be a part of the every day life of the Catholic Church in the Eastern European countries where after World War II Communist Parties seized power putting in their programmes the elimination of the Catholic Church from the public life and in the final analysis the destruction of the religion in general. In spite of the fact that the associations were considered professional guilds of progressive priests with a particular national mission they were planned by their founders or instigators (mainly coming from various secret services and the offices for religious affairs) as a means of internal dissension among priests, among priests and bishops, among local Churches and the Holy See, and in the final stage also among the leaders of church communities and their members. A special attention of the totalitarian authorities was dedicated to the priests because they were in touch with the population and the most vulnerable part of the Church structures. To perform their duties became impossible if their relations with the local authorities as well as with the repressive institutions were not regulated or if the latter set obstacles in fulfilling their priestly work. Taking into account the necessary historic and social context, the overview of the state of the matters in Yugoslavia (Slovenia, Bosnia and Herzegovina, and Croatia), Hungary, Poland and Czechoslovakia demonstrates that the instigators of the priestly patriotic societies followed the same pattern, used the same methods and defined the same goals of their activities. From the side of the official Church leadership the societies were looked on with suspicion, sometimes with complete rejection.

Key words: the Catholic Church, priests, the priestly patriotic associations, Communist countries, the Holy See.

Povzetek: Domoljubna duhovniška združenja v vzhodnoevropskih državah

Nastajanje domoljubnih duhovniških stanovskih združenj je bilo v desetletjih po drugi svetovni vojni sestavina obstoja Katoliške cerkve v vseh državah vzhodne Evrope, kjer so prišle na oblast komunistične partije in so med programske cilje svoje oblasti uvedle izločitev Cerkve iz javnega življenja ter v končnem pogledu uničenje religije nasploh. Čeprav so društva veljalo kot poklicna združenja naprednih duhovnikov, s poudarjenim narodnim poslanstvom, so njihovi pobudniki, predvsem so to bile različne tajne službe in uradi za verske skupnosti, z njimi želeli prinesiti notranjo diferenciacijo med duhovnike, med duhovnike in škofe, med krajevno Cerkvijo in Svetim sedežem, v končni analizi pa tudi med voditelje Cerkve in člane cerkvenih občestev. Totalitarne oblasti so največjo pozornost namenjale duhovnikom, ker so ti imeli stike z ljudmi in so bili tudi najbolj ranljivi pri opravljanju svojega poslanstva. Njihovo delo je bilo nemogoče, če so pri tem srečevali ovire s strani državnih uradnikov in represivnih ustanov. Čeprav je nujno upoštevati razlike med posameznimi državami, vendarle pregled stanja v Jugoslaviji (Slovenija, Bosna in Hercegovina, Hrvaška), Madžarski, Poljski in Češkoslovaški kaže, da so duhovniška patriotska združenja nastajala po istem vzorcu, z istimi nameni in da so njihovi pobudniki uporabljali iste metode. S strani vodstva Cerkve je njihovo nastajanje spremljalo nezaupanje, v nekaterih okoljih pa popolna zavrnitev.

Ključne besede: Katoliška cerkev, duhovniki, duhovniška narodna združenja, države komunističnega bloka, Sveti sedež.

Introduction

The primary method of incapacitating the Catholic Church in Communist European countries was by provoking schisms within the Church's structure. According to internal information given by a senior Communist Party official in Slovenia in 1953, "our entire policy regarding the Church is essentially a combination of different ways of segregating it; it is a question of deepening various existing conflicts. These include on one hand conflicts among the higher clergy and the Vatican, and also conflicts in the Yugoslav episcopacy itself. The Slovenian bishops play a positive role in the latter, because they encourage the Yugoslav bishops to take a stronger stance against the bishops of Dalmatia. There is further discord among the three Slovenian bishops, of whom the bishop of Maribor plays the most positive role as one who has not been exiled and has the cleanest history. /.../ Moreover, there is dissent among the unorganized clerics, who have a negative attitude toward us and are right-wing, as well as among the priests who are organized in the Cyril-Methodius Society (CMD). The Cyril-Methodius Society is an organized power which involves half of the clergy and represents an exceptionally strong means of further creating factions inside the Roman-Catholic Church. The basic purpose of such segregation and deepening of conflicts is, of course, the isolation of the faithful from a certain clerical influence" (Zdešar 2006: 16).

Now that archival documents are increasingly available, it has become easier to discuss patriotic clerical societies in the Communist context, and how they were as a means internally dividing the Catholic Churches within Communist East European countries. Such a study necessarily examines an institution with an efficient repressive objective, but without much credibility. In a number of eastern European states which adopted communism after 1945, and where the rule of the Communist party brought an end to the multi-party system, the Catholic Church remained the only institution exempt from direct party influence and control.¹ Other religious communities with their traditional state ties were already subjected to the new regime and did not represent any threat. The Catholic Church, on the other hand, stood as a pillar of opposition for the new political structures.

¹ Very rich bibliography on this topic has appeared in the recent years. Among many titles see Robert A. Graham, *The Vatican and Communism during World War II. What Really Happened* (San Francisco, 1996); Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War* (London, 1993); Hansjakob Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans* (München-Zürich, 1975); engl. translation: *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979* (Athens, 1981); J. Luxmoore-J. Babiuch, *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe* (London, 1999).

Many saw it as something which needed to be eradicated from public life, and tried to lessen its moral respectability and ruin it economically. To achieve this, a system of repressive measures was established. Operations were planned at the top of the party structure and carried out by the secret police, which had a special department for clergy and devout laymen. Those performing of the most important tasks in this field were educated at the Dzerzhinsky Soviet Party School and used fixed methods of manipulation and touted principles of Communist ideology regarding religion. The primary motivating factor behind these deeds was Lenin's claim that religion would be destroyed by the infiltration of the class-fight inside the Church more efficiently than by any external attack (Martin 1979: 84).

Certainly, a different scholarly approach is necessary with regards to specific conditions in each country, and at the same time one must also take into account the manner in which the Communist Party came into power.² Cautiously, at least some common denominators may be found among the various Communist countries which may facilitate comprehension of the whole picture. This picture shows that the fundamental approach toward the Catholic Church was a negative one and that the fight against it, even in different places, was based on similar principles.

An important medium for the internal supervision of the Church's structure was the infiltration of undercover agents into Church ranks. Such agents were positioned in official jobs where they had good access to information: members of the diocesan chancery, officials in bishop's offices, members of the bishops' secretarial conferences, heads of the former ecclesiastical benevolent society, and so forth. In such positions, they could influence decisions regarding church life. Also integrated into the socialist system of Church control were the so called Offices for Ecclesiastical Affairs, similar to the Soviet Department of Religious Affairs. Such an office was established in Slovenia in December 1944 and in Czechoslovakia in October 1949. Under the guise of working in favour of the religious communities, they attempted to control their activities by influencing Church appointments, extorting the priests' collaboration with the secret services prior to permitting them to work in certain social milieus, imposing new and strict measures on the leaders of the local

² For the situation in Yugoslavia, a valuable study is that by Stella Alexander conducted in the late sixties and early seventies, when she had the possibility to discuss very controversial topics among the state and Church representatives, clergy and laity as one of the first historians coming from the West. The study was published in 1979 under the title *Church and State in Yugoslavia since 1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Churches, and implementing party ideology concerning the role of religion in society. In reality, however, these offices (occasionally also called Commissions for Religious Affairs) were anti-religious and their main objective was to make the practice of religious convictions as difficult as possible. Their directors were either important members of the executive power and the party structures, which was usually the case, or priests, not uncommonly called 'Trojan horses' by the Church hierarchy.

For a better understanding of the Church's situation in the Communist countries as well as the Vatican's attitude towards questions of Church-state relations, the recent publication of Cardinal Agostino Casaroli's memoirs, *Martyrdom of Patience: the Holy See and the Communist Countries (1963-1989)* (*Il Martirio della Pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti*) is of immense importance. It holds particular importance because of the inaccessibility of Vatican archival documents from the post-war period. Card. Casaroli (1914-1988) was an important protagonist of the Holy See's foreign policy for almost thirty years and was a very close collaborator of Popes John XXIII and Paul VI. Between 1979 and 1990 he served as Secretary of State to Pope John Paul II, and remained an influential figure in the Vatican curia after his retirement.³ With the help of public archives, periodicals, and other sources, including archives of some diocesan and state offices, a nearly complete picture of Church-state relations in Communist countries can be elucidated, keeping in mind that additional official and private documents will likely surface in the future.

Priests as Main Targets

Bishops, priests, and other Church officials were particularly attractive and sensitive targets of the new system implemented against religious institutions. One of the structures whose intention was to give rise to and execute internal strife within the ranks of clergy,

³ See Agostino Casaroli, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*. Introduzione di Achille Silvestrini (Torino, 2000). An additional and essential contribution for understanding of the Vatican's Ostpolitik and Card. Casaroli's role in that process see the volume *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli* (ed. by Alberto Melloni), preface by Card. Achille Silvestrini (Bologna, 2006). The volume includes an inventory of Card. Casaroli's archives as well as personal reports of imminent Church personalities and politicians, his colleagues, interlocutors and friends. The Associazione Centro Studi Card. A. Casaroli in Bedonia (Parma), Italy has been established for the promotion of Card. Casaroli's significance and his participation in the new direction of the Vatican international relations after 1963.

with the ultimate intention of weakening it, were the so-called Patriotic Clerical Unions (e.g. *Pacem in terris* in Czechoslovakia, *Opus Pacis* in Hungary, *Pax* in Poland). These groups were often presented as pride of rank associations whose tasks were outlined as providing for the welfare of priests - their social status, education, social and medical insurance - and building bridges between the new social order and the Church. An important dimension of such societies, more or less explicitly expressed, was to cause dissension among priests, between priests and the upper hierarchy, as well as between priests and the faithful. At the same time, the associations looked to remove their members from bishops' complete supervision, thereby diminishing their authority. By the same token, membership caused deep distrust and suspicion among priests - both members and non-members.

The associations were sponsored (and sometimes organized) by the secret services, which initiated, financed and controlled their work. Among the first members of such Clerical Unions were those who sympathized with the revolutionary party during the Second World War. They also favored plans to assume the sole right of introducing changes to the working social system, and claimed to be the only ones protecting the interests of the lowest social class. Such ideas had frequently been bred by clergymen in the past. For example, during the People's Front movement in the latter half of the 1930's, or during the Spanish Civil War and other times in between the two World Wars, they allied with left wing political groups and backed Christian socialist ideals. Their attitude toward the occupying forces during World War II was later considered a platform for their evaluation as citizens and as (un)reliable members of the newly created society. In addition, it became an excuse for the repressive measures taken against them in cases where they had sympathized with the political groups opposed to the new regime. However, state authorities categorically denied that they were persecuting the Church as an organization. Officially, they only tried and sentenced individual priests who had been criminals, who had shown sympathy with the occupiers or had collaborated, or priests who had demonstrated insufficient support for the new regime.

In *Hungary*, the clerical association was called *Opus Pacis*. The first meeting of the Priests' Peace Movement took place on August 1, 1950. Its aims were stated by a Cistercian, Richard Horváth. A year later, on May 18, 1951, a State Church office was established to address all issues regarding the place of the Church in Hungarian society, as well as the relations of the Hungarian Church with the Vatican and other Churches. Evidently, the Hungarian bishops were infor-

med of the new development; in July 1951 the bishops' conference issued a statement declaring its 'solidarity' with the Acts of the People's Republic. The conference also expressed its agreement with the Priests' Peace Movement. At the same time, extensive reorganization of the Catholic Church was taking place in which many Church officials of the old stamp were replaced with the pro-reform priests. In the summer of 1951 commissioners of the State Church Office appointed the so called 'peace priests' to be vicars and secretaries in the diocesan chanceries. Three years later (in October 1954) the Priests' Peace Movement merged with the Patriotic Popular Front, which used to be the public face of the Communist Party.

Some noticeable changes in Church-State relations were introduced during the Hungarian uprising in 1956 no sooner than the unrest was ruthlessly suppressed by the Soviet tanks. When in October of that year Card. Jozsef Mindszenty, Prince-Primate of Hungary, was released, he immediately suspended 11 leaders of the Priests' Peace Movement and ordered them to leave the capital immediately. Instead of the confrontation, the Hungarian Bishops' Conference of May 1957 decided to pave a new way of co-existence. They agreed to establish the Catholic Committee of the National Peace Council and recognized *Opus Pacis* as a Catholic peace movement. As a means of bolstering its image among priests and reassuring its fidelity with the Republic establishment, in May 1958 *Opus Pacis* invited priests to peace meetings held throughout the whole country. Because those in charge of the priests' seminaries did not agree with the official strategy of the society, they instigated a chain of repressive measures that rattled the Central Seminary in spring 1959. On March 14, 1959, at the request of the government, seminarians were expelled from the Central Seminary because of their hostile attitude towards the Priests' Peace Movement. Many students declared their solidarity with them. When the new academic year started in fall 1959 only 17 out of 100 seminarians of the previous year were allowed to remain. Perhaps most clear and indicative of the situation was when in October 1961 Bishop Havas became president of the Bishops' Conference, *Opus Pacis* and the Catholic Peace Council.

A new page in Church-state relations in Hungary was inaugurated in the last months of John XXIII's papacy and also on account of the activity of Vienna's Card. Franz König. A special Vatican envoy initiated actions which was realized over the next few years. The first talks between the Vatican, represented by Msgr Agostino Casaroli, deputy Secretary of State to his Holiness, and Hungary, represented by the president of the State Church Office, took place in May 1963 (Casaroli 2000: 78). Talks continued and subsequent meeting took

place in the ensuing months. The next year, on September 15, 1964, the first agreement between Hungary and the Vatican was signed (Casaroli 2000: 89-91).

In spite of these new relations, daily life of the Church communities and priests was not considerably altered. The omnipresent secret service continued its operations and the separation between the Church and state was rigorously enforced. In the very year that the first agreement was signed, there were cases in which priests were arrested for illegal work with young people. A very limited number of religious publications were available. The conditions for Hungarian Christians did not change significantly even in the 1970s "Although priests were rarely arrested now, 90 per cent had been co-opted into the communist-controlled Opus Pacis association. Church attendance had fallen drastically and demoralization was rife" (Luxmoore-Babiuch 1999: 192). With the political changes in the Eastern Europe, among the first countries that opened its doors to new ideas was Hungary, and as a result the sectarian clerical organization lost its significance. In an interview broadcast on the Vatican Radio on October 25, 1989, Msgr Laszlo Danko, Archbishop of Kalocsa, announced the abolition of the Opus Pacis association in Hungary.⁴ The next year a new agreement between the Holy See and the Republic of Hungary was signed. Once again, Msgr Agostino Casaroli played a significant role in this (Casaroli 2000: 120-121).

In *Czechoslovakia*, the state-sponsored association of Catholic clergy was originally called the Peace Movement of Catholic Clergy (MHKD). It was founded in 1951 after Czechoslovakia officially entered the Soviet sphere. It was incorporated into the National Front for the purpose of promoting its program. "In international policy the MHKD backed in its publications and in the pulpit the Soviets and war of liberation. It denounced the threat to peace of the U.S. and its NATO allies. In domestic policy the MHKD defended collectivization and socialization and fought against national chauvinism" (Dunn 1979: 157). The political changes lent themselves to new circumstances, and the MHKD was somewhat transformed: "The successor clerical association to the MHKD in the 1960s was the Czechoslovak Association of Catholic Clergy or, more commonly, Pacem in Terris. This later name was taken from Pope John XXIII's encyclical of 1963. The Pacem in Terris priests were divided into Czech and Slovak branches" (Nyrop 1982: 176).

⁴ Information taken from the official internet site of the Hungarian Catholic Church. See: www.uj.katolikus.hu/en/kronologia (Table of major events in Hungarian Church History), March 7, 2005.

The state authorities were particularly keen on promoting the patriotic priests who were regularly controlled by the state secret police (Statni Bezpecnost-StB). According to some scholars, up to 10 percent of Czechoslovak priests were cooperating with the secret police, some of them reluctantly, others free-willingly. Many more participated in the activities organized by the official clerical association sponsored by the Communist Party and controlled by the secret services. The main purpose of the society was to encourage progressive priests to distance the national Church from the Vatican, the latter being considered the biggest enemy of the new order. The official clerical society was condemned by the Holy See in March 1982 and dissolved on December 7, 1989. "It literally collapsed hand in hand with the communist regime. The Christian Peace Conference, based in Prague and long tainted by its collaboration with its communist backers, decided to continue its operations, but to try to re-define its role" (Ramet 1994).

During the decades of the society's operations, priests who did not cooperate with the association experienced severe persecution. They spent long years in prison and were absolutely banned from pastoral work after their release. In 2003 Sr Zdenka Cecilia Shellingova was beatified by Pope John Paul II for helping prepare the escape of imprisoned priests. She was sentenced to 12 years in prison for alleged treason. Together with Bishop Vasil Hopko, also a victim of Communist persecution, they were declared Catholic heroes.⁵

Many additional factors must be taken into consideration for a broader understanding of the complexity of the role of the Czechoslovak clerical society. For a short period during the Prague spring in 1968, the association came under attack by Aleksander Dubček. But, like the liberation movement itself, it was short-lived. Aleksander Dubček and the followers of his movement were eliminated by 1969. Following the Prague Spring, Pacem in terris changed its face and was even more strongly controlled by the Office for religious affairs (Stehle 1975: 371). The Pacem in terris association was established in November 1971 from the remnants of Fr Josef Plojhar's 'peace movement,' the MHKD. It took its name from John XXIII's encyclical. When new leaders of the dioceses and other high church offices were chosen in the 1960s and 1970s, they were selected from

⁵ Bishop Vasil Hopko (born in 1904), auxiliary bishop of the Byzantine Catholic diocese of Prešov, died in 1976 after being poisoned over many years. He was appointed bishop in 1947, arrested in 1950, and released in 1968. Because of such brutal treatment he lost mind. Sr Shellingova's death came in 1955 shortly after being released. See »A frail Pope encourages his fellow Slavs,« *The Tablet*, September 20, 2003.

the ranks of *Pacem in terris*. No Church appointment was possible without the explicit 'consensus' of the association. Thus a new 'hierarchy' was created - one without canonical authority, but with strong State support (Casaroli 2000: 127).

The clerical movement became a real ruler over Church life. Any appointment not approved by it was not valid. One of the best known and questionable Church officials was Josef Vrana - the titular bishop, apostolic administrator of the Olomouc diocese and from 1971 president of the pro-regime clerical association. Upon the Vatican's demand, and in compliance with the Prague leaders, he promised to put aside his office in the society. According to the Vatican, the two offices were incompatible; as a bishop he was appointed to be shepherd of all priests and faithful, and not only of the *Pacem in terris* members. Vrana was solemnly inducted in his office in Olomouc by the Vatican foreign minister Msgr Agostino Casaroli on March 4, 1973. It was undoubtedly an eventful day: in a country where the state had been attempting to separate the Church from the Vatican for a quarter century, a high ranking Vatican diplomat installed a new bishop (Casaroli 2000: 160-163). Four days later, on March 8, 1973, Msgr Vrana in fact stepped down, but the news was not published by the official state press agency (Stehle 1975: 337-338). Nevertheless, the consecration of four *Pacem in terris* collaborators was resented by many Catholics.

Even though Msgr Vrana had been appointed only provisionally (*ad nutum Sanctae Sedis*), his appointment raised many doubts and questions. Many Catholics were convinced that the Vatican paid too high a price for certain favors and did not receive enough in return. The Vatican diplomacy did not appear to be very efficient. It seemed as if all acts of persecution by the anti-Catholic campaign were neglected in spite of the fact that years of Communist rule had reduced Czechoslovakia's Catholic clergy by 60 per cent (Luxmoore-Babiuch 1999: 189). In Msgr Casaroli's opinion the negotiations with the Prague regime was an 'impossible case'. In order to promote the *Pacem in terris* ideas, a weekly newsletter called *Katolické noviny* was published. In the early 1980's the Congregation for Clergy published a decree that was applied to *Pacem in terris* in Czechoslovakia, one in particular published in March 1982, and the Vatican officially barred priests from organizations 'undermining the authority of bishops'. In an interview to the Italian newspaper *La Repubblica* (March 11, 1982), Card. Silvio Oddi, the Congregation's prefect and earlier Vatican diplomat in Yugoslavia, declared, "We all know about the activities of this association and how brutally it interferes in the religious sphere" (Luxmoore-Babiuch 1999: 263). According to a Vatican Radio commentary, members were given a choice: either obey Rome

or renounce the priesthood. The regime leaders contradicted the decree, but in the following months several dozen priests did resign from the association. Card. František Tomášek, encouraged by the Vatican during his visit in March 1982, strongly opposed the society's operations. This meant the beginning of the disintegration of an association that strove for the isolation of the Catholic community and which worked alongside the Czechoslovak state, having brought about the community's complete dependence on domestic politics. This process of disintegration coincided with the ideas promoted by the Charter 77 movement, as well as with Pope John Paul II's resounding intervention in Church life in Eastern Europe.

In *Poland*, the clerical society Pax⁶ carried out the same goals of encouraging progressive priests to distance the national Church from Rome and to reconcile the Christianity with Communism. Amid the many Polish priests it was not difficult to find some willing to cooperate. They were headed by Count Boleslaw Piasecki who presumably had had Nazi connections. Condemned to death by the Soviets because of his collaboration with Nazis, he was freed on the condition that he formally work to infiltrate and to subject the Catholic Church for the purpose of the Communist revolution (Martin 1979: 82-83). The Polish bishops were convinced that Pax was a secret agency that demanded rigid obedience, and that its members were obliged to follow of the orders of the Office for Religious Affairs and were paid for their service. By the same token, Piasecki was considered to be directly dependent on the Secret Service as well as on the Office for Religious Affairs, which had complete and totalitarian power over questions concerning the Catholic Church in Poland. It has been noted that, "Piasecki was careful that the publications of Pax should be orthodox. He had a messianic idea. The Pope, and therefore the world, believed that Christianity and Communism could not be reconciled. Since Communism was the best system for just shares in the wealth of the State, Christians must come to see the moral value in the Communist structure of society. And Communists must come to see how Christianity could help them to their better goals. Most Communist countries rejected God officially; most Christian countries rejected Communism. Poland was a country both Catholic and Communist. It must become the model for the world and the Church" (Chadwick 1993: 42).

In his speeches and publications Piasecki called for a reformed Church in which the laity would have an influential role. He also cal-

⁶ Officially called the 'Movement of the Progressive Catholics in Poland' or 'Social Movement of Progressive Catholics'.

led for a more rationalized Church, simultaneously recognizing the transformation of society into atheists and Communists as a positive contribution. Count Piasecki and his followers were trying to win Catholic support for the Communist State while combining “a rigid Catholic conservatism, complete with elements of nationalism and anti-Semitism, with a ruthless commitment to communist aims. Its membership was clan-like and ha secret police links” (Luxmoore-Babiuch 1999: 83).

The situation was particularly painful in 1953, when the association defended the imprisonment of Card. Stefan Wyszyński and the takeover of the Catholic weekly *Tygodnik Powszechny* (founded in 1945 by Cardinal Sapieha). According to O. Chadwick, “The influence of Piasecki and Pax, though never wide, remained for decades. As late as 1975 Pax had about 15,000 members, of whom 1,800 were priests. It had several newspapers, including a small Warsaw daily. But its big influence faded at the Hungarian Revolution of 1956. That brought home to the Communists that they could not run the Church with their chosen clergymen. Willy-nilly, they had to get on with the official Church” (Chadwick 1993: 42-43). Count Piasecki exposed his ideas in the book *The Essential Problems* published in 1955; it was condemned by the Vatican Holy Office that same year. Pax particularly strove to generate public opinion regarding Church and state relations in Poland and abroad, mainly in France. The appropriation of *Tygodnik Powszechny* and its financial resources enabled Pax to publish articles (including additional volumes of the Church Fathers and the writings of some resounding Western Catholic authors, a significant achievement) and periodicals which published their stances. Young authors who had little possibility of publishing elsewhere wrote for publications issued by Pax, and in turn promoted its ideas.⁷

Evidently, the influence of the official Church was too strong to be overcome by a society with such an inconsistent vision. Even Piasecki’s government-endorsed Pax - which sought to preserve its pro-regime and pro-Communist attitude to the end in its attempts to be ‘more socialist than the Party, and more devout than the Pope’ - did not achieve its primary goals of separating the Catholic community from within and enlisting as many Catholics as possible for Communism. As early as the late 1950’s, Pax’s main interest was assessed as being to ‘relive the good times of 1949-56’ (Luxmoore-Babiuch 1999: 130).

