

Razumevanje verovanja

Po Fowlerju je vera splošno univerzalna.¹ Zaobjema vse razsežnosti človekovega življenja in je globoko zakoreninjena v vsaki človekovi dejavnosti. Vera pomeni "hoditi z", "intimnost do" ter osnovo za naše upanje in sanje. Je moč, ki nas motivira v odnosu do vsega, kar je čudovito in nas navdihuje.² Vera pogosto pomeni globoko zaupanje in zvestobo človeški osebi. Je formalna kategorija, ki označuje trajajoče prepričanje ali izročitev.³ Pomeni pa lahko tudi "poslednjo zadevo".⁴

"Vera ima pomembno vlogo pri vzgajanju in vodenju človekove osnovne orientacije v življenju."⁵ Kaže na način njegovega izkustva in izobrazbe in je sinonim za človekovo privolitev. Beseda vera je prav tako sinonim za religijo in označuje duhovno identiteto, ki vključuje določene vidike nadnaravnega, človekovih odnosov in pogleda na svet.⁶ Verovati pomeni na določen način doumevati to, kar se vidi, gledati na to, kar je onkraj površinskega zaznavanja stvari in tudi kar je onkraj tega, kar je mogoče videti.⁷ "Omogoča, da v izkušnji, ki jo doživimo s svojim čuti, odkrijemo duhovni pomen."⁸

Očitno je, da moremo izkušnjo vere razložiti na zelo veliko načinov. Očitno pa je tudi, da izkušnja vere prinaša nova obzorja na ravni odnosnega življenja, ki mu obenem daje svojevrsten smisel. Krščansko razumevanje vere odkriva globok značaj človeške in Božje razsežnosti verovanja.

1 Splošni pregled verovanja

Človeški pojav verovanja, zaupanja, izročitve in usmerjanja življenja izraža pomenljivo razsežnost vere v človekovem življenju. Verska dinamika ustvarja smisel tako v po-

sameznikovem življenju kot v svetu, v katerem živi in deluje.⁹ "Vera je preroški in normativni kriterij, ki predlaga red, hierarhijo ter avtentičnost v človekovih osebnih načrtih in skupnih družbenih uresničitvah."¹⁰ Vera postavi vse druge vrednote v našem srcu in jih združi s transcendentalno vrednoto. Tako je vse človeško dobro použito v vseobsegajočem Dobrem. Vera nas vabi k resnični svobodi in k višji avtentičnosti, ki slabo presega z dobrim, ker v veri človekovo zanimanje sega onkraj človekovega sveta k Bogu in k božjemu svetu.¹¹ C. Smith vero prikaže kot globljo, bogatejšo in bolj osebno realnost. Vera predstavlja orientacijo osebnosti v odnosu do sebe, do bližnjega in do sveta. Je zadnji odgovor na človekova temeljna eksistencialna vprašanja in je hkrati način gledanja na to, kar oseba lahko vidi, in upravljanja tega, kar upravlja. Je sposobnost živeti onkraj zemeljske ravni ter čutiti, videti in delovati v smislu transcendentalne razsežnosti.¹² "Nasprotje vere je nihilizem, ki je v svojem bistvu nesposobnost kontempliranja katerekoli transcendentalne razsežnosti posameznikovega življenja."¹³

Vero moremo razumeti kot aktivnost zaupanja, ki v svoji osnovi predstavlja čustveno dejavnost. Afektivni značaj vere izraža odnos zaupanja v osebnega Boga.¹⁴ Zaupanje najde svoj izraz tudi v izrazih zvestobe, ljubezni in navezanosti.¹⁵ V današnjem času besedi vera in prepričanje pogosto uporabljamo kot sinonima, čeprav v resnici to nista.¹⁶ "Vera je več kot prepričanje."¹⁷ Prepričanje prvenstveno razumemo kot intelektualno ali razumsko dejanje. Verovanje razumemo kot privolitev, ki je po božji milosti posebno dejanje

vere, ko človek sledi notranjemu glasu. V skladu z D. Tracyjem prepričanje pojmuje kot simbol, ki razloži posebno zgodovinsko, moralno ali razumsko zahtevo, vključeno v versko držo.¹⁸ Življenje iz vere zahteva trdno prepričanje v resnice, kot jih predstavljajo osnove verovanja. Brez odgovora v konkretnih dejanjih ni vere oziroma je ta vera mrtva. Resnična vera zato skrbi za skladje med glavo, srcem in rokami, kar z drugimi besedami pomeni, da zaobsega razsežnost prepričanja, zaupanja, hkrati pa ima tudi izvršitveni značaj. Čeprav razlikujemo med vsemi temi posameznimi vidiki, le-ti ne smejo biti ločeni v posameznikovem verskem življenju. Vsakdo mora zato bdeti, da ne bi prišlo do razcepa med vero in celoto vsakdanjega življenja.¹⁹

