

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 495** Janez Juhant in Vojko Strahovnik, *Ali je možna empatična družba dialoga?*
Is an empathic society of dialogue possible?
- 511** Anton Štrukelj, *Die Kirchlichkeit des Theologen – im Licht von Papst Benedikt XVI.*
Cerkvenost teologa – v luči papeža Benedikta XVI.
Ecclesiality of a Theologian – in the Light of Pope Benedict XVI
- 525** Bogdan Dolenc, *Newman's Essay on the Development of Christian Doctrine: Its Genesis and its Enduring Relevance*
Newmanov Esej o razvoju krščanskega nauka: njegov nastanek in trajni pomen
- 543** Martin Dimnik, *Two Exceptional Saints of Kievan Rus'*
Dva izredna svetnika Kijevske Rusije
- 553** Marija Stanonik, *Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru*
Theology of the Word in Slovenian Cultural and Spiritual Space
- 567** Simon Onušič, *Pneumatologija tridentinskega in drugega vatikanskega koncila*
Pneumatology of the Council of Trent and of the Second Vatican Council
- 583** Mirjana Filipič, *Kaj pomeni: odgovoriti na prejeto božjo ljubezen? (Rim 12,1-2)*
What Means to Respond to God's Love Received? (Romans 12:1-2)
- 595** Christian Gostečnik, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek, *Milost odpuščanja v zakonskem odnosu*
Mercy of Forgiveness in Marital Relationship
- 609** Miha Rutar in Tanja Pate, *Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost*
Quality of Life of Couples with a Chronic Disease and Spirituality

OCENE / REVIEWS

- 621** Džinić, Ivo, in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Peri Aračiću prigodom 65. obljetnice života (Peter Kvaternik)*
- 622** Buffon, Giuseppe. *San Francesco d'Assisi: Fonti Francescane e rinnovamento conciliare (Miran Špelič)*
- 624** Keller, Andrew, in Stephanie Russel. *Latinščina od besed do branja. Zv. 2 (Miran Špelič)*

POROČILA / REPORTS

- 625** Možnosti in pomen sprave: mednarodna konferenca, Celje, 3.–6. november 2011
(Ana Martinjak Ratej)
- 628** Samomoru na sledi: konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope, Pécs, 21.–23. oktober 2011 (Roman Globokar)
- 630** 46. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 6.–10. junij 2011 (Andrej Saje)
- 632** Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi: 5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na Hrvaškem, Zadar, 21.–22. oktober 2011 (Andrej Saje)

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 635** Mateja Demšar, Odpuščanje v Evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov (Maksimilijan Matjaž)
- 637** Marija Stanonik, Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru (Ciril Sorč)
- 640** Loredana Peteani, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo (Ivan J. Štuhec)
- 642** Saša Poljak Lukek, Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji (Tanja Repič Slavič)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

- 645** Letno kazalo

SEZNAM RECENZENTOV (2011) / LIST OF CRITICS (2011)

- 651** Seznam recenzentov

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 653** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Martin DIMNIK

prof. dr., za srednji vek kijevske Rusije PhD, Prof., Kievan Rus, 9th to 13th century
Pontifical Institute of Mediaeval Studies
59 Queen's Park Crescent East, Toronto, Ontario, Canada M5S 2C4
martin.dimnik@utoronto.ca

Bogdan DOLENC

doc. dr., za osnovno in ekumensko teologijo PhD, Assist. Prof., Fundamental and Ecumenical Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@guest.arnes.si

Mirjana FILIPIČ

doc. dr., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assist. Prof., Biblical Studies - New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
mirjana.filipic@guest.arnes.si

Roman GLOBOKAR

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

Christian GOSTEČNIK

prof. dr., za psihologijo religije PhD, Prof., Psychology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
christian.gostecnik@guest.arnes.si

Janez JUHANT

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

Peter KVATERNIK

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

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies - New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI - 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Simon ONUŠIČ

mag. teologije, doktorand UL Master of Theology., Doctoral Student
Hotedršica 63, SI - 1372 Hotedršica
simon.onusic@rkc.si

Tanja PATE

univ. dipl. soc. pedagog, asist., doktorand UL B.A. in Social Pedagogy, Assist., Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
tanja@pate.si

Ana MARTINJAK RATEJ

prof. teologije in zgodovine, asist., doktorand UL B. A. in Education (Theology and History), Assist., Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
ana.martinjak85@gmail.com

Tanja REPIČ – SLAVIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
tanja.repic@teof.uni-lj.si

Miha RUTAR

univ. dipl. psiholog, doktorand UL Bachelor of Psychology, Doctoral Student UL
 Frančiškanski družinski inštitut Franciscan Family Institute
 Prešernov trg 4, SI - 1000 Ljubljana
miha@rutar.me

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Ciril SORČ

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI - 1000 Ljubljana
ciril.sorc@guest.arnes.si

Marija STANONIK

red. prof. dr., za literarne vede PhD, Prof., Literary Sciences
 ISN, ZRC SAZU Institute of Slovenian Ethnology at Scientific Research Centre of SAZU
 Novi trg 5, SI - 1000 Ljubljana
stanonik@zrc-sazu.si

Vojko STRAHOVNIK

doc. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy
 Inštitut IPAK in Fakulteta za državne in evropske študije IPAK Institute and Faculty of Government and European Studies
 Koroška 18, SI – 3320 Velenje
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Miran ŠPELIČ

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

Anton ŠTRUKELJ

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

Ivan Janez ŠTUHEC

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 4, 495—509

UDK: 141.7:159.942

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

Janez Juhant, Vojko Strahovnik

Ali je možna empatična družba dialoga?

Povzetek: Zagovarjamo stališče, da v sodobnem svetu stari modeli reševanja nasprotij in vzpostavljene delitve niso več ustrezni in da je zato nujno potreben dialog za razreševanje problemov človeške skupnosti. Izpostavimo bremena in usedline preteklosti, ki delujejo kot zaviralni mehanizmi v procesih iskanja odprtega in ustvarjalnega dialoškega prostora. Pomembna je sprememba mentalitete v smeri zavesti o nujnosti sodelovanja in zavedanja duhovnih temeljev. Izhajamo iz predpostavke, da so integrativni procesi zapleteno, dolgoročno, ne le politično, ampak tudi ideološko, kulturno, nacionalno, versko in socialno dogajanje. Zavedamo se dejstva, da so ljudje nekdanjih totalitarnih sistemov najbolj ranljivi za različne manipulacije in za druge negativne tranzicijske fenomene. Potrebno je preseganje enodimenzionalnega razumevanja identitete, pa tudi premik k večplastnosti človeških identitet. Prav tako je potrebna sodelovalna in zavzeta in vsestranska dialoška politika. Zavest o skupni pripadnosti zahteva nenehno izmenjavo družbenega dialoga kot umetnosti osebnega in skupnega življenja.

Ključne besede: dialog, identiteta, integracija, tranzicija, empatija

Is an empathic society of dialogue possible?

Abstract: We defend a view that in the modern world old models of solving conflicts and divisions in place are no longer appropriate and therefore a need for dialogue to solve the problems of human communities. We point to burdens and sediments of the past, which function as inhibitory mechanisms in the process of finding an open and constructive dialogic space. It is important to change the mentality (mindset) towards an awareness of the necessity of cooperation and increased awareness of the spiritual foundations. We base our arguments on the presupposition that integrative processes are not only complex and long-term political process but also ideological, cultural, national, religious and social process. We highlight the fact that people of the former totalitarian systems are most vulnerable to a variety of manipulations and other negative transitional phenomena. We must go beyond one-dimensional understanding of identity and move to the multi-layered and multi-faceted view of human identity. It is also necessary to build a collaborative, dedicated and thoroughly dialogical politics. The consciousness of belonging together requires a continuous exchange in social dialogue as an art of personal and common life.

Key words: dialogue, identity, integration, transition, empathy

1. Hitre spremembe v svetovni skupnosti

Han s Küng ugotavlja, da se danes politični procesi zaradi več okoliščin zelo spreminjajo. Praviloma velja, da se uveljavljajo namesto »prejšnjih konfrontacij, napadalnosti in maščevanj vzajemno *sodelovanje, dogovor, uskladitev interesov in integracija*« (Küng 2003). Drugače se posamezni deli sveta pod vplivom zaostrenih družbenih sporov, plemenskih nasprotij ali kakih drugih zelo zaostrenih medsebojnih sporov, ki se dalj časa niso razreševali, odločajo še vedno za vojne spopade. Takšna primera sta vojna na tleh nekdanje Jugoslavije in v Ruandi. Zato je »področje miru le relativno«, kakor ugotavlja Senghaas (2003, 75), saj vedno znova nastajajo izbruhi, ki kažejo na težave in neuspešnost dialoškega reševanja sporov v svetovni politični skupnosti. Razlogi za integrativno, sodelovalno strategijo so predvsem gospodarske potrebe, oziroma kakor rečemo: globalna strategija svetovnega gospodarstva. Spreminja se tudi prejšnja trojna delitev sveta v svet OECD,¹ v drugi in v tretji svet. Drugi svet tako imenovanega realnega socializma po razpadu Sovjetske zveze dobiva nove razsežnosti. Tretjemu svetu (dežele v razvoju) se pridružuje četrti, postkolonialni svet. Po Senghaasu je tretji svet predvsem svet Južne Amerike in tudi drugod, kjer do neke mere še delujejo državniške funkcije, medtem ko četrti svet zaznamujejo žgoč razpad sistemov, uveljavljanje vojaške oblasti, korupcija in potreba po (nikoli dovolj učinkoviti) pomoči. To velja tako za postkolonialno Afriko kakor za nekatere srednjeazijske postsocialistične države (Senghaas 2003, 82–91).

Danes se zdi bolj utemeljena drugačna delitev: poleg Evropske unije (EU) se hitro oblikuje vzhodnoazijska: ob Kitajski in Indiji se ji pridružujejo tudi Rusija in večje vzhodnoazijske države, ki skušajo ustvariti največje gospodarstvo in konkurirati ZDA in EZ. ZDA so za enakopravno gospodarsko tekmovanje prisiljene oblikovati tretjo gospodarsko ameriško skupnost skupaj z MERCOSUR (špansko: Mercado Común del Sur oziroma angleško: Common Southern Market, ustanovljen leta 1991 in vključuje Argentino, Brazilijo, Paragvaj, Urugvaj in Venezuelo). Nova skupnost naj bi postala tretji pomembni gospodarski partner sveta. Odprto ostaja, kako bo z Afriko oziroma kako se bodo razvijale in povezovalе muslimanske države, ki v zadnjem letu doživljajo pomembne spremembe. Brez dvoma – kakor potrjujejo finančna kriza, problem valut (evra) in težave borznih špekulacij, se razvoj sveta zelo zaostčuje. Stari modeli reševanja niso več primerni ali pa so prenevarni, kakor so bile v preteklosti vojske, saj ogrožajo usodo celotne človeške skupnosti. Kljub nujnosti dialoga za razreševanje teh problemov človeške skupnosti se tudi v teh procesih oživljajo stari in vstajajo novi zaviralni mehanizmi. Usledine preteklosti, kakor so nacionalizmi, imperializmi in nove težnje po tekmovalnosti in izključevanju drugih, predvsem šibkejših, zavirajo odprtost dialoškega prostora. Posamezniki in skupnosti so ujeti v pretekla bremena, ki jim preprečujejo, da bi našli iz svojih ujetosti pot k drugemu ter ustvarjalno in uspešno razvijali medsebojne odnose.

¹ Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj.

2. Stare in nove usedline

Evropo in svet bremenijo usedline prve in še bolj druge svetovne vojne, ki ju lahko označimo kot najbolj razdiralni spor v zgodovini človeštva. Katoliško križarsko gibanje po prvi svetovni vojni je prav na pogorišču in ob tragediji prve svetovne vojne skušalo uveljaviti duhovno prenovu družbe na krščanskih temeljih. Tudi Evropsko zvezo so ustanovitelji Robert Schuman (1886–1963), Alcide De Gasperi (1881–1954) in Konrad Adenauer (1876–1967) začeli oblikovati na pogorišču druge svetovne vojne. Drugo svetovno vojno smo Evropejci resda dočakali kot zmagovalci nad nacizmom in fašizmom, vendar notranje politično razdeljeni, to pa še danes obremenjuje vsakdanje politično življenje. Usedline medvojnih in povojnih travm še vedno otežujejo medsebojne odnose. V veliki meri je to tudi svetovni problem, ki bremeni odnose med Kitajci in Japonci, med Rusi in zahodnim svetom (NATO), da ne govorimo o številnih kolonialnih usedlinah in travmah, ki zaznamujejo ljudi bližnjega in daljnega Vzhoda (Azije) in Afrike. Po drugi svetovni vojni je Evropa ostala razpeta in razdeljena na zahodni, demokratični del in na vzhodni, avtoritarni oziroma totalitarni del. Usedline vojn in sistemskih pretresov, tudi po letu 1989, ko je padel berlinski zid, so ostale, čeprav je EU krepila sodelovanje in se je ekonomska rast v Evropi večala. Kljub vključevalnim procesom ostajajo prevladujoče ideološke vezi polpreteklosti in še danes otežujejo uveljavljanje vzorcev vrednotnih usmeritev. 20. stoletje je Evropo posredno ali neposredno vpletlo v vse večje vojaške spore, do zadnjih po letu 1991 prav na nevtralnih točkah širitve EZ. Vse to je pustilo sledi nedemokratičnih, izključevalnih obrazcev, ki otežujejo reševanje političnih sporov in znižujejo razumne sile za uveljavljanje množične in elitne politične kulture. Zadnje desetletje so se problemi zaradi globalizacijskih razmerij znova zaostri tako v svetovnem kakor v evropskem okviru.

Uveljavljeni misleci svetovne skupnosti govorijo o koncu sveta in človeštva (F. Fukuyama 1992, 2002). Poudarjajo, da so na vidiku trki civilizacij (S. P. Huntington 1996), in družbeni procesi jih v marsičem potrjujejo. Vojne v Ruandi, v Sudanu in celo v Evropi ob razpadu Jugoslavije in upori v muslimanskih državah puščajo posledice, ki jih svetovna skupnost še vedno ne obvladuje. Čeprav nas je vojna v Evropi prizadela, Evropejci še vedno nimamo rešitev za neurejene posledice vojnih sporov med narodnostmi v Srbiji (na Kosovu) in v BiH. Očitno to niso le notranje zadeve posameznih držav, saj te vojne puščajo posledice, ki vplivajo na celotno človeško skupnost. Neurejene razmere po vojnah bremenijo tudi svetovno skupnost in v zvezi z Balkanom še posebno Evropo oziroma EU in NATO. Neurejenost problemov pa kaže, kako so integrativni procesi zapleteni, dolgoročni, ne le politični, ampak tudi ideološki, kulturni, nacionalni, verski in socialni problem. Danes so prefinjeno vpeti v zelo zapletene oblike terorizma, ki jih je težko nadzorovati.

Teroristični napadi na *World Trade Centre* v New Yorku in napadi v Londonu, v Madridu in drugod ali nove grožnje napadov v Evropi in v svetu so izziv za svetovno skupnost in za skupnosti posameznih delov sveta ter razodevajo zapletenost in neurejenost razmer v svetovni in v evropski skupnosti. Padci režimov na severu Afrike, upori v Siriji in drugod le pripovedujejo, da razmere še zdaleč niso rešene

in da lahko pričakujemo samo novih izzivov. Nanje svetovna skupnost lahko odgovarja le z notranjo homogenostjo, urejenostjo, integriranostjo in z operativno usposobljenostjo. Posebej to velja za EU, ki lahko tako tudi sama postane model za smernice in strategije, ki bodo uspešno in učinkovito pomagale področjem v širšem svetu, kjer imajo probleme in jih sami ne zmorejo ali ne znajo razreševati. Sedanje stanje pa tudi v EU razodeva slabosti, ki so ovira za njeno lastno integracijo in usposobljenost, da bi reševala probleme širše svetovne skupnosti, saj ima velike težave sama s sabo. To je toliko večji problem, ker ima EU namen širiti svoje integrativne procese tudi navzven in pridobivati nove članice. Da bi to zmogla, mora tudi sama izdelati in uveljaviti standarde demokratičnega poslovanja na vseh ravneh.

Postavlja pa se vprašanje, na kakšnih duhovnih temeljih naj potekajo ti procesi. Medtem ko na primer J. H. H. Weiler (2005) govori o krščanski Evropi, pa L. Siedentop (2003, 261 sl.) poudarja pomen ustreznega odnosa med judovstvom, krščanstvom in islamom za razvoj demokracije v Evropi. Čeprav so ključnega pomena za to človekove pravice, se postavlja vprašanje njihovih duhovnih podlag. Po njegovem so te podlage pomemben del krščanskega izročila Evrope. Človekove pravice so ne le pravni temelj, ampak pomemben moralni temelj, ki ima po Zimmermannu kantovsko, to je splošno veljavno moralno težo (Zimmermann 2008). Kako so utemeljene oziroma ali družba potrebuje poleg njihove formalne postavitve še kako »vero« ali kake globlje temelje, da bi pravice imele svojo dejansko veljavo pri razreševanju omenjenih problemov, ostaja odprto. Po eni strani se je ob sprejemanju *Pogodbe o Ustavi za Evropo* (2005) pokazalo, da EU njihovo veljavnost postavlja zgolj formalno in ne mara iskati njihovih globljih duhovnih temeljev. Po drugi strani pa se po sprejetju nove ustave tudi v EU kažejo problemi, kako razreševati medsebojne spore, uveljavljati širitve in sploh zagotoviti temelje medsebojnega delovanja EU. Toliko bolj so ti problemi pereči v širši svetovni skupnosti, kjer imamo opravka z različnimi duhovnimi oziroma kulturnimi podlagami. Hans Küng (1990) ima zato za nujno, da te (različne) kulturne oziroma verske podlage iščejo skupne etične temelje, ki jih označuje kot »svetovni etos«.

V EU se kaže »širitvena utrujenost«; same članice EU imajo težave glede podpore za nove širitve zveze. Znotraj dosedanjih članic namreč nastajajo družbene napetosti, ki jih zapletene ekonomske razmere (kriza evra) le še poglobljajo. Ob skrhanem nezaupanju v delovanje finančnih in drugih ustanov raste tudi nezaupanje v delovanje ustanov same EU. Državlani namreč dojemajo delovanje politike EU kot zagotovilo za uspešno servisiranje vseh njihovih interesov. Če pa nastopijo pomanjkljivosti v delovanju politike, kakor to kaže sedanja finančno-gospodarska kriza, državljani začnejo izgubljati zaupanje. Predvsem naj bi bila EU ustanova stabilnih gospodarskih razmerij. To pa vključuje tudi zagotavljanje svobode in spoštovanja dostojanstva in človekovih pravic vsakega člana in torej vseh ljudi, še posebno manjšin, in solidarnost (*Pogodba o Ustavi za Evropo*, Vrednote – čl. 1/2). Lahko rečemo, da je svoboda kot možnost vsestranskega vključevanja v procese celotne EU celo pogoj za pretok blaga in storitev (konkurenčno socialno-tržno gospodarstvo, Cilji, čl. 1/4). Torej je vodenje ustrezne gospodarsko-finančne

politike odvisno od svobode in kulturne in socialne vključenosti, ki naj preprečujejo vse »oblike socialne izključenosti in diskriminacije« (Cilji, čl. 1/3). Če ni tako, nastajajo napetosti med politiko in civilno družbo, ki kažejo na prepad med delovanjem političnih ustanov in zaupanjem državljanov (civilne družbe) vanje. Zaskrbljujoče gospodarsko-socialne razmere krepijo napetosti med politiko in državljansko družbo in razodevajo neprepoznavanje državljanov v političnih in drugih praksah EU. Posledice tega so bile demonstracije v državah EZ: Francija, Nizozemska, Grčija, Italija itd. Kriza evropske valute je tako le vrh ledene gore zapletenih problemov družbenega stanja v svetu in v EU, ki zahteva resen premislek in vsestransko, poglobljeno in usklajeno preučevanje in delovanje. Tudi v kandidatkah za EU (npr. Hrvaška in druge države, ki želijo priti v EU) se med državljani širijo dvomi o upravičenosti naporov za vključevanje, še posebno raste nezaupanje v vrednostne sisteme EU in s tem vera v »dodano vrednost« vključitve.