⁷ According to Card Casaroli’s testimony, Count Piasecki had been trying since 1945 to foster a movement of both priests and laity in favour of the new socialist system. This movement had extensive financial means, particularly in the field of publishing. See A. Casaroli, *Il martirio della pazienza*, p. 292.

From the hierarchical side, the members of the clerical societies were seen as sympathizers of the new regime and were labeled as unreliable. Among other clergy they were thought to be untrustworthy, and were marked as pro-regime. The people saw them as clergymen who were sympathetic to the Party and prepared to cooperate with enemies of religion and the Church for certain privileges and benefits. They marked them as profiteers and political sell-outs. The main aim of those types of unions was the aspiration of starting a national church which would be independent from the Vatican and from the influence of other religious spheres.

An integral part of the fight against the Catholic community, and an effort to influence public opinion, were the so called show trials organized in all Communist countries. In addition to raising fear in the population, these processes wanted to display the superiority of the new justice system and in turn stem any forms of opposition or resistance. Based on the arguments that formed an integral part of the charges in these types of hearings, it is impossible to differentiate them from similar trials staged in Nazi Germany. Priests were typically accused of two things: financial indiscretions (the use of foreign currency) and moral ones (keeping company with adolescents and homosexuality). In this manner the Communist Party tried to destroy the priesthood's moral authority and public reputation. A dimension that differed from Hitler's Germany but was of primary importance to Communist leaders was the maintenance of foreign relations particularly with the Vatican. Many priests who were either broken or threatened by these trials became willing participants at the hands of the secret services. Many of them became involved in organizing clerical organizations and other covert action against the Church and its faithful.

While an analytical study of these trials and subsequent traitor-like behavior may provide a broader understanding of events in these times, we must not overlook each individual's personal tragedies and circumstances. After all, they were victims abused and without the strength to resist the system which was by far more powerful. Those who succumbed first, succumbed forever. Once sentenced and imprisoned, they still remained victim to continuous harassment. Proceedings mounted which eventually caused mutual false accusations, such as fictitious biographies intended to gather evidence against suspects. They were often incarcerated with common criminals, the later considered their superiors who were given authority to treat them worse than other prisoners. Various National and Party holidays were staged as opportunities to show loyalty in exchange for possible amnesty. However, pardons such as the possibility of joining

a clerical society (if one had not done that before) were only granted to priests who had shown signs of earlier collaboration. They were treated as forced labourers, often working in construction building power plants, residential buildings, shops, schools, or forced to destroy churches and other religious structures. Through this work they had the opportunity to display a positive attitude towards the new social order as well as towards physical labour, as the proletariat was considered the most important and the best part of the new social order. During their imprisonment they were subject to constant brainwashing. Various methods of testing the success of political re-education were forced upon them, such as signing statements against bishops, the Vatican, or the Pope, or against various important world events (one must remember that this was during the Cold War where denouncements against western capitalist societies, American Imperialism, and its Vatican supporter were frequently mounted).

The stages of these courts also forced priests to join clerical societies as an expression of accepting the new social order and the socialist society's values. Upon joining, a priest's prison sentence was reduced or abolished. He was granted the right to return to his parish and continue his pastoral work, but before being released had to sign an oath of silence regarding what he had experienced in prison. Furthermore, he had to promise to co-operate in the gathering information as ordered by police authorities. Such a large number of priests were imprisoned in the Republic of Slovenia that a popular proverb emerged that, "Every good priest goes to prison at least once." However, people also became suspicious if a priest was not sentenced and imprisoned. At certain periods nearly ten per cent of the Slovenian clergy was detained, and in total more than two-thirds of all Catholic priests in Slovenia were imprisoned. Members of clerical societies were awarded various State medals, were able to travel abroad, or subscribe to foreign theological literature.

The Case of Yugoslavia

In *Yugoslavia*, two simultaneous struggles were being waged during the Second World War. One was the resistance against occupying forces, the other a civil war over the installation of the Communist Party to power and the introduction of a revolutionary social order. Compared to the situation in other countries, Communism was not imported to Yugoslavia from abroad (eg. the Soviet Union), but grew and festered based on local conditions. Communist groups

were created soon after the First World War, after the Social-Democratic movement was radicalized.⁸ Although the Communist Party was excluded from politics, it illegally functioned through a network of clandestine groups. It was also able to obtain sympathizers from all walks of life (including seminarians and priests). The new parliament organized by the communists first convened as early as in 1942. The following year the dissolved the monarchy, and banished King Peter II. In August 1946 the Party declared a republic and implemented the separation of religious groups from the State. A characteristic long-term policy of the Communist Party was to include representatives of the clergy and even grant them certain responsibilities into their higher echelon.

From its beginnings, the Communist regime that emerged in Yugoslavia in May 1945 had minimized the role of the Holy See in Church life and in restoration of Church structures that had been deeply affected by the war (Alexander 1979; Shepherd 1980: 315-323). Throughout the existence of the Yugoslav Socialist State, a common accusation was made against the clergy for their decision to side with occupying forces during World War II. The Catholic Church in Croatia was particularly reproached for having had a special Papal representative, Msgr Ramiro Marcone, to the Government of the Independent State of Croatia (NDH). An essential part of Tito's attitude towards the Catholic Church was to make it as disassociated from the Vatican as possible. Again and again his intention was confirmed by the members of his staff, particularly articulated by his biographer Vladimir Dedijer,⁹ and by Jakov Blažević and Vladimir Bakarić, the Croatian members of the supreme leading group. According to the latter, the main goal and leading motive of Tito's meeting with Archbishop Msgr Alojzije Stepinac in June 1945 was to promote the idea of an autonomous Catholic Church in Yugoslavia. Tito was looking for an independent Church that would at least have its own primate (Damiš 1995: 243). Clerical associations became a form of self-organization and a means of co-operating with the new government. O. Chadwick's assessment could be taken as a summary of the situation: "In Yugoslavia, the government at first encouraged priests' associations. There were like guilds or trade unions of progres-

⁸ For a more detailed treatment of that period see the first chapter »Wartime: the fateful events«, in S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, pp. 7ss.

⁹ See V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita (New Contributions to a Biography of Josip Broz Tito)*. Vol. I, (Zagreb, 1980), p. 398. Comprehensive minutes of the meeting are reported by V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, (Beograd, 1984), pp. 34-38, 95-97.

sive or radical priests who had the normal instinct that it was their duty to honour bishops and simultaneously to stop them running the Church. For a time these associations were important in all parts of Yugoslavia, for, when Tito first won power, the clergy with authority were not the bishops but the former chaplains to the partisan guerrilla armies. Milan Smiljanić was Tito's chief army chaplain in the resistance. After the war he became minister of agriculture and vice-president, though still a priest. He stood at the patriarch's right hand in official ceremonies" (Chadwick 1993: 37). A very similar role was played in Croatia by Msgr Svetozar Ritig, a high government official and leader of the Office for the Religious Affairs that had been established in each republic already before the end of the War. In Slovenia, Jože Lampret, chaplain to the partisan units during the war who was also at odds with his bishop and banned from performing his priestly duties in the Diocese of Ljubljana, was named leader of the Office for the Religious Communities and promoted to various places of the Slovenian public life. In September 1952, the Yugoslav Episcopal Conference forbade the founding of clerical associations. The authorities regarded this as a direct incursion by the Holy See on the constitutional rights of priests, like all citizens, to organize societies. The Holy See interfered with the workings of these societies in Yugoslav internal affairs, resulting in one of the reasons for the severing of diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See in December of 1952.

It is not my intention to depict a comprehensive picture of the Church's situation in Yugoslavia during the Communist period. Because of significant differences in the Church's position in individual republics, I will treat clerical societies in Slovenia, Bosnia and Herzegovina, and Croatia (the republics with strong Catholic communities) separately.

In *Slovenia* in 1949, after the failed attempt to separate the Church from the Vatican, the *Cyril-Methodius Society of Catholic Clergy in the Republic of Slovenia* was founded. In 1970 it was renamed as the *Slovenian Priestly Society*. Preparations for its establishment took a considerable amount of time and began soon after the new government was installed in Slovenia on May 9, 1945. The original protagonists were the priests who had worked with the Partisan movement during World War II and had openly favoured the new establishment. Patriotism was displayed first in their actions, since the recently finished war was viewed as a great patriotic act. As early as 1947, a planning committee was founded to promote the ideas of *esprit de corps* among the clergy - the necessity to work with the authorities and to distance itself from the behaviour of the Slovenian

Church during the war.¹⁰ This group of clergy presented a rather critical stance towards contemporary Church authorities.

The Society was given such a directive predominantly in the region under the Diocese of Ljubljana, although members of the committee in the Primorska region, where the Slovenian patriotic movement was very strong, also had a leading role. The central part of Slovenia was where dissent arose among priests and the Apostolic Administrator of the Ljubljana diocese, Msgr Anton Vovk, mainly over the decisions of Ljubljana Bishop Msgr Gregorij Rožman. Rožman had left the diocese on May 5, 1945, and remained in British occupied territory in Austria after being unable to return to his diocese (Plut-Pregelj 1996: 240).

The basic intention of the authorities in the founding and promotion of the clerical society was to cause conflict among priests, and between the priests and Bishops in Slovenia. Since priests were offered a series of benefits (the right to pastoral work and material gains), the authorities viewed them as 'official' partners instead of the local bishops. Bishops feared the establishment of a National Church in which members of the association were encouraged by the government and Tito himself. However, this did not come to fruition as the majority of society members were able to see through the clandestine intentions of the authorities. In spite of that fact, bishops maintained a negative stance towards the association and did not give it their official recognition (the only exception was the Apostolic Administrator Msgr Mihael Toroš, who later rescinded his permission). The Slovenian bishops recognized that banning the society and excommunicating its members could lead to more severe consequences, even a schism. Because of that, they did not publish the excommunication released by the Holy See. Such a severe punishment was pronounced only for the three leading members, Anton Bajt, Viktor Merc and Jože Lampret, who were not willing to surrender and cease organizing activities. Their excommunication brought about a new wave of State persecution of the non-members, threats to bishops, and a new campaign against the Church (Čipič-Rehar 2005: 101). The conflict reached its height when Jože Lampret was appointed lecturer at the School of Theology in Ljubljana in 1950. Lampret had been puni-

¹⁰ See France. M. Dolinar, »Katoliška Cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945,« *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000) (The Catholic Church in Slovenia and Rome after 1945)*, (Ljubljana, 2001), pp. 248-249. For the very beginnings of the society in the coastal region (on the border with Italy) see Marija Čipič Rehar, »The Committee of Priests Members of the OF (Osvobodilna fronta – Liberation Front) and the Ciril-Metod Society in Primorska in the Years 1947-1952«, *Kronika* 53 (2005), 91-106.

shed and the Vatican Congregation did not pardon him. Lampret's appointment was an evident provocation in organizing a new campaign against the Church and its ties with the Vatican. All petitions sent to Rome by Slovenian bishops explaining the status of society and the clergy were left unanswered. Pope Pius XII and the Consistorial Congregation held steady to principles that already had been passed for these specific circumstances by the Holy See.

The herald of the clerical society was the periodical *Nova pot* (*New Way*) which in its early years was known for its sharp criticism of the Pope and the Vatican. It was also a staunch supporter of the new regime as well as Yugoslav foreign policy. On February 15, 1950, the Holy See published an admonition (monitum) of all collaborators of the bulletin. The situation did not escalate due to the fact that Lampret willingly denounced his appointment at the School of Theology, and other members were spared excommunication. Historical documents clearly state that Bishop Msgr Anton Vovk, who led the Ljubljana diocese, avoided rising tensions with the society by accepting lesser evils and attempting to find some sort of *modus vivendi*. The guild was tolerated and the diocese tried not to afford it too much meaning. Otherwise, it was feared that the status of the Church would diminish further, since the authorities kept a watchful eye on the bishop's treatment of members. On a few occasions society leaders asked Msgr Vovk to confirm the regulations which he proposed amending, and which could have allowed him to ask for recognition from Rome. He did not succeed in this, since the association refused his suggestions (Ceglar 1997: 148). According to secret service reports, Msgr Vovk's wise approach towards the guild – not allowing tensions to escalate and his personal affection towards individual society members - facilitated the reduction of guild members. As soon as 1958, it was concluded that membership had started to decline; of 968 clergymen in the Ljubljana diocese, only half (480) were members (Ceglar 1997: 157). According to F. M. Dolinar, "The role of the Cyril-Methodius Society of Slovenian priests diminished when the Yugoslav Government decided to directly negotiate with the Holy See, and when later in 1966 it agreed upon a protocol which from then on defined Church-state relations" (Dolinar 2001: 249). Indicative of Msgr Vovk's wise disposition towards the association was his appreciation demonstrated by Pope John XXIII during their first meeting on February 1, 1960; the Pope greeted him as 'a friend and martyr' (Ceglar 1997: 154).

Through the years when the government finally realized that the guild had not achieved its political goals, but instead was limited solely to the organizational and logistic purposes of its members, the

objective of gaining control over priests was no longer intriguing. The primary goal of the association resulted in failure; the regime lost interest in its further existence. In 1990 the group was disbanded at its last general assembly. Thanks to its final leadership, the society's archives, a rich source for understanding the conditions of the Church in Slovenia, were moved to the Archives of the Ljubljana Archdiocese. Unfortunately, documents from the crucial period of its founding had been destroyed in the early 1960's when society offices were relocated.

In *Bosnia and Herzegovina* the religious situation was particularly complicated. Members of the Muslim community represented a new national constituent, and thus Muslim religious identity also corresponded to an ethnic identity. The Serbian Orthodox Church was the predominant among the Serbs. Regarding the Catholic Church, a great majority of priests were members of the Franciscan order. In the beginning of January, 1950, a clerical association called *Dobri Pastir* (Good Shepherd) was created in Sarajevo. The society was initiated by three Franciscan Provincials, Fr. Mile Leko, Fr. Josip Markušić, and Fr. Karlo Nola, as well as by Dr. Svetozar Ritig. The role of the Franciscans was so strong that the society was occasionally called the 'Franciscan Priestly Society' (Damiš 1995: 276-277). In fact, when the society was founded 49 % of the Bosnia Franciscan Province members joined it, among the members were, nevertheless, 25 % of the secular clergy (Gavran 1990: 139). Initially, according to the Franciscan sources, leaders of the local Churches Sarajevo, Banja Luka, and Mostar, as well as the head of the Apostolic Nunciature in Belgrade were not against a clerical society (Blažević 2002: 248-249), they changed their attitude afterwards. However, many priests did not want to join due to their conviction that it was work of the Secret Service. They rejected the right of the State to intervene in Church circumstances, such as the organization of a clerical society. They also rejected the police's organized attempts to push priests against the bishops and the Pope. According to a report in the November 24, 1955, Belgrade daily *Politika*, a meeting of the Sarajevo clerical association was dedicated to issues such as, 'protest against the emigrants slandering our country,' 'priests' collaboration with the national government,' 'condemnation of a part of the emigration,' and 'support to the state leadership.'¹¹

¹¹ See »Skupština udruženja katoličkih sveštenika Bosne i Hercegovine« (The General Assembly of the catholic priests of Bosnia and Herzegovina), in *Politika*, November 24, 1955, p. 4.

To the outside observer, the society's beginnings clearly articulated its fundamental character: the hall where the constituting assembly took place was rented by the regime, huge pictures of Tito and Lenin decorated the walls, and a message of congratulations that had been sent to Tito and to his collaborators was displayed. Conspicuously, there was no similar message to the Pope or to bishops, nor was there any statement from the appropriate Church authority granting permission for the society's foundation. From the day it was established, the clerical union *Good Shepherd* prompted feelings of discord among the Catholic priests in Bosnia and Herzegovina. It has also played a significant role in the sometimes strained relations between the Franciscans and local bishops who were against the association, after they had taken part in the meetings of the Yugoslav Bishops' Conference and after they had received instructions from the Belgrade Apostolic Nunciature. The founding and the functioning of the clerical society *Good Shepherd* in Bosnia and Herzegovina remains a controversial topic in the Church history of the country (Blažević 2002: 244-245).

In Croatia the clerical society was founded after a long, discriminating process (Krišto 1997) and it lost its purpose in mid 1960's. As early as June 2, 1945 Josip Broz Tito (1892-1980) visited Zagreb. He met with members of the Croatian Catholic clergy with the exception of Archbishop Msgr Alojzije Stepinac, who was still detained. In his speech Tito emphasized that he was also Catholic (although this was excluded in the officially published version) and reiterated the role of the Catholic clergy throughout Croatian history, comparing it to the role of the Serbian Orthodox Church in Serbia. However, according to Marshall Tito the Catholic Church could do more for the people if it was independent of the Vatican and more national such as the Serbian Orthodox Church (Krišto 1997: 39-41). In the same speech, Tito informed priests about the Party's plan to create a new community of the South Slavs. To realize such a plan priests could contribute significantly by keeping alive the idea of Bishop Josip Juraj Strossmayer (1815-1905).¹² Only such priests would be acceptable for the new social and political order; all others had no place in the system. In fact, the latter were considered enemies of the newly conceived plans. Already in that speech, Tito had revealed his intention to cause an internal differentiation among catholic pri-

¹² Bishop Josip Juraj Strossmayer of Djakovo, Croatia, was known as a promoter of the union of Churches, establishing contacts among Orthodox and Catholics, Serbs, Montenegrins, and Bulgarians. He was considered by the Yugoslav socialist government as a bishop-model for the pan-slavic movement. See *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., vol. XIII, pp. 550-551.

ests that was to be carried out through the clerical societies in the following years. To the Croatian bishops, the patriotic clerical association in Slovenia was a bad example. It proved to be a noxious organization that aimed to disintegrate internal unity among the clergy as well as to separate them from the Holy See, i.e. it would lead to a schism (Benigar 1993: 644). After his internment at his native village of Krasič in 1952, and after being informed about the clerical societies in Slovenia and Bosnia and Herzegovina, Archbishop Alojzije Stepinac rejected the establishment of such societies. In their founding and promotion he saw a very sophisticated plan to fight the Catholic Church by instigating the separation of the Church in Yugoslavia from the Holy See and also establishing a national church. He recognized the similarities between the situation among the clergy in Yugoslavia with that of the so called 'constitutional clergy' and attitudes of revolutionary authorities during the French revolution. He said, "change the names and the dates, and you have the same, only the subject is a different one" (Benigar 1993: 645).

It can be said that at the end of the war in Croatia (and in Yugoslavia in general), Nazi totalitarianism was replaced by Communist totalitarianism. It soon purged all of its wartime opponents and oppositional parties, and installed a new totalitarian regime. The subjugation of the Church became a major priority. This would lead then to the establishment of a National Church and separation of the Church in Yugoslavia from the Holy See. According to the Party's scenario, the leader of this plan was to be the Archbishop of Zagreb Msgr Alojzije Stepinac (1898-1960). For refusing to take part in such a plan, a show trial was staged and Stepinac was sentenced to 16 years in prison. According to the later reports given by his oppressor Attorney General Jakov Blažević, Stepinac's only crime was not partaking in the separation of the Church in Croatia from the Vatican.¹³ In addition, the effective protagonist of Church separation should have been the Croatian Clerical Association, which Stepinac had refused to establish. Josip Broz Tito continued to emphasize this point and took advantage of various occasions to remind priests of that possibility. At the end of 1949, Tito asked a group of priests why the Church in Yugoslavia could not separate from the Vatican like the Party had done politically from Moscow the previous year (Krišto 1997: 49; Stehle 1975: 260).¹⁴ As a senior party official to Bishop Msgr

¹³ See the magazine *Polet* (Zagreb), February 15, 1985; V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, pp. 95-97.

¹⁴ The article with Tito's words was published by the Slovenian Bulletin of the Clerical Association *Nova pot* (New Way), 1 (1949), nr. 1. The words are quoted also by A. Casaroli, *Il martirio della pazienza*, p. 200.

Frane Franić of Split suggested in 1952, “We have renounced Moscow, you should renounce Rome. Thus we can settle together for what we are looking for, for our common homeland of Croatia and Yugoslavia” (Franić 1995: 194). Msgr Franić’s testimony is eloquent proof of the well planned strategy to separate groups of clergy. This is further underscored by the fact that his region of Dalmatia did not fall under the central Croatian diocese of Zagreb, headed by Archbishop Stepinac.

As distinguished from the situation in Slovenia and Bosnia and Herzegovina the initial committee of the Croatian Clerical Society (The Class Association of the Catholic Priests in Croatia) was founded in 1952 only. When in February 1953 priests were invited to join the society all the bishops of the Zagreb Church Province rejected the initiative recalling priests of their promises of ‘oboedientia et reverentia’ made in the day of their priestly ordination (Akmadža 2003: 63). According to the same scholar, “Croatian bishops strongly resisted the establishment of this Association and only a small number of priests applied for membership. With the support of the Vatican, the bishops decided to denounce the association’s activities ban and membership for their priests. This resulted in a fierce reaction by the communist regime, which was one of the main causes for the severing of diplomatic relations with the Vatican. Nevertheless, despite all the pressure, the founded Class Association of Catholic Priests in Croatia never attained the success anticipated, nor did it ever attract any significant number of members” (Akmadža 2003: 156).

Amid the strong tension and distrust that existed between the Church’s hierarchy and the revolutionary Yugoslav authorities, members of the clerical society presented themselves as leading in new directions and working to restore bridges between new authorities and the heads of the Catholic Church. They wanted to fashion a new kind of priests who would be suitable for the new circumstances. The state authorities were very interested in having as many priests as possible as members. Until the middle of the 1960’s they materially supported the members and gave them various privileges that weren’t given to other clergy. These privileges included, for example, social and health insurance, the possibility to teach Catechism in the school, the right to collect contributions from churchgoers, favorable financial credit, the right to import objects needed to renovate the churches, and the right to import theological books. The Society also had the right to issue religious literature and catechism as well as a religious gazette. In the gazette’s *Bilten (Bulletin)*, the Slovenian Priestly Society published articles that were hostile to the Vatican and western powers. One of the most self-explanatory article titles

was “The Vatican and other religions in the service of invading American politics.”

Bishops in Croatia and Slovenia did not recognize the societies in the least; the Croatian bishops went so far as to forbid entry into the Society and punish the clergy. In 1950 the Yugoslav Bishops' Conference pronounced that the societies were “non expedit”, which the bishop's in Slovenia refused to execute (it was published by the official bulletin of the Ljubljana and Maribor dioceses). An important immediate incentive for taking such a decision was the founding of the *Good Shepherd* Society in Sarajevo, for which the Holy See as well as the Superior General of the Franciscan Order had expressed a negative stance in advance (Blažević 2002: 257, 259). In Slovenia, only the leaders of the society were punished. The more rigid “non licet” was published by the Yugoslav Bishops' Conference and implemented in September, 1952, but it was not implemented in Slovenia (Merlak 2002: 139).

The Canon law valid for the clerical societies, which exceeded the diocese and were therefore governed by universal Church rules, demanded that their legal status and all questions pertaining to the societies be answered by the papal nuncio of each country. In Yugoslavia, this task was performed by Msgr Joseph Patrick Hurley (1894-1967) from Cleveland, OH and bishop of the Diocese Saint Augustine, Florida. He came to Yugoslavia in 1946 and stayed until 1950, though he kept the title of regent even afterwards.¹⁵ Besides carrying out the demanding tasks of Church organization and reorganization of hierarchy, Msgr Hurley strove to settle issues of the Clerical Society and also preserved contact between the Holy See and Yugoslavia. After his return to the United States, Msgr Silvio Oddi, who later became cardinal, took charge of the Nunciature, and was followed by Msgr John D. McNulty, who later became the rector of the National shrine of the Immaculate Conception in Washington, D.C. In 1952, diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See were suspended. The societies of patriotic clergy continued to be active with modifications and operating tasks until the fall of the communist regimes in the early 1990's.