“Eksistencialna vera se ne nanaša le na svet okoli nas, ampak bistveno na naš notranji svet ter na zunanje meje našega bivanja in spoznanja.”²⁰ Lonergan ugotavlja, da je vera

vedenje, rojeno iz religiozne ljubezni. Ko navaja Pascalovo misel, da ima srce razloge, ki jih razum ne pozna, Lonergan meni, da vera vključuje jezik ljubezni. Poleg poznavanja dejstev, do katerih človek lahko pride z izkušnjo, razumevanjem in preverjanjem, obstaja še drug način vedenja, ki ga dosegamo s smislom razločevanja in ljubečega presojanja vrednosti osebe. Tako vera postane poseben način spoznavanja, ko je človeška ljubezen v resnici Božja ljubezen, razlita v naše srce. Vera je človekov odgovor na ljubezen Boga, ki razodeva in daje samega sebe, sočasno pa človeka vodi k preobilni luči, ko išče smisel svojega življenja.²¹

2 Krščanski pogled na vero

V Stari zavezi je vera pogosto izražena s samostalniki, kot so “aman” (verovanje), “bantan” (zaupanje) ali “yhl” (upanje). Celotno verovanje je usmerjeno na Jahveja, ki je naj-



prej sam zvest in kliče Izraelce, da bi bili tudi oni zvesti.²² Izraz "yir'at yhw" tradicionalno opisuje "strah Božji" in opozarja na pomembnost pokorščine Božji besedi in veri vanjo.²³ Bog, ki je s svojim ljudstvom sklenil zavezo, hoče izpolniti svoje obljube, zato pa je potrebno, da mu Izraelci verujejo, zaupajo in da vse vidike svojega življenja urejajo po božji postavi.

V Novi zavezi zamisel vere pomeni korak dalje od starozaveznega pojmovanja, ker ima vera za svoje središče vernikov odnos z Jezusom Kristusom.²⁴ Ne gre toliko za človekov napor za zvestobo postavi, ki bi nas opravičeval, ampak za dar milosti, ki je Kristus. Vera tako pomeni dejanje pokorščine, ki vključuje popolno odpoved kakršnemu koli samopoveličevanju, in izbiro, da poje slavo edino zmagi in norosti Kristusovega križa (1 Kor 18,25). Vera se začne s spreobrnjenjem, ki pomeni predajo in izročitev Kristusu. Vez s Kristusom nas postopoma očisti grehov in nas dela bolj kristocentrične, kot pravi apostol Pavel: "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2,20).²⁵

Božja beseda prinaša temeljno izkušnjo in vpogled v presežno, patristični spisi pa kažejo, da so se cerkveni očetje mnogo bolj ukvarjali z vsebino vere kot s premišljenimi analizami samega dejanja vere. Opazimo, da sta se v patrističnem času oblikovala dva paralelna pogleda, ki sta pomagala poglobiti teologijo vere. Prvi je apologetski, ki krščansko vero razlaga neverujočemu svetu in pravi, da evangelij ni sprejet iz naivnosti, ampak iz razumne, upravičene in svobodne privolitve. Klemen iz Aleksandrije navaja, da odkar je celo v naravoslovnem izobraževanju verovanje pred razumevanjem, je primerno, da se tudi spoznavanje Boga začne najprej s ponižnim sprejetjem njegovega razodetja.²⁶ Druga smer v patrističnih spisih poudarja, da je vera dar Božjega razsvetljenja. Ta vidik izvira predvsem iz zakramentalne liturgije in ga je mo-

goče najti zlasti v pridigah ob priložnosti krščenja. Oba vidika lepo združuje sv. Avguštín in obenem tudi naglaša, da je vera popolna šele po ljubezni in da je ves čas poklicana k rasti v razumevanju Božje resnice. Verovati zanj pomeni misliti s privolitvijo, k čemu se je še posebej vrnila srednjeveška teologija, zlasti še s sv. Tomažem Akvinskim.²⁷

V srednjeveškem času je katoliška teologija naglašala, da je razum sposoben pojasnitve človeške eksistence in do določene mere tudi Božje narave, čeprav se je za popolno razumevanje potrebno obrniti na Božje razodetje. Sv. Tomaž Akvinski je s pomočjo definicije sv. Avguština raziskoval psihologijo verskega dejanja in ugotovil, da je predmet vere resnica, iz česar sledi, da je dejanje vere stvar intelekta, kajti vera ni zgrajena na lahkotnih razumevanjih, ampak je dejanje presoje. Gotovost vere po sv. Tomažu Akvinskem lahko izhaja samo iz dejstva, da je razum s svojo privolitvijo popolnoma izročen Bogu, prvi in večni resnici, viru in počelu vsake ustvarjene resnice. Bog kot prva, nadnaravna in nedoumljiva resnica v zadržanosti, ostaja izven človeškega razumevanja, kar pomeni, da razum zaostaja za dušo. Akvinski dalje razmišlja, da je vera dejanje razuma, ki se po Božji milosti in z zahtevo volje izroči Božji resnici. Uhaja kontroli svobodne volje in je usmerjeno naravnost k Bogu. Prav tako Akvinski zagovarja stališče, da more vera v polnosti obroditi sadove, kadar jo spremlja ljubezen, kajti brez ljubezni vera sama po sebi ne prinaša koristi za zveličanje.²⁸