Že leta 1986 je Ulrich Beck povedal, da svetovna družba postaja družba tveganja, to pomeni, da je treba na vseh ravneh krepiti odgovornost za nadaljnji razvoj (industrijske) družbe (Jonas 1984) in napeti vse sile za zmanjševanje tveganj in za odpravljanje nasilnih razmerij in ekonomskega ropanja, ker se drugače napoveduje *Vojna svetovnega reda*, kakor pravi Robert Kurz (2003). Problem je povezan tudi z neurejenimi odnosi med spoloma, saj se je namesto partnerstva (Nussbaum 1999) – žal – uveljavil »svetovni patriarhat« (Kurz 2003, 57). Problemov torej ni mogoče reševati sistemsko, če ne delamo na tem, da bi se krepila skrb za uveljavljanje človeškega dostojanstvo vseh. Sistemske rešitve praviloma nastajajo ob žrtvovanju posameznikov in zato je treba ob vsem nujnem sistemskem pristopu poskrbeti za preprečevanje izključevanja posameznikov in skupin iz gospodarskih procesov, to pa je danes svetovni problem. Po poročilih Svetovne banke in drugih virov na svetu 10 milijonov bogatašev upravlja 39 bilijonov dolarjev premoženja, medtem ko ima 2,6 milijarde ljudi na voljo le 1,4 bilijona dolarjev, živijo z manj kakor 2 dolarja na dan (Immel, Tränkle 2011, 56). Ta grozljivi razpon ima posledice, ki se kažejo v rasti revščine in v umrljivosti, kar osem milijonov otrok na leto umre zaradi lakote. Ti trendi pa se – žal – širijo tudi po svetu.

Vse to potrjuje, da zadev ni mogoče reševati z izključitvijo (ekonomsko: s prevzemi, izrinjanjem s trga oziroma s popolnim marginaliziranjem nekaterih skupin), ampak le z vključevanjem in s tržno solidarnostjo. Zato potrebujemo vse bolj pretanjeno in usklajeno delovanje; le tako bomo mogli razrešiti socialne dileme sodobnega sveta s krepitvijo in z vključevanjem vseh skupin, obeh spolov, posebno mladih ljudi in vseh družbenih skupin. Tudi problem staranja prebivalstva je treba reševati z vključevanjem mladih in z vzajemnim sodelovanjem obojih. To je pot k pravičnejši družbi, ki se ne more nadaljevati le ob vedno večjem nalaganju bremen razvoja prihodnjim rodovom. EU lahko samo ob naporih za razrešitev nastalih odprtih svojih lastnih problemov postane zgled vključevanja in pomoč drugim državam in celotni svetovni politični skupnosti pri reševanju perečih družbenokritičnih vprašanj. Evropska povezava je bila model za povezovanje v Aziji in v Ameriki in ima kot eno največjih gospodarstev sveta tudi moralno odgovornost, da opravlja to nalogo.

3. Sprememba mentalitete

Razreševanje teh vprašanj pa zahteva novo miselnost, ki se po mnenju Hansa Küng v svetu dejansko že uveljavlja. To so *spremembe mentalitete*, ki gredo daleč prek običajev dosedanje politike oziroma družbene prakse v najširšem smislu. Potrebni so bolj koreniti posegi v dosedanje medčloveške odnose, tudi na družbenopolitičnem področju. Küng te procese vidi v praktični razširitvi in v izvedbi ideje svetovnega etosa, ki tako lahko postane vodilo vseh družbenih in seveda tudi političnih procesov v prihodnosti. Za to so po njegovem potrebne naslednje smernice:

1. Ne zadostujejo nove organizacije, potrebni so novi načini mišljenja (*mind-set*).
2. Nacionalne, etične in religijske *različnosti* ne smemo razumeti kot ogrožanje, ampak kot možno *obogatitev*.
3. Spremeniti je treba razmerja, tako da ne bo v medsebojnih sporih več sovražnikov, kvečjemu samo še tekmeči in partnerji; namesto vojaškega razmišljanja mora nastopiti ekonomsko.
4. Razvijati moramo potrebo po reševanju zadev ne z vojno, toda s sodelovanjem vpletenih v spore.
5. Krepiti je treba zavest: spori so rešljivi pod pogojem, da za reševanje pridobimo vse vpletene.
6. V političnih procesih razreševanja morajo diplomati iz tajnih posrednikov in ova-duhov postati politični svetovalci in krizni managerji (Küng 2003, 21–22).

Razsežnost globalnih problemov torej pospešeno zahteva zavest o nujnosti sodelovanja, ne le na gospodarsko-finančnem in na političnem področju, ampak tudi v krepitvi demokratične kulture, deležnega (participativnega) sodelovanja in maksimalne pripravljenosti za vključitev vseh v razmišljanje, v načrtovanje in v odločanje o stanju v svetovni skupnosti, v kateri posamezniki in skupnosti prevzemajo svoj del odgovornosti. Ker postajamo družba tveganja (Beck 1986), se pravi: ker se zgoščujejo energetske, podnebno-ekološke in finančno-gospodarske probleme, ker se krepijo socialne zaostritve in kažejo težave partnerskih odnosov, je potrebna krepitev najširšega vzajemnega družbenega dialoga in vključitev čimveč skupin civilne družbe (Küng 1990; Hünermann, Juhant, Žalec, ur., 2007; Beck, Juhant, Žalec, ur., 2010). EU pozna program političnega dialoškega reševanja, prek OZN ga uveljavlja tudi svetovna skupnost, a se zdi, da je pogosto nemočen spričo novih zahtevnih družbenih izzivov, ki povzročajo padec zaupanja v ustanove in pomanjkanje motivacije oziroma etično-duhovnih podlag za sodelovanje in vključevanje. Govorimo torej o iskanju globljih socialnih motivov, ki bi omogočili preseganje preteklih in novih omejevalnih mentalitet: usedlin preteklih sistemov, posledic vojn, kulturnih in verskih razlik, privilegiranih in deprivilegiranih. Drugače lahko nastopi tudi uveljavljanje teženj po »uničenju drugih« (Kurz 2003, 71). Zaradi *Politikverdrossenheit* (slaba volja zaradi politike) zahtevajo družbenopolitični napori globlje motive oziroma utemeljitve: na primer »približevanje« politike ljudem oziroma posluš politikov za stiske ljudi, še bolj pa oblikovanje kulture oziroma

mentalitete sodelovanja, da bi čimmanj ljudi »padlo skozi« rešeto političnih procesov.

4. Težave pri spremembi mentalitete v tranzicijah in posledice za svetovno skupnost

Kako težavne so spremembe mentalitete, potrjujejo zgodbe tranzicijskih držav, med katerimi izstopata posebno Slovenija in Rusija, čeprav jih razodevajo tudi druge države. Na posvetu nemške izobraževalne akademije ustanove Hans-Seidel smo leta 1992 z eksperti razpravljali o demokratizaciji po letu 1989. Nemški diplomat je menil, da bo proces v deželah nekdanje Vzhodne Nemčije z nemškim denarjem stekel zelo hitro. Odgovoril sem (J. J.), da bo proces zelo dolgotrjen in zahteven. Po nekaj letih je ob ponovnem srečanju to samo potrdil. Konec devetdesetih let prejšnjega stoletja so se napetosti tako zaostriale, da je grozil celo razpad države. Še danes je dialog med »Osis« in »Wesis« zelo zahteven. Težave so v razlikah, posebno v ostankih totalitarne miselnosti. Ta miselnost hrani tudi neonacistična gibanja oziroma stranke, ki se kot usedlina nekdanjega sistema širijo predvsem na tem področju.

Podobno opažamo, da so ljudje nekdanjih totalitarnih sistemov najbolj ranljivi za različne manipulacije, s katerimi spretneži pridobivajo ljudi v finančne mreže, v religiozne ali sektaške skupnosti, ali preprosto: za svoje – navadno medijsko spretno zakrite – volilne prevare. Danes po besedah Toma Schimmecka (2010) to postaja vedno bolj splošna formula medijskega zavajanja ljudi v današnjem svetu. Berlusconi in Putin sta le bolj izrazita primera tega delovanja, ki ga medijski spretneži skušajo uveljaviti kot model družbenopolitičnega manipuliranja. Rupert Murdoch je značilen primer takšnih manipulacij (Schimmeck 2010, 199–203); George Soros, donator in pospeševalec zasebnega šolstva v tranzicijah, ki je prav tako svoj finančni imperij ustvaril s finančnimi špekulacijami, je že leta 1998 opozarjal, da bo nastopil zlom sistema, če bo šlo tako naprej (Schimmeck 2010, 226). Ranljivost tranzicijskih družb se zaradi nekonsistentne in nekontrolirane finančne politike (zaradi nemoči etike oziroma neodgovornosti v politiki, kakor to zahteva Küng (2003, 23)) širi v svetovne razsežnosti. Goljufi v denarnih mrežah ali drugih manipulacijah s posamezniki ali skupinami ljudi izkoriščajo nesamostojnost oziroma vrženost ljudi v prazen tranzicijski prostor: ti ljudje iščejo opore v osebah, »ki znajo« ali »zmorejo«, ker se sami ne znajdejo, zaupajo takšnim. Zelo izrazita je ta težnja v tranzicijskih državah, širi pa se tudi po svetu, kjer se posamezniki, ki so bili v preteklosti vpeti v sistemske okvire tradicionalne – ali zaradi tranzicije – totalitarne družbe, nenadoma znajdejo v praznem prostoru. Zanimivo, da to stisko ljudi znajo spretno izrabiti praviloma ljudje, ki nimajo moralnih nagibov za pomoč oziroma sodelovanje; prav malo je ljudi, ki bi zmogli v tem stanju ljudem omogočiti, da bi se znašli v novem praznem prostoru. To je tudi pomemben izziv vsem verskim ustanovam, ki bi lahko s svojim delovanjem – takšne zglede imamo, na primer delovanje Pedra Opeka ali drugih misijonarjev in človekoljubov –, iz verskih

ali človekoljubnih nagibov lajšali stisko ljudi v teh razmerah. To bi pričakovali tudi od politikov, vendar se zdi, kakor dokazuje Schimmeck (2010), da se, žal, tudi politiki prilagajajo zunanjim potrošniškim zakonitostim, ki žrtvujejo človeka. Takšna politična (ne)odgovornost vodi v vedno večjo neprosojnost in tudi v krizo.

Kar zadeva naše bistveno vprašanje, ali je možna sprememba mentalitete, pa se zdi, da sprememba prihaja zelo počasi in da manjka tudi dejavnikov, ki bi jo pospeševali. Mnogi pričakujejo takšne spodbude od ustanov, kakor so vzgojne institucije in Cerkve, in posebno od kritičnih intelektualcev. Kakor potrjujejo razmere v Sloveniji in v drugih tranzicijskih državah, pa so tudi te ustanove oziroma njihovi ljudje okuženi z mentaliteto nekdanjega sistema, zato težko delujejo v smeri sprememb. Kakor je bilo že opisano na drugem mestu (Juhant 2009), velja isto tudi za katoliško Cerkev, ki je v teh spremembah zelo zaposlena sama s seboj in se zelo težko prilagaja globalnim spremembam. Spremembe mentalitete v političnih sistemih tranzicij so sistemsko zahtevne, saj obstajajo nevarnosti spopadov in novih sporov. Vojna v Iraku in politične spremembe v drugih arabskih deželah v zadnjem letu potrjujejo, kako težki so procesi demokratizacije in družbenega dialoga in koliko žrtev zahtevajo. Čeprav smo torej neučakani ob počasnosti sprememb v tranzicijah (npr. Kitajska in Rusija, tudi Slovenija), je nekrvavi (brez revolucije) način odstranjevanja ljudi z oblasti edina pot demokracije. Z njo pa je povezana težavna pot sprememb načina razmišljanja, iskanja novih (duhovnih?) podlag in širjenja dialoške kulture v družbi.

5. Obstojajo duhovne podlage?

Družbe vedno potrebujejo politične okvire za ohranjanje, delovanje in preživetje njihovega lastnega sistema oziroma življenja državljanov. To niso le okviri, ampak tudi to, kar imenujemo družbenopolitična kultura kot umna, dogovorna in izročilna podlaga in možnost delovanja družbe. To vključuje družbenopolitično klimo, v kateri se oblikujejo zakoni in ki določa tudi »uspešno« stanje in delovanje političnega sistema vsake družbe. Obenem naj bi bil to družbeno skladen, za državljane sprejemljiv in obenem usmerjevalen temelj skupnega življenja. Ti okviri imajo svoje izročilo oziroma so neke vrste ustaljeni (obredi) rituali (Bellah 2011), ki pozitivno ali negativno vplivajo na potek družbenih procesov. Ob spremembah ti okviri, kakor smo videli, izgubijo svojo določevalno (regulativno) veljavo in v praznem družbenem prostoru se lahko oblikuje marsikaj poljubnega, pa seveda tudi neurejenega (kaotičnega) in neskladnega.

Zato je pomembno, kakor pravijo Bellah in drugi (npr. Girard 2006), da ti družbeni okviri odsevajo zavezanost resnici človeka oziroma družbe. Slaba volja se pokaže prav zaradi neprepoznavnosti oziroma celo izključenosti posameznikov in skupin državljanov iz družbenopolitičnih procesov. V tranzicijah in – žal tudi – v širši svetovni skupnosti (tudi EU) se vedno več ljudi ne prepozna v »resničnosti« sistemov oziroma procesov, ki obvladujejo družbeno polje. Nekako lahko rečemo, da niso (več) v zgodbi teh sistemov. Kakor pravi A. Giddens (1999, 75), pa je treba

gledati na »svoje lastno (jaz) kot na refleksivni projekt«, ki se oblikuje v obdelavi zgodovinske in osebne zgodbe in je vpet v vse procese, zato je pomembno, da jih zavestno sprejema in sooblikuje, drugače se dogajajo frustracije, ki kot posledica vsega pomenijo bumerang (npr. demonstracije) za celotni sistem. Amartya Sen (2009) govori o večplastnosti človeških identitet, ki omogočajo posamezniku delovanje oziroma vključevanje v družbene procese, v katerih človek dobi potrditev svoje osebne identitete. Takšna večplastnost presega enodimenzionalno razumevanje identitete, ki vodi do nasilja. Navaja Oscarja Wilda, ki je izrekel »begajoči stavek: ›Ljudje so večinoma nekdo drug.« To morda zveni kot ena njegovih bolj nezaslišanih domislic, vendar je Wilde v tem primeru precej prepričljivo branil svoje mnenje: »Njihove misli so mnenja nekoga drugega, njihovo življenje oponašanje, njihove strasti citat. « Dejansko na nas prav osupljivo močno vplivajo ljudje, s katerimi se istovetimo.« Tako Sen (2009, XIII) glede nujnosti (različnih) istovetnosti, v katere smo vpeti ljudje in po katerih oblikujemo svoje življenje. Iz tega naniza Sen v svojem delu *Identiteta in nasilje* možnosti prizadevanja za pobude za »boljše« svetove, ki naj jih oblikujejo močni posamezniki in skupine tako, da bi krepili identitetne povezave oziroma širše sodelovanje, v katerem bi se ljudje prepoznali kot vključeni v te procese. Kakor ugotavlja Sen, z zgolj cenenim multikulturalizmom ne moremo priti daleč pri doseganju teh povezav, treba se je resno soočiti s posameznimi identitetami, ne pa jih jemati zgolj kot sredstvo za poenotenje, kakor so to skušali storiti britanski oblastniki z Gandijem (Sen 2003, 157) ali kakor to delajo različni spretni, ki na hitro poenotijo ljudi za svoje politične, finančne ali celo verske (sektaške) cilje. Ta zapletena družbena uganka je po prepričanju Sena in Hansa Künga rešljiva v družbeno dogovornem in odgovornem delovanju in tako torej, kakor se izrazi Küng, tudi v »odgovornosti za svet« (Küng 2003, 23).

Ker smo vsi vpeti v zgodovinske procese, v katerih igrajo identitete pomembno vlogo, so makro- oziroma objektivni (sistemski) dejavniki kot zgodovina oziroma preostale kulturne usedline posameznih skupin, narodov ali globalne družbe pomembni ustvarjalci identitet in vplivajo na državotvornost, na geopolitični položaj in na razvoj političnih ustanov, kot posledica tega pa tudi na blaginjo državljanov. Končno so identitete pripadnosti tiste krepilne sile, ki omogočajo preživetje, posebno v težavah in v preizkušnjah. Zato je seveda pomembno, te identitete prepoznavati in priznati, saj drugače nastajajo družbene napetosti že v samih izhodiščih. Takšno prepoznavanje je problem tako imenovane tranzicijske levičarske istovetnosti. Najprej imajo postkomunisti težavo s priznanjem svoje istovetnosti z revolucionarno prakso, dalje pa je za njihovo identiteto problem celo sama kriza levece.

Priznanje oziroma poimenovanje istovetnostnih okvirov omogoča uravnoteženost sredobežnih in sredotežnih sil v družbi, ohranjanje pomena in vloge zgodovinskega spomina in omogoča, posebno v tranzicijah, ohranjanje zavesti o neki določeni skupni pripadnosti. Seveda je to v tranzicijah problem, ker te istovetnosti niso dogovorjene oziroma sprejete. Tako je znano, da so mnogi nekdanji komunisti postali izraziti nacionalisti, to pa pomeni vprašaj njihovi istovetnosti, pomeni, da so z njihovo istovetnostjo težave. Seveda imajo nacionalne in druge – na primer verske oziroma cerkvene – skupnosti oziroma verska zgodovina in vsi družbeni

rituali pomembno vlogo pri oblikovanju človekove identitete. Ti zunanji okviri so neke vrste nosilna jedra, ki povezujejo posameznike in skupnosti. Po drugi strani pa so nerazčiščeni zgodovinski okviri in življenjske razmere tudi breme za družbenopolitično kulturo v sedanjosti. Giddens (1999, 215) v tem smislu našteje tri pogoje emancipacije družbenega razvoja oziroma politike v posebnem smislu. Prvi je »osvoboditev družbenega življenja od prilepljenosti (fiksacij) na izročila in navade«, temu sledi »politično odločanje, ki poteka vstran od svobode izbire in razvojne moči (moč kot sposobnost preoblikovanja«. Okostenelost sistema je treba premagovati z življenjsko silo svobodnega delovanja. Zgodovinske okoliščine in izročila so torej breme odprte politike, saj so se jih držijo usedline dolgotrajnega in navadno protislovnega zgodovinskega razvoja; le počasi se spreminjajo z osveščenostjo in z dejavnostjo prebivalstva. Nastajajo lahko tudi nove okostenelosti sistema, kakor je problem v tako veliki povezavi držav, kakršna je EU, saj govorimo o razsežnih sistemsko-zgodovinskih prepletenostih in ujetostih, o usedlinah različnih nepreseženih preteklosti. Prinašajo jih tudi novi izzivi kot posledica stranspoti razvoja sveta in družbe. Nezadostnost zgolj formalnih demokratičnih procesov razkriva letargija ustaljenih (etabliranih) ideoloških, kulturno-regionalnih, nacionalnih, socialnih, verskih in subkulturnih mentalitet. Še delujoča avtoritativnost, netekmovalnost, juridičnopraktična nekonsistentnost (številine pritožbe na sodstvo), predvsem pa gospodarsko-socialne izključitve ovirajo povezovalne (integrativne) procese na poti k skupnemu (npr. evropskemu) duhu, ki je po Weilerju (2005) za zdaj še bolj predstava kakor resničnost. Takšne izzive pomeni tudi že omenjeni »multikulturalizem«, na primer odnos krščanskega in islamskega izročila, čeprav so v teh usedlinah bolj odločilne socialne in nacionalne kakor religiozne napetosti, dalje tako pravi tudi Giddens (1999: 215): »Zoženje ali odstranitev izkoriščanja, neenakosti ali primerne porazdelitve virov moči« ima za posledico »nastanek moralno utemeljenih oblik življenja, ki bodo spodbujale samouresničenje v globalnem kontekstu« in »spoštovanje napotkov, ki nam jih daje etika pravičnosti, enakopravnosti in udeležенosti«; »razvija etiko, ki postavlja vprašanje o tem, kako naj živimo v posttradicionalnem redu in nasproti zastorom bistvenih vprašanj«.