The Yugoslav bishops were extremely cautious due to their bad experiences with clerical societies organized by the Communist authorities after World War II. The idea of such an *esprit de corps* association carried negative connotations in the Yugoslav context and had a negative history from the very beginning. As a result of this, the Croatian bishops reacted with disapproval towards the for-

¹⁵ www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhurleyj.html of December 13, 2004.

mation of an association around the *Kršćanska sadašnjost* publishing house (Alexander 1979: 310). In 1977, a group of theologians organized such a society with the same name as the publisher (TDKS, or *The Christian Presence Society*) in Odra, in the vicinity of Zagreb. Church leaders in the Dalmatian Church Province in particular expressed grievances towards it. They interpreted this initiative as an attempt by state authorities to cause discord within the Church and to lessen the authority of bishops, as it withdrew part of the clergy from under their direct influence. Thus, bishops understood the theologians' attempt to form a society to be a threat to the Church's unity. Some bishops required that the association disband. Others, like Archbishop Franić of Split, forbade priests who were members to perform their priestly office in the territory of his diocese.¹⁶ The Zagreb Archbishop Card Franjo Kuharić called attention on the danger of such an association, but was not opposed to its founding. The Yugoslav Bishops' Conference allowed the association ad *experimentum*. Nevertheless, it was condemned by Card Franjo Šeper, head of the Vatican Congregation of Holy Office and former Archbishop of Zagreb. The Vatican Congregation for Clergy banned the foundation of the TDKS with a document called *Quidam episcopi*. Later accounts indicate that the Croatian authorities wished to use TDKS in the hope of creating a pro-regime movement within the ranks of theologians and the clergy. In hindsight, the fear the bishops expressed was not unfounded.

Relations between Yugoslavia and the Church gradually settled down after the 1960's. Following a few years of negotiations the first international agreement called *Protocol* was signed in 1966. It was not considered an international document by Yugoslav politicians and was not published by the *Official Bulletin* as a part of its international activities. In fact, the repression of Catholics continued in spite of the document, but the situation for the Church in Yugoslavia began to improve (Krišto 1997: 28).

Conclusion

In spite of many differences and individual histories, the Catholic Church was considered to be an important and dangerous adversary

¹⁶ See J. Krišto, *Katolička Crkva u totalitarizmu 1945-1990. Razmatranja o Crkvi u Hrvatskoj pod komunizmom*, p. 82. J. Krišto has written another article on this topic, »Relations between the State and the Roman Catholic Church in Croatia. Yugoslavia in the 1970's and 1980's,« *Occasional Papers in Religion in Eastern Europe* 2 (1982), nr. 3 (June), pp. 22-33.

in almost every East European country where Communism rose to power after World War II. The main grounds for this attitude were its ties with the Vatican, strong influence and respect among the faithful. Due in part to its centuries-old organization it was able to avoid immediate state control. (This stands in contrast to the Orthodox Churches, which organized as State Churches in which the head of State held a significant position; a crucial issue was the possibility to influence the appointment of bishops). Among the groups inside the Catholic community, priests were particularly vulnerable. Presumably, therefore, clerical societies were organized to provide priests with certain support while making them dependent on the political structures. For example, as one of the senior officials of the clerical society in Slovenia recalled in his memoirs, “the Cyril-Methodius Society was under control of the secret service. Fortunately, the authorities’ intentions with the Society were not realized. Priests in fact stayed faithful to the Church, to bishops, and to the Pope. I call the Society ‘damned’, because it was perverted in its roots, set up with corrupt intentions” (Camplin 2003: 62). Even where such associations were at first influential, their role diminished very soon. As O. Chadwick states in discussing the situation in Yugoslavia, “as in other countries, the influence of such associations declined steadily, partly because the bishops slowly reasserted their authority in the constitution and partly because the Communist leaders lost interest in their effectiveness” (Chadwick 1993: 37).

Knowing that all types of malpractice was possible, the Church hierarchy was very distrustful from the very establishment of such associations. The distrust remained even when similar professional associations were later founded. When a group of Croatian theologians organized *The Christian Presence Society* in 1977 as a means of offering support and legal backing to a publishing house with the same name, their actions were strongly criticized by local bishops and finally forbidden following the intervention of the Vatican watchdog for the Doctrine of Faith Card. Franjo Šeper, the former Archbishop of Zagreb. Past experiences, especially those concerning the crucial protagonist Msgr Franjo Šeper, were so deeply rooted in the mind of the bishops that they gave no concessions.

The profound political changes of the late eighties and early nineties along with the newly established Church-State relations helped to reiterate the role of the clerical patriotic associations and eventually resulted in their disbandment. In recent years, there has been a resurgence of interest in those clerical associations that collaborated with the Communist regimes, and which, after the fall of Communism, continued to operate without credibility and often

also without an economic basis. Such attention has been particularly keen in the case of societies which maintained continuity with the past and for which secret services documents have been preserved.

Bibliography:

- Akmađža, Miroslav. 2003. »Staleško društvo katoličkih svećenika Hrvatske u službi komunističkog režima« (The Class Association of the Catholic Priests in Croatia under the Communist Regime). *Tkalčić* 7 (2003): 47-156.
- Alexander, Stella. 1979. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blažević, Aleksa. 1993. *Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal (Aloysius Stepinac, Croatian Cardinal)*, 2nd ed. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Blažević, Velimir. 2002. »Kontroverze oko osnivanja i djelovanja udruženja katoličkih svećenika 'Dobri Pastir'« (Controversies about the Founding and Activity of the Catholic Clerical Society Good Shepherd). *Bosnia Franciscana* 10 (2002); Nr. 17, 244-267.
- Camplin, Ivan. 2003. *Mojih 90 let (My 90 Years)*. Murska Sobota: Stopinje.
- Casaroli, Agostino. 2000. *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*. Introduzione di Achille Silvestrini. Torino: Einaudi.
- Ceglar, Ludvik. 1997. *Nadžkof Vovk in njegov cas 1900-1963 (Archbishop Vovk and His Time)*. Vol. III. Celovec: Mohorjeva družba.
- Chadwick, Owen. 1993. *The Christian Church in the Cold War*. London: Penguin Books.
- Čipič Rehar, Marija. 2005. »The Committee of Priests Members of the OF (Osvobodilna fronta – Liberation Front) and the Ciril-Method Society in Primorska in the Years 1947-1952«. *Kronika* 53 (2005): 91-106.
- Damiš, Ivan. 1995. *Ulomci za povijest Katoličke Crkve u Hrvata*. Zagreb.
- Dedijer, Vladimir. 1980. *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita (New Contributions for a Biography of Josip Broz Tito)*. Vol. I, (Zagreb, 1980).
- Dedijer, Vladimir. 1984. *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, (Beograd, 1984).
- Dolinar, France M. 2001. »Katoliška Cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945,« *V prelommih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000) (The Catholic Church in Slovenia and Rome after 1945)*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 237-256.
- Dunn, Dennis. 1979. *Détente in Paper-Communist Relations*. Westview: Boulder.
- Il filo sottile. L'ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli* (a cura di Alberto Melloni; prefazione del cardinale Achille Silvestrini). 2006. Bologna: Il Mulino.
- Franić, Frane. 1995. »Dijalog između Katoličke Crkve i titoističkog komunizma u bivšoj Jugoslaviji,« *Božjo voljo spolnjevatj. Jubilejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa in metropolita (Dialog between the Catholic Church and Tito's Communism in Ex-Yugoslavia)*. Ljubljana-Celje: Mohorjeva družba-Slovenska škofovska konferenca, 187-196.
- Gavran, Ignacije. 1990. *Suputnici bosanske povijesti. Sedam stoljeća djelovanja bosanskih franjevaca (Fellow-passengers of the Bosnian History. Seven Hundred Years of the Franciscan Activity in Bosna)*. Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Graham, Robert A. 1996. *The Vatican and Communism during World War II. What Really Happened*. San Francisco.
- Krišto, Jure. 1997. *Katolička Crkva u totalitarizmu 1945-1990. Razmatranja o Crkvi u Hrvatskoj pod komunizmom (The Catholic Church during the Totalitarianism 1945-1990. Considerations on the Church in Croatia under the Communism)*. Zagreb.

- Krišto, Jure. 1982. »Relations between the State and the Roman Catholic Church in Croatia.Yugoslavia in the 1970's and 1980's,« *Occasional Papers in Religion in Eastern Europe* 2 (1982), nr. 3 (June), 22-33.
- Luxmoore, Jonathan – Babiuch, Jolanta. 1999. *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe*. London: Geoffrey Chapman.
- Martin, Andre. 1979. *La Polonia difende la sua anima*. Roma: Ed. Paoline.
- Merlak, Ivan. 2002. *Za Cerkev in narod. Življenjepis božjega služabnika nadškofa Antona Vovka (For the Church and the Nation. Biography of the Servant of God Archbishop Anton Vovk)*. Ljubljana: Družina.
- Nyrop, Richard F. (ed.). 1982. *Czechoslovakia, a Country Study*, Washington D.C.
- Plut-Pregelj, Leopoldina, Rogel, Carole. 1996. *Historical Dictionary of Slovenia*. Lanham-London: The Scarecrow Press.
- Ramet, Sabrina Petra. 1994. »The Churches of East Central Europe in Transition: A Checklist of Issues to Track,« *East-West Church and Ministry Report*, vol. 2, No. 1, Winter 1994.
- Shepherd, Allen L. 1980. »The Christian Marxist Dialogue in Postwar Yugoslavia,« *Journal of Church and State*, 22 (1980). 315-323.
- Stehle, Hansjakob. 1975. *Die Ostpolitik des Vatikans*. Munchen-Zurich; engl. translation: *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*. Athens: Ohio University Press. 1981.
- Zdešar, Janez. 2006. »Cerkev na Slovenskem v primežu totalitarizmov fašizma, nacizma in komunizma« (The Church in Slovenia in the fist of totalitarian fascism, nazism, and communism), *Ave Maria* (Lemont, IL), January 2006, 16-17.

Peter Kvaternik

Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji

Povzetek: Cerkev na Slovenskem je sproti spremljala potek 2. vatikanskega koncila. Škofje so hoteli čim bolj izpeljati njegove odloke. Že nekaj let zatem so sprejeli sklep, da se kot pri drugih narodih v zahodni Evropi izvede narodna sinoda. Leta 1970 je ideja nenadoma ugasnila. Namesto tega je Cerkev usmerila svoje prizadevanje v t.i. prenavo. Okrog leta 1980 je tudi ta zamrla, zato je ljubljanska nadškofija v naslednjih letih izvedla tri zborovanja Pastoralnega občnega zbora. Podobna zborovanja sta imeli tudi mariborska in koprška škofija. Do sinode ali plenarnega zbora pa je prišlo leta 1997. Trajal je pet let. Sad dveh zborovanj je bil Sklepni dokument, ki je izšel leta 2002.

Značilnost vseh poskusov v tem procesu je pomanjkanje volje po sodelovanju vseh slovenskih škofij, veliko vloženega truda v pripravo in formalno izvedbo in natis zaključnih besedil ter nesposobnost sprejete sklepe prenesti v pastoralno prakso.

Ključne besede: sinoda, pastoral, prenova, pastoralni občni zbor, plenarni zbor.

Abstract: **Unfinished Synodal Processes in Slovenia**

The Church in Slovenia continually followed the course of Vatican II. The bishops wanted to carry out its decrees in the best possible way. Thus, a few years after its closure, they decided to convoke a national synod as it was the case with other nations in Western Europe. In 1970, however, this idea suddenly disappeared. Instead, the Church directed its endeavours towards a so-called renewal. Around 1980, this petered out as well. In the following years, the archdiocese of Ljubljana held three sessions of the Pastoral Conference and similar conferences were held in the dioceses of Maribor and Koper. A Plenary Council was held in 1997. It lasted five years. Its result was the Final Document, which was published in 2002. All the trials during this synodal process have been characterized by a lack of will of all Slovenian dioceses to co-operate, by a great amount of effort that went into the preparation and formal execution as well as the printing of final texts and by the inability to put the passed resolutions into pastoral practice.

Key words: synod, pastoral, renewal, pastoral conference, plenary council.

Uvod

Ko so slovenski škofje po zaključku 2. vatikanskega koncila prišli domov, so bili zelo navdušeni nad idejo o »aggiornamentu«, ki ga je sprožil koncil. Najprej so poskrbeli, da so se čim prej prevedli vsi koncilski dokumenti. Ti so izhajali najprej v posameznih zvezkih in bili tako že neposredno po koncilu na voljo vsem za branje in proučevanje (Pogačnik 2004, 7), že leta 1972 pa so izšli tudi v knjigi. Ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik je želel, da se koncilске ideje čim prej pre-

nesejo med ljudi. Najprimernejše sredstvo se mu je zdela oblika ljudskih misijonov. Tako je leta 1966 potekal najprej ljudski misijon v Ljubljani, ki naj bi bil nekako vzorčni model tudi za druge župnije v nadškofiji in vsej Sloveniji. Res je močno razgibal versko življenje in zaradi novega pristopa, saj so na njem prvič sodelovali kot oznanjevalci tudi laiki. Zelo pritegnil mladino (Kvaternik 2003, 255).

Prva zamisel o sinodi

Že leta 1968 je v škofijskem listu Okrožnice nadškof Pogačnik razglasil sklep slovenskih škofov, da se v naslednjih letih po vzoru drugih dežel v zahodni Evropi tudi v Sloveniji izvede narodna sinoda (Šuštar 1980, 129). Potekala so že prva posvetovanja z duhovniki, izšla je posebna številka revije Cerkev v sedanjem svetu (Cerkev v sedanjem svetu 1969, št. 11-12), kjer so zbrana razmišljanja mnogih tedaj pomembnih osebnosti, kaj naj bi sinoda obravnavala, in druge dejavnosti, potem pa je pojem sinoda kar naenkrat poniknil v pozabo in se ga več ni omenjalo. Kasneje so kot razlog za odpoved zamisli o sinodi največkrat navajali politično nasprotovanje takratnih oblasti, ki niso bile vesele oživiljene pokoncilske cerkvene dejavnosti. Prav tako je treba vedeti, da so se tedaj začela t. i. svinčena sedemdeseta leta z znanim Titovim pismom, ki je prineslo veliko idejno in politično zaostritev. Vendar ta razlog za umaknitev zamisli o sinodi z dnevnega reda doslej ni bil nikjer dokumentiran, kar glede na takratno siceršnjo konspirativnost cerkvenega delovanja in veliko mero samocenzure tudi ni presenetljivo. Vendar bi lahko navedli k temu še nekaj drugih razlogov. Kot prvo precejšnjo nenotnost med tedanjimi odgovornimi pastoralnimi delavci v okviru tedaj nastalega Medškofijskega pastoralnega sveta. Izgleda, da so v drugih škofijah na stvari gledali precej drugače kot v ljubljanski nadškofiji in se med seboj niso mogli sporazumeti, ne kdo bo sinodo vodil ne na kakšen način naj bi potekala. Mogoče pa je slutiti, da je bil razlog za odpoved sinodi tudi strah pred tedanjimi dogajanjem v zahodnoevropskih deželah (Holandija) in pismo papeža Pavla VI. kardinalu Villotu o celibatu (Okrožnica ljubljanske nadškofije 1970, št. 2).

Pastoralna prenova

Že leta 1971 se je kljub temu začelo prizadevanje za t.i. prenovo, ki naj bi potekala predvsem na duhovni ravni in na izključno cerkvenem nivoju znotraj škofijskih, dekanijskih in župnijskih meja in ustanov. Ne smemo pozabiti, da je v Sloveniji nastal prvi župnijski pastoralni svet (ŽPS) že leto po koncilu in da so se ti po župnijah v prvih

letih zelo hitro rojevali. Tudi škofijski pastoralni sveti so bili zelo dejavni, ni pa takrat še bilo dekanijških pastoralnih svetov.

Ustanovljena je bila ekipa ljudi, ki so pripravljali delovna besedila. Ta so potem izšla v drobnih knjižicah in te naj bi po ŽPS in drugih cerkvenih organizmih sistematično predelovali in iskali praktične rešitve. Da bi bilo zanimanje večje, so začeli leta 1976 z obdelavo zakramentov, ki so bili na kratko teološko predstavljeni, nato pa so bile navedene nekatere koncilske smernice, ki naj bi privedle do prenovljene pastoralne prakse. Prvi štirje zvezki, ki so obdelali vse zakramente razen zakona so izšli skupaj že v tem letu. »Prenova mora postati gibanje, ki naj se zdaj z izdajo tekstov začne,« je zapisal nadškof Pogačnik v uvodu v prvi dokument. Opisuje tudi predvideni potek prenove, nato pa na koncu zapiše: »Čaka nas resno, dolgotrajno in intenzivno delo, ki bo trajalo več let. Laiki, ki pogosto izražate željo in voljo po sodelovanju, imate zdaj ugodno priliko, da dejavno sodelujete pri sodobni prenovi Cerkve na Slovenskem« (Pogačnik, Prenova 1 zvezek, 1-2).

Šele čez tri leta, leta 1979, je izšel še zadnji, najobsežnejši zvezek o zakramentih, tokrat o svetem zakonu. Ko je po zvezkih o zakramentih (istega leta 1979) izšel še obsežnejši dokument o kristjanu in njegovem mestu v družbi in Cerkvi, t.i. »antropološki tekst«, pa se zdi, da so začeli zvoniti vsi zvonci pri tedanjih oblasteh. Besedilo je »nekakšna izpoved, kako danes gledamo na človeka v slovenski družbi in Cerkvi,« kot pravi spremna beseda. To besedilo naj bi bilo »neke vrste podlaga in okvir za zvezka o oznanjevanju in o vodstveni službi, ki sta še v programu prenove,« piše dalje. Besedilo naj bi izzivalo kristjane k opredeljevanju, kako se počutijo v tedanji družbi in kako vidijo svoje mesto in vlogo v njej v smislu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*. Celo več. Namenjeno je bilo tudi ljudem izven Cerkve, saj v uvodu pravi: »Končno naj bi bil antropološki tekst tudi nekakšna temeljna listina za pogovor o človeku in kristjanu v današnji slovenski družbi in Cerkvi s tistimi, ki so sicer člani slovenske družbe, na Cerkev pa gledajo drugače kot verni kristjani. Skupne človeške vrednote, za katere se kristjani zavzemajo, so nedvomno primerno izhodišče za odkrit pogovor z vsemi v današnji slovenski družbi« (Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi 1979, 1). Zdi se, da je po tajnih vzvodih vmes posegla oblast in dala vedeti, da takšnega načina ne bo dovolila. Tako je tudi taka oblika cerkvene prenove za slabo desetletje povsem zastala in zamrla.

Škofijska pastoralna zborovanja

Ko je nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je bil sam zelo dejaven pri snovanju in poteku narodne sinode v Švici, prisel iz tujine v Ljubljano,

je zamisel o slovenski sinodi znova oživila, vendar v drugačni obliki, kot so jo poznale zahodnoevropske dežele.

Zaradi družbenih in političnih razmer, ki niso dopuščale velikih cerkvenih neliturgičnih zborovanj, so potekale več let priprave na svojevrstne škofijske sinode po posameznih škofijah. Najprej je bila na to pripravljena ljubljanska nadškofija, ki je leta 1988 izvedla dvoje zborovanj Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (POZLN), kot se je dogajanje imenovalo, čeprav je imelo vse značilnosti škofijske sinode. Takrat je bilo namreč zelo pomembno, kakšna poimenovanja se uporabljajo, kajti oblast je iz svetovnega tiska vsaj približno vedela, kaj je sinoda, zato je bila na to zelo občutljiva. Podobno je približno vedela, kaj je Karitas, zato o njem ni bilo dovoljeno govoriti, ni pa vedela, kaj je diakonija, zato so lahko brez vsakih težav pri ŽPS nastajale komisije za diakonijo in v bistvu delovale kot župnijske Karitas, pa ni to nikogar motilo.

Ker sta potekali ti dve zasedanji POZLN še v komunističnem režimu, sta se naravno najbolj posvetili notranjim cerkvenim vprašanjem. Šele tretje zasedanje POZLN, ki je potekalo v letu 1991, torej že po prvih povojnih demokratičnih volitvah in tik pred razglasitvijo državne samostojnosti, pa se je bolj posvetilo položaju Cerkve v družbi in njenim nalogam ob spremenjenih družbenih razmerah (Zbornik tretjega zasedanja Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991 1992, 53). Žal vsa tri zasedanja, ki so pustila sled v dveh obširnih zbornikih, niso doživela prave aplikacije v konkretno življenje, saj so bili časi ob padcu berlinskega zidu in političnih ter družbenih spremembah v Evropi, posebej pa na slovenskih tleh, tako turbulentni, da so nase pritegnili vso pozornost in izčrpali skoraj vse razpoložljive energije.

Podobno je bilo s škofijskimi zborovanji v mariborski in koprski škofiji. Mariborska škofija je imela tri zasedanja Škofijskega zbora: prvega o družini v letih 1989–1990, drugega o duhovnikih leta 1995 in tretjega o mladini v letih 1999–2001. Koprška pa je imela Škofijsko zborovanje za duhovno in pastoralno prenovu z dvema zasedanjema v letih 1992–1993.

Ta škofijska zborovanja je torej močno ohromilo burno družbeno dogajanje, pa tudi dejstvo, da so bile v tem škofije nepovezane in neuskkljene. Temu primerni so bili tudi rezultati. Povsod je bilo tudi opaziti sicer dokaj zavzeto pripravljajno obdobje in organizacijsko precej brezhibno izpeljavo zasedanj, katerih sadovi so vidni v knjižnih zbornikih, povsod pa je šepalo izvajanje zastavljenih ciljev in operacionalizacija sklepov. Nedvomno temu botruje tudi zelo skromna personalna zasedenost za to pristojnih škofijskih služb.

Slovenska sinoda

Vse to je nekako klicalo k poenotenju, ki bi ga lahko dala le narodna sinoda. Za to so se škofje odločili leta 1997, ne da bi natančneje dolo-

čili vsebino, čas in potek. Očitno so si jo sprva zamislili v zelo skopi in kratki obliki. Že to, kako se je oblikovalo tajništvo in kako je šele nato prišlo do iskanja vsebine in tematskih sklopov, je nakazovalo probleme, ki se bodo izrazili pozneje. Sinoda naj bi bila nekaj povsem novega glede na dotedanje pastoralno delovanje. To naj bi po zamisli škofov zagotavljali novi ljudje v tajništvu sinode, ki bodo prinesli nove ideje. Že na začetku tudi ni prodrla zamisel o sociološki raziskavi terena, ki bi bila podlaga za nadaljnje korake. Zato je bilo veliko iskanja prave vsebine in primerne metodologije dela, ki je bolj ali manj sproti nastajala. Pravi problemi so se pokazali po zaključku sinode. Ker pastoralni akterji v posameznih škofijskih organizmih niso bili dovolj pritegnjeni v samo pripravo in potek sinode, njenih sklepov tudi niso sprejeli za svoje. Zato je z izdajo Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem leta 2002 in slovesno razglasitvijo sklepov uresničevanje sinode bolj ali manj zastalo, še preden se je dobro začelo.

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem

Glede na Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 se je Slovenska sinoda, kot smo jo imenovali na začetku, kmalu preimenovala v Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. Po imenovanju članov tajništva je to sprva imelo dokaj redne seje. Kmalu po začetku sinode in še enkrat proti koncu je imelo tajništvo sinode tudi skupno sejo s Slovensko škofovsko konferenco. Najprej je bil pripravljen izhodiščni tekst - Lineamenta, ki je nakazal precej široko paleto tem, o katerih so se potem izrekli posamezniki ali skupine po župnijah, dekanijah, redovnih skupnostih in drugod. Njihove pripombe so se sproti vgrajevale v besedilo, ki je nastajalo kot osnova za razpravo na prvem zborovanju članov sinode.

Po dveh letih in pol je bilo prvo zasedanje, na katerega so po okvirnih skupnih kriterijih poslale svoje delegate posamezne škofije. Na tem zasedanju je bilo težišče dela na delovnih skupinah in manj na plenumu. Tako je na tem zasedanju nastalo precej predelano sinodalno besedilo, ki ga je tajništvo kasneje še dograjevalo. Predlog končnega besedila so potem člani sinode potrjevali na drugem zasedanju leta 2000, ki je potekalo večinoma v plenumu. To besedilo so dokončno oblikovali in nato sprejeli škofje na svoji seji leta 2001. Prevedeni dokument je naslednje leto potrdil Rim in na slovesno razglasitev besedila, ki je bila ob veliki udeležbi vernikov v narodnem svetišču na Brezjah, poslal kardinala Tomka. Danes se sprejeto besedilo razmeroma malo uporablja pri pastoralnih razpravah in zelo redko upošteva pri odločitvah.