Katoliška tradicija poudarja, da vera vključuje tako objektivno-kognitivni kot tudi subjektivni vidik, ki pomeni vernikovo odločitev, zaupanje in razumevanje, kar je potrebno pravilno uravnotežiti. V reakciji na intelektualizem so nekateri avtorji začeli pretirano naglašati skoraj izključno subjektivni vidik, kot denimo Kierkegaard, Bultmann, kar jih je v skrajni meri pripeljalo do izgube smisla za-

stonjske božje milosti in človekovega deleženja pri božjem življenju.²⁹

Prvo uradno učenje o veri je posredoval drugi oranški koncil leta 529, ki je nasprotno z mišljenjem semipelagijancev vero definiral kot rezultat božje milosti, ki po navdihu Svetega Duha razsvetljuje človekov razum.³⁰ Tridentinski koncil je v boju proti reformatorjem izrekel, da vero prebudi in spremlja božja milost ter da pomeni začetek zveličanja, razlog in vzrok vsakega opravičenja, brez katerega ni mogoče ugajati Bogu (prim. Heb 11,6). Za opravičenje vera sama ne zadošča, vendar pa je potrebna. Bog, ki kliče in prebudi človekovo svobodno voljo, stori, da človek sodeluje z njim in se mu izroči.³¹

Prvi vatikanski koncil je vero označil kot nadnaravno krepost, ki s pomočjo navdiha božje milosti stori, da verujemo, da so od Boga razodete stvari resnične, ne ker jih tako notranje zaznavamo z naravno lučjo razuma, ampak zaradi avtoritete Boga samega, ki jih razodeva. Vera je po besedah koncila začetek človekovega zveličanja in soglaša z razumom, sama v sebi pa je Božji dar. Predmet vere so vse zapisane stvari, ki zadevajo Božjo besedo in tradicijo, kot predlaga in uči Cerkev v svoji učiteljski moči in zahteva, da verujemo, da je to Božje razodetje. Koncil je poudaril, da gre za dve resničnosti: naravno in nadnaravno, prav tako pa tudi za dve vrsti spoznavanja: naravno, ki izhaja iz razuma, in nadnaravno, ki izvira iz razodetja. Naravni in nadnaravni red ne moreta biti nikoli v konfliktu, ker imata za skupno istega Boga kot avtorja. Konstitucija *Fide Catholica* je bila napisana z namenom, da popravi dve temeljni zmoti: fideizem in racionalizem. Koncil priznava človekovo razumsko sposobnost, vendar pa upravičeno opozarja tudi na Božje resnice.³²

Drugi vatikanski koncil, osvobojen nekaterih ozkih poudarkov sholastične teologije, razodetja "ne pojmuje več kot celoto dok-

trin, temveč kot osebo, ki je po milosti in ljubezni prišla k nam".³³ Koncil razodetje vidi bolj konkretno kot abstraktno, bolj zgodovinsko kot filozofsko, bolj biblično kot sholastično, bolj ekumensko kot polemično, bolj medosebno kot zatrdljivo, v čemer je mogoče prepoznati preseganje dualizma med naravnim in nadnaravnim. Resnice o Bogu in resnice o človeku so razodete skupaj, tako da je med njimi mogoče odkriti globoke sorodnosti.³⁴ V konstituciji *Gaudium et Spes* zapiše, da smo prebivalci dveh svetov oziroma dveh mest, ki pa naj jih ne smatramo, kot da gre za dve bistvi, ki nimata nič skupnega drug z drugim, ampak kot da sta medsebojno naravnani druga na drugo tako, da je zemeljsko mesto samo priprava za nebeško, kajti v resnici sta obe mesti notranje povezani. Metafizični cilj namreč ni odtrgan od sedanje zgodovine. Vera tako ni več postavljena samo v božje kategorije, ampak temelji tudi na človeškem redu in se sooča z odkrivanjem Božje navzočnosti sredi spremenljivih zgodovinskih stvarnosti človekovega vsakodnevnega življenja.³⁵

3 Nastajanje predstav o veri

3.1 Teološke refleksije o veri

"Ker je vera zelo kompleksna resničnost, njene vidike preučujejo v različnih verskih in sekularnih okoljih, ki skupno ugotavljajo, da dejanje vere vedno predpostavlja priznanje vrednosti druge osebe."³⁶ Vera nas navdihuje, da odgovorimo drugi osebi. Vera v drugo osebo vključuje hrepenenje, da poglobimo prijateljstvo z njo in da jo spoznamo preko odprtega pogovora, poslušanja, zaupanja in ljubezni. V krščanskem kontekstu vero opisujemo kot človekov odgovor na Božje povabilo. Podobno je razodetje Boga povabilo k deleženju pri dinamičnem osebnem odnosu v zgodovini in skupnosti.