Nujne so torej poglobitev in razširitev pravno-politične kulture in ugotovitev čutenja (mentalitete) različnih skupin v političnih skupnostih in tako presoja stopnje uveljavljanja pravičnosti za večino državljanov (Rawls 1999). Le politično delovanje, ki spoštuje in širi pravičnost, lahko računa na dolgoročno soglasje državljanov. Če torej stvari ne potekajo v skladu s tem, se v svetovnih globalnih in regionalnih tranzicijskih procesih skozi gospodarsko-finančne krize razodeva kriza sistemov ali »kriza vrednot« oziroma duhovna kriza, ki vpliva na gospodarsko-finančne in na splošno družbene razmere, to pa je tudi naša hipoteza.

6. Dialoški temelji?

Mislec (Weiler 2005) so prepričani, da je krščansko izročilo (poleg grško-rimske racionalne kulture in prava) pomemben izvor za nastanek držav, za de-

lovanje celotne EU in širše svetovne skupnosti, saj je dalo tudi naravo državotvornega vedenja. Eden ključni prispevkov tega je pojem človeka kot osebe in z njim povezana nujnost dialoga (Boetij 1999). To liberalno izročilo (Galston 2008) se očitno v marsičem izgublja, nadomestil pa ne ustvarjamo, zato je toliko bolj treba utrjevati ta zgodovinski spomin in ga obnavljati. Poleg tega je v njem tudi mentalitetno še marsikaj neizčiščenega v kolektivnem spominu Evropejcev in državljanov tega globalnega sveta. Iz tega izvirajo tudi (ne)usklajenosti demokratičnih podlag kot možnosti za uveljavljanje integracij. Posebno ob krizah ti dejavniki postanejo predmet dnevno-političnih sporov in vzrok zaostrovanja ob socialnih trenjih (prim. Grčija) in so bolj ovire za sodelovanju kakor pa dejavniki povezanosti prebivalstva. Zavest o skupni pripadnosti zahteva nenehno izmenjavo družbenega dialoga kot umetnosti osebnega in skupnega življenja. V zaostrenih ali celo spornih stanjih družb je toliko bolj pomembno, gojiti kulturo (in si prizadevati zanjo) (Demenchonnock 2009) oziroma moralo (Zimmermann 2008) človekovih pravic. V zvezi s tem se postavlja tudi vprašanje globalne tranzicijske pravičnosti in njenih učinkov na posamezne skupine, pokrajine ali države, in to v primerjalni perspektivi med posameznimi državami. Zgodovinski modeli sprave in povezanosti med Francijo in Nemčijo, v novejšem času med Nemčijo in Poljsko, pa tudi Češko ostajajo vzor evropske politične kulture sodelovanja. Takšno reševanje je hkrati izziv za Balkan, ker našteje ovire za vzpostavljanje pravičnosti in sodelovanje v tej smeri otežujejo posledice vojne konec 20. stoletja. Podobno velja za vsa druga področja na svetu, kjer so bile skupine ali posamezniki prikrajšani zaradi kratkoročnih strateških ali drugih političnih razlogov.

Zgodovinske usedline torej ne vplivajo samo pozitivno na sodobne politične procese in na politično kulturo v smislu konsolidacije demokratičnih procesov in uveljavljanja človekovih pravic za vse, ampak jih tudi ovirajo. Splošno zgodovinsko ozadje neke politične skupnosti je pravzaprav obča podlaga, ki se na ta ali oni način zasidra v zgodovinsko zavest prebivalcev in pri oblikovanju politične kulture pomeni tako spodbujevalni kakor zaviralni dejavnik stabilnega demokratičnega razvoja. Relativna raznolikost evropskega ozemlja, posebno pa tudi zelo različna dediščina v tej zgodovini z usedlinami polpreteklosti ali celo daljših zgodovinskih ozadij ne deluje ta samo razvojno spodbujevalno. Tudi krščanska dediščina in izročilo delovanja Cerkev v Evropi imata v marsičem še neraziskane usedline, kakor so ekumenske napeitosti med kristjani, pretekli odnos med kristjani in Judi ter odnosi med muslimani in kristjani. Tudi sama vloga katoliške in evangeličanske ali pravoslavnih Cerkev v posameznih državah v tem smislu ni le spodbuda k demokratizaciji, ampak vsebuje marsikatero usedline, ki jih bo treba zgodovinsko-dialoške preveriti, da bi se lahko dogovorili o celovitih usedlinah krščanstva v Evropi in seveda tudi širše v svetu.

Ena takšnih in danes znova zelo aktualnih prvin krščanske preteklosti v Evropi je odnos krščanskih Cerkev do delavstva, ki je pustil marsikatero posledico v procesu emancipacije evropske družbe (Redaktion 2011). Podobno je z vztrajanjem katoliške Cerkve pri oviranju svobode veroizpovedi, saj je šele *Izjava o verski svobodi* (*Dignitatis humanae*) drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1980) potrdila pravico do svobode veroizpovedi. Enako velja še za nekatera stališča Cerkve do

drugih problemov človeka in družbe. Končno je to pomembno tudi za uveljavljanje dialoga v Cerkvi in posredno v družbi, v kateri živijo katoličani; tudi to je Cerkev potrdila šele na drugem vatikanskem cerkvenem zboru in je zapisano v večini dokumentov omenjenega zbora.

Kljub temu da je EU nastala na temeljih demokratične in integrativne kulture, ta načela zaradi negativnih usedlin ne delujejo v polni meri. Vsi ti dejavniki močno učinkujejo tudi na subjektivno razsežnost politike in na politično kulturo državljanov in političnih elit, ki brez konsolidiranih demokratičnih ustanov samo s svojim lastnim racionalizacijskim potencialom ne morejo preseči zgodovinskih okoliščin in determinant. Zgodovinske okoliščine za ugoden razvoj demokracije in za konsolidacijo demokratičnih ustanov ponavadi nastajajo cela stoletja. Po našem prepričanju je zato teološko, filozofsko, psihološko, pravno, politološko in ekonomsko-socialno preučevanje teh problemov nujni pogoj za razreševanje sedanjih kriz in za nadaljevanje prihodnjih širitev EU. Kakor je zapisal Safranski, se v odprti družbi odpirajo tudi družbene rane, medtem ko se v totalitarni družbi zločinskost seli v sam državni aparat (Safranski 1999, 272). Z drugimi besedami: sodelovalna in dialoška politika vključuje ne le vse osebkke, ampak tudi njihove dobre in slabe strani z vsemi usedlinami, ki so jih prevzeli iz preteklosti. Zato so procesi integracije, dialoga in sodelovanja toliko bolj zahtevni in zapleteni.

7. Človek, dialog in empatija – mistika in politika

Ker usedline preteklosti pri posameznikih, pri skupinah in narodih zavirajo sodelovanje in vključevanje, posredno pa tudi dialog, se postavlja vprašanje, kako doseči družbeni napredek spričo »padanja nazaj v stare paradigme« oziroma klišeje (Küng 2003, 39). Zdi se, da je to ključni problem napredovanja spreminjanja družbenih razmer v smer dialoške in sodelovalne družbe. Nastajajo celo masovne histerije, ki smo jim priča ob volitvah ali drugih priložnostih. Kljub težavnosti spreminjanja trdi Gerhard Schulze, da je mogoče doseči spremembe paradigem, če so ljudje pripravljeni uvideti zapletenost našega položaja oziroma omejenost razvoja svetovne družbe na različnih področjih, od ekologije do virov (Schulze 2003, 144 sl.). Priznati meje pa pomeni: uvideti svojo odvisnost, o kateri govorimo. Ta odvisnost je najprej odvisnost človeka kot bitja. »Metafizika se dogaja v etičnih odnosih.« (Lévinas 1976, 64; Klun 2000, 173) Ljudje smo vpeti v medsebojne odnose in zato je naše izhodišče iz ničelnega položaja dialog. To je vprašanje preživetja tako posameznika kakor tudi skupin. Nihče ni samemu sebi zadosten. Glede na svetovni položaj je danes zato po Schulzeju potreben čimbolj natančen, informativen in celovit dialog (Schulze 2003, 144 sl.). Skratka, preprečiti je treba vsakršne manipulacije. Spričo tega, da so danes reklamni sistemi, propagiranje strank in celo politični »uspehi« plod medijskega manipuliranja (158 sl.), je razumljivo, kako zahteven je ta proces. Le zavzeta in vsestranska dialoška razprava vseh odločujočih dejavnikov, znanstvenikov, gospodarstvenikov, politikov in civilne družbe, lahko utrjuje objektivne kriterije razvoja družbenega sistema.

Drugače od mrtvega teka imamo v teh procesih opraviti predvsem z ljudmi, ki so odločilni dejavnik te procesov. Za spremembo mentalitete je treba predvsem delati z ljudmi. Že Erik Fromm je postavil dilemo biti – imeti (Fromm 1979). Vsi procesi v sodobni družbi so zelo močno usmerjeni v zunanje dejavnosti, manj pa v to, kako delujemo ljudje. Kakor pravi Schulze, se, žal, vedemo, kakor da bi bili vsi le kraljevi glasniki in kakor da ne bi bilo nobenega kralja (nobenih kraljev). Potrebujemo torej tudi kralje, ki bodo razmislili in ukrepali, kako naj potekajo procesi (Schulze 2003, 201). Zato je danes potrebno kolektivno učenje (309), predvsem na polju povezave moči (ustaljenega obvladovanja družbenopolitičnih procesov razvoja sveta) in resnične biti (325). Kakor sklene Schulze: pomembna je dobesedno uveljavitev sposobnosti človeške biti, in to v poudarjanju tistih Gardinerjevih tipov inteligence človeka, ki krepijo predvsem »interpersonalno in intrapersonalno inteligenco«. (370) Zasledovati je torej treba celovito resnico o človeku in predvsem resnico o človeških odnosih. Girard (2006, 123 sl.) ugotavlja, da je krščanstvo nakazalo pot iz izrivanja v sodelovanje in vključevanje in s tem razkrilo resnico o človeku in družbi.

Danes smo pred usodnimi odločitvami, ki vključujejo zelo zahtevne posege v bit človeštva oziroma človeškega družbenoekonomskega in političnega življenja. Rešitve po našem prepričanju ne bodo na vidiku, dokler ne bodo sprejete temeljne postavke o človeku, ki jih zgodovina pozna, a so se v glavnem toku razvoja izgubile. Na podlagi opisanih smernic jih je treba priklicati v zavest človeka in človeštva. To je bistvena preobrazba (metamorfoza), ki jo moramo napraviti. Interpersonalno in intrapersonalno inteligenco lahko krepimo le ljudje v zavzetem vsestranskem in predvsem empatičnem dialogu. Rifkin je prepričan, da se človeštvo razvija h »globalni zavesti empatične civilizacije« (Rifkin 2009). Prepričani smo, da proces ni možen brez globljih uvidov, brez velike prisebnosti vseh ali vsaj večine vpletenih in brez pripravljenosti za medsebojni dialog (Žalec 2010). Ta dialog lahko steče le ob krepitvi zavesti, da nismo utemeljeni zunaj, ampak v globinah duha, zato je po našem prepričanju takšna interpersonalna in intrapersonalna kultura možna – kakor pravi Dietmar Mieth – ob spoju duhovnega in političnega. Po njegovem je torej nujno razvijati diskurze s stališča religiozne ali svetovnonazorske etike. Tudi po njem se tu postavlja nujnost »distance do (politične) moči« (Mieth 2002, 504). Bistveno je, da »nihče ne more shajati brez vere in zaupanja, se pravi brez zaupanja v nekaj, kar se ne da dokazati« (Mieth 2004, 184). To pa pomeni, da danes ljudje (človeštvo) toliko bolj potrebujemo v naših vsakdanjih zadevah »duha tenkočutnosti«, kakor je dejal Pascal (1986, 35), da bi stvari lahko postavili v celovit, ne le osebni, ampak tudi družbeni kontekst. Brez empatije, dialoga in dialoga z Bogom (mistike) bo pot težka.²

² Prispevek je nastal v okviru razvojnega projekta Dialog v globalni multikulturni družbi (J6—4139), ki ga financira ARRS.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2004 (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken. Slov. Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Beck, Ulrich.** 1986. *Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.** 2010. *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*. Theologie Ost-West 14. Wien: Lit.
- Bellah, Robert Neelly.** 2011. *Religion in Human Revolution*. Cambridge: Belknap Press of Harvard UP.
- Boetij, Anicij, M. S.** 1999. *Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Dahl, Robert A.** 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Demenchonock, Edward.** 2009. *Between Global Violence and the Ethics of Peace. Philosophical Perspectives*. Malden MA, Oxford: Wiley, Blackwell.
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1980. *Izjava o verski svobodi*. V: *Koncilski dokumenti*, 427–440. Ljubljana: Nadšofijski ordinariat.
- Evropska unija.** 2005. *Pogodba o Ustavi za Evropo*. Luxembourg: Urad za uradne publikacije Evropske skupnosti.
- Fromm, Erich.** 1979. *Haben oder Sein*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Fukuyama, Francis.** 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- — —. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Galbraith, John Kenneth.** 1992. *The Culture of Contentment*. London: Penguin Books.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Ljubljana: Logos. Izvirnik, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset; 2001 (1999).
- Habermas, Jürgen.** 1991 (1985). *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hünemann, Peter, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.** 2007. *Dialogue and virtue: ways to overcome clashes of our civilizations*. Theologie Ost-West 10. Münster: Lit.
- Huntington, Samuel Paul.** 1996. *The clash of civilizations*. New York: Foreign Affairs.
- Immel, Karl-Albrecht, in Klaus Tränkle.** 2011. *Aktenzeichen Armut. Globalisierung in Texten und Grafiken*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Inglehart Ronald.** 1988. *The Renaissance of Political Culture*. *The American Political Science Review* 82, št. 4:1207–1220.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.
- Jonas, Hans.** 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kaufmann, Mathias.** 1999. *Aufgeklärte Anarchie: Eine Einführung in die politische Philosophie*. Berlin: Akademie.
- Klun, Branko.** 2000. *Das Gute vor dem Sein: Levinas versus Heidegger*. Frankfurt: P. Lang.
- Küng, Hans.** 1990. *Projekt Weltethos*. München-Zürich: Piper.
- — —. 2003. *Weltpolitik und Weltethos: Zur Problemstellung*. V: Küng in Senghaas 2003, 17–86.
- Küng, Hans in Dieter Senghaas, ur.** 2003. *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. München: Piper.
- Kurz, Robert.** 2003. *Weltordnungskrieg*. Bad Honnef: Horlemann.
- Lévinas, Emanuel.** 1976. *Totalitet i beskonačno: Ogled o izvanjskosti*. Sarajevo: IP »Veselin Masleša«.
- Lipset, Seymour Martin.** 1960. *The Political Man: The social Basis of Politics*. London: Heinemann.
- Mieth, Dietmar.** 2002. *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*. Freiburg: Herder.
- — —. 2004. *Kleine Ethikschule*. Freiburg: Herder Spectrum.
- Nussbaum, Martha.** 1999. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Redaktion.** 2011. *Warum verlor man die Arbeiter? Christ in der Gegenwart* 63, št. 50:570.
- Ricoeur, Paul.** 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: Chicago University Press.
- Rifkin, Jeremy.** 2009. *The Empathic Society: The Race to the Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Penguin Books.
- Rawls, John.** 1999. *A Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Safranski, Rüdiger.** 1999. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Frankfurt: Fischer.
- Schimmeck, Tom.** 2010. *Am besten nichts Neues: Medien, Macht und Meinungsmache*. Frankfurt: Westend.

- Schulz, Gerhard.** 2003. Die beste aller Welten: Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? München: Hanser.
- Sen, Amartya.** 2009. Identiteta in nasilje: Iluzija usode. Ljubljana: Sophia.
- – –. 2010. The Idea of Justice. London: Pinguin.
- Siedentop, Larry.** 2003. Demokracija v Evropi. Ljubljana: Študentska založba.
- Weiler, Joseph H. H.** 2005. Krščanska Evropa: Raziskovalna razprava. Ljubljana: Študentska založba.
- Zimmermann, Rolf.** 2008. Moral als Macht: Eine Philosophie der historischen Erfahrung. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Žalec, Bojan.** 2010. Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Janez Juhant
Za človeka gre

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 4, 511–524
 UDK: 272-72-1:27-1Benedikt XVI.
 Besedilo prejeto: 11/2011; sprejeto: 12/2011

Anton Štrukelj

Die Kirchlichkeit des Theologen – im Licht von Papst Benedikt XVI.

Zusammenfassung: Die Bedeutung des Theologen und der Theologie für die ganze Gemeinschaft der Glaubenden ist auf dem Zweiten Vatikanum in einer neuen Weise sichtbar geworden. Um die Wurzeln der Kirchlichkeit des Theologen Joseph Ratzinger zu verstehen, ist es gut, seinen Werdegang zu kennen. Joseph Ratzingers theologisches Denken wird in seinen autobiographischen Veröffentlichungen allseitig beleuchtet. Es fand aus verschiedenen Perspektiven statt, so der des Studenten, des Universitätsprofessors, des Konzilstheologen, des Bischofs und des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre. Schließlich widmet er als Nachfolger Petri und Oberhirte der Universalkirche seine kostbare Zeit ebenfalls der Theologie, was seine hervorragenden und »klassischen« Jesus-Bücher bezeugen. Am Abschluss der Abhandlung sind die Worte unseres Papstes Benedikts XVI. angeführt, die er freundlicherweise dem slowenischen Theologieprofessor Dr. Anton Strle in Ehrerbietung gewidmet hat. In seinem Geleitwort schreibt Kardinal Ratzinger: »Professor Strle habe ich 1974 kennenlernen dürfen, als wir zusammen Mitglieder der Internationalen Theologenkommision waren. Ich glaube sagen zu können, dass die Begegnung mit ihm bei allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft von dreißig Gelehrten aus den verschiedensten Ländern der Welt einen großen Eindruck hinterlassen hat... Dieses Leben und Denken in der Gemeinschaft mit Christus gab Professor Strle jene Urteilskraft und jene Unterscheidungsfähigkeit, die aus bloßer Gelehrsamkeit nicht kommen können. Er hatte einen scharfen Blick für das Rechte und für das Abwegige, für das, was Glauben reinigt und wachsen läßt, und für das, was ihn zersetzt; er wußte – mit einem Wort – die Geister zu unterscheiden, und deshalb war sein Urteil wertvoll und gewichtig.«

Schlüsselwörter: Christus, Kirche, Glaube, Gemeinschaft, Lehramt, Wesen und Auftrag der Theologie, kirchliche Berufung des Theologen, Freiheit

Povzetek: **Cerkvenost teologa – v luči papeža Benedikta XVI.**

Pomen teologa in teologije za vso skupnost verujočih se je na novo pokazal na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Da bi razumeli cerkvenostno zakoreninjenost teologa Josepha Ratzingerja, je dobro poznati njegovo znanstveno pot. Ratzingerjeva teološka misel je vsestransko predstavljena v avtobiografskih objavah. V teologijo se je poglobljaj kot študent, kot univerzitetni profesor, kot koncilski teolog, kot škof in kot prefekt kongregacije za verski nauk. Končno kot

Petrov naslednik in vrhovni pastir vesoljne Cerkve nadaljuje svoje teološko ustvarjanje; o tem pričujeta njegovi odlični »klasični« knjigi o Jezusu. Ob sklepu razprave so navedene besede, ki jih je naš papež Benedikt XVI. zapisal v svoji spremni besedi za knjigo prof. dr. Antona Strleta. S tem je pokazal na zgled cerkvenega teologa oziroma cerkvenosti teologije: »Profesorja Strleta sem smel spoznati leta 1974, ko smo se shajali člani Mednarodne teološke komisije. Mišlim, da morem reči, da je srečanje z njim zapustilo velik vtis pri vseh članih te skupnosti tridesetih učenjakov iz najrazličnejših dežel sveta... To življenje in mišljenje v občestvu s Kristusom je dajalo profesorju Strletu tisto moč presoje in tisto zmožnost razločevanja, ki ne moreta prihajati iz gole učenosti. Imel je oster pogled za pravilno in za zgrešeno, za to, kar vero očičuje in ji daje rast, in za to, kar jo ruši; znal je – z eno besedo – razločevati duhove, in zaradi tega je bila njegova sodba dragocena in pomembna.«

Ključne besede: Kristus, Cerkev, vera, občestvo, cerkveno učiteljstvo, bistvo in poslanstvo teologije, cerkvena poklicanost teologa, svoboda

Abstract: **Ecclesiality of a Theologian – in the Light of Pope Benedict XVI**

The importance of theologians and theology for the whole community of the faithful became newly visible at the Second Vatican Council. In order to understand the ecclesial rootedness of the theologian Joseph Ratzinger, it is good to know his scientific career. Ratzinger's theological thought has been well presented in his autobiographical writings. He looked upon theology from the perspective of the student, the theology professor, the council theologian and the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Finally, as Peter's successor and the leader of the universal Church he continues his theological work, which is shown by his excellent and classic Jesus books.