Nastajanje novih škofij

Bolj kot oblikovanje besedila in njegovo sprejemanje je na pastoralno življenje vplivalo, kar se je dogajalo ob tem. Najprej je kmalu

po sklicu sinode oživila že prej prisotna ideja o delitvi dotedanjih škofij na manjše dele, s čimer bi se udejanjile ideje iz koncilskih dokumentov o škofiji, zlasti iz odloka *Christus Dominus*, in bi se hkrati povečalo število ordinarijev v škofovski konferenci. Ta je bila dotlej premajhna za kreativno delo, saj večanje števila pomožnih škofov ni reševalo glavnih problemov. Ustanovljena je bila komisija pri SŠK, v kateri je sodelovalo osem kompetentnih oseb. Izdelala je predlog, da iz dotedanjih treh škofij nastane skupaj osem škofij. To je bil očitno za nekatere prevelik zalogaj in zamisel je šla v predal.

Zamisel o novih škofijah s tem ni bila dokončno pokopana, ampak je leta 2005 znova prišla na dan. Tedaj je Rim dal vedeti, da bi pristal na ustanovitev manjšega števila škofij, češ da ne more hkrati nastati več novih škofij, kot je že obstoječih. Koprška škofija se je odločila, da se ne bo delila na dvoje. Tako so bile 7. aprila 2006 razglašene tri nove škofije: v Novem mestu, Celju in Murski Soboti in tako se je hkrati podvojilo število ordinarijev v škofovski konferenci.

Pastoralni dnevi

Drugo pomembno dogajanje med sinodo in po njej je potekalo predvsem na dekanijški ravni. Na sinodi je prišlo do spoznanja, da posamezna župnija ni več sposobna ponuditi vseh potrebnih pastoralnih rešitev sama, zato se mora povezovati z drugimi župnijami v smislu kooperativne pastorale. Vsa leta so bili po dekanijah t.i. pastoralni dnevi, na katerih so udeleženci razpravljali po skupinah o predloženih temah, imeli skupno bogoslužje, pa tudi kulturni program in čas za druženje. Leta 2005 je bil tak pastoralni dan na ravni škofij, leta 2006 na ravni arhidiakonotov, leta 2008 je pa predviden na nacionalni ravni.

Tematska pastoralna leta

Tretja pomembna odločitev je bila v tem, da so posamezna pastoralna leta (september – junij) od zaključka sinode dalje imela izbran tematski pastoralni poudarek. Tako so bile postavljene doslej v ospredje teme kot: župnija, duhovni poklici, laiki, oddaljeni verniki, medsebojno vplivanje vere in kulture. Za naslednji dve pastoralni leti sta bili določeni temi o družini in o mladini. Medtem smo leta 2007 v Sloveniji obhajali tudi leto Svetega pisma. Predložena tematika se obdeluje na raznih hierarhičnih in vsebinskih nivojih preko celega leta. Začne se na pastoralnem tečaju v septembru, svoj višek pa doseže s pastoralnim dnevom v maju ali juniju naslednjega koledarskega leta.

Kritično je treba priznati, da se zadnja leta vedno bolj čuti neka kšna utrujenost pri pastoralnih delavcih, zato so v zadnjem času ve-

dno pogostejša razmišljanja, kako kljub vsemu ohraniti sinodalni tempo pastoralne preнове, vendar ob tem ne preobremenjevati vseh akterjev v pastoralni, zlasti ne župnikov in dekanov, saj bi s tem lahko dosegli ravno nasprotni učinek.

Zaključek

Zelo pomembno je, da je Cerkev na Slovenskem lahko sproti spremljala koncilsko dogajanje in praktično takoj po zaključku koncila dobila prevode koncilskih dokumentov. To ji je omogočilo izvesti zelo hitro liturgično reformo, saj se v neposredno cerkvene zadeve komunistična oblast v tistem obdobju ni več pretirano vtikala.

Žal ni prišlo do izvedbe nacionalne sinode že v sedemdesetih letih tako kot po Zahodni Evropi, vendar je danes težko oceniti, kje so pravi vzroki za to. Družbene razmere temu gotovo niso bile naklonjene, verjetno pa je k temu pripomogla neenotnost v Cerkvi sami, zlasti med škofijami, in pomanjkanje sposobnosti za prilagajanje konkretnim razmeram.

Poskus pastoralne preнове, ki je sledil še v komunističnem obdobju, je pokazal, da je Cerkev lahko dokaj prosto delovala v svojih notranjih okvirih, ni pa se smela opredeljevati do družbenih razmer ali pokazati ambicije, da bi družbo aktivno sooblikovala.

Škofijska zborovanja ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja so bila glede na obstoječe razmere sicer primeren nadomestek za sinodo, vendar so imela to nesrečno okoliščino, da so politične razmere popolnoma zameglile cerkveno dogajanje v širši javnosti, hkrati pa tudi ljudi v Cerkvi sami tako zelo pritegnile nase, da ni bilo prave volje in moči za pravo pre novo v Cerkvi. Zlasti boleče je spoznanje, da se tudi Cerkev ni znala ali zmogla primerno organizirati in angažirati za uresničevanje tistega, kar je na različnih zborovanjih sklenila. Ker je bilo veliko energije vložene v pripravo in izvedbo zborovanj in v oblikovanje sklepov, je škoda, da je vse to ostalo brez vidnejših sadov.

Podobno se je dogajalo ob slovenski sinodi. Najprej ni bilo primerno že temeljno izhodišče, češ da morajo sinodo izvesti povsem novi ljudje, ki naj bi prinesli povsem nove ideje in zamisli, in to naj bi bilo zagotovilo za uspeh sinode. Z vidika uspešnosti je bila problematična sestava tajništva, saj so imeli člani zelo različne poglede na to, kaj je vsebinsko najpomembnejše. Prav tako tudi glede metode, kako naj se sinoda izvede. Povsem brez idej pa je bilo o tem, kako naj se njene sklepe izvaja. Zgrešena, to danes lahko utemeljeno rečemo, pa je bila odločitev o sestavi Odbora za izvajanje sinodalnih sklepov, ki je svojo nalogo preprosto prepustil obstoječim cerkvenim ustanovam, ne da bi kdo nad izvajanjem opravljal potrebno kontrolo in jih pri tem spodbujal in usmerjal.

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. Temu je v precejšnji meri kriva pomanjkljiva kadrovska zasedenost in organiziranost pastoralnih institucij, pa tudi neusposobljenost za dolgoročneje načrtovanje in organsko izvajanje začrtanih smernic.

Seznam referenc

- Pogačnik, Jožef. 2004. Spremna beseda. v: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Šuštar, Alojzij. 1980. *Prenova v Cerкви*. Celje: MD.
- Cerkev v sedanjem svetu*. 1969. Ljubljana: Družina.
- Okrožnica ljubljanske nadškofije*. 1970. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Pogačnik, Jožef. 1976. Beseda za uvod. v: *Srečanje s Kristusom v zakramentih: Zakramenti: Evharistična skrivnost*. Prenova 1. zvezek. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerкви*. 1979. Prenova. 6. zvezek. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Zbornik tretjega zasedanja Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991*. 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Franc Zorec

Misijonska razsežnost v katehezi

Povzetek: Nov kulturni kontekst liberalizacije v Evropi kliče k novemu načinu življenja in oznanjevanja krščanstva. Bolj kakor po informiranju in poučevanju o rešnicah vere, tudi bolj kot po strukturiranju oznanjevalnih načinov se kaže potreba po življenjskem pričevanju in ponudbi vere. To zahteva katehezo, ki je v svojem izhodišču misijonska. Srečanje evropske skupine katehetov (EEC) je ob naslovu *Misijonski preobrat kateheze* iskalo odgovor na nastalo situacijo in postavilo v središče katehetske dejavnosti nujnost kerigmatičnega pristopa, vključevanje katehumenskega itinerarija in iskanje primerne oblike kateheze glede na konkretne razmere. Konferenca je omogočila izmenjavo primerov »dobre prakse« različnih družbeno-verskih okolij Evrope, pri tem ni posredovala odgovorov, ampak odprla vprašanja, na katera mora odgovarjati vsaka katehetska ustanova za svoje razmere in vsak katehet za svoje katehizirance. Katehet bo Kristusovo resničnost bolj kakor z metodami in pripomočki oznanil s svojim življenjem. Če on ne gori za vero, kako bo mogel s svojim oznanilom in katehezo vneti drugega?!

Gljučne besede: kateheza, prvo oznanilo, evangelizacija, misijonski pristop, pričevanje.

Abstract: Missionary Dimension in Catechesis

The new cultural context of liberalization in Europe calls for a new way of living and preaching christianity. The most necessary thing is not so much to inform about and teach the doctrine of faith and to structure the ways of preaching, but to give testimony and offer faith by one's life. This requires a catechesis that is missionary from its very beginning. The meeting of the European groups of catechists (EEC) entitled The Missionary Shift of Catechesis looked for an appropriate response to the situation and centred catechetical activity on the necessity of a kerygmatic approach, on the introduction of a catechumen itinerary and on the search for suitable forms of catechesis in view of the concrete conditions. The conference enabled its participants to exchange examples of »good practice« within various social-religious milieus in Europe, which did not give responses but raised questions that must be answered by each catechetical institution for its own conditions and by each catechist for his pupils. The catechist will better show Christ's reality by his life than by his methods and teaching aids. If he is not burning with his faith, how will his preaching and catechesis be able to fire others with it?!

Key words: catechesis, first kerygma, evangelization, missionary approach, testimony.

Uvod

Cerkev želi in ima nalogo, da bi vera v Boga imela občuten pomen za človekovo življenje in delovanje. Katehetska dejavnost je pri tem temeljnega pomena, saj pomaga pri spoznavanju, obhajanju, življenju

in premišljevanju Kristusove skrivnosti, uvajanju in vzgoji za življenje v skupnosti ter v oznanjevanju in dobrih delih (SPK 1997, 85–86). Pomemben akter pri tej dejavnosti je katehet. Vendar sta pred njim še človek, ki mu je kateheza namenjena, in Bog, ki ima iniciativo ter se želi razodeti in okrepiti tistega, ki se mu približa (Derroite 2006, 47–70). Večkrat se zdi, kakor da nekoliko pozabimo na to slednjo resnico in mislimo, da bomo mogli z različnimi metodami, pripomočki, usposabljanji narediti vero priobčljivo. V resnici pa dosežemo ravno obratno: naslovniki se čutijo ogrožene, prisiljene ali vsaj nenagovorjene. Čeprav je že drugi vatikanski koncil postavil v središče oznanjevanja človeka, imamo s tem v praksi nemalo težav.

Kateheti težko dopuščamo, da bi oznanjali brez sistema, brez strukture, brez načrta. Težko sprejemamo, da bi bilo nekaj prostovoljno, prepuščeno lastni izbiri, različni intenzivnosti. Dejstvo pa je, da mora za resnično osebno vero skrivnost sama stopiti v človeka, posameznik pa mora z njo sodelovati. Nobena organizirana oblika dejavnosti ne more zagotoviti tega, kar se mora zgoditi na osebni ravni in je v bistvu milost.

Vsa Evropa postaja misijonska

Središčna tema katehetskega razmišljanja znotraj evropske skupine katehetov na letošnjem srečanju v Lizboni je bila »prvo oznanilo«. ¹ Že nekaj let se na katehetskem področju kaže potreba po spremembi, ki bi omogočila bolj učinkovit pristop k oznanjevanju vere. Pot k »prvemuz oznaniluz« se kaže kakor nova paradigma v katehezi zahodne kulture, ki nikakor ni več krščanska v smislu, da pomeni biti dober državljanz tudi dober kristjaz.

Enzo Biemi, koordinator srečanja EEC v Lizboni, je za izbiro teme srečanja navedel razlog, da smo se znašli znotraj večetnične in večreligiozne evropske kulture, ki upošteva svobodo in nesporno pravico določanja osebnih vrednot. Vera v takem kontekstu ni več nekaj natančno določenega, ampak postane nekaj svobodnega in stvar izbire. Tradicionalna kateheza se je specializirala za oblikovanje in poživljanje vere, ki je že bila nesporno prisotna. Zdi se, da v novi situaciji ni sposobna vere predlagati, zanjo navdušiti, jo oznaniti.

Na ravni univerzalne Cerkve je tema nove evangelizacije po iniciativi papeža Janeza Pavla II. postala »magna charta« pastoralnega delovanja in je dobila svojo določno obliko v apostolskem pismu *Novo*

¹ Od leta 1950, ko je bila ustanovljena EEC (Equipa Europeia de Chatequese) je vsako drugo leto srečanje, posvečeno eni od katehetskih tem. Letos je bilo srečanje v Lizboni od 28. maja do 2. junija in se ga je udeležilo več kot 70 udeležencev, med njimi tudi štirje iz Slovenije.

millennio ineunte,² v katerem papež spodbuja k inkulturaciji vere v sodobnih razmerah.

Tudi na ravni evropskih krajevnih Cerkev je bilo vložena veliko napora v iskanje oznanjevalnega načina, ki bi bil primeren sodobnim razmeram. Francoska škofovska konferenca je v pismu *Lettre aux Catholiques de France* (1997) in smernicah *Texte National pour l'orientation de la catéchèse en France* (2006), ki spodbujajo k ustanavljanju misijonskih občestev, postavila v središče oznanilo velikonočne skrivnosti in predstavila krščansko iniciacijo kot oznanilo osnovnih verskih resnic. V istem letu so belgijski škofje objavili pomemben dokument za prenovo kateheze *Devenir adulte dans la foi; La catéchèse dans la vie de l'Eglise*, ki prvo oznanilo predlaga kot osnovo za vsako katehetsko dejavnost, začenši s povabilom k veri in dialogom z obstoječo kulturo. Tudi italijanska škofovska konferenca je izdala dokument *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (2001) ter konkretizirala katehetske orientacije glede uvajanja v vero z dokumentom *L'iniziazione cristiana*³ in z dokumentom o misijonski podobi župnije *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004) ter dokončna določila v pastoralnih določilih glede prvega oznanila *Questa è la nostra fede* (2005). Tudi španski škofje v pastoralnem načrtu *Plan pastoral de la Conferencia Episcopal Española* (2002–2005) in nemški škofje v dokumentu *Katechese in veränderter Zeit* (2004) poudarjajo potrebno razlikovanje med katehezo in prvim oznanilom ter potrebo po preseganju klasičnih oblik kateheze, ki v sodobnih razmerah ne nagovarjajo.

Navedeni dokumenti nekaterih škofovskih konferenc v Evropi soglasno govorijo o jasni usmeritvi in prepoznani potrebi razvoja kateheze v smeri misijonskega pristopa, ki ga poimenujejo »predlog vere«, »prvo oznanilo«, »misijonska pridiga«, »kerigmatični pristop« ali »nova paradigma v katehezi«.

Teoretične osnove nove paradigme

Splošni pravilnik za katehezo (SPK 1997) razlikuje tri vloge in oblike službe Božje besede: sklicevanje in povabilo (klic) k veri, uvajanje

² V slovenskem prevodu je apostolsko pismo izšlo 2001 v CD 91 z naslovom *V zarji novega tisočletja*.

³ Dokument določa tri področja in jih opredeli z naslovi: 1. *Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 30 marzo 1997; 2. *Orientamenti per L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999; 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana adulta*, 8 giugno 2003.

(inicijacija) in trajna vzgoja v veri (51). Prva oblika se po SPK uresničuje preko prvega oznanila. Kateheza naj bi bila torej na začetku kot prvo oznanilo, ki vodi k začetnemu spreobrnjenju. To se lahko uresničuje na različne načine: kot misijonska pridiga, kateheza pred krstom in po njem, liturgična ali teološka oblika. Vendar dokument takoj dodaja, da morajo te oblike iz pastoralnih razlogov velikokrat prevzeti več kot eno funkcijo. Tako mora npr. kateheza poleg lastnega opravila poglobljanja v veri in sistematičnega pouka verskih resnic izpolniti tudi misijonske naloge uvajanja v vero (52). Dokument v drugem poglavju predstavi katehezo v procesu evangelizacije kot »kerigmatično katehezo«, ki pa se razlikuje od prvega oznanila, saj je prvo oznanilo »namenjeno neverujočim in tistim, ki živijo v verski brezbržnosti, [...] kateheza pa vodi k zrelosti začetno spreobrnjenje, ko spreobrnjenca vzgaja za vero in ga vključuje v krščansko skupnost« (61). Dokument hkrati navaja, da sta ti dve obliki sicer različni, vendar se dopolnjujeta.

O tem terminološkem razlikovanju belgijski škofje v dokumentu *Devenir adulte dans la foi* izjavljajo, da je, natančno gledano, prvo oznanilo nekaj drugega kot kateheza, vendar nekoliko naprej priznajo, da bi »to, kar v naši pastoriali pogosto imenujemo kateheza, moralo biti bližje prvemu oznanilu« (Les Évêques de Belgique 2006, 14). V svojem pastoralnem pismu *Grandir dans la foi* naredijo belgijski škofje še korak naprej, saj pravijo: »Prvo oznanilo ni pomembno samo na začetku verskega življenja, ampak ves čas, saj naj bi evangelij ves čas nagovarjal s svojo radikalno novostjo. Zato morata kateheza in prvo oznanilo ostati medsebojno povezana in se dopolnjevati« (Les Évêques de Belgique 2007, 8).

Izzivi misijonarjenja v Evropi danes

Znotraj kulturnega okvirja sodobne Evrope krščanstvo nima več središčnega mesta. Postavlja se vprašanje, kako v tej razkristjanjeni družbi oznaniti krščanske vrednote in veselo oznanilo. Kako narediti »aggiornamento« prve krščanske Cerkve, da bi, kot pravi koncilski dokument, »s to Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetlili vse ljudi in da bi v ta namen oznanili evangelij vsemu stvarstvu« (C 1). Od prve Cerkve se lahko učimo, da se vse začne v trenutku, ko Jezus postane živo prisoten in ko mu učenci želijo slediti. Tako se je zgodilo tudi Pavlu in številnim, ki jih imenujemo spreobrnjenci. Misijonsko oznanjevanje apostola Pavla je bilo oznanilo Jezusa Kristusa, ki je resnično živ, ki ga je resnično srečal, ki je resnično središče njegovega življenja (Flp 1,18). Kateheza torej ne more biti nabor znanja o veri, ampak pot učenja vere, ki se preizkuša v skupnosti in

vedno globlje spoznava resnično vrednost in dar živega odnosa s Kristusom in življenja po njegovih blagih.

Lizbonski patriarh Policarpo je na konferenci v Lizboni v svojem predavanju označil sekularizacijo kot proces, ki ustvarja »novo vero«, ki uvaja popolno avtonomijo človeka in novo lestvico etičnih vrednot, ki je precej različna od krščanske (Policarpo 2008). Zdi se, kakor da se je zgodil prelom med razumskostjo in razumevanjem vere, kar ima zelo negativen vpliv na človeka, družine in mlade ter otežuje osebno verovanje in posredovanje vere. Vera v Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa ne dobiva več racionalne podpore, čeprav se na drugi strani kaže, da ljudje verujejo in dajejo velik pomen mnogim neracionalnim stvarim, kot so ljubezen, simboli, lepota, in estetskim občutkom. To je lahko pot, ki pelje k razumevanju in priznavanju resničnosti, ki nima realne materialne osnove, vendar vanjo človek verjame, jo priznava in sprejema. To je lahko pot k veri v Boga, kjer si krščansko učenje vendarle mora prizadevati, da naredi vero razumljivo, kljub temu da ni razložljiva.

Ena izmed glavnih idej sodobnega mišljenja je odločujoča in absolutna vrednota individualne svobode. Čeprav je sveti Pavel učil, da nas je Kristus osvobodil za svobodo, vendarle svoboda v Kristusu ne pomeni »delati, kar bi hotel«, ampak nas osvobaja za izvrševanje splošnega dobrega, ki ne koristi le nam osebno, ampak drugemu.

Kateheza v sodobnem evropskem kulturnem okviru

Zdi se, da so podedovane oblike kateheze, ne glede na metodo in ritem, na vsebine in smernice, zastarele in izpete. Kakor izpostavlja André Fossion z inštituta Lumen Vitae iz Belgije, »so vsi tradicionalni procesi komunikacije vere, vsaj v zahodni družbi, omajani in prizadevanja sodobne kateheze kljub svoji inovativnosti izgledajo z mnogih vidikov nezadostna in pogosto ne ustrezajo novim razmeram« (Fossion 2004, 6).

Kriza prenosa ni najprej kriza sredstev prenosa, temveč radikalno in globoko izpostavlja plodnost in legitimnost tega, kar je preneseno. Torej med drugim postaja ta svet v hitrem in množičnem spreminjanju vedno bolj hladen, gluhi in brezbrizen do življenjskih temeljev, ki mu jih je zapustilo krščanstvo. To ni zavrnitev, niti ne nasprotovanje, temveč resnična nezainteresiranost. Zdi se, kakor da krščanstvo nič več ne odgovarja na aktualna in temeljna vprašanja sodobnega človeka.

»V Franciji doživljamo neverjetno krizo prenosa, ki se dotika vseh institucij družbe, ki imajo vlogo vzgoje. Tako je v družinah, šolah,

mladinskih gibanjih in celo v športnih klubih avtoriteta v krizi. Ta kriza tudi katoliški Cerkvi ne prizanaša,« je zapisal direktor pastoralnega inštituta v Parizu Denis Villepet in nadaljuje, da so na takšno stanje francoski škofje opozorili že leta 1996 v škofovskem pismu, kjer pravijo: »Konec dvajsetega stoletja se francoski katoličani zavedajo, da se morajo soočiti s krizno situacijo, katere simptomi so številni. [...] Ne moremo mimo zaskrbljujočih podatkov o zmanjšanju religiozne prakse, znakov, ki govorijo o izgubi krščanske zavesti in na težave pri posredovanju vere« (Villepet 2003, 174). Čeprav so ugotovili, da je posredovanje vere v današnji družbi vprašljivo, poudarjajo, da ta kriza ni specifično religiozna in da je v veliki meri posledica več socialnih in kulturnih hitrih in poglobljenih sprememb, ki imajo svetovno razsežnost.

Vzhodnonemška podoba kateheze in vernosti, kakor jo je v svojem referatu predstavil Guido Erbrich, je še bolj kot v ostalih evropskih državah zaznamovana s sekularizmom. Tu namreč velja rek, da ljudje na vprašanje, ali si veren, odgovorijo: »Ne, sem čisto normalen.« Podobna nevernost je samo še na Češkem in Švedskem. Po besedah dunajskega teologa Zulehnerja je »položaj katoliške Cerkve v Vzhodni Nemčiji, statistično gledano, tako brezupen, da ni moč nič več zgubiti, ampak s tveganjem lahko samo pridobijo« (Zulehner 2001).

Nekoliko drugačen je položaj na Poljskem. Anna Królikowska je v svojem predavanju *Vera in kateheza na Poljskem* označila razmere z dvema citatoma, ki sta sicer že stara, vendar pravi, da zelo aktualno predstavljata razmere na Poljskem: »Danes Evropa (in tudi Poljska) ne more več računati na svojo krščansko tradicijo, ampak se mora v različnih oblikah dogajati nova evangelizacija. [...] Predvsem je potrebno tudi že krščenim ponovno oznanilo vere. Krščanstva v resnici več ne poznajo. Mnogi krščeni živijo, kot bi Kristus ne obstajal« (Janez Pavel II. 2003, 46–47). Takšno stanje krščanstva z vso nujnostjo kliče na pot nove evangelizacije, še posebej v Cerkvah stare krščanske tradicije, kjer se je sekularizem najgloblje ukoreninil. »V novem položaju, ko potrebujemo novo evangelizacijo, sta čisto jasno na prvem mestu misijonsko oznanilo in kateheza, predvsem za mlade in odrasle« (SPK 26).

Na poljskem župnijske kateheze skorajda ni. Po padcu komunizma se je preselila iz župnij na šole in dobila obliko in status religijskega pouka. Močna krščanska tradicija, različne religiozne prakse in zakramentalno dobro razvita kateheza v resnici več ne obstajajo oziroma so neučinkovite. Velikokrat se zdi, da za vsemi temi obredi ni več nikakršne vere, saj verski pouk v šoli težko posreduje versko oznanilo, ki bi resnično nagovorilo. Težava je tudi zaradi skupin, ki so vezane na razrede in so versko zelo heterogene. V njih so na eni strani

mladi, ki so zelo aktivni v verskem življenju, na drugi strani pa taki, ki se razglašajo za ateiste.

Zdi se, kakor da je kateheza na Poljskem zaznamovana s tremi pojavi, ki bi jih lahko imenovali: kateheza kot boj, kateheza kot trnova pot in kateheza kot evangelizacija.