V dobi reformacije so Luther, Calvin in mnogi drugi protestantski pisatelji skušali raz-

deliti koncept vere in notranjo privolitev ter namesto tega predlagali subjektivno in afektivno dimenzijo vere. Glavna poteza sodobne dobe je radikalni antropocentrizem. Pred razsvetljenstvom je bilo celotno človekovo življenje prežeto z religioznostjo: zakonodaja, socialni red, zasebno in javno življenje, umetnost in način razmišljanja. Rojstvo razsvetljenstva v 17. stoletju je naglasilo moč razuma in zaupanje v naravoslovne znanosti. Čeprav so katoliški teologi še naprej ohranjali srednjeveški kontekst vere, so protestantski teologi pod vplivom modernih situacij spremenili versko doktrino.

V 19. stoletju je zlasti S. Kierkegaard začutil prepad med človekovim razumom in vero ter predlagal njuno ponovno združenje s "skokom vere", da bi posameznik tako lahko našel svoje lastno odrešenje.³⁷ V skladu s K. Barthom so teologi v 19. stoletju vero razumeli kot realizacijo ene od oblik človekovega duhovnega življenja in samozavedanja, v nekem smislu samohranilno in samozadostno.³⁸ Katoliški modernisti so poskušali premostiti razpoko, ki je nastala med katolicizmom in moderno mislijo, in poudarili prvenstvo izkušnje. Postopoma vidimo, da so se pojavili personalistični pristopi glede razumevanja razodetja in vere.³⁹

V 20. stoletju so protestantski teologi poskušali posredovati omiljeno verzijo ekstremnega luteranskega pogleda na vero. V skladu z D. Boenhoefferjem vera in pokorščina ne moreta biti ločeni, kajti "vera je resnična samo takrat, kadar je navzoča tudi pokorščina, nikoli brez nje, ker vera postane vera samo z dejanjem pokorščine".⁴⁰ P. Tillich opiše vero kot "stanje doseganja končnega cilja, ki od človeka zahteva popolno izročitev in mu obenem obljublja popolno izpolnitev".⁴¹ Po njegovem je "krščanska vera svetopisemska vera, če vključuje tri pomembne razsežnosti: hotenje, vedenje in emotivno deleženje, ker je vera dejanje celotne osebno-

sti in obsega tako samoizročitev kot pokorščino in privolitev".⁴²

K. Rahner, ki je zaznamoval našo dobo z globokimi teološkimi vpogledi, trdi, da obstaja samo ena skrivnost vere, ki je skrivnost v sami sebi. Vsakdo je poklican, da se izroči tej skrivnosti, ki je onkraj vsake naše končnosti in naše zemeljske izkušnje in je hkra ti temelj našega bivanja. Bog prihaja, da po delu Svetega Duha prebiva v središču vsakega človeškega bitja, in tako ljubi svet, da ga je izbral za svoje učlovečenje. Bog je samega sebe najbolj izrazil v osebi Jezusa Kristusa. Ko premišljujemo ti dve skrivnosti, odkrijemo, da edini Bog, ki je absolutna skrivnost, daje samega sebe svetu v dveh poslanstvih: to je v poslanstvu Sina in Svetega Duha, da lahko izkušamo odrešenje, to je Očeta, po Sinu in v Svetem Duhu. Rahner s tem pokaže, da krščanstvo v svojem bistvu sestoji iz treh skrivnosti: Svete Trojice, učlovečenja, in milosti, ki predstavljajo tri različne vidike komunikacije Boga s svetom in iz katerih izhajajo tudi vse druge verske resnice. Predmeta vere ni mogoče zaznati izven območja vere, vendar pa Rahner ugotavlja, da verujoči človek ni le objektivni spoznavalec, ampak tudi z milostjo obdarjena subjektivnost, ker Božja milost, ki je temelj vere, deluje v verujoči osebi, da more zaznati resnico.⁴³

3.2 Sekularne raziskave o veri

Na začetku tretjega tisočletja opazimo pojav nove kulture, v kateri ima beseda Bog za mnoge zelo majhen pomen ali pa si ljudje za vero prizadevajo le toliko, kolikor bi jim pomagala odkriti transcendentalni smisel njihove vsakodnevne profane, pogosto tudi težke izkušnje, zaradi česar so razlage vere zelo različne. Nekateri ljudje vero vidijo kot življenje v duhu vneme za druge ter v posvetitvi svojih intelektualnih, fizičnih in duhovnih moči življenjskim dogodkom in odnosom, ki jih gradijo z drugimi, kar kaže na njihovo

vo iskanje in romanje na poti za smislom, pa tudi na sprejemanje daru življenja in svoje osebne zgodovine iz rok Tistega, ki so ga odkrili v globinah in mejah osebne življenja.⁴⁴