The treatise ends with the words written by our Pope Benedict XVI in his preface to the book of the Slovenian theology professor Anton Strle. He pointed to the example of an ecclesial theologian: »I got acquainted with Professor Strle in 1974 when we were together members of the International Theological Commission. I believe I can say that all members of this community of thirty scholars from all over the world were greatly impressed when they met him... Living and thinking in community with Jesus Christ gave Professor Strle the power of judgement and discernment that cannot result just from learning. He had a good eye for what is right and what is erroneous, for what cleanses the faith and what subverts it; he could – to put it in a nutshell – discern the spirits, therefore his judgement was valuable and weighty.«

Key words: Christ, Church, faith, community, magisterium, essence and task of theology, ecclesial vocation of the theologian, freedom

U nser Heiliger Vater Benedikt XVI. feiert dieses Jahr sein Diamantenes Priesterjubiläum. Als Neupriester, am 29. Juni 1951, ließ er auf sein Primizbild drucken: »Nicht Herren eures Glaubens sind wir, sondern Diener eurer Freude.« (2 Kor 1,24) *Diener eurer Freude* – so heißt auch sein Buch mit den Meditationen über die priesterliche Spiritualität (Ratzinger 2010a; Štrukelj 2009).

Wenn wir uns mit der Thematik »Spiritualität der Theologie« beschäftigen, dürfte unser begnadeter Meister und zuverlässiger Wegbegleiter Papst Benedikt XVI. sein – wohl der größte lebende Theologe und der künftige Kirchenlehrer. Er selber ist ein Theologe, der nun seit 65 Jahren sein Theologiestudium und seine wissenschaftlichen Untersuchungen in den Dienst der Kirche stellt, beseelt von der Überzeugung, dass Theologie von unbeirrbarer Kirchlichkeit geprägt sein muss. Theologie muss, seiner Ansicht nach, eng mit der Spiritualität verbunden sein, um echte Tiefe und Wirksamkeit zu haben. Die Spiritualität verringert nicht den wissenschaftlichen Charakter und Inhalt, sondern verleiht den theologischen Studien jene Methode, die zu richtigem Verstehen und Interpretieren führt.

Papst Benedikt XVI. begründete selbst die Ausrufung eines Priesterjahres bei dessen Eröffnung 2009. Er formulierte in seiner eigenen, unnachahmlichen Art das Ziel, zu dem auch meine Überlegungen heute morgen hinführen möchten: »Um Diener im Dienst des Evangeliums zu sein, ist das Studium, verbunden mit einer sorgfältigen und ständigen theologischen und pastoralen Bildung, gewiß nützlich und notwendig. Noch notwendiger aber ist jene 'Wissenschaft der Liebe', die man nur im 'Herz-an-Herz-Sein' mit Christus erlernt. Er nämlich ist es, der uns ruft, das Brot seiner Liebe zu brechen, die Sünden nachzulassen und die Herde in seinem Namen zu führen. Gerade deshalb dürfen wir uns nie von der Quelle der Liebe entfernen: von seinem am Kreuz durchbohrten Herzen.«

Zum Abschluß des Priesterjahres, am 11. Juni 2010, waren etwa 15.000 Priester aus der ganzen Welt auf dem Petersplatz versammelt. Der Papst hat seine wunderbare Homilie mit den folgenden Worten abgeschlossen, die nun auch am Gedächtnisbild zu seinem 60-jährigen Priesterjubiläum stehen: »Herr Jesus Christus, wir danken dir, dass du uns dein Herz geöffnet hast. Durch deinen Tod und deine Auferstehung bist du zur Quelle des Lebens geworden. Hilf uns, lebendige Menschen zu sein, die aus dieser Quelle schöpfen. Schenke uns die Gnade, dass auch wir selbst zur Quelle werden, um unserer Zeit Wasser des Lebens zu geben. Wir danken dir für die Gnade des priesterlichen Dienstes. Herr, segne uns und alle Menschen in unserer Zeit, die auf der Suche nach Dir sind.«

1. Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existenzielle Theologie

Der neue Abt vom Zisterzienserkloster Heiligenkreuz bei Wien, P. Maximilian Heinrich Heim, zeigt in seiner kenntnisreichen Dissertation *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existenzielle Theologie* (2005) das ekklesiologische Den-

ken und Wirken des Heiligen Vaters Benedikt XVI., der das gelungene Werk mit seinem Geleitwort gewürdigt hat.

Um die Wurzel der Kirchlichkeit des Theologen Joseph Ratzinger zu verstehen, ist es gut seinen Werdegang zu kennen. Joseph Ratzingers theologisches Denken wird durch die autobiographischen Veröffentlichungen in ein aufhellendes Licht gesetzt. (Ratzinger 1996; 1998; 2000; 2010) Seine Reflexionen werden aus den verschiedenen Perspektiven vorgenommen wie der des Universitätsprofessors, des Konzilstheologen, des Bischofs und des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre. Schließlich als Nachfolger Petri und Oberhirte der Universalkirche widmet er seine kostbare Zeit ebenfalls der Theologie, was seine hervorragenden und »klassischen« Jesus-Bücher bezeugen. (Ratzinger 2007; 2011)

Es ist charakteristisch, dass der Theologe Joseph Ratzinger nicht nur von der Identifikation mit der Kirche (Ratzinger 2010c) spricht, sondern sehr stark auch die Kirchlichkeit betont, die in der gelebten Liebe zur Kirche und im Fühlen mit der Kirche (*sentire cum Ecclesia*) zum Ausdruck kommt. Wir sollen »die Kirche lieben«. (Balthasar 1974, 162–200; Schönborn 1997) Als Christ soll man vom privaten Ich zum ekklesialen Ich hinübergehen: »Trinitarischer Glaube ist *communio*, trinitarisch glauben heißt: *communio* werden. Historisch besagt dies, dass das Ich der Credo-Formeln ein kollektives Ich ist, das Ich der glaubenden Kirche, dem das einzelne Ich zugehört, soweit es glaubend ist. Das Ich des Credo schließt den Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich ein. In der Subjektform ist demgemäß das Ich der Kirche vom Credo strukturell vorausgesetzt: Nur in der *communio* der Kirche spricht sich dieses Ich aus; die Einheit des bekennenden Subjekts ist die notwendige Entsprechung und Folge des bekannten 'Objekts', des glaubend bekannten Gegenüber, das darin aufhört, bloßes Gegenüber zu sein«. (Ratzinger 1973, 23)

Dementsprechend glaubt der Einzelne nicht aus seinem Eigenen heraus, sondern, wie Joseph Ratzinger betont, immer »mitglaubend mit der ganzen Kirche« (36). »Glauben ist seinem Wesen nach immer Mitglauben mit der ganzen Kirche. Das 'Ich glaube' des Bekenntnisses verweist nicht auf irgendein privates Ich, sondern auf das gemeinsame Ich der Kirche. Glaube wird möglich im Maß meines Einswerdens mit diesem gemeinsamen Ich, das mein eigenes Ich nicht aufhebt, sondern ausweitet und so erst ganz zu sich selber bringt«. (Ratzinger 1993, 82)

Im Interviewbuch *Salz der Erde* sagt er: »Das Mitglauben mit der Kirche und das Wissen, dass ich mich diesem Wissen anvertrauen darf und dass die übrigen Erkenntnisse von ihm her Licht empfangen und umgekehrt ihn [den Glauben] vertiefen können, das hält doch zusammen. Vor allen Dingen ist es so, dass der grundlegende Akt des Glaubens an Christus und der Versuch, von daher das Leben zur Einheit zu bringen, die Spannungen vereint, so dass sie nicht zum Riss, zum Bruch werden«. (Ratzinger 1996, 36)

Auf die Frage von Peter Seewald: »Was würden Sie selbst als das Spezifische an Ihrer Theologie sehen oder an der Art, wie Sie Theologie betreiben?« – antwortet Kardinal Ratzinger: »Ich bin vom Thema Kirche ausgegangen, und es ist

in allem präsent. Nur war mir dabei wichtig und ist mir immer wichtiger geworden, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern dass sie da ist, damit Gott gesehen wird. Insofern würde ich sagen, ich betreibe das Thema Kirche in dem Sinn, dass der Ausblick auf Gott entsteht. Und in diesem Sinne ist Gott die eigentliche Zentralthematik meines Bemühens.

Ich habe nie versucht, ein eigenes System, eine Sondertheologie zu schaffen. Spezifisch ist, wenn man es so nennen will, dass ich einfach mit dem Glauben der Kirche mitdenken will, und das heißt vor allem mitdenken mit den großen Denkern des Glaubens. Das ist keine isolierte, aus mir selbst herausgezogene Theologie, sondern eine, die möglichst breit sich öffnet in den gemeinsamen Denkweg des Glaubens hinein. Deshalb war für mich die Exegese immer sehr wichtig. Ich könnte mir keine rein philosophische Theologie denken. Der Ausgangspunkt ist zunächst einmal das Wort. Dass wir das Wort Gottes glauben, dass wir versuchen, es wirklich kennenzulernen und zu verstehen und dann eben mitdenken mit den großen Meistern des Glaubens. Von daher hat meine Theologie eine etwas biblische Prägung und eine Prägung von den Vätern, besonders von Augustinus. Aber ich versuche natürlich, nicht Halt zu machen in der alten Kirche, sondern die großen Höhepunkte des Denkens festzuhalten und zugleich das zeitgenössische Denken mit ins Gespräch hereinzuziehen«. (69f.)

Das Thema »Kirche« kann man gewissermassen als Herzstück seiner Theologie bezeichnen, obwohl natürlich auch alle anderen theologischen »Traktate« und Fächer auf eine selbstständige, tiefgreifende und meisterhafte Art und Weise behandelt werden. Ein Blick auf das Gesamtverzeichnis seiner Veröffentlichungen bis zur Papstwahl bestätigt es ausreichend: *Das Werk* (2009) – Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl bringt auf 445 Seiten die Angaben seiner Schriften mit den Übersetzungen in 28 (30) Sprachen. (Ratzinger 2009) Die gesamte Fülle seiner allumfassenden wissenschaftlichen und pastoralen Lehrtätigkeit veranschaulicht uns die Herausgabe *Joseph Ratzinger – Gesammelte Schriften* (JRGs) in 16 Bänden.¹

Der jetzige Papst hatte seine »eigentliche Berufung eigentlich darin gesehen ... Professor zu sein«; sein Werdegang vom Lehrstuhl über die Seelsorge nach Rom schärfte bei ihm das Gespür für »die innere Einheit von theologischer Forschung, theologischer Lehre und Arbeit und Hirtendienst in der Kirche.« Gern zerrt er deswegen die Theologen aus dem Elfenbeinturm hinaus in das größere Ganze der Kirche hinein: Sie sollen ihre Arbeit mit Gebet begleiten, »Modeerscheinungen« meiden und nicht vor lauter Betonung ihrer Wissenschaftlichkeit dazu beitragen, dass »vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt«. »Wenn dies allein die ganze Wissenschaft ist, dann wird der Mensch selbst dabei verkürzt«. Aus den »Verknötungen ... unserer europäischen Wirklichkeiten« sind die Fragen und Antworten der Theologie weiterhin nicht wegzudenken; über die »strenge Wissenschaftlichkeit« hinaus kann sie vor allem immer wieder die sie

¹ Von den geplanten 16 Bänden sind 5 Bände schon erschienen im Herder Verlag, Freiburg i. Br.

»durchbrechende, größere Frage nach der Wahrheit« stellen. Mit diesem »Mut des Fragens« (und der »Demut, auf die Antworten zu hören, die uns der christliche Glaube gibt«) ist Theologie nicht nur ein wichtiger Bestandteil von dem, was die Universität ausmacht, sondern kann den Menschen »helfen, zu leben«. Subjekt der Theologie sollte darum aber nicht der Theologe sein, sondern Gott, und die Theologen sollten auf eigene Wortmacherei verzichten, damit stattdessen »das Sprechen Gottes« zu hören ist. Zu einem »Mund der Wahrheit« sollen sie werden, »damit nicht wir es sind, die in diesem Wortschwall der heutigen Zeit sprechen«.

In Wirklichkeit gehört Theologie »nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein«.

Die Theologie will und soll etwas anderes sein als Religionswissenschaft. Sie ist mehr »als ein methodisch geordnetes Nachdenken über die Fragen der Religion«, weil »sie von einer Antwort ausgeht, die wir nicht selbst erfunden haben«. Aufgabe der Theologie ist es, das Wort, das Gott uns geschenkt hat, zu verstehen, und darum kann auch der einfachste Gläubige, selbst wenn er das wollte, nicht ganz ohne Theologie auskommen. Der Papst bekennt, ihm sei »dieses Voraussein von Gottes Wort, dem wir denkend nachgehen«, in über fünfzig Jahren Theologienleben »immer mehr zu ganz persönlicher Erfahrung geworden«. Als er mit dem Studium begonnen habe, glaubten viele Theologen – vor allem Exegeten –, eigentlich sei jetzt alles fertig erforscht. Mittlerweile aber, so Joseph Ratzinger, finde sich die Theologie wieder auf einer weiten »Wanderschaft voller Geheimnisse und Verheißungen«, und sie entdecke, dass das »Land des Glaubens unermesslich« ist. Allerdings, so warnt der Papst, muss das theologische Suchen die Autorität der Vorgaben, u. a. des Lehramtes, respektieren. Und die »Unruhe des Denkens« kann durchaus auch »vom Glauben wegführen - wir sehen es«. Theologische Arbeit hat für ihn »nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ... einen Sinn«; sie verlangt nicht nur »wissenschaftliche Kompetenz, sondern auch und in nicht geringerem Maße den Geist des Glaubens und die Demut dessen, der weiß, dass der lebendige und wahre Gott ... alle menschlichen Fähigkeiten unendlich übersteigt.« (Kempis 2007, 232–234 [s.v. Theologie]; Ratzinger 2002)

2. Wesen und Gestalt der Theologie

Was ist Theologie? Theologie ist ein spezifisch christliches Phänomen... Näherhin ergibt sich Theologie notwendig aus der Verschmelzung von biblischem Glauben und griechischer Rationalität .. Wenn das Johannes-Evangelium Christus als den Logos bezeichnet, so kommt diese Verschmelzung sehr deutlich zum Vorschein... »Theologie beruht auf der Voraussetzung, dass das Geglaubte, nämlich der eigene Grund, vernünftig ist, ja, die Vernunft selbst. Daher gehört es zum Glauben, dass er seinen Grund und seinen Gehalt zu verstehn sucht, und ge-

nau dieses Unternehmen nennen wir Theologie; genauerhin sprechen wir von Theologie, wenn dieses Unterfangen in geordneter Form und unter gemeinschaftlich anerkennen, begründeten Regeln geschieht, die wir als Methode bezeichnen.« (Ratzinger 1987; siehe eine gelungene Darstellung Kurt Koch 2010)

Glaube und Vernunft gehören zusammen. Glaube ist nicht richtig, wenn er nicht zu einer wenigstens rudimentären vernünftigen Einsicht führt, aber auch die Vernunft entzieht sich den Boden, wenn sie den Glauben auflöst.

Im Vorwort zu seinem Buch *Wesen und Auftrag der Theologie* schreibt Kardinal Ratzinger: »Theologie und Theologen sind zu einem öffentlichen und zugleich zu einem kontroversen Thema in der Kirche, ja in der westlichen Gesellschaft geworden ... In dieser Situation ist das Gespräch über die Theologie, die Klärung ihrer Wege, ihres Auftrags wie ihrer Grenzen dringlich geworden.« Seine Überlegungen »können hilfreich sein, um die theologischen Arbeit in den Bedingungen unserer Zeit besser zu verstehen und um sie in ihrer wesentlichen Aufgabe zu unterstützen, der Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung und von ihr her der Einheit in der Kirche zu dienen« (Ratzinger 1993, 7–8).

Im Abschnitt vom Geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie schreibt der Autor: »Wenn Kirche und kirchliche Autorität für Theologie ein wissenschaftsfremder Faktor ist, dann sind Theologie und Kirche gleichermaßen gefährdet. Denn eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet; eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebige auf. Deswegen muß die Frage nach dem inneren Zusammenhang beider von Grund auf neu bedacht und zur Evidenz geführt werden; nicht um Interessenssphären abzugrenzen; nicht um Macht zu erhalten oder zu beseitigen, sondern um der Redlichkeit der Theologie und schließlich um der Redlichkeit unseres Glaubens selber willen.« (41f.)

Joseph Ratzinger will zuerst das eigentlich Grundlegende klären: den inneren Zusammenhang, der Kirche und Theologie miteinander verbindet. Es gibt viele Wege, diesen Zusammenhang darzustellen. Kardinal Ratzinger nennt folgende Theologen, die dies getan haben: Romano Guardini, Erik Peterson, Karl Barth, Heinrich Schlier. Am Denken dieser vier großen Gestalten wäre es reizvoll, das Thema Kirchlichkeit der Theologie zu beleuchten und zu bedenken. (42f)²

Um das Entscheidende an der Frage der Kirchlichkeit des Theologen richtig zu verstehen, behandelt Kardinal Ratzinger »das neue Subjekt als Voraussetzung und Grund aller Theologie«. Dabei meint er das Wort des Galater-Briefes, in dem Paulus das unterscheidend Christliche zugleich als umstürzende persönliche Erfahrung und als objektive Realität beschreibt: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.« (Gal 2,20) »Dieses innere Ereignis in der geistlichen Autobiographie des Apostels ist zugleich ganz persönlich und ganz objektiv. Es ist eigenste Erfahrung, und es sagt doch aus, was das Wesen des Christentums für einen jeden ist ... Bekehrung in paulinischem Sinn ist etwas sehr viel Radikaleres als etwa Revision einiger Meinungen und Einstellungen. Sie ist ein Todesvorgang. Anders

² Aus dem französischen Sprachraum müsste mit gleichem Gewicht auch Louis Bouyer hinzugefügt werden (Bouyer 1980).

ausgedrückt: Sie ist ein Subjektwechsel. Das Ich hört auf, autonomes, in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Das Ich geht nicht einfach unter, aber es muß sich in der Tat einmal ganz fallen lassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.« (Ratzinger 1993, 44)

Der Subjektwechsel schließt ein Passivum ein, das Paulus mit Recht als Tod, als Beteiligung am Kreuzesgeschehen bezeichnet. Es geht um einen sakramentalen, d.h. einen ekklesialen Vorgang. Das Passiv des Christwerdens verlangt das Aktiv der handelnden Kirche. Nur von hier aus kann man das paulinische Wort von der Kirche als dem »Leib Christi« angemessen verstehen. Es ist mit dem Christus-Anziehen bzw. Mit-Christus-überkleidet-Werden identisch, wobei das neue Kleid, das die Christen zugleich verhüllt und freimacht, die neue Leiblichkeit, der Leib des auferstandenen Christus ist.