O katehezi kot boju govorimo, če gre za militantnega katehista, ki skuša s poznavanjem in posredovanjem verskih resnic spreobrniti svoje učence ter se čudi verski brezbriznosti in oddaljenosti od vrednot in prakticiranja krščanstva. Kateheza je soočenje različnih predstav in idej, kjer je vedno eden zmagovalec in drugi poraženec. Pri taki katehezi se učenci vedno obrnejo proti katehetu in posledično katehet proti učencem.

Takemu izhodišču sledi kateheza kot križev pot. Katehet je zgubil stik z učenci in ne uspe več slediti njihovemu razvoju in potrebam ter jih ne uspe nagovoriti. Kateheza tako postane zanj težka in je izvir bolečine. Učenci se še bolj postavijo proti katehetu in vsebini, ki jo posreduje. Katehet skuša položaj razumeti, vendar si ne zna pomagati in včasih se zgodi, da tudi obupa in se vda. Naslednja možnost je, da sklenejo učenci in katehet premirje. To pomeni kompromis, da se obe strani pogovarjata, vendar ostajata vsaka na svoji strani, ne da bi druga drugi povzročali neprijetnosti. Tako je ustvarjeno dobro izhodišče za normaliziranje kateheze, ki pa ne sme ostati na tej točki. Potrebno je iti korak naprej, kjer kateheza poteka kot človeško srečanje, kjer se medsebojno spoštujejo in se veselijo življenja. Katehet je za njih najprej človek, ki jih razume v njihovih vsakdanjih težavah in jim jih pomaga reševati. Na tej stopnji še ne moremo govoriti o pravi katehezi, je pa dober predpogoj za oznanilo kerigme in postavljanje osnove za krščansko življenje.

Po besedah Anne Królikowske, ki opisuje razmere na Poljskem, to pomeni, da je potrebno tudi v šolsko katehezo vnesti več evangelizacije, ki bi bila podkrepjena z življenjskim pričevanjem kateheta. Kajti biti katehet ni enako kot biti učitelj religijskega ali katerega drugega pouka. Apostol Pavel piše: »On (Kristus) je dal, da so nekateri apostoli, drugi preroki, spet drugi oznanjevalci evangelija, spet drugi pastirji in učitelji« (Ef 4,11). Vsak poklic predpostavlja določeno delovanje, usposabljanje in tudi določene talente. Če želimo postaviti težišče kateheze, ki je ujeta v okvir šolskega programa, na evangelizacijo, jo je potrebno jasno in natančno usmeriti. Evangelizacija je namreč individualen proces, ki zahteva veliko časa, spremenljivosti in prilagodljivosti. Ni mogoče evangelizirati, če katera od vzgojnih faz manjka ali je pomanjkljiva. Tako je v šoli velikokrat potrebno, da katehet svoj program postavi na stran in se začne z učenci pogovarjati, razpravljati, pojasnjevati. V tej točki se pokaže pomembnost žu-

pnijske kateheze, ki to veliko lažje omogoča; temeljila naj bi prav na tej metodi.

Na Poljskem se zavedajo, da niti z novimi pripomočki niti z novimi programi ni moč odgovoriti na evangelizacijsko potrebo v šolski in župnijski katehezi. Do evangelizacijske kateheze bodo lahko prišli samo z drugačnim pristopom katehetov, kar pomeni tudi z novim načinom njihove formacije. Katehet bi moral biti veliko bolj in najprej evangelizator, šele nato učitelj religije. Ker na Poljskem župnijske kateheze skorajda ni več, mora priti do evangelizacije med šolsko katehezo, ki bi jo bilo potrebno prilagoditi tej potrebi. Nekaj župnijskih srečanj in priprave na zakramente bi bilo potrebno izvesti znotraj šole. Vseh točk te priprave pa ni mogoče narediti znotraj šole. Tudi za verska doživetja in ustvarjanje življenja v župnijski skupnosti bi takšen pristop ne nudil ugodnih pogojev. Zato je še vedno potrebna župnijska kateheza, ki pa potrebuje dobro prilagoditev potrebam, situaciji in možnostim sodelovanja s šolsko katehezo in seveda z razpoložljivimi močmi za župnijsko katehezo.

Za mnoge otroke in mlade je stik s katehetom edini stik, ki ga imajo s Cerkvijo. Na osnovi tega stika in odnosa si ustvarijo sliko o Cerkvi in o krščanstvu, ki je na podlagi te izkušnje lahko zelo zanimiva ali pa dolgočasna, človeška ali strogo institucionalna, odvisno pač od katehetovega pristopa do otrok. Za spreminjanje podobe, ki so si jo ustvarili o Cerkvi, ima katehet v okviru pouka samo dve uri časa na teden. Na Poljskem se je zato oblikovala ideja, da bi v šolah imeli tudi šolske kaplane. Ti bi poleg šolske kateheze organizirali tudi različne oblike duhovne ponudbe na šoli v obliki svetopisemskih in duhovnih skupin, še bolj pa v obliki programov, ki bi se izvajali na posebnih krajih oziroma domovih za duhovnost. Tako bi omogočili poglobljeno duhovnost tistim, ki si tega želijo. Ti bi postajali »kvas evangelizacije« tudi za svoje sošolce.

Katehumenski značaj kateheze

Teološko-pastoralna refleksija kaže na dejstvo, da je v Cerkvi prišel čas ponovne uvedbe katehumenata kot nujnega elementa nove evangelizacije, saj se med ljudmi pojavlja želja in potreba na eni strani po odkrivanju, po drugi strani pa po poglobitvi vere. Da bi človek mogel osebno sprejeti vero in v tej veri prejeti zakramente, mora prehoditi določeno vzgojno pot. To mu omogoča katehumenat, saj zagotavlja postopno, poglobljeno in zavestno odločanje za vero in njeno sprejemanje. Kdor se odloči za pot katehumenata, je sprejet v občestvo »iskalcev« ter skupaj z ostalimi spodbujen, da napreduje v krščanski

izkušnji, v poslušanju in poglobljanju Božje besede, v liturgičnem obhajanju in molitvi, v občestvenem življenju, v karitativni dejavnosti in v krščanskem pričevanju. Kateheza kot pouk o resnicah vere je v procesu katehumenata sicer bistvena sestavina, vendar sama zase, brez vseh ostalih elementov uvajanja v vero, ne nagovarja dovolj za celostno in življenjsko sprejetje vere (Alberich, Binz 2001, 12–16).

V Evropi so znane različne oblike katehumenata, ki se opirajo na Rimski obrednik. Najbolj znan je francoski vzorec, ki rast v veri gradi na skupini, ki spremlja katehumene v času priprave na prejem zakramentov. Podoben model imajo tudi v anglosaksonskem svetu, medtem ko imajo v azijskih in afriških Cerkvah velik poudarek na inkulturaciji in dialogu z verstvi.

Težko je določiti, katere oblike katehetske in katehumenske prakse bi bile najboljše in bi pripeljale človeka najbližje k Bogu. Jordi d'Arquer iz Barcelone je naštel nekaj možnosti, ki bi lahko bile pastoralni cilji za uresničenje katehumenskega pristopa v katehezi, ki naj bi bila misijonska. Med drugim je spodbudil k premiku od katehumenske kateheze h katehetskemu katehumenatu, ki naj bi bil resničen proces uvajanja v vero (Arquer 2008). Ob tem je spomnil tudi na možnost družinske kateheze, kateheze »močnih časov« v adventu in postu za odrasle, priprave staršev ob krstu njihovega otroka, kateheze za botre, kateheze ob pripravi na zakon, kateheze za spremljevalce katehumenov, pisanje pastoralnih pisem, vzpostavljanje stikov s kulturnim okoljem in še druge priložnostne oblike misijonskega delovanja.

Družinska kateheza – primer dobre prakse

Zanimiv vzorec premika katehetske prakse od klerikalne k laiški katehezi, kjer imajo straši svojo evangelizacijsko in vzgojno vlogo ter jih za to sproti pripravljajo, je primer čilske *družinske kateheze*, ki jo je, kot uresničeno v veronski škofiji, predstavil Mauricio Viviani. Projekt se je začel z vključitvijo *mam katehistinj* pri pripravi otrok na prvo sveto obhajilo. Z leti se je projekt nadgrajeval in spreminjal. Pomemben korak naprej je oblikovanje skupin staršev, ki se skupaj usposablja in zavestno prevzemajo odgovornosti pri evangeliziranju in katehiziranju svojih otrok. Te skupine vodijo voditelji, ki so v glavnem zakonski pari, pomagajo pa jim mlajši pomočniki. Ti vodijo skupine otrok in se vsak teden dobijo na srečanju, kjer skupaj obhajajo tisto, kar so med tednom doživeli in odkrili doma.

Projekt si je zadal nalogo evangelizirati starše v času priprave njihovih otrok na prvo sveto obhajilo, usmerjati družino v dejavno vklju-

čenost v župnijo ter spodbujati družbeno prizadevanje odraslih in mladine, kar naj bi bilo sad njihove zveze s Kristusom. V prvem letu želi projekt izboljšati družinsko jedro in izzvati povezanost s Kristusom, ki bi ga starši sprejeli kot Odrešenika. Poteka v treh stopnjah. Najprej pripravlja teren, kar pomeni, da želi izboljšati odnose med zakoncema, med starši in otroki ter prebuditi zanimanje za krščansko sporočilo. Druga stopnja je spoznavanje Kristusa, njegovega dela in pomena za naše življenje. V tretjem delu pa gre za odgovor na oznanilo, ki naj bi se pokazalo v svobodni izpovedi pripadnosti Kristusom. Drugo leto skuša starše oblikovati v kristjane, ki bodo dejavni v družbi in Cerkvi. Želi jim omogočiti izkušnjo občestvene razsežnosti krščanskega življenja. To se dogaja preko poslušanja Božje besede, molitve ter obhajanja sprave in evharistije. S tem je povezano razvijanje čuta za drugega in uresničevanje bratske ljubezni najprej znotraj skupine, potem pa tudi za odkrivanje dejavnosti in služb, ki služijo krščanski skupnosti.

Za ta projekt so potrebni voditelji skupin odraslih, za kar so najprimernejši zakonski pari ali posamezniki, ki so vključeni v animacijo staršev, in animatorji otrok, ki so navadno iz vrst mladincev. Potrebni so tudi koordinatorji, ki skrbijo za koordinacijo voditeljev in pomagajo spremljati potek projekta. Nepogrešljivi so seveda tudi starši, ki so pripravljeni postati pričevalci in kateheti za svoje otroke v družinskem življenju.

Treba je preskrbeti nekaj sredstev: tekste za starše, zvezke za otroke, didaktične vodnike za voditelje, knjige za otroške voditelje, tekste za izobraževanje in tečaje ter drugo priročno gradivo.

Za izvedbo tega projekta je potrebna izhodiščna želja ali vsaj pripravljenost staršev za evangelizacijo in katehezo, ki jo morajo prevzeti. Drugi korak je oblikovanje skupin po približno dvajset oseb, ki na srečanjih skupaj vrednotijo delo z otroki, si predstavijo temo in razpravljajo v zvezi z življenjskimi dogodki, ki so povezani z izbrano Božjo besedo. Sledijo napotki za delo z otroki, praktična obveznost za delo med tednom, molitev in zaključno vrednotenje. Med tednom se morajo straši skupaj z otroki pogovarjati o določeni temi, ne toliko, da bi jih učili, ampak bolj za pričevanje in družinsko izkušnjo. Enkrat tedensko, navadno ob nedeljah, se otroci zberejo pod vodstvom mlajšega animatorja na srečanju, kjer z aktivnimi metodami molijo in delajo v skupini ter povedo, kako so se s starši pogovarjali o temi. Nekajkrat na leto je tudi evharistično praznovanje za vso družino ali samo za starše ter skupno vrednotenje takšne kateheze. *Družinska kateheza* pomeni resnični katehumenat odraslih krščenih, ki niso bili evangelizirani, vendar želijo oziroma so pripravljeni vstopiti v proces in delovati evangelizacijsko.

Vsebina prvega oznanila

Glede »prvega oznanila« se mora Cerkev ozreti v svoje začetke, kjer se je dejansko dogajalo prvo oznanjevanje. Apostoli so za svoje oznanjevanje uporabljali neposredno izkušnjo ali izkušnjo tistih, ki so jih slišali. Zaznali so potrebo, da svoje oznanilo tudi zapišejo. Tako so nastale knjige Nove zaveze. Središčno oznanilo apostolov je bilo oznanilo smrti in vstajenja Jezusa Kristusa, vendar ne moremo reči, da je to vse, kar spada k prvemu oznanilu (Bissoli 2008). Prvo oznanilo ali kerigma vsebuje tri časovne opredelitve, ki predstavljajo trojno obliko spominjanja. Najprej je to spominjanje Jezusovega zemeljskega življenja, temu sledi dogodek Jezusovega vstajenja in nato oznanjevanje velikonočnega dogajanja. Ta tretja oblika kerigmatičnega oznanila – »Jezus Kristus je vstal od mrtvih« – je zapisana in izražena v nekaterih ključnih stavkih Svetega pisma (prim. Mt 28,6; Mr 16,6; Lk 24,6.34; Apd 2,24; 3,15; 13,34; 17,31; 1 Kor 15,4; 1 Tes 4,14).

Vendar to oznanilo ni dovolj. Manjka mu eklezialska in soteriološka razsežnost, ki sta nujni za celoto oznanila in življenje po veri. Kerigma je lahko samo seme, iz katerega se razvije ves odrešenjski načrt troedinega Boga, ki deluje v zgodovini Izraela in vabi k spreobrnjenju človeka v vsakem času ter mu po Kristusu in Svetem Duhu daje zakramente, ki ga vodijo in mu dajejo moči na tej poti. Uvajanje in oznanjanje teh skrivnosti pa lahko že imenujemo kateheza. Vendar brez kerigme ali prvega oznanila zgradbi vere manjka temelj, ključ za razumevanje razloga verovanja.

Prvo oznanilo se je dogajalo preko Jezusovega osebnega odnosa z apostoli in potem odnosa med apostoli in prvimi kristjani. Zato je potrebno poudariti, da prvo oznanilo ni posredovanje informacij, ampak živ odnos, v katerem se prepoznava uresničeno to, kar se oznanja. Kateheza, ki izhaja iz te zakonitosti, ne more biti hierarhično in birokratsko urejen sistem. Tudi katehetski priročniki ne morejo biti »magične formule«, po katerih bi se uresničevali kerigma in kateheza, ampak je potrebno osebno pričevanje.

»Katekizmi niso zvezki, ki bi jih razlagal, ampak so steze, ki označujejo pot za graditev Cerkve, upoštevajoč in vključujoč razpoložljive vire: skupnost, katehete, otroke. So prisotni materiali na gradbišču, ki spodbujajo procese prenašanja vere od začetkov do danes« (Morante 2006, 140).

Kateheza po poti »prvega oznanila«

Kateheti in pastoralni delavci se velikokrat sprašujemo, kaj bomo oznanjali drugim. Malokdaj pa se vprašamo, kaj oni nam oznanjajo.

Čeprav je velikonočna skrivnost horizont našega oznanila, je vendar tudi vse drugo, npr. moje življenje, vrednote, pripadnost, njegovo življenje, skrbi, vprašanja ... znotraj tega horizonta. Evropski horizont, zaznamovan z različnimi modeli vernosti, od postkomunistične, versko nestrpne ali brezbrizne do še zelo krščanske družbe, kliče k misijonsko-katehetskemu načinu oznanjevanja, ki ni posredovanje doktrinalnih resnic, ampak odpiranje oči za življenjska pričevanja iz neposredne okolice. Za udeležence katehetskega kongresa v Lizboni je bila taka priložnost ob romanju v Fatimo. To je kraj, ki Portugalcem in marsikateremu romarju predstavlja prostor vere. Kaj vse tam nagovarja in oznanja kerigmo? To je množica romarjev, ki molijo pred kapelo Marijinega prikazanja trem fatimskim pastirčkom. Še bolj kot množica nagovarja žena, ki se po kolenih z rožnim vencem v roki pomika po dolgi ploščadi proti kraju prikazanja. Pred to ploščadjo je postavljeno mogočno svetišče z mozaikom Svete Trojice, ki skozi umetniški vtis in ikonografsko razlago govori o velikem usmiljenju, sočutju in ljubezni Boga do ljudi. »Vodilni motiv mozaične poslikave je začetek 22. poglavja Janezovega Razodetja, kjer je v zlatu, sredi ulice, prestol Boga in Jagnjeta. Vse mesto je zlato. [...] Zlati tokovi razžarjajo posamezna območja v ritmu, ki steno izgrajuje v pravilni napetosti, tako vertikalni kot horizontalni. To sijočo dinamiko stene podpirajo trije rdeči poudarki, da bi tako prišlo bolj do izraza doje-manje skrivnosti in svetosti. Že od pradavnine je namreč človek z rdečo in zlato barvo izražal sveto, duhovno, božje. Ta dinamika pravih napetosti naj bi v srcu tistih, ki vstopijo v cerkev, prebudila željo po sprejemanju lepote, se pravi sveta, ki je prežet z lučjo in ljubeznijo, kajti teološko gledano lepota pomeni uresničenje ljubezni« (Centro Aletti 2007).

Na dvorišču fatimskega svetišča je tako moč srečati dvojno oznanilo: kulturološko in osebno-pričevanjsko. Za današnjega človeka velja, da ni kristjan zaradi tradicije, zaradi tega, ker so to tudi drugi, ampak se želi in se mora sam osebno odločiti »za« verovanje. Potrebuje spodbude, zgled, oznanilo, nikakor pa noče biti voden ali v kakoli prisiljen. Naloga oznanjevalcev je torej iskati in posredovati načine, ki bodo sodobnemu človeku pomagali k osebni odločitvi za Kristusa. Najboljši priročnik za to dejavnost je naše osebno verovanje.

Literatura:

- Alberich, Emilio, Ambroise Binz, Lucio Soravito in France Škrabl. 2001. *Izbrana poglavja iz andragogike religije*, 12–16. Ljubljana: Salve.
- Arquer, Jordi. La conversion missionnaire de la catéchèse; Une provocation à partir du catécuménat. 31. 5. 2008. Predavanje na EEC v Lisboni.
- Bissoli, Cessare. La Conversazione Missionaria della Catechesi. Il »Primo Annuncio« nella Comunità Cristiana delle Origini. 1. 6. 2008. Predavanje na EEC v Lizboni.
- Centro Aletti. 2007. Novo svetišče Svete Trojice v Fatimi. September 2007. Vir: <http://www.centroaletti.com/slo/opere/europa/54.htm> (pridobljeno 9.10.2008).
- Consiglio episcopale permanente CEI, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catechumenato degli adulti*, 30 marzo 1997. 2. *Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999. 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana adulta*, 8 giugno 2003.
- Derroitte, Henri. 2006. Iniziazione e rinnovamento catechetico, Criteri per una rifondazione della catechesi parrocchiale. V: *Catechesi e iniziazione cristiana*, 47–70. Torino: Elledici.
- Fossion, André. 2004. *Ricominciare a credere*, 6. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Gruppo Europeo dei Catecumenati. 1991. *Agli inizi della fede; Pastorale catecumenale oggi in Europa*. Milano: Paoline.
- Janez Pavel II. 2003. *Ecclesia in Europa*, Posinodalno apostolsko pismo, 46–47. Roma: 2003.
- Les Évêques de Belgique. 2006. *Devenir adulte dans la foi*. Série »Déclarations des évêques de Belgique«. n. 34. Bruxelles: LICAP.
- Les Évêques de Belgique. 2007. *Ne savez-vous donc pas interpréter les signes des temps?* Série »Déclarations des évêques de Belgique«. n. 37. Bruxelles: LICAP.
- Morante, Giuseppe. 2006. L'iniziazione cristiana dei giovani: una sorta di catechumenato pastorale del battesimo. V: *Catechesi e iniziazione cristiana*, 140. Torino: Elledici.
- Policarpo, José. 2008. La conversion missionnaire de la catéchèse; La situation et défis de la mission aujourd'hui en Europe. Lizbona, predavanje na konferenci EEC (razmnoženina).
- Villepet, Denis. 2003. *Les défis actuels de la tâche catéchétique en France*. V: Catéchèse n° 172, Paris.
- Zulehner, Paul. 2001. »Projekt Aufbruch« zur religiösen Lage des ehemaligen Ostblocks. V: *Tag des Herrn* (Dunaj), 6/2001. Vir: <http://www.tag-des-herrn.de/artikel/412.php> (pridobljeno 9.10.2008)

Sto petdeset let zavoda Collegium Canisianum v Innsbrucku

V zgodovini razvoja teološkega nauka so si nekatera mesta zaradi svojega pomena pridobila naslov 'locus theologicus'. Ta izraz je mogoče uporabiti za nekatere ustanove tudi v geografskem pomenu. Tako piše v uvodnem prispevku tretje letošnje številke revije *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki ga izdaja Teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku; urednik te številke je J. Thorer.¹ Pri tem misli na ustanove, ki so zaradi ugodnega okolja pomagale pri oblikovanju generacij mladih teologov na celem območju. Pri nastajanju je bil zavod **Collegium Canisianum** mišljen kot teološki konvikt za fakulteto, ki ni bila povezana z določenim bogoslovnim semeniščem. Pri tem J. Thorer navede besede krajevnega škofa, ki je podprl ponovno ustanovitev fakultete leta 1857. Ta naj bi ponudila resno znanstveno teološko delo, posebej na področju dogmatike, poglobljenega nadaljnje- ga izobraževanja, vendar tako, da ne bi bila konkurenca deželnim bogoslovnim semeniščem, dala naj bi možnost študentom teologije od drugod, da si poglobijo svoje znanje. Za te študente od drugod je bil že naslednje leto ustanovljen konvikt, ki letos praznuje 150-letnico. Število študentov je hitro raslo in za dolgo časa je bil zavod Nicolaihaus oz. poznejši Canisianum ob redovnih hišah ustanova, v kateri je bivala velika večina vseh študentov Teološke fakultete. S tem ko je Canisianum ponudil študentom iz številnih dežel (od šestdesetih let preteklega stoletja tudi študentom iz nekdanjih misijonskih dežel) možnost poglobljanja svojega znanja in duhovniškega oblikovanja, je bistveno prispeval k mednarodnemu pomenu in ugledu same fakultete. Posebna številka prej omenjene revije se je jubileja spomnila z daljšim pregledom zgodovine zavoda (pripravil ga je K. H. Neufeld, str. 274-297) in s prispevkom na temo mesta teologije v mednarodnem kontekstu, ki ga je pripravil nekdanji gojenec zavoda (F. Gmainer-Pranzl).

Ker si je tako v Nikolajevi hiši, ki se je nahajala neposredno ob poslopiju fakultete in jezuitskega kolegija, kot v ob koncu Avstro-Ogrske monarhije nanovo postavljenem zavodu Canisianum pridobilo temeljno teološko znanje oz. nadaljevalo specialistični študij

¹ Prim. J. Thorer, *Einhundertfünfzig Jahre Canisianum*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* (= ZKTh) 130(2008), št. 3, 273.

lepo število študentov iz slovenskega prostora, namenjamo ugle-
dnemu jubileju kratek povzetek omenjenih prispevkov.²

Zaradi svojega izvirnega poslanstva in značilnosti, ki so ga zazna-
movala v nadaljnji zgodovini, je bil duhovniški zavod v Innsbrucku
nekaj posebnega in večkrat predmet polemik. Bil je tesno povezan s
teološko izobraževalno ustanovo, čeprav ni bil škofijsko semenišče v
smislu, kot ga je predvideval tridentinski cerkveni zbor. Zato so v pre-
teklosti pomembne jubileje fakultete in zavoda praznovali skupaj. Šte-
vilni mladi teologi, ki so v Innsbrucku dobili možnost poglobljanja
svojega znanja in seznanjanja s svojim poklicem v Cerkvi, so pri tem
izoblikovali posebno vez, ki jih je ohranjala povezane vse življenje.
Primer tega je knjiga, ki jo je leta 1908 ob praznovanju 50-letnice pri-
pravil dolgoletni ravnatelj konvikta p. M. Hofmann in ji dal naslov
*Teološki konvikt v Innsbrucku nekoč in danes (Das theologische Kon-
vikt zu Innsbruck einst und jetzt)*. Temeljito je orisal vlogo, ki so jo
pri poslovanju fakultete in konvikta opravili jezuiti. Petdeset let ka-
sneje, ko so praznovali prvi saeculum, so ponovno praznovali jubilej
obeh ustanov, čeprav je bila fakulteta nekoliko v ospredju. Obsežnej-
ši pregled je pripravil H. Rahner, profesor na fakulteti, in ga objavil v
fakultetnem glasilu *Zeitschrift für katholische Theologie*.³ Čeprav je
bila povezanost med konviktom in fakulteto še vedno močna, ni bila
več tako kot v prvih desetletjih. Mnogi jezuiti, ki so delovali v konvik-
tu, so bili pred tem tudi predavatelji na fakulteti, prav tako so bili tudi
rektorji skoraj redno jezuiti. Tesno vez med obema so prvi rodovi vo-
diteljev videli kot temeljni pogoj za delovanje, ker je po njihovem gle-
danju spodbudno študijsko okolje vplivalo na uspešno delo, kar je
ustanovam prinašalo dober sloves in veliko število študentov. V Brix-
nu, kjer je bil sedež knezoškofa, pod čigar oblast je spadal Innsbruck,
je še naprej delovalo škofijsko semenišče. Njegova ohranitev je bila
pogoj, ki ga je škof postavil, ko je dal soglasje za ustanovitev Teološke
fakultete v Innsbrucku. Nova ustanova, ki je zaživela sredi 19. stoletja,
se je razlikovala tudi od jezuitske ustanove, ki je delovala v tirolski
prestolnici do leta 1773 in je sprejemala predvsem kandidate iz Tirol-
ske, kljub temu da se je nahajala na istem mestu in je nosila isto ime.
Ni šlo torej za nadaljevanje nekdanje Nikolajeve hiše niti ne za seme-
nišče po predpisih koncila iz Tridenta. Pobudniki nove ustanove so
imeli v mislih jasno oblikovan model teološkega višjega študija.