Sekularizacija človeške družbe štiti privatizacijo in subjektivizem vere. Zgodovinske študije so poskrbele za relativiziranje vere s predstavitvijo njenih izvorov, pogojev in sledečih si oblik.⁴⁵ "Najizrazitejši skeptično mnenje je bilo, da je vera projekcija človekovih hrepenenj, potreb in strahov."⁴⁶ Kot odgovor na postmoderni koncept je bila vera obravnavana s pomočjo različnih znanosti. Novo zaupanje do vere je prinesla, na primer, integracija ideje o osvoboditvi, da bi zavarovali socialno pravičnost v odnosu do ubogih in obrobnihih.⁴⁷

P. Tillich je bil prepričan, da se vsaka človeška oseba sooča s tremi strahovi: s strahom zaradi gotovosti smrti, s strahom, ki ga spodbujajo občutki izpraznjenosti in brezsmiselnosti, ter s strahom zaradi krivde in obsodbe. Ta izkušnja strahu je po njegovem mnenju normalna, ker pripada sami eksistenci, groza pa izhaja zaradi nebivanja, to je biološkega propadanja, dalje iz nevarnosti za posameznikovo duhovno življenje, ki ga povzroča nesmiselnost, in iz nevarnosti samovrednotenja, ki jo sproža krivda.⁴⁸ Tako ideja o veri izzove pogum, odgovoriti na notranjo izkušnjo človeškega bitja.

Najnovejše razprave o verovanju se pogosto ukvarjajo z vprašanjem razvoja vere ter s socialno-znanstvenim opisom posvečevanja, ki predstavlja različne vidike verskega razvoja od rojstva do smrti. Čeprav je določene vidike vere mogoče strokovno pojasniti, vera v svojem jedru ostaja dinamična skrivnost človekove realnosti, ki obenem vpliva na zelo različne življenjske poti vsake človeške osebe.

3.3 Vera – mit in misterij

Vera je edinstveni dar v človeški osebi in je globoko zakoreninjen v njeno osebno pri-

volitev ter ljubeč odgovor na Božji dar. Vera zori na temelju naših zaznav, izkušenj in dogodkov, ki oblikujejo naše zaupanje. Vera oziroma zaupanje v naše starše se oblikuje po naši izkušnji bivanja z njimi in naši gotovosti, da so z nami v lepih in težkih trenutkih. V resnici je naša vera v sonce, naravo, zemljo zgrajena na podlagi neštetihih srečanj in odkrivanja celote življenja, ki sestoji iz različnih komponent. Če gremo še korak dalje, ugotovimo, da se človek v svojem jedru zaveda Stvarnika, ki je temelj vsega vidnega in nevidnega. Vera je zgrajena na zaupanju, ki je naša občutljivost in sposobnost, da imamo v nekaj ali do nekoga zaupanje in da smo v nekem oziru od tega oziroma od njega odvisni in nam je to lahko v rast.⁴⁹

Freud je trdil, da je "religija psihološka želja izpolnitve".⁵⁰ Prepričan je bil, da vera vedno zmanjša naše strahove in zadovolji potrebo po varnosti. K. Marx religijo vidi s sociološko-ekonomskega vidika kot opij za zatiranje množice, ki za preživetje potrebujejo kompenzacijo praznih obljub, sicer bi jih trpljenje strlo.⁵¹ Nekateri sociobiologi, med njimi O. Wilson, skušajo vero razložiti z evolucijskega vidika in jo opisujejo z dosežki in mejami naravoslovnih znanosti predvsem s psihološkega, sociološkega in ekonomskega stališča.⁵² Toda čeprav je mogoče nekatere vidike vere tako predstaviti, da postanejo vsaj do določene mere razumljivi znotraj naravnega procesa razvoja, vključno z dejanjem izročitve, religije kot takšne ni mogoče pojasniti v njeni celovitosti. "Razlaga vere in verovanja ne najde ustrezne razlage, ker je verska resnica logično drugačna od psihološke."⁵³

Ljudska vera obljublja, da z zadostno in ustrezno molitvijo in pozitivnim mišljenjem lahko dosežemo od Boga, da nam pomaga nositi bremena, zdraviti čustvene rane in celo doseči blagostanje. Vera je s te perspektive predstavljena kot zanesljiva pot, da od Boga dosežemo, da naredi za nas vse, kar hočemo:



srečen dom, notranji mir, življenje brez depresij in težkih trenutkov itd. Zrela vera mora poudarjati ne toliko človeško moč verovanja kot stanovitnost Božje ljubezni. Bolje je namreč zakoreniniti našo vero v močni resnici kot v udobnih začasnih iluzijah.⁵⁴ R. Niebuhr meni, da "je preprosto zapeljati se iluziji, da bo Božji otrok deležen izrednega Božjega varstva pred nekaterimi muhastimi močmi narave ali da mu bo Bog naklonil posebno imunost pred maščevalnostjo nekaterih hudobnih ljudi. Vsako takšno verovanje je povezano s trpljenjem razočaranja".⁵⁵ Vera nam ne daje zagotovila, da bomo ubežali stresu in preizkušnjam v življenju, ampak nam pomaga, da jih sprejmemo in notranje zorimo kljub težkim trenutkom.