Was bedeutet das für unser Thema? »Zur Theologie gehört Glauben, und zur Theologie gehört Denken. Das bedeutet: Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht. Diesen neuen Anfang anzunehmen, nennen wir 'Bekehrung'. Weil es Theologie ohne Glaube nicht gibt, gibt es sie nicht ohne Bekehrung. Bekehrung kann viele Formen haben. Sie muß nicht immer in einem punktuellen Ereignis geschehen wie bei Augustinus oder bei Pascal, bei Newman oder bei Guardini. Aber in irgendeiner Form muß dieses Ja zu diesem neuen Anfang bewußt übernommen, muß die Wende vom Ich zum Nicht-mehr-Ich vollzogen sein. Es leuchtet von daher wohl ohne weiteres ein, dass die Chance zu schöpferischer Theologie um so größer ist, je mehr Glaube wirklich zur Erfahrung wurde; je mehr Bekehrung in einem schmerzhaften Prozeß der Verwandlung innere Evidenz erhielt; je mehr sie als der unerläßliche Weg erkannt wurde, in die Wahrheit des eigenen Seins vorzudringen. Deswegen kann sich an den Bekehrten immer wieder der Weg zum Glauben orientieren. Deswegen helfen sie uns am meisten darin, die Vernunft der Hoffnung zu erkennen und zu bezeugen, die in uns ist (1 Petr 3,15). Der Zusammenhang von Theologie und Heiligkeit ist daher nicht irgendein sentimentales oder pietistisches Gerede, sondern folgt aus der Logik der Sache und bestätigt sich die ganze Geschichte hindurch. Athanasius ist nicht denkbar ohne die neue Christuserfahrung des Mönchsvaters Antonius; Augustinus nicht ohne die Passion seines Weges zur christlichen Radikalität; Bonaventura und die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts nicht ohne die ungeheuer neue Vergegenwärtigung Christi in der Gestalt des heiligen Franz von Assisi; Thomas von Aquin nicht ohne den Durchbruch zum Evangelium und zur Evangelisation bei Dominikus, und so könnte man fortfahren, die ganze Geschichte der Theologie hindurch. Die bloße Rationalität reicht nicht aus, um große christliche Theologie hervorzubringen. (Ratzinger 1993, 49f.)

Kardinal Joseph Ratzinger, unser Heiliger Vater Benedikt XVI. würdigte den charismatischen Impuls der christlichen Prophetie, indem er wegweisend sagte: »Hans Urs von Balthasar ist undenkbar ohne Adrienne von Speyr. Ich glaube, man könnte bei allen wirklich großen theologischen Gestalten zeigen, dass neue theologische Aufbrüche nur dann ermöglicht werden, wenn zuerst ein prophetischer

Durchbruch da ist. Solange man nur rational weiterarbeitet, kommt nichts wesentlich Neues. Es wird vielleicht immer genauer systematisiert, es werden immer subtilere Fragen erfunden, aber die eigentlichen Durchbrüche, in denen dann wieder große Theologie neu entsteht, kommen nicht einfach aus dem rationalen Geschäft der Theologie, sondern aus einem charismatischen, prophetischen Anstoß heraus. Insofern – glaube ich – gehören Prophetie und Theologie eng zusammen. Die Theologie als wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist nicht prophetisch, aber sie wird nur wirklich lebendige Theologie, wenn sie von einem prophetischen Impuls angeschoben und erleuchtet ist.« (Ratzinger 1999, 183)

3. Die kirchliche Berufung des Theologen

Am 24. Mai 1990 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre die *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*. Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, hat seinerzeit vor der Presse Aufbau und Absicht des Dokumentes erklärt. In seiner Präsentation stellte er fest: »Die Bedeutung des Theologen und der Theologie für die ganze Gemeinschaft der Glaubenden ist auf dem Zweiten Vatikanum in einer neuen Weise sichtbar geworden. Vorher hatte man Theologie als eine Beschäftigung eines kleinen Kreises von Klerikern angesehen, als eine elitäre und abstrakte Angelegenheit, die für die kirchliche Öffentlichkeit kaum Interesse beanspruchen konnte. Die neue Weise, den Glauben zu sehen und zu sagen, die sich auf dem Konzil durchsetzte, war Frucht des vorher kaum beachteten Dramas einer theologischen Neubesinnung ... Liturgische Bewegung, Biblische und Ökumenische Bewegung, schließlich starke Marianische Bewegung gestalteten ein neues geistiges Klima, in dem auch eine neue Theologie aufwuchs, die im Zweiten Vatikanum für die ganze Kirche fruchtbar wurde«. (Ratzinger 1993, 89f.)

Nach dem Konzil ging die Dynamik der Entwicklung weiter: die Theologen füllten sich mehr und mehr als die eigentlichen Lehrer der Kirche; überdies waren sie von den Massenmedien entdeckt und für sie interessant geworden. Das Lehramt des Heiligen Stuhls erschien nun zusehends als ein letzter Rest eines verfehlten Autoritarismus ... »So ist eine Neubesinnung auf die Stellung der Theologie und des Theologen wie auf deren Verhältnis zum Lehramt notwendig geworden, die beides aus ihrer inneren Logik zu verstehen versucht und damit nicht nur dem Frieden in der Kirche dient, sondern vor allem auch einer rechten Weise der Verbindung von Glaube und Vernunft. Dieser Aufgabe versucht die Instruktion zu dienen«. (90)

»Die Instruktion stellt das Thema Theologie in den großen Horizont der Frage von Wahrheitsfähigkeit und von wahrer Freiheit des Menschen: Der christliche Glaube ist nicht eine Freizeitbeschäftigung und die Kirche nicht ein Club, neben dem andere ähnliche oder auch unähnliche stehen. Der Glaube antwortet vielmehr auf die Urfrage des Menschen nach seinem Woher und nach seinem Wohin. Er bezieht sich auf jene Grundprobleme, die Kant als Kernpunkt der Philosophie

bezeichnet hat: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Mit anderen Worten: der Glaube hat es mit Wahrheit zu tun, und nur wenn der Mensch wahrheitsfähig ist, kann man auch sagen, er sei zur Freiheit berufen.

Im Alphabet des Glaubens steht an erster Stelle die Aussage: Im Anfang war der Logos. Der Glaube zeigt uns, dass die ewige Vernunft der Grund aller Dinge ist bzw. dass die Dinge vom Grund her vernünftig sind. Der Glaube will dem Menschen nicht irgendeine Art von Psychotherapie anbieten, *seine* Psychotherapie ist die Wahrheit. Deswegen ist er universal und seinem Wesen nach missionarisch. Deshalb auch ist der Glaube von innen her, wie die Väter sagen, *quaerens intellectum*, auf der Suche nach Verstehen. Das Verstehen, also die rationale Beschäftigung mit dem vorgegebenen Wort, gehört zum christlichen Glauben konstitutiv. Er bringt notwendigerweise Theologie hervor; das unterscheidet übrigens den christlichen Glauben auch rein religionsgeschichtlich von allen übrigen Religionen. Theologie ist ein spezifisch christliches Phänomen, das aus der Struktur dieses Glaubens folgt«. (90f.)

Die Instruktion behandelt die Aufgabe des Theologen in diesem weiten Rahmen und macht damit die Größe der Sendung des Theologen sichtbar. »An der Gliederung wird auffallen, dass am Anfang nicht das Lehramt steht, sondern die Darstellung der Wahrheit als einer Gabe Gottes an sein Volk: Die Wahrheit des Glaubens ist nicht dem isolierten einzelnen gegeben, sondern Gott hat mit ihr Geschichte und Gemeinschaft bauen wollen. Sie hat ihren Ort in dem gemeinschaftlichen Subjekt des Volkes Gottes, der Kirche. Dann wird die Berufung des Theologen dargestellt. Erst darauf folgt das Lehramt und beider Beziehung zueinander. Das bedeutet zweierlei:

a) Die Theologie ist nicht einfach und ausschließlich eine Hilfsfunktion des Lehramtes ... Theologie hat ihren eigenen Ursprung; das Dokument nennt im Anschluß an den heiligen Bonaventura zwei Wurzeln der Theologie in der Kirche: zum einen die Dynamik auf Wahrheit und Verstehen hin, die im Glauben ist; zum anderen auch die Dynamik der Liebe, die den näher kennen will, den sie liebt. Dem entsprechen zwei Richtungen der Theologie, die sich aber gegenseitig durchdringen: eine mehr nach außen hin gehende, die sich um den Dialog mit allem vernünftigen Suchen nach Wahrheit in der Welt müht; eine mehr nach innen gehende Richtung, die die innere Logik und Tiefe des Glaubens ergründen will.

b) Das Dokument behandelt die Frage der kirchlichen Sendung des Theologen nicht in dem Dualismus Lehramt – Theologie, sondern in dem Dreiecksverhältnis: Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes und als gemeinsamer Ort allen Glaubens, Lehramt und Theologie. Die Dogmenentwicklung der letzten 150 Jahre verweist ganz deutlich auf diesen Zusammenhang: Die Dogmen von 1854, 1870, 1950 wurden möglich, weil der Glaubenssinn sie gefunden hatte, Lehramt und Theologie waren von ihm geführt und haben ihn langsam einzuholen versucht.

Damit ist dann auch die wesentliche Kirchlichkeit der Theologie schon ausgesagt. Theologie ist nie einfach die Privatidee eines Theologen. Als solche könnte

sie wenig zählen; sie sinkt dann schnell ins Bedeutungslose ab. Die Kirche als lebendiges und in den Wandlungen der Geschichte beständiges Subjekt ist vielmehr der Lebensraum des Theologen; in ihr sind die Erfahrungen des Glaubens mit Gott verwahrt. Theologie kann nur dann geschichtlich bedeutsam bleiben, wenn sie diesen ihren Lebensraum anerkennt, sich in ihn einsenkt und von innen her an ihm Anteil gewinnt. Deswegen ist die Kirche für den Theologen nicht eine dem Denken äußerliche und fremde Organisation. Sie ist als gemeinsames, die Enge der einzelnen überschreitendes Subjekt die Bedingung der Möglichkeit, dass Theologie überhaupt wirksam werden kann. So versteht man, dass für den Theologen zweierlei wesentlich ist: zum einen die methodische Strenge, die zum Geschäft der Wissenschaft gehört; das Dokument verweist dabei auf Philosophie, historische Wissenschaften und Humanwissenschaften als privilegierte Partner des Theologen. Zum anderen braucht sie aber auch das innere Teilnehmen am Lebensgefüge der Kirche; den Glauben, der Gebet, Betrachtung, Leben ist. Erst in diesem Zusammenspiel wird Theologie.« (92f.)

»Von da aus ergibt sich auch ein organisches Verständnis des Lehramtes. Zur Theologie gehört Kirche, sagten wir. Kirche ist aber nur dann mehr als eine äußere Organisation der Glaubenden, wenn sie eine eigene Stimme hat. Der Glaube geht der Theologie voraus; sie ist Suche nach dem Verstehen des nicht von uns erdachten Wortes, das unser Denken herausfordert, aber nie in ihm versinkt. Dieses dem theologischen Forschen vorausgehende Wort ist Maß der Theologie und braucht sein eigenes Organ – das Lehramt, das Christus den Aposteln und durch sie ihren Nachfolgern übergeben hat.« (93; Müller 2002) Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation zeigt in seiner Präsentation, wie das Dokument das Verhältnis von Lehramt und Theologie entfaltet. Unter dem Titel *Die gegenseitige Zusammenarbeit* stellt es die eigene Aufgabe beider und die rechten Formen ihres Miteinander dar. Die Überordnung des Glaubens, die dem Lehramt Autorität und ein letztes Entscheidungsrecht gibt, löscht die Eigenständigkeit theologischen Forschens nicht aus, sondern gibt ihr erst ihren festen Grund. Das Dokument verschweigt nicht, dass es auch im günstigsten Fall Spannungen geben kann, die aber fruchtbar sind, wenn sie von beiden Seiten in der Anerkennung der inneren Zuordnung ihrer Funktionen bestanden werden. Der Text sagt – wohl erstmalig in dieser Offenheit –, dass es Entscheidungen des Lehramtes gibt, die nicht ein letztes Wort in der Sache als solcher sein können, sondern zunächst auch ein Signal pastoraler Klugheit. Ihr Kern bleibt gültig, aber die von den Umständen geprägten Einzelheiten können korrekturbedürftig sein.

Im zweiten Teil des letzten Kapitels wird gegenüber diesen gesunden Formen von Spannung auch eine Fehlform unter dem Titel Dissens behandelt. Wo die Theologie ein »Gegenlehramt« aufbaut, das den Gläubigen alternative Handlungsweisen anbietet, verfehlt sie ihr Wesen. Mit dem Abrücken vom Lehramt verliert sie den Boden unter den Füßen, der sie trägt.

Abschließend sagt Kardinal Ratzinger: »Die Instruktion wurde veröffentlicht in der Hoffnung, dass die Unterscheidung zwischen sinnvollen Weisen der Spannung und einer verkehrten und unannehmbaren Form der Entgegensetzung von The-

ologie und Lehramt hilfreich sein kann, um das Klima in der Kirche wieder zu entkrampfen. Die Kirche braucht eine gesunde Theologie. Die Theologie braucht die lebendige Stimme des Lehramtes. Die Instruktion soll zu einem erneuerten Dialog zwischen Lehramt und Theologie beitragen.« (Ratzinger 1993, 94f.)

An einer anderen Stelle schildert der Kardinalpräfekt hervorragend das Lehramt und zeigt dabei die innere Haltung der kirchlichen Autorität. »Der Auftrag des Lehramtes ist es, sich nicht dem Denken entgegenzusetzen, sondern die Autorität der Antwort, die uns geschenkt ist, zur Sprache zu bringen und so der hereintretenden Wahrheit selbst Raum zu schaffen. In solchem Auftrag zu stehen, ist aufregend und gefährlich. Es verlangt die Demut der Unterwerfung, des Hörens und des Gehorchens. Es geht darum, nicht das Eigene zur Geltung zu bringen, sondern den Raum für das Sprechen des Anderen offen zu halten, ohne dessen gegenwärtiges Wort alles Übrige ins Leere fällt. Das recht verstandene Lehramt muß ein demütiger Dienst dafür sein, dass wahre Theologie möglich bleibt und dass also so die Antworten vernehmlich werden, ohne die wir nicht recht leben können.« (Ratzinger 2002, 33)

4. Weiterführende Perspektiven

Aus der behandelten Thematik werden, so hoffe ich, zwei grundsätzliche Gedanken ersichtlich. Zum einen die Überzeugung des Papstes, dass wir der *Kirche Christi* dienen, und zum zweiten, dass wir die *Mitarbeiter der Wahrheit* sind.

Zum Abschluss möchte ich die Worte von unserem Papst Benedikt XVI. anführen, die er freundlicherweise dem slowenischen Theologieprofessor Dr. Anton Strle in Ehrerbietung gewidmet hat. In einem Geleitwort zu dessen Buch *Gloria Dei – vivens homo. Theologische Anthropologie* schreibt Joseph Kardinal Ratzinger (Rom, am Fest des hl. Apostels Jakobus 1991):

»Professor Strle habe ich 1974 kennenlernen dürfen, als wir zusammen Mitglieder der Internationalen Theologenkommission waren. Ich glaube sagen zu können, dass die Begegnung mit ihm bei allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft von dreißig Gelehrten aus den verschiedensten Ländern der Welt einen großen Eindruck hinterlassen hat. Professor Strle ist zwar immer bescheiden im Hintergrund geblieben; er wollte gern ein Lernender sein und selber nur sprechen, wenn er etwas wirklich Eigenes, von anderen nicht Gesehenes zu sagen hatte. Aber gerade diese Bereitschaft, sich selbst zurückzunehmen und einzig der besseren Erkenntnis der Wahrheit unseres Glaubens den Vortritt zu geben, hat auf ihn aufmerksam werden lassen. Von seiner demütigen und gütigen Persönlichkeit ging ein großes inneres Licht aus; man spürte einfach, dass dieser hagere Mann ganz von der Berührung mit Gott geprägt war. Wenn man ihm auch eine tief asketische Lebensführung ansehen konnte, so sprach doch diese Askese vom Positiven: von

einer inneren Nähe zum Herrn, die alles andere zweitrangig werden ließ. Dieses Leben und Denken in der Gemeinschaft mit Christus gab Professor Strle jene Urteilkraft und jene Unterscheidungsfähigkeit, die aus bloßer Gelehrsamkeit nicht kommen können. Er hatte einen scharfen Blick für das Rechte und für das Abwegige, für das, was Glauben reinigt und wachsen läßt und für das, was ihn zersetzt; er wußte – mit einem Wort – die Geister zu unterscheiden, und deshalb war sein Urteil wertvoll und gewichtig.

Ich freue mich darum, dass hier ein Band mit seinen anthropologischen Aufsätzen veröffentlicht wird, durch den sein Beitrag zum Ringen um das rechte Bild des Menschen größere Verbreitung und Wirksamkeit erlangen kann. Der Weg der Kirche ist der Mensch, hat unser Heiliger Vater gesagt; er hat aber auch hinzugefügt, dass der Weg des Menschen Christus ist. Wie der Mensch seinen Weg finde, ist in den Wirren unserer Zeit unsere gemeinsame Frage. Sie ist eigentlich gleichbedeutend mit der Frage, wie der Mensch heute Christus neu begegnen könne. Zu solcher integraler Anthropologie leistet Professor Strle in diesem Buch einen wichtigen Beitrag, dem ich viele Leser wünsche.«

Referenzen

- Balthasar, Hans Urs von.** 1974. *Skizzen zur Theologie*. Bd. 4, *Pneuma und Institution*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bouyer, Louis.** 1980. *Das Handwerk des Theologen*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Heim, Maximilian Heinrich.** 2005. *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlagen unter dem Anspruch von Lumen gentium*. 2., korrigierte und ergänzte Auflage. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. Frankfurt: Peter Lang.
- Kempis, Stefan von.** 2007. *Benedikt XVI. – das Lexikon. Von Ablass bis Zölibat*. Leipzig: Edition Radio Vatikan und Benno Verlag.
- Koch, Kurt.** 2010. *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.* Ratzinger-Studien Bd. 3. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Kongregation für die Glaubenslehre.** 1990. *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (24. Mai 1990)*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 2002. *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*. 2. Ausgabe. Würzburg: Verlag Naumann.
- Ratzinger, Joseph [Benedikt XVI.].** 1973. Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. In: *Internationale Theologenkommission*, 17–51. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- , 1987. *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag (aufgenommen in: *Gesammelte Schriften*. Bde. 8/1 und 8/2. Freiburg: Herder, 2010).
- , 1992. Geleitwort. In: Anton Strle. *Izbrani spisi. Zv. 3: Božja slava – živi človek. Teološka antropologija [Ausgewählte Schriften]*. Bd. 3, *Gloria Dei – vivens homo. Theologische Anthropologie*, 5–7. Hrsg. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- , 1993. *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu einer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- , 1996. *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart: DVA.
- , 1998. *Aus meinem Leben. Erinnerungen*. München: DVA.
- , 1999. Das Problem der christlichen Prophezie. Niels Christian Haidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger. *IKaZ Communio* 28:177–188.
- , 2000. *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: DVA.
- , 2002. *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, 15–33. Festgabe zum 75. Geburtstag. Hrgb. vom Schülerkreis. Redaktion Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: DVA.

burg: Sankt Ulrich.