² V Bogoslovnem vestniku 56 (1996), str. 491-504, je bil objavljen krajši pregled
*Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od
njenih začetkov do konca Habsburške monarhije*, kjer pa ni bila izrecno obravna-
vana vloga zavoda Nicolaihaus oz. Canisianum.

³ Prim. H. Rahner, *Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum des Theolo-
gischen Fakultät der Universität Innsbruck* v: ZKTh 80(1958) 1-65.

Poleti 1858 so bili o začetkih delovanja teološkega konvikta obveščeni vsi škofje v habsburškem cesarstvu kot tudi škofje v nemški zvezi in v nemškem delu Švice. Šlo je predvsem za škofe, ki niso imeli lastne teološke izobraževalne ustanove ali je število študentov presegalo prostorske možnosti njihovih ustanov. Innsbruški jezuiti so ponujali možnost za izobraževanje na novo ustanovljeni Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku za tiste študente, ki so imeli za to veselje, sposobnosti in so izpolnjevali pogoje za študij na univerzi. Šlo je za poglobljen teološki študij, ki je bil zahtevnejši od priprave za običajno dušno pastirstvo, kar je tudi bil pogoj, ki ga je postavil briksenški škof, ko je dovolil ustanovitev fakultete. Za prve generacije študentov in za voditelje študija je predstavljalo dejstvo, da fakulteta ni imela pravice promocije, veliko težavo (to pravico je dobila od avstrijske države šele v letu 1866, medtem ko je imela kanonsko pravico promocije od vsega začetka). V tem smislu ni bila enakovredna drugim teološkim fakultetam v monarhiji. Ko so zgodovinarji iskali razloge za to, so eno od razlag videli v strahu, da bi z novo fakulteto, ki bi lahko podeljevala doktorski naslov, bilo ogroženo delovanje zavoda za izobraževanje duhovnikov na Dunaju Augustineuma, ki je bil posebej pri srcu cesarju Francu Jožefu in so nanj gledali kot na dvorno ustanovo. Šele ko je bilo ugotovljeno, da innsbruška fakulteta ne bo ogrožala dunajske ustanove, so bile odstranjene ovire za podelitev promocijske pravice. Jeseni leta 1858 se je v Nicolaihaus vselilo 37 študentov, od tega so bili štirje duhovniki in pet redovnikov. Od duhovnikov so bili trije iz briksenške škofije. Z vpisom svojih ljudi v zavod je knezoškof Vinzenz Gasser pokazal, kakšna so njegova pričakovanja, namreč da duhovniki dobijo poglobljeno teološko znanje na fakulteti in ustrezno formacijo v konviktu.

Nova ustanova je prevzela ime starega izobraževalnega doma. Ime je bilo spremenjeno leta 1911, ko so zgradili novo poslopje, ki je dobilo ime po sv. Petru Kaniziju, velikem cerkvenem učitelju in uglednem članu jezuitskega reda. Ureditev kolegija, vzgoja in študijski red je bil enak kot v rimskem zavodu Germanik, za kar so poskrbeli prvi rektorji, Wenig, Nilles in Noldin. Vodil ga je rektor in ob njem prefekt, ki je v prvih letih ni skrbel le za red, ampak tudi za duhovno področje in je dajal duhovne spodbude. Leta 1870 je hiša dobila samostojnega spirituala. Prvi voditelji konvikta so imeli Germanik za zgled, vendar so morali upoštevati tudi drugačne razmere na severni strani Alp, kjer ni manjkalo zadržkov do rimske vzgoje in teoloških nazorov. Že cesar Jožef II. je za avstrijske državljane prepovedal obiskovanje teoloških šol v Rimu in je ustanovil alternativno ustanovo v Paviji. Mnogi nemški oblastniki so bili enakega mnenja in niso dovolili opravljati pastoralnega dela na njihovih področjih ljudem, ki so se šolali

v tujini. S tega vidika je bila nova ustanova na Tirolskem dobrodošla možnost. Za mnoge duhovnike iz nemških škofij, ki so sicer začeli teološki študij v Rimu, je bila fakulteta in konvikt v Innsbrucku vmesna postaja, preden so se vrnili v lastne škofije in v njih prevzeli pastoralne naloge.

Začetek in nadaljnji razvoj Canisianuma je bil tesno vpet v širše družbene in politične razmere. Zavod je najprej postal kraj teološkega izobraževanja za kandidate iz avstrijskih dežel, a tudi nemških, kjer so se državne oblasti vmešavale v cerkveno življenje. Na ta način je pomagal utrjevati katoliško zavest. Nekateri dogodki so že ob začetku zavodskega delovanja prinesli preizkušnjo, npr. vojna med Avstrijo na eni strani ter Francijo in Piemontom na drugi leta 1859, pri čemer je bila prizadeta tudi papeška država. Za podpiranje papeža so ustanovili Združenje sv. Mihaela, čigar člani so se posebej zavzeli za seznanjanje ljudi o namenu Petrovega novčiča. V šestdesetih letih 19. stoletja so začeli prihajati študentje iz Združenih držav Amerike, predvsem iz okolij, kjer so se ustalile nemške izseljenske skupnosti. To je pripomoglo k temu, da se je v konviktu še bolj razvijal občutek za vesoljnost Cerkve in proti nacionalizmu v njej. Ko je leta 1866 prišlo do prusko-avstrijske vojne, so bili študentje in vodstvo postavljeni pred novo preizkušnjo. Da bi ohranili povezanost in edinstvo duha med vsemi gojenci, so v letu 1866 ustanovili Duhovniško molitveno zvezo (Priester-Gebets-Verein), ki je povezovala nekdanje gojence konvikta v smislu gesla '*Cor unum et anima una*'. Že konec istega leta so začeli izdajati glasilo zveze, ki še vedno izhaja. Glasilo je postalo pomemben vir informacij za delovanje zavoda in njegovih gojencev, zlasti še potem, ko je bil ob nastopu nacistov proti zavodu v letu 1938 velik del zgodovinskega arhiva uničen. "Vsekakor pomembnejša pa je bila motivacija, to je proti razkrajajočim nacionalističnim in liberalističnim silam zavestno pospeševati zvezo, ki sega prek duhovnih in materialnih meja, in sicer tako, da razlike glede porekla in miselnosti niso izravnane, temveč se ravno v večji enotnosti ostanejo in se ohranjajo" (str. 284). Takšno nastopanje proti duhu časa ni ostalo neopaženo. Ravnanje innsbruške Teološke fakultete in duhovniškega zavoda so označevali kot ultramontanistično. Politične oblasti so začele v imenu liberalizma nasprotovati taki usmeritvi zavoda. To se je izrazilo tudi tako, da so v času prvega vatikanskega koncila ustanovi odrekli materialna sredstva, da bi jezuitom onemogočili nadaljnje delo v Innsbrucku.

Mogoče je povzeti, da je prvega pol stoletja delovanja zavoda Canisianum in Teološke fakultete bilo v znamenju različnih pobud, ki so bile izraz nasprotovanja in omejevanja Teološke fakultete kot dela javne univerze. O omejevanju sredstev za njeno delovanje so razpra-

vljali celo v poslanski zbornici dunajskega parlamenta. V ustanovitvi molitvene zveze in lastnega glasila, ki je utrjevalo vezi in idejno enotnost med nekdanjimi gojenci, so parlamentarni poročevalci videli dodatno znamenje, da gre pri tem za temeljito načrtovano zaroto (marca 1874, ko je potekala ena od takšnih razprav, je npr. bilo od 209 študentov 77 domačinov in 132 tujcev), ki ima namen uničiti nemško državo. Pri takšnem načrtovanju so po gledanju nemških liberalnih krogov imeli močno podporo rimskih oblasti in papeža osebno (v vsaki njegovi izjavi so videli vojno napoved in zaroto proti nemškim interesom). Glasovanje o letnem proračunu univerze in s tem Teološke fakultete je pokazalo, da večine poslancev le ni prepričala gonja proti zavodu, saj so še naprej ohranili isti sistem vzdrževanja in dotacij. Občasno so se pokazale težave pri uveljavljanju enakopravnosti učiteljev, zaposlenih na Teološki fakulteti, z zaposlenimi na drugih fakultetah in pri enakopravnem obravnavanju kandidatov pri volitvah rektorja Univerze v Innsbrucku.

Leta 1911 so odprli nove prostore konvikta z imenom Canisianum v innsbruškem predelu Saggen. Ločitev od jezuitskega kolegija je bila že daljši čas vedno glasnejša zahteva; takšno odločitev pa je narekovalo tudi pomanjkanje prostora na stari lokaciji. Med prvo svetovno vojno so v Innsbrucku gostili rimski zavod Germanik, potem ko se je moralo njegovo osebje izseliti iz večnega mesta. Ko se je leta 1925 lahko vrnil v Rim, je znova stopil v ospredje dolgoletni voditelj innsbruškega zavoda M. Hofmann, ki je to nalogo opravljal do začetka druge svetovne vojne. Trideseta leta so kljub živahnemu dogajanju na teološkem področju, v katerega so bili vpeti tudi nekateri jezuiti, učitelji v Innsbrucku, zahtevala vedno več moči pri urejanju odnosov z nacionalsocializmom, ki je bil do cerkvenih ustanov vedno bolj nasilen. Ko so poleti 1938 nacisti ukinili Teološko fakulteto na Univerzi v Innsbrucku, so jezuiti ustanovili cerkveno visoko šolo, ki je delovala v kolegiju Canisianum in v jezuitskem kolegiju. Tako je Canisianum iz konvikta postal škofijsko semenišče, za kar se je pri najvišjih nacističnih oblasteh ob hkratnem ostrem protestu zaradi zatrtja Teološke fakultete, zavzel salzburški knezonadškof Siegmund Waitz. Avgusta 1938 je novo stanje potrdil tudi Sveti sedež. Pod imenom 'Facultas Canisiana' je septembra istega leta začela delovati nova cerkvena teološka šola, ki ni bila povsem prepuščena političnim silam. Po prvotni zamisli naj bi v Canisianumu imela svoje prostore Teološka fakulteta, Filozofska fakulteta pa v jezuitskem kolegiju, vendar je takšna delitev trajala le krajši čas. Kajti že pozimi 1938-39, potem ko so nacisti zasedli poslopje Canisianuma, se je del tujih študentov (takrat je bilo v zavodu okoli 150 študentov, od tega 80 tujcev, med katerimi je bilo največ Američanov in Angležev) moral preseliti v švi-

carsko mesto Sitten (večji del profesorjev in študentov pa možnosti, da odidejo, sploh ni imel). Oditi so smeli študentje iz nenemških dežel in nekaj profesorjev, ki so dobili dovoljenje za odhod. Preselitev in začetek delovanja nove ustanove je bilo delo p. F. Laknerja (rektor Canisianuma je bil od leta 1937), ki je o tem pripravil daljše poročilo in ga objavil v slovesnem zborniku ob stoletnici konvikta Canisianum leta 1958.⁴ Tako manjša skupina v Švici kot večina v Innsbrucku sta bili tako sestavljeni, da so lahko nadaljevali s predavanji filozofije in teologije na obeh krajih. V Canisianumu je še naprej delovalo škofijsko semenišče, predavanja iz teologije pa so potekala v jezuitskem kolegiju. Po enem letu so študente filozofije preselili v kraj Pullach pri Münchnu, potem ko so marca 1939 nacistične oblasti zasedle poslopje, pa v njem ni bilo več predavanj. Vsa posredovanja salzburškega nadškofa in apostolskega administratorja za Tirolsko pri nacističnih oblasteh v Avstriji in v Berlinu so bila zaman. Poslopje Canisianuma je bilo dodeljeno nacističnim finančnim oblastem, zavodska cerkev pa je bila zapečatená in je tako ostala celotno vojno obdobje. Zaman je bil tudi poseg avstrijskih škofov pri Hitlerju, ki so mu januarja 1939 predstavili položaj Cerkve v Avstriji in še posebej teoloških izobraževalnih ustanov. Dunajski nadškof kardinal Innitzer je prejel odgovor iz Berlina sredi marca 1939, potem ko je bil Canisianum že povsem izpraznjen. Med glavnimi razlogi za zatrtje fakultete in zavoda Canisianum je bila navedena njuna povezanost z jezuitskim redom. Ko so morali leta 1939 vsi zapustiti Tirolsko, je bilo nekaj predavanj za innsbruške študente na Dunaju, in sicer skrivaj na katoliški Teološki fakulteti na dunajski univerzi, vzgojno delo pa je bilo povezano s dušnopastirskim uradom tamkajšnje nadškofije. Seveda sta obe ustanovi, nadaljevanje Canisianuma v Švici in jezuitskega kolegija na Dunaju, ohranili polni cerkveni značaj in sta smeli podeljevati magistrski in doktorski naslov iz filozofije in teologije.

Čeprav so bile možnosti delovanja v Švici zelo omejene in se je končno število študentov znižalo na manj kot 20, so se predavanja vendarle nadaljevala. Med vojno poslopje Canisianuma ni utrpelo večje škode. Leta 1945 se je delo lahko preselilo v stare prostore, potem ko so bili ti urejeni in opremljeni (uradno ime je bilo Pontificia facultas theologica). V kraju Sitten je zavod zaprl vrata leta 1946 (ves čas njegovega švicarskega delovanja ga je vodil F. Lakner).⁵ Teološka

⁴ Prim. Fr. Lakner, *Collegium Canisianum 1933-1958*, v: Festschrift zur Hunderjahrfeier des Theologischen Konvikts Innsbruck, Innsbruck 1958, 43-60.

⁵ Franc Lakner je bil rojen leta 1900 v Ormožu, umrl je v Innsbrucku leta 1974. Srednjo šolo je obiskoval v Mariboru in Gradcu, jezuit je postal leta 1922 v Šentandražu na Koroškem. Doktorata iz filozofije in teologije je dosegel na univerzi v Innsbrucku. Bil je profesor dogmatike in pastoralnih predmetov. Po vrnitvi iz Švice je

fakulteta je spet postala sestavni del Univerze v Innsbrucku. Kar nekaj časa je bilo potrebno, da se je ponovno zbrala mednarodna skupnost učiteljev in študentov in se prilagodila novim razmeram. Po boleči izkušnji diktature in vojne se je v kolegiju Canisianum in na Teološki fakulteti začela nova doba razcveta teologije, ki je v precejšnji meri sicer nadaljevala s predvojno usmeritvijo, vendar so posamezni teologi že nakazovali nove smeri in prevzeli pomembno mesto v pripravi sprememb, ki jih je nato začrtal drugi vatikanski koncil.

Zadnja desetletja preteklega pol stoletja so kolegij Canisianum zaznamovala dogajanja v širši družbi in Cerkvi, drugi vatikanski cerkveni zbor, ustanovitev nove škofije Innsbruck, preurejanje poslovanja Cerkve in spremembe v avstrijski družbi. Vedno močnejši pečat so ustanovi dajali študentje, ki so prihajali iz azijskih in afriških dežel. Iz nekoč nemške in srednjeevropske ter severnoameriške ustanove je kolegij postajal stičišče številnih jezikov, izročil in kultur. Izgleda pa, da se je to zgodilo bolj spontano, kot pa da bi bilo rezultat načrtnega in premišljenega dela. Izkušnje so narekovale nov način razmišljanja in več poskusov, da bi ob takšnemu razvoju tudi ustrezno ravnali. "Pri tem se stare strukture življenja v hiši v novih pogojih niso vedno izkazale kot koristne, včasih celo kot izrazita ovira" (str. 292). Ustvarjale so se narodne, bolj zaprte skupine. Vodstvo se je moralo soočiti z novimi zahtevami in svoje delo prilagajati novim pričakovanjem. Sobivanje ljudi iz različnih okolij, jezikov in z zelo različnimi cerkvenimi izkušnjami za Canisianum sicer ni bilo nič novega, vendar je vse to prinašalo nove izzive in je zahtevalo tudi spremembe struktur. Zahteva po 'inkulturaciji' je postala vsakodnevna naloga, ki se je dotikala vseh udeležencev.

K. H. Neufeld v svoji predstavitvi poudari nekatere značilnosti, ki so zaznamovale delovanje Canisianuma v zadnjih letih, to je predvsem v času po koncilu, na prvo mesto pa postavi spremembe v vodstvu ustanove. F. Lakner je bil zadnji rektor, ki je bil hkrati profesor na Teološki fakulteti in tudi med voditelji Univerze v Innsbrucku. Med dolgoletnimi rektorji, ki so bili hkrati ugledni teološki učitelji, so poleg že omenjenega M. Hofmanna še H. Rahner in J. A. Jungmann in nekateri drugi. Postopno osamosvajanje kolegija se je začelo že s preselitvijo v Saggen leta 1911. Vodenje Canisianuma je postalo ena od rednih služb v avstrijski jezuitski provinci. Čas te funkcije pa se je skrajšal: pogosto so nanjo gledali kot na pripravo za druge službe. Tudi v tem smislu je kolegij sledil dogajanju v Cerkvi po koncilu, ko

bil ponovno rektor Canisianuma (1946-49), večkratni dekan Teološke fakultete in v šestdesetih letih preteklega stoletja rektor ter prorektor Univerze v Innsbrucku. V njegovem času je bila ustanovljena tehnična fakulteta, ki je postala del innsbruške univerze. Prim. podatke v Provincialnem arhivu Družbe Jezusove v Ljubljani.

se je le-ta nanovo zavedla svojega mesta v sodobnem svetu in je temu prilagodila oblike svojega služenja.

V zadnjih desetletjih se je jasneje pokazala odvisnost ustanove od družbenega, gospodarskega in političnega razvoja. S prihodom vedno večjega števila študentov iz Azije in Afrike so se povečale težave s sporazumevanjem, kar je imelo pred tem povsem drugoten značaj. Poleg tega so tuji študentje prinašali s seboj neredko drugačno pripravo in predznanje kot pred tem. Tu se pojavi vprašanje, ali so učitelji na fakulteti bili dovolj pozorni na takšne spremembe in ali so se zadosti prilagodili novim okoliščinam. V istem času je zelo upadlo število kandidatov za duhovništvo. Seveda je bilo to za ustanovo, izvorno zamišljeno kot mednarodno, resno vprašanje. Primerljive ustanove v Rimu so lahko zagotavljale nemoteno delovanje in prihod novih študentov. Iz Združenih držav študentje v Innsbruck niso več prihajali. Spremembo je bilo čutiti tudi v Evropi, kjer so želeli imeti voditelji škofij in redovnih skupnosti kandidate za duhovništvo blizu, da jih v neposredni bližini bolje spoznajo in preizkusijo, preden jih pošljejo na izbrane ustanove na nadaljnje izobraževanje. Čas študentskih nemirov je zavod preživel sorazmerno mirno in je ohranil zaupanje odgovornih za izobraževanje v Cerkvi. Vendar so se kmalu pokazale druge posledice novih razmer v družbi, na primer manjša povezanost študentskih skupnosti in vloge domov, kjer so živeli, kar je bilo sad večje mobilnosti in ostajanja v domačem okolju. Spremembe, ki so zajele vse visokošolske ustanove in so prinašale reforme, so imele posledice tudi za domove, kot je bil Canisianum. Podobne posledice je za iste ustanove prinesla kritika dotedanje formacije; pripravo na poklic je bilo mogoče doseči na lažji in cenejši način.

Nazadnje K. H. Neufeld poudari nov pogled Cerkve na izobraževanje na fakultetah in univerzah, ki izhaja iz učenja drugega vaticanskega koncila. Leta 1979 je bila objavljena enciklika *Sapientia Christiana*, ki je postavila okvir delovanja Cerkve na vzgojno-izobraževalnem področju. Okrožnica se odziva na kritične glasove glede cerkvenih izobraževalnih ustanov iz predhodnega obdobja. Škofje iz nemško govorečega prostora so naslednja štiri leta namenili študiju, kako uskladiti cerkveno in državno visokošolsko zakonodajo. V istem času so se v evropskih političnih krogih začele pojavljati nove tendence, ki so šle prav v nasprotno smer. Za mnoge so postale jasne šele z uvažanjem tako imenovanega 'bolonjskega procesa'. Reforma največkrat ne pomeni nič drugega kot uvedbo varčevalnih ukrepov, krajšanje časa študija, omejevanje sredstev ... Tudi po razumevanju voditeljev krajevnih Cerkva naj bi se v krajšem času, z manj učitelji in z manjšimi sredstvi, a ob večjem številu študentov (med katerimi so tudi kandidati za duhovništvo, ki so še pred nedavnim predstavljali pretežni

del študentov teologije, a so zdaj vedno manjša skupina), dosegali isti cilji. Takšen razvoj dogodkov je za ustanovo, kot je Canisianum, prinesel vrsto vprašanj, na katere pristojni še vedno iščejo ustrezne odgovore. Da bi odgovorili na nove razmere, so se leta 2006 avstrijski jezuiti odločili za novo poslanstvo kolegija Canisianum.

Od leta 2007 zavod deluje kot "Mednarodni teološki kolegij, namenjen pretežno duhovnikom in študentom iz škofij, redov in apostolskih skupnosti za podiplomske akademske specializacije in izpopolnjevanje". Ustanova naj bi omogočila ugodne pogoje za skupno življenje, poglobljen študij posameznih ved in pripravo na služenje v Cerkev v duhu uresničevanja lastne poklicnosti. Canisianum želi ostati odprt za nove naloge in kot tak verodostojna ustanova v službi Cerkve in pod vodstvom članov Jezusove družbe.

Bogdan Kolar

Sejem Didacta 2008 v Stuttgartu

Na novem sejemskega prizorišču v Stuttgartu je bil od 19. do 23. 2. 2008 z naslovom Gospodarstvo-Izobraževanje-Odgovornost največji sejem o vzgoji in izobraževanju v Evropi. Na njem je v petih razstavnih dvoranah več kot 600 razstavljalcev predstavilo večino vsega, kar zmore nemško govoreči prostor ponuditi danes za vzgojo in izobraževanje. Interesno področje je segalo od vrtca pa vse do vseživljenjskega učenja. Med ponudniki najrazličnejšega pohištva, didaktičnih pripomočkov, oprem laboratorijev, tehničnih učilnic, kuhinj in telovadnic so izstopali zastopniki najrazličnejših podjetji, ki ponujajo novo informacijsko tehnologijo. Najpogosteje je bilo opaziti predstavitve uporabnosti novih tabel za projiciranje in demonstracije učenja v učilnici, opremljeni s prenosnimi računalniki, kar se lahko uporabi tudi za učenje na daljavo.

Številne založbe so predstavile tudi svoje učbenike in druge pripomočke za pouk. Ob tem so ponujali obsežno literaturo za učitelje. Nemške deželne vlade in njihova ministrstva za kult, mladino in šport so izkoristile priložnost in predstavile nove projekte ter se pohvalile z uspehi, še posebej pri raziskavi PISA. Med prednostnimi nalogami so predvsem vprašanje agresivnosti, integracije otrok priseljencev in vključevanje otrok v svet novih tehnologij. Predstavljale so se tudi ustanove, ki učiteljem ponujajo dodatno in nadaljnje izobraževanje pa vse do terapevtskih uslug tako otrokom kot njihovim staršem in učiteljem. Med raznimi predstavljenimi didaktičnimi modeli sta izstopala koncepta Montessorijeve in waldorfske šole.