Verska izkušnja in versko življenje ljudem pomagata, da v življenju odkrijejo globlji smi-

sel in cilj svojega bivanja.⁵⁶ Zanimive so ugotovitve, da ljudje s temi kvaliteta lažje pridejo do notranje harmonije, da doživljajo manjšo grozo pred smrtjo in da celo manj podlegajo različnim deviacijam, kot na primer alkoholu in mamilom. Zadnje študije so tudi pokazale, da verske skupnosti v času krize povečajo socialno oporo preizkušanim, da se le-ti lažje spoprimejo s težavami, obnovijo samospoštovanje in so bolj kos strahovom pred prihodnostjo.⁵⁷

"Dejanje izročitve v veri je pri mnogih ljudeh že spremenilo tok njihovega življenja in jih pripeljalo do novih horizontov."⁵⁸ S psihološkega vidika prizadevno versko življenje ljudem pomaga misliti pozitivno, si postavljati realne cilje in jih uresničiti, živeti v upanju na Božji blagoslov ter živeti bolj iz duhovne izročitve kot iz zagledanosti vase.⁵⁹

4 Socialna razsežnost vere

“Proces socializacije omogoča otroku, da vstopi v kulturni kontekst, da se odpre drugemu in istočasno razvija svojo osebnost.”⁶⁰ Človek je socialno bitje že po naravi, zato je odprtost do drugega njegova zdrava dispozicija. Skupnost tako kot versko življenje vključuje dejanje izročitve, izražanja pripadnosti drug drugemu ter vzajemnosti v odnosih. Verske skupnosti pomagajo ljudem rasti v polnosti, ki je Božji dar, in ni odvisna od telesnih moči, lepote ali uspehov, kar je za člane skupnosti obenem edinstvena pomoč pri sprejemanju svojih meja in meja drugih ljudi, ko oblikujejo svoje osebne ali skupne vizije. Vera ima tako izredno močan vpliv na način skupnega življenja, ki ga izbere določena skupina, vključno z uresničevanjem postavljenih si ciljev.⁶¹

Čeprav sta vera in prepričanje v tesni medsebojni povezanosti, imata vsak svojo lastno identiteto glede socialnega obnašanja. Vera pomeni zaupljivo izročitev v prijateljskem odnosu, medtem ko prepričanje sestavljajo ideje, resnice in racionalna vsebina, kar je vse integrirano v našo izročitev. Ko se torej spremeni prepričanje, to vpliva tudi na verski odnos. E. Durkheim je videl “religijo kot najodločilnejše načelo za stabilnost in integracijo v družbi. Znotraj tradicionalne družbe religija omogoča vrednote in rituale, ki ljudem pomagajo graditi medsebojno edinost in živeti moralno življenje”.⁶² Po mnenju M. Weberja more biti vera celo koristna, ko gre za družbene spremembe, ker vrednote, ki izhajajo iz ljudskega kalvinizma, na primer: varčnost, trdo delo in poštenost, ustvarjajo ustrezne pogoje za porast zahodnega kapitalizma.⁶³

Kljub temu da so sociologi do neke mere upravičeno prikazali vpliv vere na moderno družbo, vloga vere ni omejena le na po-

dročje, ki ga lahko zajame sociološki pogled. Očitno je, da je politični vpliv Cerkve manjši kot v nekaterih prejšnjih časih, toda še naprej Cerkev smotrno vpliva na načine graditve socialnih odnosov med mnogimi ljudmi. M. Grimmitt ugotavlja, da je preveč poenostavljeno misliti, da je naloga krščanstva ohranjanje kulturnih vrednot v naši družbi, vendar pa ob tem ni nespametno verjeti, da je krščanstvo imelo in da ima tudi še danes velik vpliv na kulturne vrednote družbe. Vera ima namreč “neverjetno sposobnost vplivati na človekovo mišljenje in obnašanje ter navdihovati in usmerjati družbene odločitve in dejavnosti”.⁶⁴

1. Idejo, da je vera splošno univerzalna, je James Fowler prevzel po Richardu Niebuhru. Izraz vera se nanaša na nekaj, kar je mnogo širše od našega verskega prepričanja ali zaupanja v Boga. Oba avtorja smatrata, da imajo vsi ljudje vero, ne glede na to, ali se vključujejo v kakšno od organiziranih religijskih oblik ali ne, ter da oblikujejo središča vrednot in smisla, do katerih izražajo svoje zaupanje in zvestobo (prim. J. W. Fowler, *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*, New York, Harper and Row, 1981, xii; R. Osmer, Faith Development, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 250).
2. Prim. A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for*, New York, Oxford University Press, 1994, 185.
3. Prim. A. Godin, *The Psychological Dynamics of Religious Experience*, Birmingham, Religious Education Press, 1985, 258.
4. C. Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1956, 84.
5. C. Dykstra, Faith, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 245.
6. Prim. L. Belford, Faith, v: *Encyclopedia Americana* 10 (1975), New York, 848.
7. Prim. C. Dykstra, Faith, v: *Encyclopedia of Religious Education*, New York, Harper and Row, 1990, 246.
8. D. Myers, *Psychology through the Eyes of Faith*, New York, Harper and Row, 1987, 58.
9. Prim. J. Astley, Faith Development - An Overview, v: *Christian Perspectives on Faith*