- . 2007. *Jesus von Nazareth*. Bd. 1, *Von der Taufe in Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg: Herder.
- . 2009. *Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*. Hrgb. vom Schülerkreis. Redaktion Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sant Ulrich Verlag.
- . 2010a. *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 12, *Künder des Wortes und Diener eurer Freude*, 463–532. Freiburg: Herder.
- . 2010b. *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Freiburg: Herder.
- . 2010c. Identifikation mit der Kirche. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/1, *Kirche – Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 178–192. Freiburg: Herder.
- . 2011. *Jesus von Nazaerth*. Bd. 2, *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg: Herder.

Schönborn, Christoph. 1997. *Ljubiti Cerkev* [Amare la Chiesa]. Ljubljana: Družina.

Štrukelj, Anton. 2009. Duhovnik Joseph Ratzinger. *Communio* 19:285–319.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 4, 525—541

UDK: 272-284-1Newman

Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 11/2011

Bogdan Dolenc

Newman's *Essay* on the Development of Christian Doctrine: Its Genesis and its Enduring Relevance

Abstract: At the occasion of the first translation of the *Essay on the Development of Christian Doctrine* in Slovene, the author attempts to outline the biographical and historical background of the *Essay*, its central propositions and its many-sided importance. The idea of development was the most important single idea which Newman contributed to the thought of the Christian Church, being an expression of that shift from static to dynamic conceptions of Christianity which was characteristic of the period. It is worth noticing that the *Development* was published fourteen years before Darwin's *Origin of Species* (1859). Nearly every study of doctrinal development continues to acknowledge the seminal influence of the book and its creative view of the problem of change and continuity in Christian doctrine. The *Essay*, written immediately before Newman entered the Roman Catholic Church (1845), was intended to give his reasons for becoming a Roman Catholic and to help others in the same position as himself. The theory of development was »an hypothesis to account for a difficulty«, the difference between the teaching of the primitive and the nineteenth-century Church. Newman drew out seven pragmatic tests for distinguishing legitimate developments from corruptions: fidelity to the original idea; continuity of principles; power to assimilate ideas from outside; early anticipations of later teaching; logical sequence discernible when developments were examined; preservation of earlier teaching; continuance in a state of chronic vigour. The book shows Newman's sense of history. His theory was the result of a critical study of Patristic writings themselves.

Keywords: doctrine, dogma, development, corruption, change, continuity, Roman Catholic Church, Anglican Church, conversion, Fathers, Oxford

Povzetek: **Newmanov Esej o razvoju krščanskega nauka: njegov nastanek in trajni pomen**

Ob izidu prvega prevoda Newmanovega *Eseja o razvoju krščanskega nauka* v slovenščino pisec razprave osvetljuje biografsko in zgodovinsko ozadje Eseja, njegove osrednje trditve in daljnosežni pomen. Ideja razvoja je bila najpomembnejša posamična ideja, s katero je Newman obogatil misel krščanske Cerkve. Izraža premik od statičnega k dinamičnemu pojmovanju krščanstva, ki je bilo

značilno za njegovo obdobje. Vredno je omeniti, da je *Esej o razvoju* izšel štiri-najst let pred Darwinovim *Izvorom vrst* (1859). Študije o doktrinalnem razvoju skoraj brez izjeme priznavajo plodoviti vpliv knjige in njen ustvarjalni pogled na vprašanje spreminjanja in kontinuitete v krščanskem nauku. Esej je bil napisan, neposredno preden je avtor prestopil v rimskokatoliško Cerkev (1845). Navaja razloge za ta korak in želi pomagati tistim, ki so se znašli v podobnem položaju. Teorija o razvoju je bila zanj »hipoteza, ki naj bi razložila določeno težavo«, razlike namreč, ki so obstajale v nauku med prvotno Cerkvijo in Cerkvijo 19. stoletja. Newman je formuliral naslednjih sedem pragmatičnih »preizkusov« ali »razpoznavnih znakov«, ob katerih je mogoče razlikovati zakoniti razvoj nauka od popačenja: zvestoba izvirni ideji; trajna veljava načel; sposobnost prilichenja idej od zunaj; zgodnje anticipacije poznejšega nauka; logično sosledje v razvoju; ohranjanje prejšnjega nauka; ohranjanje čvrstosti skozi čas. Knjiga razodeva Newmanov zgodovinski čut. Njegova teorija je bila predvsem sad kritičnega študija patrističnih spisov.

Ključne besede: nauk (doktrina), dogma (verska resnica), razvoj, pokvarjenje, sprememba, kontinuiteta, anglikanska Cerkev, konverzija (spreobrnitev), rimskokatoliška Cerkev, cerkveni očetje, Oxford

No one can understand Newman without studying
the *Essay*.

Owen Chadwick

John Henry, Cardinal Newman (1801–1890) was one of the most brilliant, controversial, far-seeing figures of the nineteenth century. His influence has spread far beyond the country of his birth, the century in which he lived, and the Church in which he ended his life: he is not only of great importance in the history of religious thought but is known to a much wider circle for his hymns, his books, the text of Elgar's *The Dream of Gerontius* and the Oratorios he founded in Birmingham and London. »He is widely loved and remembered – by Catholics and non-Catholics alike – as a saintly and gentle figure: yet his conversion to the Church of Rome sparked off one of the bitterest and most divisive controversies of the Victorian age, and one which lost him friends and respect, and was, for many years, to sever him from his beloved university of Oxford. He is important in the history of Roman Catholicism because many of his ideas disregarded under the pontificate of Pius IX but more favoured under Leo XIII, were, in the end, to be adopted by the second Vatican Council almost a century later in the 1960s.« (Martin 1982, 7)

Newman was born with the nineteenth century and died at the beginning of its last decade; he was to see the whole face of his country change, and he was one of the few who foresaw something of the century to come. Not that he was a prophet of events, but his profound insight into the conflict of ideas behind the transformation enabled him to forecast the trend things were likely to take. »His

was the century of evolutionary theories which shattered men's idea of a static world, just as the astronomical theories of the sixteenth had shattered the image of a static earth. Newman often compared these two revolutions of thought, which have radically altered the human perspective and seemed at first destructive of all traditional beliefs and values. But from his study of early Christian history Newman thought out a theory of the development of ideas which antedated the theory of the biological development of mankind: his mind had already made the transition from the static to the dynamic view of the world which his contemporaries found it so hard to make.« (Trevor 1974, 11) Ian Ker comes to a similar conclusion: »The book (i.e. *An Essay on Development*) is the theological counterpart of the *Origin of Species*, which it pre-dates by over a decade.« (Ker 1988, 300)

1. The biographical context of the *Essay* – a struggle for certitude

Before 1839, Newman had not doubted that the Church of England was a branch, or local embodiment, of the Church of Christ. However defective and corrupt that English Church which the participants in the Oxford Movement sought to restore to its former purity and independence from state control, it was not in schism. That it was not was of vital importance to one who believed that the saving grace of God was communicated to man in and through the community of the visible church. The more convinced he became that the Church of England was in schism, the more he believed his personal salvation to be imperilled (Lash 1979, 7–8).

This conviction only came slowly. In July 1841, he could still write: »We are neither accusing Rome of being idolatrous nor ourselves of being schismatical, we think neither charge tenable.« (Ess. II 1919, 367; quoted in: Apo. 1982, 75) In the Advent of that year, his diminishing confidence in the anglican Church's possession of the »visible Notes« of a true Church led him to emphasize the »inward« signs of holiness that nevertheless pointed to the presence of Christ within it (SD 1869, 308–380).

Part IV of the *Apologia* begins: »From the end of 1841, I was on my death-bed, as regards my membership with the Anglican Church, though at the time I became aware of it only by degrees.« (Apo. 1982, 99) In 1842, following his decision, and his promise to Bagot (his bishop), not to take part publicly in Church affairs, apart from carrying out his duties at St Marys, he retired from Oxford to Littlemore. It was there that he embarked on his study of Athanasius, and began to attract a number of young men around him, sympathizers who liked the cloistered life (Martin 1982,69).

Before the end of 1842 Newman began to turn his thoughts to the problem of the development of doctrine, to which he was to devote the last of the university sermons he was now preparing for publication. In January 1843 he was »much

plagued« with the final university sermon, which he was due to deliver on 2 February. »I have now for 12 years been working out a theory, and whether it is true or not, it has this recommendation, that it is consistent. I have kept to the same views and arguments for 12 years. They are not theological or ecclesiastical, though they bear immediately upon the most intimate and practical religious questions.« (To Mrs J. Mozley, 23 Jan. 1843; quoted in: Ker 1988, 257)

If there is one work of Newman which may truly be called »seminal«, it is surely the *Oxford University Sermons*, where he first explores some of his most brilliantly original ideas. The last two sermons, in fact, contain respectively the genesis of the *Idea of a University* and of the *Development of Christian Doctrine*. The last and most brilliant of the sermons is »The Theory of Developments in Religious Doctrine«, preached on 2 February 1843. Taking as his text »Mary kept all these things, and pondered them in her heart«, Newman points to the Virgin Mary as »our pattern of Faith, both in the reception and in the study of Divine Truth. She does not think it enough to accept, she dwells upon it ... not enough to assent, she develops it.« (US 1970, 312)

Newman now turns to consider the actual process of development: »Theological dogmas are propositions expressive of the judgments which the mind forms, or the impressions which it receives, of Revealed truth. Revelation sets before it certain supernatural facts and actions, beings and principles; these make a certain impression or image upon it; and this impression spontaneously, or even necessarily, becomes the subject of reflection on the part of the mind itself.« The development is »but the carrying out of the idea into its consequences«, so that, for example, penance may be seen as a development of baptism, and »yet still is a distinct doctrine.« The sermon would soon be developed into the full-length book on the development of doctrine that is one of the great classics of theology (Ker 1988, 269).

In March 1843 Newman contacted John Keble¹ about the possibility of retiring from St Mary's. He confessed that his »feeling« about Rome, »though fading and reviving, has been on the whole becoming stronger and deeper«. »As far as I can realize my own convictions, I consider the Roman Catholic Communion the Church of the Apostles. ... I am very far *more* sure that England is in schism, than that the Roman additions to the Primitive Creed may not be developments, arising out of a keen and vivid realizing of the Divine Depositum of faith.« (To J. Keble, 4 May 1843; quoted in: Ker 1988, 274)

In 1844 Newman took two significant and dramatic steps. He had gradually come to see, as he wrote himself, »that the Anglican Church was formally in the wrong; on the other (hand), that the Church of Rome was formally in the right, then that no valid reason could be assigned for continuing in the Anglican, and

¹ John Keble (1792–1866), Tractarian leader, Fellow of Oriel College since 1811. In 1816 he was ordained priest. In 1831 he was elected professor of poetry at Oxford. He took a leading part in the Oxford Movement and cooperated with Newman in the issue of the *Tracts for the Times*. In 1838, with Newman and E. B. Pusey, he became one of the editors of the Library of the Fathers. After the cessation of the *Tracts*, he continued the close friend and adviser of Newman.

again that no valid objections could be taken to joining the Roman.« Firstly, in February he published in the *Conservative Journal* under the heading *Oxford and Rome* an anonymous *Retraction of Anti-Catholic Statements*. There was no doubt in anybody's mind that the author was Newman. He explained to his sister that he was merely negating any abuse which he might have levelled at Rome: he was not pronouncing at all on doctrines. He was, it is obvious, clearing his conscience. Secondly, he decided to take a step which he had been considering for three years: he resigned the living of St Mary's. He preached his last sermon at St Mary's on 25 September 1844. A friend of him wrote asking why he had resigned. The answer was »because I think the Church of Rome the Catholic Church, and ours not a part of the Catholic Church, because not in communion with Rome, and I felt I could not honestly be a teacher in it any longer.« (Martin 1982,71–73)

In June 1844 Newman wrote Mrs Froude² a long letter on the development of doctrine in which, he explained, he had always believed, although he had limited it to the Apostolic, or at least to the primitive, Church. However, the idea he had formulated in his *Lectures on the Prophetic Office* of a »Prophetic Tradition« existing within the Church had allowed for the possibility of development »at any time«. Then, in the last of his *University Sermons*, he had gone even further, by saying that »developments are not only *explanations* of the sense of the Creed, but further doctrines involved in and arising from its articles.« It was an »argument or theory« which he had been trying to put into words for years, at least since 1836. He was »far more certain« that they (i.e. Anglicans) were in schism than that Roman Catholic developments in doctrine were »not true ones«. Granted they were »not found drawn out in the early Church«, still there was »sufficient trace of them in it, to recommend and prove them, *on the hypothesis* of the Church having a divine guidance, though not sufficient to prove them by itself«. Moreover, there »was more evidence in Antiquity« for some Roman doctrines than there was for certain doctrines which Anglicans also held – for instance, »for the necessity of Unity..., for the supremacy of the See of Rome..., for the practice of the Invocation... (To Mrs W. Froude, 9 June; 15 July 1844; quoted in: Ker 1988, 287)

At the end of October 1844 he set down on paper an account of his religious position for Henry Wilberforce³. He felt very strongly that he had a responsibility towards people who had been influenced by his writings. After once again recounting the events of the summer of 1839, he went on to say that he could not resist the conclusion that it was »irrational to believe so much« as Anglo-Catholics did without believing »more«. He had long wondered on what ground Anglicans only accepted the first Councils: why was Trent »not a true council also«? If it was because the first Councils were »scriptural«, then they were not really receiving these Councils *as Councils*. With regard to individual doctrines, he could not »see why prayers for the dead are primitive, and not the Pope's Supremacy«.

² The wife of Richard H. Froude (1803–1836), Tractarian, Fellow and tutor of Oriel. Intimacy with his colleague, J. H. Newman, greatly influenced both.

³ Henry William Wilberforce (1807–1873), a friend of Newman's, who was his tutor in Oriel College. He was ordained priest and followed Newman to the Catholic Church in 1850.

He thus found himself in the position that he »must either believe all or none« (To H. Wilberforce, 30 Oct. 1844; quoted in: Ker 1988, 292).

About that time, he wrote to H. E. Manning⁴ he was »going through what must be gone through«. It was »like drinking a cup out« – and »the more of it the sooner over«. He had only one real reason for joining the Roman Church, and that was his belief that the Church of England was in schism. »And this most serious feeling is growing on me ... that the reasons, for which I believe *as much* as our system teaches, *must* lead me to believe more – and not to believe more, is to fall back into scepticism.« (To H. E. Manning, 16 Nov. 1844; to Mrs J. Mozley, 30 Nov. 1844; quoted in: Ker 1988, 293)

He was by now on the defensive and, in November 1844, he could say that »A clear conviction of the substantial identity of Christianity and the Roman system has now been on my mind for a full three years«. In the previous month, he had written that he »saw more in the early Church to convince me that separation from the See of Peter was the token of heresy and schism, than that the additions which that great body ... has received upon the primitive faith were innovations« (KC 1917, 21; quoted in: Lash 1979, 8).

In March 1845 he explained in a letter he was planning to publish a book after giving up his fellowship, which would give his reasons for becoming a Roman Catholic and which might help others in the same position as himself. In fact, as he explains in the *Apologia*, he had decided at the end of 1844 to write »an Essay on Doctrinal Development; and then, if at the end of it, my convictions in favour of the Roman Church were not weaker, of taking the necessary steps for admission into her fold« (Apo. 1982, 153).

At the beginning of 1845, he started to write his *Essay on the Development of Christian Doctrine*, although he did not want this to be known. As he worked steadily at it his reservations about the Roman Church gradually disappeared. He wrote in the *Apologia*: »As I advanced my view so cleared that instead of speaking any more of 'the Roman Catholics', I boldly called them Catholics. Before I got to the end, I resolved to be received.« (Apo. 1982, 158) In August (1845) he warned his sister Jemima that the publication of his book would be »the signal of my going – and people must take it as such«. But still it was not finished and he was unable to »arrange the last and most important chapter«, which he had written »several times in vain«. Never before had he written and rewritten anything so many times (To Mrs J. Mozley, 17 Aug. 1845; quoted in: Ker 1988, 301).

Newman's move was foreseen by those who knew him. On 3 October 1845 he wrote to the Provost of Oriel (Oxford) resigning his Fellowship. To the very end his progress was to be made difficult: his unhappy mind and troubled soul was not to

⁴ Henry Edward Manning (1808–1892), studied at Oxford, where he was ordained deacon (1832). In 1841 he became Archdeacon of Chichester. Manning, who had begun life as an Evangelical, now gradually swung round to the Tractarian side. After Newman's secession he was looked on as one of the leaders of the Oxford Movement. In 1851 he was received into the Roman Catholic Church. In 1865 he succeeded N. Wiseman as Archbishop of Westminster. In 1875 he was made a cardinal.

receive comfort from any University quarter. Yet he was resolute: the *Essay on the Development of Christian Doctrine*, whose composition had carried him rationally through the last stages towards Rome, was left unfinished, mid-sentence. One of Newman's close friends had asked Father Dominic Barberi of the Passionist Congregation, who was passing through Oxford, to visit Littlemore. On 8 October Newman wrote to his numerous friends telling them what was about to happen. One of those letters said: »I am this night expecting Father Dominic the Passionist, whom I shall ask to admit me into the One True Fold.« (Martin 1982, 73)

The Advertisement to the book is dated 6 October, with a Postscript which informs the reader that »Since the above was written, the Author has joined the Catholic Church. It was his intention and wish to have carried his Volume through the Press before deciding finally on this step. But when he had got some way in the printing, he recognized in himself a conviction of the truth of the conclusion to which the discussion leads, so clear as to supersede further deliberation.« According to the Advertisement, the book is not »a finished composition« (Dev. 1960, vii–viii), and in the *Apologia* Newman explains why: »Before I got to the end, I resolved to be received, and the book remains in the state in which it was then, unfinished« (Apo. 1982, 158). Two months after his change of allegiance he wrote: »My book attempts to show that *so much* may be said for the consistency of the Roman system, which is the outward token and test of its infallibility, that it is safest and best to submit to it.« (LD XI, 69)

2. An antecedent probability for developments

»CEssay on the Development of Christian Doctrine, which, its author tells us, »is directed towards a solution of the difficulty ... of our using in controversy the testimony of our most natural informant concerning the doctrine and worship of Christianity, viz. the history of eighteen hundred years.« (Dev. 1960, 21)

The »difficulty« is that Christianity has apparently undergone so many changes and variations over the centuries that the question arises whether there has been any »real continuity of doctrine« since the time of the Apostles (Dev. 1960, 4). This has led to Protestants »dispensing with historical Christianity altogether, and of forming a Christianity from the Bible alone« (Dev. 1960, 6). Anglicans, on the other hand, have traditionally appealed to the famous dictum of Vincent of Lerins that »Christianity is what has been held always, everywhere, and by all«, a rule which »is irresistible against Protestantism, and in one sense indeed it is irresistible against Rome also, but in the same sense it is irresistible against England. It strikes at Rome through England ...« (Dev. 1960, 9)

Newman's idea of development cannot be understood without first understanding his concept of a »living idea«. Ideas such as mathematical ones are »real« eno-

ugh, but can »hardly properly be called living«: »When an idea, whether real or not, is of a nature to arrest and possess the mind, it may be said to have life, that is, to live in the mind which is its recipient ... then it is not merely received passively in this or that form into many minds, but it becomes an active principle within them, leading them to an ever-new contemplation of itself, to an application of it in various directions, and a propagation of it on every side.« (Dev. 1960, 27)