Veliko bolj kot sami predmeti in knjige so zanimanje vzbudile razne spremljajoče prireditve. Tematsko težišče je bilo zasnovano na štirih točkah: zgodnje učenje in podpora razvoju otroka v vrtcu, izobraževanje na prelomu časa, digitalni svetovi, aktualni trendi pri izobraževanju ob delu. Ves čas je potekal tudi simpozij, ki se je loteval aktualnih vprašanj izobraževanja predvsem z vidika vrednot in vključevanja otrok in mladine v sodoben trg dela.

Ob tem simpoziju so hkrati potekale na več mestih najrazličnejše predstavitve, okrogle mize ter predavanja. Ena najbolj obiskanih prireditev je bil gotovo t. i. didaktični kvartet. Na njem so se pod vodstvom dr. Petra Sloterdijka pogovarjali nemška ministrica za izobraževanje dr. Annette Schavan, dr. Rüdiger Safranski in dr. Konrad Paul Liessmann o aktualnem stanju v nemškem šolskem sistemu in o dilemah sodobnega izobraževanja. Sloterdijk je izzval svoje sogovornike s trditvijo, da se ne učimo za življenje, ampak za šolo, kar naj bi trdil že Seneka. Ob vsem

spreminjanju sveta le šola ostaja z istimi problemi. Ironično je zaključil svoj uvod, da če bi se danes znašel človek izpred stotih let in bi hodil po našem svetu, bi se nikjer več ne mogel znajti. Bil bi popolnoma zgubljen, šele ko bi vstopil v poslopje gimnazije, bi se počutil doma. Tam bi našel kot v dobrih starih časih tablo, klopi, omare, oglasne deske in podobno. Torej bi lahko zaključili, da je šola daleč od življenja, saj ne sledi razvoju. Ministrica mu je odgovorila, da je napetost med šolo in življenjem vedno obstajala, vprašanje je le, če je ta razkorak produktiven in ga izobraževalni sistem izkoristi v dobro otrok. Safranski je izpostavil vlogo šole kot prostora, v katerem lahko nadomestimo negotovost, ki ga daje vsakdanje življenje. V šoli se lotevamo gotovih stvari in odpiramo možnosti, jih preizkušamo, vsaj miselno raziskujemo tisto, kar si v negotovem življenju ne drznemo. Otrok ima tako priložnost eksperimentirati, kar si v sodobnem svetu ne moremo privoščiti. Morda je ravno ta dimenzija šole premalo poudarjena. Zato, po ministričinih besedah, ne smemo kopičiti snovi, ampak otroke vzeti resno in jih pri šolskem 'eksperimentiranju' ustrezno nagovoriti, da ne bodo le čutili, kako jim odrasli nudijo znanje, ampak imeli možnost in začutili poklicanost, da tudi sami prispevajo kaj novega v družbo. Po trditvi Sloterdijka je že v stari Grčiji učitelj nastopil šele takrat, ko je odpovedala vloga očeta. Učitelj je prevzel nekakšno nadomestno, družbeno očetovstvo. Vprašanje je, če v družbi, kjer simbolni red razpada, kjer je življenje vedno bolj difuzno, mora polis še prevzemati to nadomestno očetovstvo. Safranski pravi, da bi to vlogo šola lahko opravila le tako, da se loči od vsakdanjega življenja. Torej še bolj bi morali povečati nekakšne varovalne zidove okrog šol, da ne bi v njene prostore prodrla t.i. utrujena družba. Ministrica je prepričana, da je pač šola vedno ogledalo družbe in noben zid ne more preprečiti, da ne bi videli te slike. Pri tem ne smemo pozabiti, da nam šola v naših otrocih daje sliko, ki je pred časom in zato družba vedno kritizira šolstvo. Dunajski filozof Liessmann je vlogo šole kot možnosti raziskovanja in ustvarjanja nove generacije označil kot vedno bolj nemogočo, saj se ta ustanova vedno bolj enači z gospodarstvom. Pri vseh zadnjih reformah šolstva vedno bolj uporabljajo besedišče, značilno za industrijsko proizvodnjo in tržno gospodarstvo, otrok zato v šoli nič več ne odrašča, ampak se uči, kako se prodati. Pri tem, trdi Sloterdij, najbolj trpi splošno izobraževanje. Kljub temu ni to brez vrednosti v smislu priprave tudi za konkurenčno življenje. Zadnji nemški nobelovec se je razglasil za proizvod stare neuporabne gimnazije in ne kakšnega sodobnega inštituta. Morda bi se morali spet vrniti k staremu triviju, ki je iz človeka naredil bitje sporočanja, govorjenja, izražanja. Vsaka specializacija v šoli vodi v otrokovo omejevanje. Liessemann sprašuje, kako lahko od otroka pričakujemo, da se bo v nežnih letih odločil med tem, kaj bo razvijal. Naj se mar odpove

gledanju ali poslušanju, ko mora izbirati določene predmete, ki to podpirajo? Ali se mora odpovedati likovnemu ustvarjanju in s tem razvijanju vidnega dožemanja, če se odloči za glasbo? Ministrica pravi, da tudi ne more odločati, kaj bo v šoli ali česa ne. Saj navadno tisti, ki želijo v šoli kak nov predmet, to utemeljujejo s tem, da pravijo, da ga zahteva življenje. Zato je izobraževalna politika vedno v obrambni drži pred takimi zahtevami in pred nalogo, da ščiti širino vzgoje in izobraževanja. Safranski doda, da bi tej nalogi take politike največ pripomogla zavest, da je uspeh družbe v tem, da vzgoji novo generacijo zadovoljnih ljudi in ne da proizvedete nove produkte. Iz celotnega pogovora lahko povzamemo, da je za uspešno družbo, ki vzgaja zadovoljne odrasle osebe, veliko bolj pomembna splošna izobrazba kot specializacije. Liessemann je zaključil z ugotovitvami, da mladostnik, ki je bral romane T. Manna, ni takoj sposoben obvladati nove tehnologije, kot njegov prijatelj, ki ne bere, ampak živi z računalnikom. Vendar pa bo bralec romana hitro prekosil poznavalca sodobne tehnologije, če bo to hotel in ob tem pokazal veliko mero inovativnosti.

Na sejmu je svoje mesto imela tudi Cerkev in verska vzgoja v šoli. Kar velik prostor je bil namenjen Cerkvi in njenemu delu na izobraževalno-vzgojnem področju. Na istem mestu in s skupno odgovornostjo sta nastopili katoliška in evangeličanska Cerkev. Poleg predstavitve različnih dejavnosti, kot so zasebne šole in religijski pouk v javnih šolah, je pod naslovom Religija, vrednote, izobraževanje potekal tudi poseben program predavanj. Vsako uro je za dobre pol ure izmenično iz katoliške ali evangeličanske Cerkve, sem ter tja tudi skupaj, pripravil predavanje, pogovor ali predstavitev strokovnjak s področja religijskega izobraževanja. Dotikali so se aktualnih tem, kot je vprašanje sodobnih medijev in možnosti religijske vzgoje in izobraževanja. Srečevanja s trpljenjem in možnosti ohranjanja pravične podobe Boga, nasilja v računalniških igrah in vloge vere pri premagovanju tega, vprašanje evolucije in kreacionizma Prav to zadnje naj navedem kot primer. Profesor dr. Karl Ernst Nipkow je začel svoje predavanje s tezo, da vsi govorijo o stvarstvu, čeprav morda Stvarnika ne priznajo. Gre torej samo za neki izraz, ki nima nobenega globljega pomena? Skliceval se je na vlogo svetopisemskega poročila o stvarjenju in znanega astrofizika Hopkinsa. Pri poročilu o stvarjenju gre za drastičen proces demitologizacije, enega najmočnejših v zgodovini človeštva. Nasproti babilonskemu pobožanstvenju vsake stvari, od sonca do živali in rastlin, stopi presežni in en Bog, ki ni ujet v nobeno stvar ali pojav, ampak vse skupaj presega, hkrati pa vnaša nekakšen znanstveni kavzalni red. Zato je nujno, da v šoli ne pozabimo te vloge religije kot osvobajanja in združevanja; otrok namreč ne sme odraščati razcepljen med resnico znanosti in resnico biologije. In na strani evolucije so trenutno dejstva, ki jih mora upošte-

vati tudi vera. Čeprav Nipkow pri tem za učitelje tako biologije kot religije ne vidi težav, če bi se le držali svetopisemske resnice, ki noče biti znanstvena, ampak izhaja iz samega poročila o stvarjenju, da je vse lahko le čudež in nas hoče nagovoriti k slavlju Stvarnika in veselju ob podarjenem življenju. Zakaj torej danes poizkusi kreacionizma? Ker je svet preveč zapleten, človek preveč razvajen, povsod bi rad nekakšen wellness, tudi pri razumevanju sveta, zato je kreacionizem taka 'lena' razlaga, ki nas reši te znanstvene zapletenosti. On kot evangeličan še posebej čuti, da so katoličani tu na boljšem. Imajo učiteljstvo, avtoriteto razlage, ki jim razjasni dileme in prevzame nekakšno odgovornost pri interpretaciji Svetega pisma tam, kjer to pride v spor s sodobnimi znanostmi. Če pa si prepuščen le Svetemu pismu kot evangeličani, pa moraš kot dosledni bralec nekako spraviti v red vse, kar tam piše. Veliko lažje je leno 'dobesedno' brati, kot pa se potruditi in v znanosti znova videti možnost razodevanja Stvarnika. Na vprašanje, če se je treba kreacionistom aktivno zoperstaviti, je odgovoril, da znanost ne potrebuje novega G. Bruna, morda bolj vera pričevalcev. Iz enega in drugega ne smemo delati ideologije, ampak odpirati možnost novega slavja Boga.

Podobno je zvenel tudi t. i. večerni zvon, ki je vsak dan zaključil sejmsko dogajanje na cerkvenem razstavnem prostoru. Surrealistična umetnost Magritta je preko kratke meditacije vsak dan odpirala razumevanje človeka v luči vrednot, vere, predvsem pa rasti k polnosti življenja. Zaključek dneva v kratki tišini in z blagoslovom je kronal željo vseh udeležencev pri prizadevanju, da bi odraščajočim posredovali vrednote, ki jim bodo dale veselja do življenja. Pri posedanju v 'Cerkveni kavarni', ki je bila del sejmske ponudbe na razstavišču katoliške in evangeličanske skupnosti, smo izmenjali kar nekaj odprtih vprašanj organizacije in razumevanja religijskega pouka v Nemčiji in pri nas. Ob tem sva oba, ki sva se tega sejma udeležila, prof. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Janez Vodičar, ugotovila, kako je za nemško družbo samo po sebi umevno, da je nujni del človekovega odraščanja tudi srečevanje z vprašanji vere. Pri tem nimajo težav z ločevanjem na dobre in slabe prakse ver (sekte in podobno), ampak poskušajo pomagati mlademu človeku, da bi razvil zdrava merila pri izbiri vrednot. Še tako tehnično usmerjen razstavni prostor je poskušal vsaj malo zaobseči pri predstavitvi tudi to področje: pomoč in odprtost do drugih (compassion), zavzetostjo za okolje, notranji mir in zmožnost vzpostavljanja smiselnega življenj itd. Tako se nisva vrnila v Slovenijo le s polnimi torbami knjig in idej, ampak z željo, da bi tudi naš prostor zmogel odkriti vzgojno in izobraževalno vrednost vere, krščanstva in organiziranih verskih skupnosti.

Avguštin, *Proti akademikom*, prevedel Primož Simoniti. Ljubljana (Slovenska matica) 2006, 135 str. ISBN 978-961-213-159-3

Pri Slovenski matici je leta 2006 v zbirki Filozofska knjižnica (LIII. zvezek) izšel prevod Avguštinovega dela *Proti akademikom* (*Contra academicos*). Razveseljivo je, da je prevod enega najpomembnejših cerkvenih očetov izšel pod okriljem Filozofske knjižnice. Upati je, da to ni zadnje delo iz bogate zapuščine cerkvenih mislecev, ki so izšli pri tej založbi, in da bodo njihovemu zgledu sledile tudi druge slovenske založbe ter s tem obogatile tudi slovensko misel.

Enajst strani dolga spremna beseda, ki je nastala pod peresom Mirana Špeliča, nas uvede v kontekst nastajanja tega dialoga, na kratko predstavi sogovornike ter njihovo vlogo v pogovoru in vsebino vseh treh knjig dialoga. Ob koncu knjige je objavljen tudi odlomek iz Avguštinovih *Presoj* (*Retractationes*), kjer škof iz Hippa proti koncu svojega življenja (*Presoje* so nastale med letom 426 in 427) poda kritično oceno svojega prvega dela. Prevod tega odlomka je delo Mirana Špeliča. Osrednji del knjige (od str. 18 do str. 129) pa vsebuje odlični prevod Avguštinovega najstarejšega ohranjenega dela; skrben prevod je pripravil akademik Primož Simoniti.

Po letih iskanja resnice se Avguštin vrne h krščanstvu in se prične pripravljati na svoj krst. Kot katehumen se jeseni leta 386 iz Milana za nekaj časa umakne v Kasiciak. Prav ta umik je botroval nastanku prvih Avguštinovih del (pred tem je sicer že napisal delo *O lepem in primernem*, ki pa se je izgubilo že v času Avguštinovega življenja). *Proti akademikom* ali *O akademikih*, kakor je knjiga tudi poimenovana v *Presojah*, je filozofski dialog v treh knjigah. Z njim je avtor želel »s kar najmočnejšimi ugovori odvrniti« (*Presoje I, I*) skepticizem akademikov. Akademija je ena od treh filozofskih smeri iz obdobja helenizma, ki so se v soočanju s stoiki in njihovim materializmom ter empirizmom zatekli k skepticizmu. Pogovor se je odvijal od 10. do 22. novembra, s prekinitvijo od 13. do 19. novembra. Poleg dvaintridesetletnega Avguština v pogovoru aktivno sodelujejo še: Avguštinova učenca Licencij in Trigecij, njegov prijatelj Alipij ter brat Navigij, ki ima v dialogu obrobno vlogo.

Prva knjiga, ki predstavi prve tri dni pogovora, se prične s posvetilom Romanijanu, ki ga avtor povabi, naj se posveti filozofiji in naj s tem posnema svojega sina Licencija, ki je to že storil. V prvi knjigi sta v ospredju predvsem dve vprašanji, s katerima se v glavnem soočata Avguštinova učenca. Sogovornike najprej za-

nima, če je za to, da smo srečni, kar si želijo vsi ljudje, potrebno najti resnico. Licencij, ki je zagovornik skeptikov, trdi, da za srečo zadošča iskanje resnice, Trigecij pa zagovarja mnenje, da za popolno srečo ne zadošča zgolj iskanje resnice, ampak da je potrebno resnico tudi najti. V nadaljevanju prve knjige pa se pogovor odvija tudi ob vprašanju modrosti. Trigecij trdi, da je modrost prava življenjska pot oziroma pot, ki pelje k resnici. Ker se Licencij s to opredelitvijo ne strinja, se Trigecij zateče po pomoč k Avguštinu, ki predstavi definicijo modrosti, ki so jo uporabljali stoiki: modrost je vednost o človeških in božjih stvareh. Tudi s to definicijo se Licencij ne strinja absolutno, saj je mnenja, da je modrost ne samo vednost o človeških in božjih stvareh, ampak tudi skrbno iskanje teh stvari. Vednost je stvar Boga, iskanje te vednosti pa stvar človeka. Ker je Trigecij za nekaj časa ostal brez protiargumentov, je besedo prevzel Avguštin, ki povzame pogovor prve knjige in tudi poda oceno dialoga med Trigecijem in Licencijem in zaključi s kompromisom, da do sreče brez iskanja resnice ne moremo priti.

Tudi druga knjiga se prične s posvetilom in ponovnim vabilom Rominjanu, naj se poda na pot iskanja resnice. Ta uvod obsega kar velik del druge knjige in vsebuje tudi nekatere avtobiografske poddarke iz avtorjeve mladosti. Pogovor, ki sledi temu uvodu, se od-

vija 19. novembra, torej teden dni po zaključku dialoga prve knjige. V tej knjigi sta glavna akterja Avguštin in Alipij, ki je sprejel Licencijevo nalogo braniti akademike. Še pred zamenjavo vlog je Licencij prosil Avguština, naj predstavi osnovni nauk akademikov, ki bi mu lahko pomagal pri pogovoru, Alipij pa razloži razliko med staro in novo akademijo. Ena od tez akademikov je, da človek ne more doseči vednosti o stvareh, ki so del filozofije, kljub temu pa je naloga modrega človeka, da išče resnico. Posledica tega bi bila, da modrec ne more soglašati z nobeno stvarjo, ker bi se drugače motil, saj je vse negotovo. Akademiki so uvedli pojma »sprejemljivega« in »resnici podobnega«, ker so s tem želeli dati nek temelj moralnemu življenju. Če človek namreč ne bi imel nobene gotovosti, ne bi smel delovati. Odprto pa ostaja vprašanje, kako je možno govoriti o »resnici podobnem«, če ne pozna resnice. Avguštin razloži, da je za akademike »sprejemljivo« oz. »resnici podobno« tisto, kar človeka spodbudi k delovanju brez soglasja. Zaključek druge knjige že nakuže temo tretje to je spopad s skepticizmom akademikov.

Tretja knjiga se takoj prične s pogovorom o vlogi usode pri iskanju modrosti ter o razliki med modrecem in filozofom, ki se razvije v Avguštinovo izpodbijanje skepticizma. Mnenje akademikov je, da je nekdo lahko moder, čeprav nima vednosti, kar pa po Av-

guštinovem mnenju ni mogoče, saj naj bi moder človek vedel za modrost. Alipij kmalu prizna poraz in pove, da se ne more več kosati z Avguštinovimi besedami, a Avguštin ga prosi, naj še nekaj časa brani stališče akademikov. Alipij in Avguštin se strinjata, da lahko človeku resnico pokaže samo božanstvo. Nekje po tretjini tretje knjige pride do prehoda od dialoga k Avguštinovemu monologu, s katerim ovrže skepticizem akademikov in pokaže, da je poznavanje resnice možno. Ob koncu tega monologa Avguštin prizna, da tudi sam še ni dojel človeške modrosti, da pa upa, da mu bo to v nadaljnjem življenju še uspelo. Pri tem pa se bo upiral tako na Kristusovo avtoriteto kot na razum. Avguštin tako na začetku svoje krščanske poti nakaže dvojni vidik pristopa k resnici:

verovanje in razumevanje. Zaključek dialoga odraža mnenje, da (Platonova) filozofija lahko postavi temelj, ki pomaga pri iskanju prave modrosti, ki jo razodeva Bog. Po tem dolgem govoru pove svojo oceno še Alipij, ki pritrdi Avguštinovi misli in Avguštin označi za vodjo, ki bo vse zbrane popeljal k resnici, ki jo kaže Bog.

Dialog *Proti akademikom* lahko spodbudi k razmišljanju tudi današnjega bralca, ki se v 21. stoletju na eni strani sooča s pretiranim zaupanjem v znanost, na drugi strani pa tava v senci skepticizma in dvomov. Avguštin bralca s svojim prvim dialogom spodbudi, naj spoznava resnico tako s pomočjo razuma kot božjega razodetja.

Gregor Lavrinec

Ricoeur, Paul. 2007. *Reflections on The Just*. Chicago: University of Chicago Press. 265 str. ISBN 978-0-226-71345-8. (izvirnik: 2001. *Le Juste 2*. Paris: Editions Esprit).

Leta 2005 umrli francoski filozof Paul Ricoeur je v zadnjih letih svojega življenja veljal za enega največjih mislecev svoje generacije. Skoraj na vseh področjih sodobne filozofije je pustil neizbrisno sled. Več kot petdeset let ustvarjalnega razmišljanja, pisanja o temeljnih človeških vprašanjih in tudi poseganja neposre-

dno v prakso sta vodili široko znanje in izkušnja. V nekaterih filozofskih panogah, kot so fenomenologija, hermenevtika in strukturalizem, je zarisal nove poti, ki bodo odločilne v raziskovanju in miselnih tokovih tudi v prihodnosti. Raziskoval je človekovo duševno in duhovno strukturo in jezik, zlasti metaforo, preizkusil se je tudi v etiki in teologiji. Po objavi obsežnega antropološkega dela *Čas in pripoved* (med leti 1984 in 1988), ki je med drugim rezultat njegovega poglobljenega študija izročila ameriške

politične, socialne in kulturne antropologije (Alexis de Tocqueville in njegovega izročila v Ameriki in Evropi), sta ga ti dve področji vedno bolj privlačili. To delo, ki je dejansko predstavljalo Ricoeurjevo veličastno vrnitev v domovino (1985), je v naslednjih letih botrovalo številnim objavam s tega področja. Leta 1990 je Ricoeur objavil eno svojih najbolj specifičnih del, *Jaz kot drugi (Soi-même comme un autre)*, ki ga je sam kasneje vedno imenoval svojo »malo etiko« (str. 45). V zadnjem obdobju svojega življenja je napisal nekaj esejističnih in medita tivnih tekstov s področja filozofske etike in moralne filozofije, za katere je sam mislil, da bodo ostala v senci njegovih bolj znanih del. Med leti 1995 in 2001 jih je zbral v dveh knjigah: *Pravično (Le Juste)* in *Pravično 2 (Le Juste 2)*; v angleškem prevodu, ki ga imam pred seboj, je naslov drugega dela *Razmišljanje o pravičnem*.

V uvodu k drugemu delu oz. k *Razmišljanju o pravičnem*, ki ga sestavlja 15 esejev o terminološkem in konceptualnem viru samostalniške rabe pridevnika *pravično* (v srednjem spolu), je avtor opredelil svojo odločitev za delitev te tematike na dva zvezka. V prvem zvezku je ravno tako obravnaval samostalniško rabo pridevnika *pravično*, toda bolj pod vidikom razmerja med filozofsko (aristotelско) idejo pravičnosti in moralno vlogo institucionalizirane pravičnosti (npr. v

pravni državi). V tem zvezku (*Le Juste 2* oziroma *Razmišljanje o pravičnem*) se je posvetil izvorni rabi samostalniškega pridevnika *pravično* v Platonovih *Dialogih* (pet esejev, str. 36–120), sledil tej ideji pri nekaterih sodobnejših avtorjih (pet, esejev, str. 123–184) in ta koncept nazadnje preizkusil na petih praktičnih področjih etičnega ravnanja (pet esejev, str. 187–248). V prvem delu s podnaslovom *Študij* je pet esejev o etiki kot temeljni filozofiji, o etiki kot antropologiji ter njenem razmerju do morale in resnice, o etiki kot avtonomiji, o etiki kot avtoriteti in o etiki kot interpretaciji oziroma prevodu. Ta etika kot 'prva filozofija', kakor jo je imenoval Emmanuel Lévinas, izvira iz antične Grčije in predstavlja jeziček na tehtnici, na kateri sta se tehtali kultura in morala, znanost in modrost, skratka: razmerje med resnico (alétheia) in dobrim. V drugem delu s podnaslovom *Branje sodobnikov* je pet esejev o pravičnosti, kot jo je obravnavalo pet sodobnejših avtorjev: Otfried Höffe, Max Weber, Pierre Bouretz, Antoine Garapon in Charles Taylor. V tretjem delu s podnaslovom *Vaje* je pet esejev, v katerih Ricoeur aplicira etični pojem pravičnega na nekaterih področjih, ki so posebej občutljiva za etiko, moralo in kulturo, in sicer na medicinskem, pravnem in družbenem področju ter v politiki in zgodovini. V knjigi je poleg tega še razmeroma dolg avtorjev *Uvod* (1–41), *Epilog* (249–

256), seznam literature ter imensko in stvarno kazalo.