- Development*, Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Co., 1992, xviii.
10. R. Tonelli, Pastorale giovanile - Dire la fede Gesu Christo nella vita quotidiana, v: *Biblioteca di scienze religiose* 79 (1987), 142.
11. Prim. B. Lonergan, *Method in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1984, 116-117.
12. Prim. W. C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 12.
13. Prim. J. W. Fowler, *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*, New York, Harper and Row, 1981, 31; M. Flynn, *The Effectiveness of Catholic Schools*, Brisbane, St. Paul's Publications, 1985, 236.
14. Latinski glagol fidere, ki pomeni zaupati, je osnova tudi za angleško besedo faith, ki jo lahko prevedemo kot vera, zaupanje, zvestoba, veroizpoved, dana beseda, obljuba.
15. Prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 61.
16. W. C. Smith pravi, da je enačenje *faith* in *belief* zelo velika napaka (*monstrous confusion*), ki nas kliče k odgovornosti, da pravilno razlikujemo oba pojma (prim. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, Harper and Row, 1978, 181).
17. Po T. Groomu kritika enačenja pojmov vere in prepričanja izhaja iz intelektualnih posledic takšnega enačenja. Kajti če sta vera in prepričanje sinonima, potem je vse, kar zadeva vero, stvar glave, kar pa pomeni, da prezremo čustveno in vedenjsko razsežnost vere ali jo naredimo vsaj drugotnega pomena (prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 60; prim. W. C. Smith, *Belief and History*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1977, 42).
18. Prim. D. Tracy, *Blessed Rage of Order*, New York, Seabury Press, 1975, 16. Primerjavo je mogoče narediti tudi z M. Blondelom, ki je močno kritiziral preveč intelektualistično in objektivistično gledanje na vero, ki pretirano poudarja vero kot znanost v njeni vlogi poučevanja in ne upošteva dovolj njenih drugih vidikov. Če vera razširja obzorja našega vedenja, se to ne zgodi najprej zaradi poučevanja, ki temelji na izpričanih, objektivnih in priznanih resnicah, ampak predvsem zaradi globinskega povezovanja z bitjo in življenjem in ker nas z ljubečo mislijo uvaja k drugačni misli in k drugačni ljubezni. Samo ljubezen, ki je utemeljena na razumu, in ne na umovanju in dokazovanju, more v nas uresničiti konkretno realnost človekovega duhovnega življenja, to je bitja, ki je sposobno spoznavanja in ljubezni (prim. M. Blondel, *Oeuvres complètes 2 - La philosophie de l'action et la crise moderniste*. Besedilo predstavljeno po Presses universitaires de France, Paris, 1997, 582-583).
19. Prim. T. Groome, *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper and Collins, 1980, 26-43.
20. J. W. Berryman, Faith Development and the Language of Faith, v: *Handbook of Children's Religious Education*, Birmingham, Religious Education Press, 1992, 21.
21. Prim. B. Lonergan, *Method in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1984, 115.
22. Prim. D. Ford, Faith, v: *A Dictionary of Pastoral Care*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987, 89; D. Okholm, Faith, v: *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, London, Inter Varsity Press, 1995, 368.
23. Prim. 1 Mz 22,12; 2 Mz 6,2; 3 Mz 14,31.
24. Prim. Jn 11, 41b-42; Mk 3, 35; Mt 12,28.
25. Prim. J. Macquarrie, *Faith*, Encarta Encyclopaedia, CD-Rom, 1997.
26. Prim. A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 796.
27. Prim. St. Augustine, *Tractate on Gospel of St. John* 26,2-7; St. Augustine, *On the Predestination of Saints* 2,5, PL 44, 962, navedeno v: A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 797.
28. Prim. P. Meagher, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 771.
29. Prim. T. Urdanoz, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1994), 799.
30. Prim. H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, St. Louis, Herder, 1957, 76.
31. Prim. A. Jonsen, Faith, v: *New Catholic Encyclopedia* 5 (1989), 798.
32. Prim. Vatican Council II, De Fide Catholica - Dogmatic Constitution Concerning the Catholic Faith, v: H. Deizinger, *The Sources of Catholic Dogma*, St. Louis, Herder, 1957, 445.
33. A. Dulles, *Revelation Theology*, New York, Herder, 1969, 157.
34. Prim. G. Baum, Vatican II's Constitution on Revelation - History and Interpretation, v: *Theological Studies* 28 (1976), 62.
35. Prim. A. Dulles, *n. d.*, 122-146.
36. M. Horan, The Profession of Faith, v: *Exploring the Catechism*, Minnesota, The Liturgical Press, 1995, 76-77.
37. Prim. S. Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript 18, v: *Handbook of Contemporary Theology*, Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Co., 1966, 48.
38. Prim. K. Barth, *The Humanity of God*, Virginia, John Knox Press, 1960, 26.
39. S. Kierkegaard in M. Buber sta bila v tem oziru najvplivnejša misleca. Razložila sta, kako lahko oseba doseže edinstven način spoznavanja v procesu spoznavanja drugega človeka. Ko človek razkrije nekaj o samem sebi, o svojih idejah, upanjih, strahovih in ljubezni, se mu Bog razodene po Svetem pismu, po svetu in