A living idea grows gradually into a »body of thought«, which »will after all be little more than the proper representative of one idea, being in substance what that idea meant from the first, its complete image as seen in a combination of diversified aspects, with the suggestions and corrections of many minds, and the illustration of many experiences«. It is the »process ... by which the aspects of an idea are brought into consistency and form« which Newman calls »its development, being the germination and maturation of some truth or apparent truth on a large mental field... The development then of an idea is not like an investigation worked out on paper, in which each successive advance is a pure evolution from a foregoing, but it is carried on through and by means of communities of men and their leaders and guides; and it employs their minds as its instruments, and depends upon them, while it uses them.« (Dev. 1960, 28–29)

As usual, Newman portrays the intellectual life in terms of conflict and conquest: »It is the warfare of ideas under their various aspects...« The context, too, is not unimportant: »An idea not only modifies, but is modified, or at least influenced, by the state of things in which it is carried out, and is dependent in various ways on the circumstances which surround it.« There may be »the risk of corruption from intercourse with the world around«, but »such a risk must be encountered if a great idea is duly to be understood, and much more if it is to be fully exhibited. It is elicited and expanded by trial, and battles into perfection and supremacy.« In other words, an idea is brought out rather than obscured by development, as Newman argues in a classic passage, which concludes with one of the most frequently quoted sentences from his writings: »It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made of this image, it does not apply to the history of a philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full. ... From time to time it makes essays which fail, and are in consequence abandoned. It seems in suspense which way to go; it wavers, and at length strikes out in one definite direction. In time it enters upon strange territory; points of controversy alter their bearing; dangers and hopes appear in new relations; and old principles reappear under new forms. It changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.« (Dev. 1960, 28–30)

Far from being unexpected, there is an »antecedent probability« in favour of developments in doctrine. After all, »If Christianity is a fact, and impresses an idea of itself on our minds and is a subject-matter of exercises of the reason, that idea will in course of time expand into a multitude of ideas, and aspects of ideas, connected and harmonious with one another, and in themselves determinate and

immutable, as is the objective fact itself which is thus represented.« The more an idea claims to be »living, the more various will be its aspects«. Since Christianity in particular is not a local but a universal religion, »it cannot but vary in its relations and dealings towards the world around it, that is, it will develop«, for »Principles require a very various application according as persons and circumstances vary, and must be thrown into new shapes according to the form of society which they are to influence.« New problems and questions arise which »must be answered, and, unless we suppose a new revelation, answered by means of the revelation which we have, that is, by development«. Scripture, for instance, does not solve the difficulties which are raised about its own authority and interpretation, but »in matter of fact the decision has been left to time, to the slow process of thought, to the influence of mind upon mind, the issues of controversy, and the growth of opinion«. And the fact that »Scripture needs completion« suggests that the »defect or inchoateness in its doctrines« constitutes »an antecedent probability in favour of a development of them«. In the Bible itself we find a »prophetic Revelation« in the form of »a process of development«, in which »the earlier prophecies are pregnant texts out of which the succeeding announcements grow; they are types. It is not that first one truth is told, then another; but the whole truth or large portions of it are told at once, yet only in rudiments, or in miniature, and they are expanded and finished in their parts, as the course of revelation proceeds.« (Dev. 1960, 41–47)

The truth is that »the whole Bible, not its prophetic portions only, is written on the principle of development. As the Revelation proceeds, it is ever new, yet ever old.« Moreover, the sayings of Christ and the Apostles »are of a typical structure... predictions as well as injunctions of doctrine. If then the prophetic sentences have had that development which has really been given them, first by succeeding revelations, and then by the event, it is probable antecedently that those doctrinal, political, ritual, and ethical sentences, which have the same structure, should admit the same expansion.« (Dev. 1960, 48–49) It is not surprising that after the Ascension it is impossible »to fix an historical point at which the growth of doctrine ceased, and the rule of faith was once for all settled«, or to find »one doctrine... which starts complete at first, and gains nothing afterwards from the investigations of faith and the attacks of heresy« (Dev. 1960, 50).

If there is an antecedent probability for developments, then »this is a strong antecedent argument in favour of a provision in the Dispensation for putting a seal of authority upon those developments«. After all, Christianity »is a revelation which comes to us as a revelation, as a whole, objectively, and with a profession of infallibility«, for ... »[it] is an objective religion, or a revelation with credentials« (Dev. 1960, 58). »The common sense of mankind ... feels that the very idea of revelation implies a present informant and guide, and that an infallible one. ... The inspired volume is not adapted or intended to subserve that purpose. ... We are told that God has spoken. Where? In a book? ... The Ethiopian's reply, when St. Philip asked him if he understood what he was reading, is the voice of nature: 'How can I, unless some man shall guide me?' The Church undertakes that office;

she does what none else can do, and this is the secret of her power.« (Dev. 1960, 64)

Again, »a revelation is not given, if there be no authority to decide what it is that is given.« And so, in order to distinguish true from false developments, a »supreme authority« is necessary. Nor is »the notion of development under infallible authority« an implausible »hypothesis ... to account for the rise of Christianity and the formation of its theology.« (Dev. 1960, 65–67)

The various developments of doctrine that took place in the East and West are »suggestive, or correlative, or confirmatory, or illustrative of each other«; whereas »the heretical doctrines were confessedly barren and short-lived, and could not stand their ground against Catholicism«. It would have to be generally accepted that, »of all existing systems, the present communion of Rome is the nearest approximation in fact to the Church of the Fathers.« There follows one of the most rhetorically daring passages in Newman's writings, as eloquent and evocative as it is pointed and specific: »Did St. Athanasius or St. Ambrose come suddenly to life, it cannot be doubted what communion he would take to be his own. All surely will agree that these Fathers, with whatever opinions of their own, whatever protests, if we will, would find themselves more at home with such men as St. Bernard or St. Ignatius Loyola, or with the lonely priest in his lodging, or the holy sisterhood of mercy, or the unlettered crowd before the altar, than with the teachers or with the members of any other creed.« (Dev. 1960, 68–71)

The general point that there has existed since Apostolic times a continuous developing body of doctrine called Catholicism becomes vividly real for Newman through the concretely personal argument that it is »the nearest ... to say the least, to the religious sentiment, and what is called *ethos*, of the early Church, nay, to that of the Apostles and Prophets« (Dev. 1960, 73).

3. Seven Notes of a faithful development of an Idea

Although it is undeniable that modern Catholicism is »the historical continuation« of early Christianity, it may still be objected that the »expansion« which has taken place consists not of developments but of corruptions. It is therefore »necessary ... to assign certain characteristics of faithful developments ... as a test to discriminate between them and corruptions«. But it is important first to understand what the word »corruption« means »when used literally of material substances«. It cannot, for example, be used of »a stone«, which »may be crushed to powder, but ... cannot be corrupted«. On the other hand, it can be applied to the human body, when it signifies »the breaking up of life, preparatory to its termination«. On the basis of this »analogy«, Newman proposes seven »Tests« or »Notes« of varying cogency, independence and applicability, to discriminate healthy developments of an idea from its state of corruption and decay, as follows: — There is no corruption if it retains one and the same type, the same

principles, the same organization; if its beginnings anticipate its subsequent phases, and its later phenomena protect and subserve its earlier; if it has a power of assimilation and revival, and a vigorous action from first to last. (Dev. 1960, 124)

1. »Preservation of type« — The first characteristic or mark, that of »unity of type«, »must not be pressed to the extent of denying all variation, nay, considerable alteration of proportion and relation, as time goes on, in the parts or aspects of an idea. Great changes in outward appearance and internal harmony occur in the instance of the animal creation itself. The fledged bird differs much from its rudimental form in the egg. The butterfly is the development, but not in any sense the image, of the grub.« The »variations« in »political and religious developments« are more »subtle still and mysterious«. A familiar »cause of corruption in religion is the refusal to follow the course of doctrine as it moves on, and an obstinacy in the notions of the past« (Dev. 1960, 125–129).
2. »Continuity of principles« — In explaining his second »Note«, Newman distinguishes doctrines from the »principle which they embody« and according to which they develop: »Principles are abstract and general, doctrines relate to facts; doctrines develop, and principles at first sight do not; doctrines grow and are enlarged, principles are permanent; doctrines are intellectual, and principles are more immediately ethical and practical.« The same doctrine will develop differently according to different principles: »Doctrines are developed by the operation of principles, and develop variously according to those principles.« In order to be »faithful«, a development »must retain both the doctrine and the principle with which it started. Doctrine without its correspondent principle remains barren, if not lifeless, of which the Greek Church seems an instance ... Principle is a better test of heresy than doctrine.« (Dev. 1960, 129–132)
3. »Power of assimilation« — For his third »Note«, Newman argues that because »doctrines and views which relate to man are not placed in a void, but in the crowded world«, they »make way for themselves by interpenetration, and develop by absorption«. »Facts and opinions, which have hitherto been regarded in other relations and grouped round other centres, henceforth are gradually attracted to a new influence and subjected to a new sovereign. ... A new element of order and composition has come among them; and its life is proved by this capacity of expansion, without disarrangement or dissolution. An eclectic, conservative, assimilating, healing, moulding process, a unitive power, is of the essence, and a third test, of a faithful development. ... Development is a process of incorporation. ... The power to incorporate [is] thus recognized as a property of life.« (Dev. 1960, 135–136)
4. »Logical sequence« — Fourthly, although development is not »a logical operation« in the sense that it is »a conscious reasoning from premisses to conclusion«, and »the spontaneous process which goes on within the mind itself is higher and choicer than that which is logical«, still the »rules« of logic »must not be transgressed«, and the »logical character which the whole wears becomes a test that the process has been a true development, not a perversion or corrup-

tion«. »Logical Sequence«, then, includes »any progress of the mind from one judgment to another«. »Logic is the organization of thought, and, as being such, is a security for the faithfulness of intellectual developments« (Dev. 1960, 137–142).

5. »Anticipation of its future« — Fifthly, since developments are in great measure only aspects of the idea from which they proceed, and all of them are natural consequences of it, it is often a matter of accident in what order they are carried out in individual minds; and it is in no wise strange that here and there definite specimens of advanced teaching should very early occur, which in the historical course are not found till a late day. The fact, then, of such early or recurring intimations of tendencies which afterwards are fully realized, is a sort of evidence that those later and more systematic fulfilments are only in accordance with the original idea. ... Another evidence, then, of the faithfulness of an ultimate development is its *definite anticipation* at an early period in the history of the idea to which it belongs.« (Dev. 1960, 142–144)
6. »Conservative action upon its past« — Sixthly, a true development is »one which is conservative of the course of antecedent developments being really those antecedents and something besides them: it is an addition which illustrates, not obscures, corroborates, not corrects, the body of thought from which it proceeds; and this is its characteristic as contrasted with a corruption.« Thus, for example, »a gradual conversion from a false to a true religion, plainly, has much of the character of a continuous process, or a development, in the mind itself«, inasmuch as »such a change consists in addition and increase chiefly, not in destruction«. »True conversion is ever of a positive, not a negative character. ... Vincentius of Lerins ... speaks of the development of Christian doctrine, as *profectus fidei non permutatio*. And so as regards the Jewish Law, our Lord said that He came 'not to destroy, but to fulfil.' ... And thus a sixth test of a true development is that it is of a tendency conservative of what has gone before it.« (Dev. 1960, 144–147)
7. »Chronic vigour« — The seventh and final »Note« is that of »chronic vigour«: »Since the corruption of an idea, as far as the appearance goes, is a sort of accident or affection of its development, being the end of a course, and a transition-state leading to a crisis, it is ... a brief and rapid process. While ideas live in men's minds, they are ever enlarging into fuller development: they will not be stationary in their corruption any more than before it; and dissolution is that further state to which corruption tends. Corruption cannot, therefore, be of long standing; and thus *duration* is another test of a faithful development. ... Revolutions are generally violent and swift; now, in fact, they are the course of a corruption« A heresy is always short-lived, because »it is an intermediate state between life and death« – although »an heretical principle will continue in life many years, first running one way, then another«. »Decay« is a »form of corruption« which is »slow«. »While a corruption is distinguishable from decay by its energetic action, it is distinguished from a development by its *transitory character*.« (Dev. 1960, 147–149)

The rest of the *Essay* is concerned with applying the seven »Notes« to the actual historical development of Christian doctrine. By far the largest space is devoted to the first, not surprisingly: for of course, it was the recognition of the essential identity of contemporary Catholicism and early Christianity which was the cause of Newman's own conversion. There are several rhetorical passages where Newman delineates, vividly and tersely, the various general features of the continuing Church, of which the first serves as an introduction to the lengthy chapter on the first of the »Notes«: »There is a religious communion claiming a divine commission. ... It is well-organized, well-disciplined body. ... It is spread over the known world; it may be weak or insignificant locally, but it is strong on the whole from its continuity; it may be smaller than all other religious bodies together, but is larger than each separately. It is a natural enemy to governments external to itself... and tends to a new modelling of society... And there is but one communion such.« (Dev. 1960, 150)

The conclusion to this chapter offers the most explicit and dramatic identification: »If then there is now a form of Christianity such, that it extends throughout the world, though with varying measures of prominence or prosperity in separate places; – that it lies under the power of sovereigns and magistrates, in various ways alien to its faith; ... – that it has been altogether or almost driven from some countries; ... and that amid its disorders and fears there is but one Voice for whose decisions the peoples wait with trust, one Name and one See to which they look with hope, and that name Peter, and that see Rome; – such a religion is not unlike the Christianity of the fifth and sixth Centuries.« (Dev. 1960, 177–178)

At the beginning of the chapter on the sixth »Note«, Newman had remarked: »This Essay has so far exceeded its proposed limits, that both reader and writer may well be weary, and may content themselves with a brief consideration of the portions of the subject which remain.« He now ends on a personal note of appeal to the reader: »And now, dear Reader, time is short, eternity is long. Put not from you what you have here found; regard it not as a mere matter of present controversy; set not out resolved to refute it, and looking about for the best way of doing so; seduce not yourself with the imagination that it comes of disappointment, or disgust, or restlessness, or wounded feeling, or undue sensibility, or other weakness. Wrap not yourself round in the associations of years past; nor determine that to be truth which you wish to be so, nor make an idol of cherished anticipations. Time is short, eternity is long. *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace: Quia viderunt oculi mei salutare tuum.*« (Dev. 1960, 319–320)

4. The enduring importance and ecumenical relevance of the *Essay*

Louis Bouyer of the Oratory, a great Newman scholar, underlines the »deep organic unity and the equilibrium of his work«. In his doctrine on deve-

lopment, he did not yield to the temptation of integrism and remained »far from opposing genuine ecumenism«. Bouyer writes: »He has been misinterpreted by the modernists first, and later by interpreters like Jean Guitton, as a champion of the idea that development for its own sake is the chief characteristic of the life of the Catholic Church, while all the distortions of Christianity in the most varied heresies were imagined to be sterile. No greater mistake could be made not only about the real intention of Newman, but about what he himself stated most explicitly. For him, development as a characteristic of every living thing, healthy or unhealthy, leads either to the fulfillment of life or to the decomposition of irreversible death. Calvinism itself, he said, and all the possible Christian 'isms', are either stillborn or develop; their development either leads to lasting life or is a deadly decomposition. He disappointed the modernists precisely because he is not interested in development for development's sake, but in how to distinguish a development that leads to death and decomposition from the development that retains the integrity of its germ.

Therefore, his attempt will not be to demonstrate how abundantly, how gloriously the Catholic tradition has developed, as compared to spurious or partial traditions of Christianity, but to elaborate a series of 'Notes' which may enable us to distinguish genuine, faithful developments from the more or less unhealthy ones.

Here again we catch Newman in the same search for integrity which animated his unswerving fidelity to rational consistency as well as to authentic obedience to God, the two complementary aspects of the right use of reason, above all concerning ultimate truth. The integrity of Newman's reflection on aspects of Christian belief and practice (and also in opposition to all forms of integrism ...), far from opposing genuine ecumenism, brought him to see how and in what manner authentic Catholicism and ecumenism are mutually inclusive, rather than contradictory. From this perspective his often neglected *Lectures on Justification* has been acknowledged by such an ecumenist as Archbishop Michael Ramsey as a model for realistic ecumenism.« (Bouyer 1989, 166–167)

John Courtney Murray, the American Jesuit who is well-known for his contribution to the Second Vatican Council's decree on religious freedom, has written: »I consider that the parting of the ways between the two Christian communities [Catholicism and Protestantism] takes place on the issue of development of doctrine. *That* development has taken place in both communities cannot possibly be denied. The question is, *what* is legitimate development, what is organic in the understanding of the original deposit of faith, what is a warranted extension of the primitive discipline of the Church, and what, on the other hand, is accretion, additive increment, adulteration of the deposit, distortion of true Christian discipline?« (Murray 1964, 53).

The issue of development of doctrine, then, enjoys a many-sided importance. It raises issues of specific concern for Orthodoxy, Catholicism, Anglicanism, and for the Churches of the Reformation. It confronts Catholics with the demand to

show that later dogmas are not importations into, but rather genuine unfoldings of, the once-for-all revelation, and so a veritable witness to the liveliness of revelation and its unfathomable riches (Eph 3,8–9).

»John Henry Newman was not the first theologian to address the theological issue, but he was and still is, undeniably, the first theologian to pay sustained attention to the problem. His *Essay on Development* is not only the starting point for the study of doctrinal development, but so far as Catholic theology is concerned, it is still the last word on the subject, to the extent that no other theologian has yet attempted anything on the same scale or of similar scope, while more recent Catholic theologians, who have rejected the logical scholastic theory as unhistorical and unreal, have looked to Newman as their main inspiration and source. The theologians of the Catholic Church feel more and more the very same difficulties that Newman had to address in the last century.« (Norris 1995, 478)

In 1848 Newman insisted that »my *Essay* on development ... is not written to prove the truth of Catholicism, as it distinctly observes (e. g., in the first four pages), but to answer an objection against Catholicism« (LD XII, 332). It does not offer a »theory« of doctrinal development in the sense in which such a theory is understood in contemporary theology. What it does provide is a »view« of revelation and faith in the concrete circumstances of history, guided by the superintendence of an infallible authority whose credentials are provided in revelation, and consistent with the conviction that, while divine revelation is complete with the death of the last apostle, it is a deposit to be assimilated by the Church until the end of time. His *Essay* is »an hypothesis to account for a difficulty«, as he put it in the preface to the third edition in 1878; it is »not in the first instance written to prove the divinity of the Catholic religion ... but to explain certain difficulties in its history.« (Dev. 1960, 7)

Th. Norris writes: »Newman offers in the *Essay* not an explanatory theory for the derivation of doctrine from the Christian idea in revelation, but rather a comprehensive 'view', a description of a dynamic continuity avoiding the Scylla of corruptive innovation and the Charybdis of a statuesque immobility.« (Norris 1995, 486)

The *Essay* »does not pretend to be a *dogmatic* work« (LD XII, 170), but an »obscure philosophical work ... to advertise people how things stood with me« (KC 1917, 379). Newman's aim in writing the *Essay* was apologetic, but the apology does not claim to be a »demonstration«. Indeed, »the main object of the *Essay*« is to show that »the grounds a person gives for his conversion cannot be expressed in a formula« (LD XI, 109).

The question of development of doctrine »touched on a great matter which Christendom had only lately begun to face. Everyone felt the movement of time, the changing nature of society. Everyone saw that all societies move in history, Churches just like States. Christendom, whether Protestant or Catholic, awoke to the crux of history; a gospel, given for all time, and then understood inside a ceaselessly changing environment with always new intellectual habits and always

new moral predicaments. And Newman came along and honestly and openly recognised the impact of history upon the Churches.