Tistim, ki poznajo Ricoeurja, že sami naslovi prebudijo asociacije na kohezivnost njegove misli, četudi se je v več kot pol stoletja ustvarjanja njegova dejavnost razprostrla skoraj na vsa področja sodobne humanistike in družboslovja. To tudi pove, zakaj je mogoče Ricoeurja brati od zadaj naprej in v sklepnih opombah videti motive za nastanek posamičnih del in tekstov v preteklosti. Ta vidik je morda eden od ključnih momentov pri branju in analizi te knjige. V njej je veliko avtobiografskih elementov, pojasnjevanja geneze posamičnih pojmov in zlasti tudi pojasnilo, zakaj se je Ricoeur v drugi polovici svojega ustvarjanja vse pogosteje ukvarjal z etičnimi dilemami, kot jih je zaznal že Aristotel, in vsebino osebne odgovornosti in nujnosti, da se tiha privolitev normativnim in avtoritativnim vsebinam v obdobju osebne zgodovine pojasni v obliki priobčljive govorice oziroma praktične modrosti. To pa ne pomeni, da je osebna odgovornost sama po sebi kak razlog za to, da bi jo obravnaval kot podlago pravne (družbene) in politične razprave o etiki. Dejstvo, da je človek odgovoren za svoja dejanja, je sicer bistveni element kasnejšega razmišljanja o pravni in politični odgovornosti v kakem dejanju, toda osebna odgovornost še ne pomeni avtomatične odgovornosti na drugih področjih. Ricoeur trdi, da to, kako je

kdo pripravljen prevzeti odgovornost za svoje dejanje, še ne pomeni, da je v svojem dejanju prepoznal tudi tako napako, zaradi katere bi moral hkrati postati tudi kazensko ali politično odgovoren. To razlikovanje je ključnega pomena za razumevanje integritete posameznika, za razumevanje odnosa med posameznikom in družbo in avtonomije posameznih področij človeške dejavnosti. Ricoeur se s tem ne izogiba družbeni oziroma politični odgovornosti, pač pa se vprašuje o odgovornosti spričo dveh ekstremnih pozicij v javnem oziroma družbenem življenju, ki na eni strani ne dovoljuje nobenih napak in članom družbe grozi s sankcijami za neodgovorno tveganje, na drugi strani pa se izgublja občutek odgovornosti v begu v tako imenovano timsko odločanje. »Raje bi se osredotočil na idejo odgovornosti, preden se jo preverja pred drugimi instancami,« pravi Ricoeur (251). Neposreden povod za to razmišljanje je bilo Ricoeurjevo pričanje na procesu zoper medicinsko sestro Georgine Dufoix, ki so jo leta 1991 obdolžili, češ da je kazensko odgovorna za okužbo s HIV, do katere je prišlo pri transfuziji, in da naj nase prevzame tudi osebno odgovornost (odpoved službe). Ta način ugotavljanja odgovornosti – in seveda tudi pravičnosti – je v veliki meri vplival na porast diskretnih odločitev komisij, v katerih se člani komisij odločajo brez najmanjše pozornosti do oseb, se

tako rekoč odločajo brez odgovornosti kot take, ampak so le obrtniki, ki dobro opravljajo svoje delo. Medtem ko se je odločitev sodišča v omenjenem primeru glasila »odgovorna, ampak ne kriva«, je Ricoeur opozoril na to, da pred ugotavljanjem sestrine odgovornosti ni bilo nobene predhodne razprave o odgovornosti na politični ravni, pač pa le glas politične javnosti, da mora za svojo napako vsekakor odgovarjati. Izkazalo se je, da je bil sodni proces izraz spopada med političnimi strujami, ki so s kazanjem prsta na druge prikrivale, da pristajajo na 'igro na izpadanje', čeprav bi bilo za demokracijo bolj normalno, da bi se politično nesoglasje rešilo na politični ravni. Ta primer dokaj razločno pokaže, da je javna odgovornost povsod tam, kjer človek ravna v skladu z idejo, smoter dejanja pa je, da bo opravljeno dobro, da pa je osebna odgovornost tisto ravnanje, katerega predmet je človek sam, ravnanje torej, ki nima pravil, ki bi veljala vedno, pa tudi ne pravil, ki bi jih lahko človek prejel zunaj sebe v kakem splošnem kodeksu.

Paul Ricoeur v obsežnem uvodu razlaga ozadje svojih esejev v tej knjigi in razloge, zakaj pripisuje osebni odgovornosti paradigmatičnost svojega ustvarjanja v zadnjih 20 letih. V vseh esejih poskuša sistematično prikazati svoj napredek glede pojmovanja prištevnosti (*imputability*) in na osnovi zgodovinskega razvoja po-

kazati, na kakšen način je epistemologija – znanost in znanstveno spoznanje – bistveno povezana z etičnimi držami. »Pravičnost je na delu na vsaki točki etičnega in moralnega iskanja, še več, označuje cirkularnost morale in etike« (str. 3). S tem, da Ricoeur moralnemu in etičnemu pripisuje neko predeksistentnost, izreka temeljno nezaupnico tezi, da je mogoče resnico spoznati brez etične opredelitve. V tem vidi razlog velike popularnosti klasične grške filozofije, zlasti Aristotelovega razumevanja kreposti. Predhodna vrednost pravičnega na ravni praktične filozofije se še okrepi v položaju konflikta in nasilja, ki povečujeta tragično razsežnost vrednostno neopredeljenih dejanj. Epistemologija in modrost sta okvir razmerja med pravičnim in resnico, ki kulminira v dobroti. Ricoeur trdi, da je prepletenost resničnosti s pravičnostjo oziroma z etičnim in moralnim tako bistvena, da nekaterih stvari, na primer osvajanja Amerik ali nacizma, ni mogoče spoznati, če se jih prej ne obsodi. Znanstveno resnico, ki misli o sebi, da je resnična, ne da bi se morala sklicevati na moralnost, in je nepotrpežljiva, kadar zadene na prisilo ali omejitve, ima Ricoeur za nepotreben znanstveni asketizem, ki razvrednoti vsaj tri elemente človeškega iskanja resnice: spominjanje, zgodovino in odpuščanje. »Epistemologija se ne izčrpa z znanstveno refleksijo« (14), pa tudi znanstvenika ni mogoče

opredeliti, ne da bi hkrati opredelili človeško bitje. Ne glede na to, da lahko vidik pravičnosti v raziskovanju resničnosti povzroča negotovost, je upoštevanje odgovornosti v vsakršnem človeškem delu porok stabilnosti. Vidik obveznosti, ki ga na primer izraža naravni zakon in je viden v paradoksu avtoritete, kaže na to, da je legitimnost vpisana v stvarnost in da etika oziroma moralista le stvar dogovora med ljudmi. To zlasti ponazarja interval pluralnosti med ljudmi, kjer pluralnost ne zadeva le jezika, pač pa tudi samo družbenost; identičnost med spoznanjem in stvarnostjo je pri ljudeh bistveno povezana z ugotavljanjem različnosti drugih in odnosov z drugimi. Zato stavek, »da šteje vsako življenje in da ni nobeno življenje pomembnejše od drugih« (Thomas Nagel glede raziskovanja na ljudeh), lahko pomeni, da človek svojega spoznanja ne more preprosto posplošiti, še najmanj v smislu kake splošne morale, pač pa lahko svoje spoznanje izrazi v mejah pravične razumnosti. Humanost obstaja le kot fragmentarnost. Ricoeur je v svoji dolgoletni filozofski dejavnosti evidentiral nekatere probleme, ki so se končno izkazali kot etični. Prevajanje kot vidik razumevanja fragmentarnosti oziroma etičnosti spoznanega je bral z vidika pripovedi o babilonskem stolpu. V tej zgodbi je fragmentarnost problematična, ker preprečuje hitro uveljavitev univerzalnosti oziroma eno-

umnosti spoznane resnice. Zato Ricoeur prevajanje razume kot dvojno nalogo: vsakemu prevodu iz tujega v domače bi moral slediti prevod istega teksta iz domačega nazaj v jezik, iz katerega je bilo nekaj prevedeno, in sicer v smislu cirkularnosti. Če pustimo ob strani dejstvo, da je popoln prevod nemogoč, pravi Ricoeur, pa prav nujnost prevajanja kaže, da je človeška stvarnost fragmentarna in v medsebojnem odnosu, še preden se lahko človek tega zave, in da bi bilo izpostavljeni človeški (etični) način spoznanja nesmiselno, če ne bi bila to ena prvih stvari, na katero človek zadene v raziskovanju resničnosti. V tem je tudi razlog, da je zgodba o babilonskem stolpu stvar človeške predzgodovine v istem smislu, kot je stvar človeške predzgodovine tudi vprašanje o tem, od kod je človek. Zgodba o babilonskem stolpu je ključnega pomena v nešteti primerih današnjega sveta, v katerih se naloga prevajanja razume kot breme in omejitvev.

Ne glede na to, na kakšen način se človek srečuje s samostalnim *pravičnim* oziroma strukturo *človeške*, to je *nestalne* stvarnosti, je po Ricoeurju treba priznati, da stvarnost temelji na teleološkem redu in da so deontologija, različne oblike šibke normativnosti in regionalne etike tako rekoč izraz nujnosti, da se lahko uveljavi dialektika med avtonomijo in ranljivostjo. Avtonomija je najšibkejši in najbolj ranljiv člen celotne stvarnosti. Paradoks je v tem, da

šele avtonomija zagotavlja stabilnost in možnost reformulacije – prevajanja preteklih obvezujočih spoznanj in praktične modrosti. Ta dialektika med univerzalnim in zgodovinskim je eden od temeljnih okvirov pozicioniranja pravičnosti kot veziva stvarnosti.

Ricoeur je svoje eseje v knjigi uredil tako, da je načelom razmerja znotraj človeške stvarnosti – to je razmerju med zgodovino in univerzalizmom –, ki so identična načelom razmerij znotraj celotnega obstoječega sveta, pripisal formalni značaj – na primer v obliki Habermasove 'etike diskurza' –, in sicer tako, da je obenem poudaril teleološki značaj

stvarnosti, ki bi bila taka, tudi če človeka ne bi bilo. Teleološki značaj stvarnosti namreč pomeni ravno to, da je pojav človeka eden od bistveni izrazov smiselnosti stvarjenja in da je teleološki značaj stvarnosti prvo pomembno spoznanje, v katerem človek v ciljnih stvarstva prepozna tudi svoj lastni cilj. Iz tega zornega kota je to Ricoeurjevo delo ključnega pomena za razumevanje celotnega njegovega opusa. Eseji pa po drugi strani predpostavljajo poznavanje Ricoeurjeve terminologije in niso tako enostavno branje. Bolj potrebno kot enostavno.

Anton Mlinar

Irena Avsenik Nabergoj, *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*, Frankfurt am Main . Berlin . Bern . Bruxelles . New York . Oxford . Wien: Peter Lang, 2008, 309 str., ilustr. ISBN 978-3-631-57812-4.

Konec leta 2005 je največja slovenska založba Mladinska knjiga izdala izvirno knjigo slovenistke dr. Irene Avsenik Nabergoj z naslovom *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*. Delo je razčlenjeno v naslednje oddelke:

- Uvod (str. 15-64);
- Prvi del: Krivda in skrušenost v izpovedih ljubezni do matere (str. 65-163);
- Drugi del: Hrepenenje in kriv-

da v doživljanju ljubezni do ženske (str. 165-294);

- Tretji del: Krivda, kazni in odpuščanje v odnosu do sočloveka in družbe (str. 295-578);
- Četrty del: Greh, krivda, kazni in odpuščanje v odnosu do Boga (str. 579-691);
- Povzetek (str. 693-708);
- Summary (str. 709-726);
- Bibliografija (str. 727-751)
- Kazala (str. 753-794).

Tretji del slovenske izdaje, ki je daleč najdaljši, je v dopolnjeni obliki in z ustreznim novim uvodom ter sklepom poleti 2008 izšel pri mednarodni založbi Peter Lang, Internationaler Europäischer Verlag der Wissenschaften,

v Frankfurtu. Ob tej priložnosti se avtorica knjige in Teološka fakulteta, ki si prizadeva za razvoj humanističnih študij in njihovih objav, iskreno zahvaljujeta Holdingu Slovenske elektrarne d.o.o. za sponzorski delež, ki pokriva večji del stroškov prevoda.

Monografija o Cankarju je sad poglobljene in primerjalno tematsko usmerjene analize celotnega Cankarjevega literarnega opusa. Analiza Cankarjevega literarnega opusa je razkrila globoko pisateljevo zasidranost v starogrškem, krščanskem in sodobnem literarnem, filozofskem in teološkem svetu verovanj, motivov in vrednot. Cankarjev samosvoj literarni slog zajema veliko simboličnih prvin, zaradi česar pojmi greh, krivda, kazen in sprava pogosto niso besedno izraženi, a vseeno prežemajo Cankarjeva dela kot ena osrednjih tematik. V predstavitvi Cankarjevih del v štirih oddelkih monografije je bila pomembna odločitev avtorice, da zasleduje razvoj Cankarjevega doživljanja greha, krivde, kazni in odpuščanja oziroma sprave od prvih pisateljevih literarnih zapisov vse do njegove zadnje knjige *Podobe iz sanj*. Na začetku pisatelja močno zaznamuje katoliško okolje in revščina njegove družine (1892-1899). Sledilo je pisateljevo življenje v revnem predmestju Dunaja (1899-1909). Po vrnitvi v domovino se je umaknil na Rožnik in je tam preživel zadnje ustvarjalno obdobje in leta prve svetovne vojne (1909-1918). Zla-

sti v analizi pisateljevih avtobiografskih del se avtorica opira tudi na njegovo korespondenco.

Delna angleška izdaja knjige je velika novost, ker je prva monografska študija o našem največjem pisatelju v angleščini. V uvodu je avtorica izpostavila Cankarjev dialog v okviru srednjeevropskih literarnih tokov njegovega časa in izraznost ter simbolizem v Cankarjevih delih, ki jih je ustvaril v dunajskem obdobju. Zelo obsežen tretji del slovenske monografije v angleški izdaji prihaja v času, ko so družbena in sploh socialna vprašanja spet stopila v ospredje in v marsičem spominjajo na situacijo v Cankarjevem času. Večina Cankarjevih del obravnava vprašanje odnosa do sočloveka in družbe. Vsa velika dela moralne in socialne kritike kažejo, da je Cankar imel izjemno sposobnost globinskega pogleda v človekovo šibkost kot posledico iracionalnih sil, v vse vrste bolečine, ki jih poraja človeško trpljenje, predvsem doživljanje različnih krivic, ki jih povzročajo samopašna človeška oblast, predvsem pa v skrivnostno in nezmotljivo delovanje človekove vesti, ki jo priznava kot najvišje praktično etično vodilo in moralno načelo. Cankar je med vsemi slovenskimi pisatelji najgloblje podrl v skrivnostno delovanje človekove vesti in razkril vse barve njene neizprosne notranje sodbe. Tako mu je bil dan uvid v veličino najvišje stopnje svobode, vera v nujnost zvestobe resnici, potreba po po-

polni življenjski in umetniški pristnosti. V socialni in moralni kritiki Cankar uveljavlja osnovno krščansko postavko, da je samo Bog pravičen in torej samo on pravično sodi slehernega človeka. Cankarja je najbolj prevzel moralni lik Kristusa, ki je bil obsojen brez krivde in je s svojo smrtjo odrešil vse ljudi. V tem duhovnem obzorju je dozorela njegova vera, da je človekova potreba po odpuščanju in spravi močnejša, kakor zahteva po pravičnem povračilu.

Docentka Irena Avsenik Nabergerj vsa dela Ivana Cankarja analizira tako, da lahko v polnosti spregovori Cankar sam z izrazno močjo svojih tem, z lepoto svojega simbolnega jezika in z bogastvom literarnih oblik. Večina Cankarjevih del izpričuje, da so ta literarna dela nekakšne avtobiografije. Ivan Cankar je klasik slovenskega realizma in povezuje teme o človeškem trpljenju in hrepenenju po končni razrešitvi nezadovoljivega stanja z ostro moralno in socialno kritiko. Osebe, ki jih opisuje, kažejo neposrednost izkušnje, strastno spopadanje z resničnostjo in globino slutenj, ki z notranjo nujnostjo porajajo sanje z občutkom zadnje resničnosti. Cankarju je šlo za etična, religiozna in socialna vprašanja z dokončne perspektive. Osebe, ki nastopajo v njegovih delih, so pogosto zelo nežne, čustvene in skromne, moški in ženske, ki stremijo po idealu najvišjega dobrega, čeprav jim ni dana potrebna notranja moč, da bi ideale ure-

sničili. Njihova čustva in strasti jih pogosto tako prevzamejo, da se njihova dejanja končajo v mešanici resničnosti in sanj.

Avtorica previdno opozarja na meje teoretične presoje avtentičnosti Cankarjevih pripovedi in izpovedi. Navajanje pogledov teoretikov filozofije, psihologije in teologije raziskovalki literarnih del pomagajo ustvariti zanesljivo osnovo za kritično oceno temeljnega vprašanja: koliko Cankarjeva dela odražajo življenjski stik z evropsko literaturo in z nekaterimi deli filozofske, psihološke in teološke narave, koliko je pisatelj samonikla literarna osebnost in kakšno je razmerje med obliko in vsebino. Avtorica študij o Ivanu Cankarju bralca mestoma sooča z vprašanjem o morebitnih vplivih literarnih izročil in prepričljivo zaključuje, da je Cankar kljub očitnemu globinskemu stiku z deli nekaterih pisateljev iz antike in sodobnega sveta teme in figure tako organsko vključeval v svoje literarne umetnine, da meje med njegovim in tujim ni mogoče z gotovostjo označiti.

Avtorica v predstavitev Cankarjevih del vključuje tudi sveto-pisemske teme, metafore in tipologije. Očitno je, da je Ivan Cankar Sveto pismo dojemal v njegovem najglobljem sporočilnem bistvu, kot knjigo pričakovanja novih resničnosti, ki jih dojemata le tisti človeški duh, ki ga privlačijo najvišji ideali in najgloblji razlogi za medčloveško sočutje. Ivan Cankar podobno kot številni sve-

topisemski pisci razkriva vso neobvladljivo silo strasti in teženj posameznih oseb, ki v nekaterih okoliščinah popolnoma razgalijo svojo notranjost. Cankarjeva dela razkrivajo izrazito preroškega duha. Znani preroki so izrecno poudarjali ključno postavko svojega poslanstva, ki je značilno za vse svetopisemske pisce. Pisali so na temelju svoje lastne izkušnje o notranjih razodetjih in svojega opazovanja vidne resničnosti. Njihova posebna sposobnost se kaže v upodabljanju harmoničnih ali patoloških čustev posameznih oseb. Bili so vzgojitelji in moralni vodje ljudstva v nasprotju s pokvarjenimi političnimi voditelji. Bili so tako prepričani, da so na pravi poti, da so na vse možne načine poskušali osvoboditi poslušalce iz udobne gotovosti, čeprav so se zavedali, da njihovo prizadevanje ne bo rodilo uspeha.

Najbolj povedna lastnost svetopisemskega slovstva je zaznava osebnih konfliktov, ki se kažejo pod površino, v jedru človekove duše. Pripovedi so resne in strastne ter predstavljajo žive oblike stanja duše na osebni in družbeni ravni v skrajnih kontrastih. V svetopisemskih zgodbah najdemo menjave od ljubezni do sovraštva, od Božjega navdiha in ponižne vdanosti do živalske brutalnosti. Pripovedi o človeških značajih so opisi grozljive

notranje izkušnje obupa in kesanja, nerazumne in nezmerne poželjivosti, uroka magičnih sil, ovadbe in izdaje. Po drugi strani so osebe velikega duha in veliko-dušnosti, ki ustvarjajo novo upanje in novo življenje iz notranjosti in jih navdihujejo ljubezen in žrtvovanje, samožrtvovanje za dobrobit tistih, ki trpijo, moč notranje odločnosti, zavestno zavračanje zlonamernosti, neprestano prizadevanje za čistost bivanja in teženje po svetosti.

Vse osebnosti svetopisemskih zgodb in preroških besedil so predstavljene kot ljudje, ki jih lahko zadene nesreča ali ponižanje zaradi njihove lastne krivde ali po krivdi krivičnih, kljub temu njihova dejanja in besede razodevajo presežno dostojanstvo Boga. Njihova veličina, ki se dvigne iz ponižanja, je skoraj nadčloveška in je podoba Božje veličine. Ob vstajenju iz ponižanja, so povišani v pravem smislu in razodevajo bogato bivanje, bogat razvoj v ljudi za vse čase. Duhovno gibanje v globini navadnih ljudi priča za notranjo izkušnjo pokorščine in vere, ki premaga celo najbolj brezupne okoliščine. V skupnosti z Bogom človeška šibkost dobi največjo moč prav iz svoje šibkosti, v uporabi proti Bogu pa se vsaka veličina sesuje v prah.

Jože Krašovec

Tanja Repič

Rojena 1979 v Šempetru pri Novi Gorici. Srednješolsko izobraževanje je 1998 zaključila na Škofijski gimnaziji v Vipavi. Diplomirala 2004 iz socialne pedagogike na Pedagoški fakulteti. Doktorirala 14. 2. 2008 s tezo **Spolna zloraba in proces relacijske družinske terapije** pod mentorstvom dr. Christiana Gostečnika. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za psihologijo in sociologijo religije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Disertacija obravnava v zadnjih letih zelo aktualno problematiko. Razdeljena je na teoretični in empirični del. V teoretičnem delu je temeljito, poglobljeno in tudi obsežno predstavljen historiat kot tudi sedanje stanje raziskav in teoretskih interpretacij spolne zlorabe, kar je dopolnjeno in nadgrajeno z relacijsko družinskim terapevtskim modelom. Pri tem je še poseben poudarek na razjasnitvi in razumevanju posledic spolne zlorabe na štirih področjih: na področju telesnosti, spolnosti, samopodobe in primarne oziroma izvirne družine spolno zlorabljenih. Namen empiričnega dela disertacije je bil predvsem osredotočiti se na dve znanstvenoraziskovalni vprašanji, in sicer – kakšne so bile *spremembe* v procesu RDT pri spolno zlorabljenih in kakšne so *značilnosti procesa RDT* pri predelovanju travme spolne zlorabe. V ta namen je bila devet mesecev spremljalna zaprta terapevtska skupina prostovoljcev, ki so bili v preteklosti žrtve spolne zlorabe. Za bolj verodostojne rezultate so bili pridobljeni tako kvalitativni kot kvantitativni podatki.

Rezultati po koncu procesa RDT so pokazali na statistično pomembne razlike in spremembe v boljšem funkcioniranju v izvorni družini in v bolj pozitivni samopodobi. Prav tako so se zgodile tudi mnoge pozitivne spremembe na področju odnosa do telesa in v doživljanju spolnosti.

Odgovor na drugo znanstvenoraziskovalno vprašanje v zvezi z *značilnostmi procesa RDT* pri predelovanju travme spolne zlorabe je pokazal, da so se pri vseh udeležencih v času terapevtskega procesa začela prebujati potlačena čutenja, afekti spolne zlorabe (gnus, strah, sram, žalost ...), s katerimi so živeli po več let in jih nezavedno uspešno regulirali z različnimi *afektivnimi psihičnimi konstrukti* (kričje, uživanjem različnih substanc, konflikti, čustvenimi partnerstvi, občutji nesposobnosti, manjvrednosti, negativno telesno samopodobo ...) ter *simptomi kompulzivne retravmatizacije* (zamrznitev med

spolnostjo, spolno vzburjanje ob slikah, vedenjih, položajih, ki so spominjali na zlorabo). Sam proces je najprej potekal na *kognitivnem nivoju* (začeli so razumevati, kaj se dogaja, ko doživljajo neko stisko, ki je povezana s spolno zlorabo), šele potem na *čustvenem nivoju* (začeli so čutiti in nadzorovati čustvene reakcije, ki so povezane s spolno zlorabo), nenazadnje pa tudi na *telesnem nivoju* (spreminjati so se začele tudi telesne senzacije, ki so bile med spolno zlorabo prisotne, čeprav morda zamrznjene).

Bistvene spremembe pri udeležencih potrjujejo upravičenost uporabe pristopa RDT pri spolno zlorabljenih, ki celostno in intenzivno obdela ter razrešuje tovrstno travmo. Disertacija je vsekakor izviren in tehten znanstvenoraziskovalni prispevek, ki bogati zakladnico psiholoških spoznanj in predstavlja pomemben dosežek na področju psihoterapije in klinične psihologije, saj do sedaj še ni bilo nobenih raziskav niti o učinkovitosti in niti o procesu RDT pri spolno zlorabljenih.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Miran Špelič OFM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Igor Bahovec
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Robert Petkovšek CM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Lektoriranje / Language-editing	Jože Kurinčič
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	Impress d.d., Ivančna Gorica
Za založbo / Chief publisher	Stanko Gerjolj CM
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 29 EUR za tujino: 42 EUR (Evropa), 62 USD (ostalo navadno), 74 USD (ostalo prednostno); na naslov: Teološka fakulteta FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in 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 njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.