- delovanju, svojih načrtih, naravi in svoji ljubezni (prim. S. Kierkegaard, *L'idée de la philosophie est la méditation, celle du christianisme est le paradoxe*, Paris, Hypolite, 1941, 108.).
40. D. Boenhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York, MacMillan, 1969, 70.
41. P. Tillich, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, 41.
42. P. Tillich, *n. d.*, 53.
43. Prim. K. Rahner, The Concept of Mystery in Catholic Theology, v: *Theological Investigations* 4, London, Darton, 1974, 36-73; K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, London, Darton, 1978, 116-137, 238-240.
44. Prim. J. Powers, Faith, Morality, Creativity, v: *Theological Studies* 39 (1978), 665.
45. V postrazsvetljenjski dobi se je verski vidik soočal z mnogimi izzivi, ker je prišlo do njegovega zmanjšane pomena na biološkem, sociološkem, ekonomskem in filozofskem področju. Nekateri so poskušali ločiti védenje, ki je bilo smatrano empirično in znanstveno preverljivo, od vere, ki so jo vedno bolj gledali kot privatno vrednoto presoje vzporedno z moralnostjo in askezo (prim. A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for*, New York, Oxford University Press, 1994, 185).
46. J. Powers, Faith, Morality, Creativity, v: *Theological Studies* 39 (1978), 667.
47. Moderne raziskave o tem, kako definirati vero v smislu osvoboditve revnih, kažejo na nova prizadevanja, da bi odkrili vrednost interpretacije vere, zlasti v odnosu do tistih, ki še naprej kritično opazujejo nekatere zgodovinske nepravilne kategorije vere in jih to dela pasivne. Zgodovinska praksa osvoboditve namreč očitno pokaže na Božjo besedo, ki predstavi Boga, ki sliši krik ubogih in zatiranih (prim. T. Bokenkotter, *Dynamic Catholicism*, New York, Image, 1986, 37).
48. Prim. P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, 63.
49. Prim. B. Hill, *Faith, Religion and Theology*, New York, Twenty-Third Publications, 1997, 11.
50. Po Freudu so verske ideje iluzije po izpolnitvi najstarejših, najmočnejših in najnujnejših hrepenenj človeštva. Skrivnost njihovih močnih laži je v skrivnostni moči njihovih želja. Nemoč in neobogljnost v otroštvu sproži potrebo po zaščiti in varnosti preko ljubezni, ki jo omogoča oče, kar se kasneje v življenju pokaže kot iskanje in oprijemanje močnejšega očeta. Dobrohotna vloga Božje previdnosti pomiri in ublaži naše strahove pred življenjskimi nevarnostmi, podaljšanje zemeljskega življenja v prihodnje življenje pa omogoča tukajšnje začasno ogrodje za izpolnitev želja (prim. S. Freud, *The Future of an Illusion*, New York, Norton, 1975, 132).
51. Prim. D. Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, New York, State University of New York Press, 1989, 221.
52. Prim. O. Wilson, *On Humane Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 192.
53. D. Myers, *Psychology through the Eyes of Faith*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 188.
54. Prim. J. McDaniel, *Earth, Sky and Mortals*, New York, Twenty-third Publications, 1990, 237-254.
55. Prim. R. Niebuhr, *Beyond Tragedy*, New York, Scribner's, 1937, 97.
56. Prim. J. Musek, Psihološki, nevroznanstveni in evolucijski vidiki verskega doživljanja, v: *Zbornik 8. mednarodne multikonference Informacijska družba* IS 8 (2005), Ljubljana, 50.
57. Prim. R. Funk, *Honest to Jesus*, San Francisco, Harper and Row, 1997, 236.
58. B. Hill, *Faith, Religion and Theology*, New York, Twenty-Third Publications, 1997, 18.
59. Prim. B. Hill, *n. d.*, 124-129.
60. A. Green, *Sociology and Analysis of Life in Modern Society*, New York, McGraw and Hill, 1956, 117.
61. Prim. L. Vogel, Working with Older Adults, v: *Handbook of Adult Religious Education*, Birmingham, Religious Education Press, 1986, 115.
62. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, The Free Press, 1965, 117.
63. Prim. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner's, 1958, 44-79; R. Gill, *Sociology of Religion*, v: *A Dictionary of Pastoral Care*, New York, Crossroad Book, 1999, 262.
64. Prim. M. Grmitt, *Religious Education and Human Development*, New York, Hyperion Books, 1988, 424.