The idea of development was the most important single idea which Newman contributed to the thought of the Christian Church. This was not because the idea of development did not exist already. But it was a very restricted idea, so restricted that it posed insuperable problems for anyone who studied history with open eyes. Newman made it wider and vaguer, and thereby far more fertile in conception, and more useful to anyone who cared about intellectual honesty, or the reconciliation of faith with the evidence of the past which history finds.« (Chadwick 1983, 48)

According to N. Lash, the *Essay* is undoubtedly »a work, the pioneering status of which is widely acknowledged.« The author continues: »Newman was one of the first catholic theologians seriously to attempt to hold in tension the demands of historical consciousness and the Christian conviction that the gospel of Jesus Christ is irreplaceable and unchangeable. ... Nearly every study of doctrinal development continues to acknowledge the seminal influence of the *Essay*.« (Lash 1975, 2)

All Newman scholars would agree that »Newman anticipates the main findings of the Second Vatican Council« (Coulson 1970, 239). He is often called »the invisible father of the Second Vatican Council«, because so many of his views on the nature of the Church and its relation to the world then received formal and collegiate ratification (Trevor 1974, 9). Ian Ker comes to the same conclusion, as he writes: »When studying theology, I came to appreciate the ways in which he anticipated so many of the central themes of the Ecumenical Council (Vatican II) which he predicted and which opened a new era in Christian history. ... My reading and re-reading of his writings over the years has only deepened my conviction that John Henry Newman is to be numbered among the Doctors of the Church.« (Ker 1988, viii–ix)

Abbreviations

The abbreviations used are those listed in J. Rickaby, *Index to the Works of John Henry Cardinal Newman* (London: Longmans, Green and co., 1914), with the additions recommended by C. S. Dessain, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 11 (London: T. Nelson, 1961).

Apo. – 1982. *Apologia pro Vita Sua*. London: Sheed and Ward.

Dev. – 1960. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London: Sheed and Ward.

Ess. I, II – 1919. *Essays Critical and Historical*. 2 vols. London: B. M. Pickering.

KC – 1917. *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others, 1839–1845*. London: Ed. at the Birmingham Oratory.

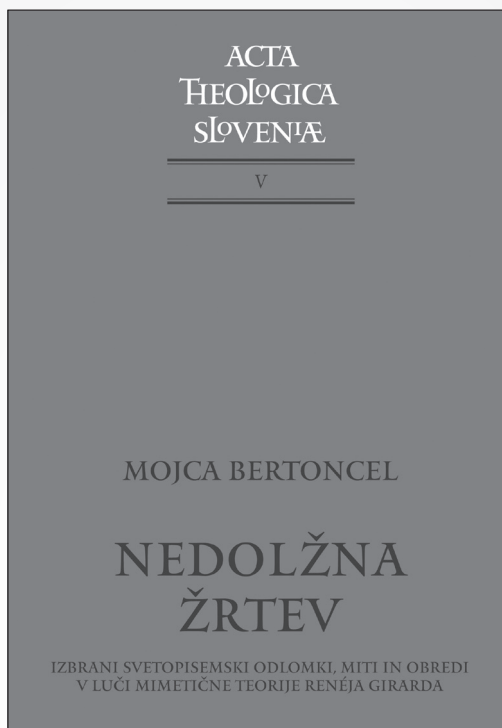
LD – *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles S. Dessain et al. Vols. I–VI. Oxford, 1978–1984. Vols. XI–XXII. London, 1961–1972. Vols. XXIII–XXXI. Oxford, 1973–1977.

SD – 1869. *Sermons Bearing on Subjects of the Day*. London.

US – 1970. *Newman's University Sermons. Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826–43*. London: SPCK.

References

- Bouyer, Louis.** 1989. The Permanent Relevance of Newman. In: *Newman Today. Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute New York City, October 14–15 (1988)*, 165–174. San Francisco: Ignatius Press.
- Chadwick, Owen.** 1983. *Newman*. Oxford: Oxford University Press.
- Coulson, John.** 1970. *Newman and the Common Tradition. A Study in the Language of Church and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Dessain, Charles Stephen.** 1980. *John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press.
- Ker, Ian.** 1988. *John Henry Newman. A Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Lash, Nicholas.** 1975. *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*. London: Sheed and Ward.
- Martin, Brian.** 1982. *John Henry Newman. His Life and Work*. London: Chatto & Windus.
- Murray, John Courtney.** 1964. *The Problem of God*. New Haven: Yale University Press.
- Norris, Thomas.** 1995. The Development of Doctrine: 'A Remarkable Philosophical Phenomenon'. *Communio* 22, No. 3:470–487.
- Trevor, Meriol.** 1974. *Newman's Journey*. Glasgow: William Collins Sons & Co.



Mojca Bertonsel

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 4, 543—566
 UDK: 27-36"09/12" (470+571)
 Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 11/2011

Martin Dimnik

Two Exceptional Saints of Kievan Rus'¹

Abstract: From the christianization of Kievan Rus' in 988 until the capture of Kiev by the Tatars in 1240, the dynasty of Chernigov was blessed with the largest number of canonized saints. These included four princes and one princess. Two of these dynastic saints, namely Prince Svyatoslav (Svyatosha) and Princess Feodula (Evfrosinia), were exceptional. Contrary to tradition, they voluntarily chose to enter monasteries at a young age. Moreover, they were among the first dynasts of Rus' to become renowned for either writing spiritual treatises or for commissioning the translation of classical theological texts in defence of Christian doctrine.

Key words: Svyatoslav, Svyatosha, Feodula, Evfrosinia, Caves Monastery, Rizpolozhenskiy monastyr', *Paterik*, *Zhitie*, translation, books

Povzetek: Dva izredna svetnika Kijevske Rusije

Od pokristjanjenja Kijevske Rusije leta 988 do tatarskega zavzetja Kijeva leta 1240 je bila černigovska dinastija blagoslovljena z največjim številom kanoniziranih svetnikov. Mednje so spadali štirje principi in princesa. Dva od teh dinastičnih svetnikov, namreč princ Svjatoslav (Svjatoša) in princesa Feodula (Evfrozinija), sta bila izjemna. V nasprotju s tradicijo sta se že mlada prostovoljno odločila za vstop v samostan. Poleg tega sta bila med prvimi dinasti Kijevske Rusije, ki sta zaslovela po pisanju duhovnih razprav ali po naročilu prevajanja klasičnih teoloških besedil za obrambo krščanskega nauka.

Ključne besede: Svjatoslav, Svjatoša, Feodula, Evfrozinija, Pečerska lavra, Rizopolozhenski samostan, *Paterik*, *Žitje*, prevod, knjige

From the Christianization of Kievan Rus' in 988 until the capture of Kiev by the Tatars in 1240, the dynasty of Chernigov, a town located on the Desna River some 150 km northeast of Kiev, was blessed with the largest number of canonized saints. These included four princes: David Svyatoslavich who died in 1123 as a layman in Chernigov; his son Svyatoslav, nicknamed Svyatosha, who died in 1143 as a monk in Kiev; Igor' Ol'govich who was killed by a Kievan mob in 1147 and became a »passion sufferer« (*strastoterpets*); and Mikhail Vsevolodovich who as prince of Kiev was martyred in 1246 by the Tatars at Saray. Also included among the number of canonized Chernigov saints was Mikhail's daughter Feodula who

¹ This article is a revised and expanded version of the article Dimnik 2007.

died in 1250 as a nun in Suzdal'. Two of these dynastic saints, namely Svyatosha and Feodula, were exceptional for their interest in theological and spiritual texts.

The princes of Kievan Rus' almost never voluntarily chose the monastic habit as their life's vocation. Nevertheless, many took monastic vows on their deathbeds so that they died as monks. From the evidence of a handful of recorded instances for the period from the ninth to the middle of the thirteenth century, however, most princes who became monks earlier in life were tonsured against their wills.² The only prince in Kievan Rus' who is known to have chosen the life of a monk early in life as a vocation was Svyatoslav (Svyatosha) Davidovich. Like princes, princesses also customarily entered monasteries shortly before their deaths. Feodula, whose existence is not reported by the chronicles but about whom we learn from her *Life* (*Zhitie*), was an exception. She chose to live the life of a nun in preference to living the worldly life of a mother and the wife of a ruling prince. The purpose of this article is to examine the exceptional monastic lives of these two Chernigov dynasts. Contrary to tradition, they voluntarily chose to enter monasteries at a young age and they were among the first dynasts of Rus' who became renowned for either writing or commissioning the translation of spiritual and theological texts.

1. Svyatosha

The chronicles tell us the little that we know about Svyatosha's early life. The *Paterik* of the Kievan Caves Monastery, written at the beginning of the thirteenth century, records anecdotes from his life as a monk. It has been suggested that, given the detailed description of a number of events, the authors of the *Paterik* perhaps had access to a *Life* (*Zhitie*) of Svyatosha that has been lost (Heppe-Il 1989, xli). Finally, as we shall see, a sermon written in the middle of the twelfth century holds him up as a model for princely conduct.

Svyatoslav was born around 1080. In baptism he was given the name of either Nicholas or Pankraty (Zotov 1892, 261; Filaret 1882, 222). His mother, whose name was probably Feodosia, may have been a Greek. His father David Svyatoslavich, a grandson of Yaroslav the Wise, ruled the dynasty's capital of Chernigov. At some unspecified date before 1100 David arranged for his son to marry Anna, the daughter of Svyatopolk Izyaslavich, prince of Kiev at that time. They had one daughter (Zotov 1892, 258; 261–262). Svyatoslav was the eldest of five brothers and probably had the usual upbringing for his day (Dimnik 1994, 178; 252–253). According to custom he would have been placed on a horse at the age of three. At the age of seven he would have been taught how to read and write. Indeed, as we shall see, he developed a great fondness for books. At the age of twelve his father

² The chronicles report the earliest known instance under the year 1035 when Yaroslav the Wise incarcerated his brother Sudislav in a monastery (Ipat'evskaya letopis' 1962, 151; Lavrent'evskaya letopis' 1926, 162). In 1204 Rurik Rostislavich of Kiev was forcibly tonsured by his son-in-law Roman Mstislavich (Moskovskiy letopisniy svod 1949, 101).

would have sent him on his first military campaign. At that time he was probably also given a domain to govern under the watchful eye of a governor (*posadnik*). Significantly, he demonstrated an exceptional inclination towards piety from an early age. This can be inferred from his nickname Svyatosha a diminutive form of Svyatoslav, which can be interpreted as »Holy One« or »Holy Man«. Later, his decision to become a monk further testified to his great love of piety and his determination to pursue it.

Svyatosha would have been exposed to holiness through the pious example of his father, whose sanctity is attested to by the miracles that allegedly accompanied his burial (Dimnik 1994, 301–302). He would also have learnt to revere the Church from the examples of his princely relatives who founded monasteries and built churches. His father David built the Church of SS. Gleb and Boris in Chernigov (Dimnik 1994, 262–264). His uncle Oleg rebuilt the Church of SS. Boris and Gleb in Vyshgorod north of Kiev; he probably founded a monastery dedicated to the two saints in Tmutarakan' located on the Taman' peninsula on the Black Sea; and he built the Assumption Cathedral in the Elets'kiy Monastery of Chernigov (Dimnik 1988, 361–363; 1994, 261–264; 419–421). His grandfather Svyatoslav founded the dynasty's patrimonial monastery of St. Simeon in Kiev and the Elets'kiy Monastery in Chernigov. Moreover, he probably completed constructing the St. Saviour Cathedral in Chernigov and founded the Church of SS. Boris and Gleb in Vyshgorod (Dimnik 1994, 24; 102–104; 111–115; Dimnik 1988, 351–352). He also donated the plot of land on which Abbot Feodosy built the Church of the Assumption in the Caves Monastery of Kiev, and gave 100 *grivny* of gold towards its construction (Ipat'evskaya letopis' 1962, 173; Kotkov 1971, 124). What is more, on his deathbed, Abbot Feodosy entrusted the monastery into Svyatoslav's care. He requested that it be supervised by Svyatoslav and after him by his descendants (Dimnik 1994, 120–121). The most illustrious descendant to patronize the Caves Monastery was to be his grandson Svyatosha. Indeed, Svyatoslav's promise to the abbot may have influenced his grandson to enter the Caves Monastery as a monk.

Nevertheless, additional considerations also must have prompted Svyatosha to choose the Caves Monastery. It was the most renowned monastery in Rus'. As the main center of spirituality it had produced many holy monks. Its founder, the anchorite St. Antony of Chernigov, and its great abbot, St. Feodosy, had been canonized. Many of its monks had become abbots of other monasteries and bishops of many towns in Rus'. Moreover, the young prince may have been attracted to the coenobitic style of life that St. Feodosy had introduced to the Caves Monastery in imitation of that lived at the Studion Monastery of Constantinople.

The Caves Monastery was also renowned for its literary tradition. It had the best collection of books and manuscripts in the land. It had a scriptorium for copying, translating, and writing original works. Its monks produced chronicles such as *The Tale of Bygone Years* (*Povest' vremennykh let*), wrote *Lives* (*Zhitiya*) of such eminent monks as SS. Antony and Feodosy, and after Svyatosha's death compiled the monastery's *Paterik* which also recorded episodes from his life. The monastery boasted such celebrated authors as Metropolitan Hilarion, and the monks Ne-

stor, Sylvester, and Nikon. These considerations – renown, sanctity, and learning – must have all played a part in Svyatosha's decision to join the Caves Monastery in Kiev.

On 17 February 1106, some six years after marrying Anna and when he was in his mid twenties, Svyatosha left his wife and daughter, became a monk, and adopted the religious name Nikola (Ipat'evskaya letopis' 1962, 258, note 30). His decision was novel because it went counter to the tradition of princely self-aggrandizement. He renounced all earthly honours and all princely prerogatives. He became politically dead, as it were, and the right of succession to political seniority in the dynasty passed to his younger brother.

In the monastery Svyatosha became celebrated for his piety and humility. The *Paterik* describes how he subjected himself to all manner of mortification. He spent three years working in the kitchen. He chopped wood and often carried it up the hill from the Dnepr River on his shoulders. Later he was appointed porter at the monastery's main gate, a duty he also performed for three years. Although he had many possessions he gave them away to provide for the needs of strangers, beggars, and for the upkeep of church buildings. He also bequeathed some of his property in the Chernigov lands to the Caves Monastery.³ According to tradition the so-called »Holy Gates« (*Svyatye vorota*) and the Trinity Chapel above them, that is, the main entrance to the monastery where he was the porter, were constructed at his expense.⁴ It is believed by some that the chapel also served as the first infirmary of Rus'. By giving benefactions to the Caves Monastery, Svyatosha lived up to the promise of his grandfather Svyatoslav to Abbot Feodosy that his descendants would patronize the monastery. In recognition of his piety he was allowed to build a separate cell and to plant a garden. When the prince-monk earned the privilege of having a private cell, it is possible that he also took the vows of the great habit (*skhima*), the strictest monastic observance in the Orthodox Church. It would seem, however, that he was never ordained a priest.

Svyatosha's Syrian physician, Peter, accompanied him to the Caves. But on seeing the prince's voluntary poverty and the way he performed menial tasks, Peter moved to nearby Kiev. After the death of their father David, Svyatosha's brothers Izyaslav and Vladimir wanted him to assume his place as the political head of the family. Consequently, Peter frequently visited Svyatosha to beseech him to abandon the monastery and return to his court. His brothers, Peter explained, had to endure great humiliation from their retainers because of his self-imposed poverty. Peter declared: »People think you have gone out of your mind. What prince has ever done this?« Svyatosha remained unmoved by these entreaties and re-

³ Svyatosha evidently owned a residence in the suburb of Leskovitsa located between the Elets'kiy Monastery and the later Trinity Monastery. On becoming a monk he gave Leskovitsa to the Caves Monastery (Markov 1847, 24). Others suggest that he owned the districts of Navoz and Pakul' near the Dnepr, which he also gave to the Caves (Filaret 1882, 223).

⁴ Archaeological evidence shows that the construction techniques used in building the chapel were typical for the end of the eleventh and the beginning of the twelfth century, that is, for the period when Svyatosha lived in the monastery (Aseev 1982, 93).

plied: »I have left all [worldly] ... things for Christ's sake – wife, children, home, power, kinsmen, friends, servants, and estates, and because of this I hope to inherit eternal life.« (Heppell 1989, 132–133.)

The prince-monk was also a lover of learning and his manuscripts formed an important part of the monastery's library. Bishop Simeon of Vladimir and Suzdal', who wrote about Svyatosha in the *Paterik*, reported that many of his books were still being used in the monastery in his day, that is, almost a hundred years after Svyatosha's death (Heppell 1989, 131–132). The best known was the translation that he directed a certain monk named Feodosy to make of a fifth century Greek letter. This was the so-called Epistle that Pope Leo I (440–461) wrote to Bishop Flavian of Constantinople against the monk Eutyches who espoused the Monophysite heresy. This held that Christ had only one nature, the divine (Dimnik 1994, 427). Svyatosha's knowledge of the letter suggests that he had studied patristic texts and had knowledge of theological disputes in the early Church. We have no record however, that he instructed monks from his books. Nor are we told that he himself wrote any treatises. Just the same, he was evidently the first prince who made the study of theological and spiritual books a vocation.

We are not told why Svyatosha wanted the letter translated. But since his order for the translation was recorded by his contemporaries, they evidently considered the text to be relevant for their beliefs. Perhaps there was a resurgence of the Monophysite heresy in Kievan Rus' and Svyatosha hoped to combat it with the letter. This is suggested by the evidence that the letter became an aid to Kievan preachers and polemicists. When the translation was finally completed after Svyatosha died, one of the first clerics to use it was Klim Smolyatich, who became metropolitan of Kiev four years after Svyatosha's death (Franklin 1991, lxxi). In ordering the translation, Svyatosha imitated his grandfather Svyatoslav who had two miscellanies (*izborniki*) translated from Bulgarian anthologies that Tsar Simeon had commissioned. Svyatoslav's collections of texts served as models for many later Slavic copies, and Svyatosha probably had copies made as well.

For helping us to determine the types of books Svyatosha had in his library and would have read, his grandfather's two *Izborniki* serve as good guides. The first, the so-called *Izbornik of 1073*, was a collection of Greek texts from the ninth and tenth centuries. It contained many excerpts from books of the Bible and treatises by Greek theologians, preachers, and Fathers of the Church. These included works by Basil the Great, John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Maksim the Confessor, and Cyril of Alexandria. The *Izbornik* had the oldest surviving list of apocryphal books from Rus'. It contained historical essays on the ecumenical councils and on cathedrals in various lands. It also had a handbook on rhetoric written by George Choïroboskos (*Concerning Figures of Speech*), which served as a manual of poetics in Rus'. All together, the *Izbornik of 1073* contained over 380 entries written by 25 authors (Tvorogov 1987, 194–196).

The so-called *Izbornik of 1076* also contained a variety of texts. It began with an introduction on the benefits of reading; it had three different »Precepts« by

parents for children (*Instruction from a Father to a Son* and the instructions of Xenophon and St. Theodore); it had excerpts from two uncanonical books of the Bible (*The Book of Wisdom* and *Sirach*); it had religious treatises by Fathers of the Church such as John Chrysostom and Basil the Great; and it had the discourse (*Athanasius' Replies*), which explained difficult Scriptural passages. Of special interest were its compilations of religious and moral advice for laymen, its directives for practicing charity to the poor (the treatise *Advice to the Rich* and the story *The Charitable Sozomenus*), its cautions against opposing the powerful of the world, and its warnings against drunkenness. It also had a series of quotations, phrases, and proverbs (*One Hundred Maxims*). The miscellany was of special value as an example of the philanthropic ideology in Rus', and a model of Christian demands on the layman (Chyzhevs'kyi 1975, 97–98).

Although Svyatosha spent his entire life as a monk in the monastery, the year before his death his cousin Prince Vsevolod Ol'govich of Kiev summoned him to act as mediator in a dynastic dispute. He therefore left his cell to entreat his brothers, the Davidovichi, and his cousins, the Ol'govichi, to be reconciled with Vsevolod. He succeeded. He therewith demonstrated his dedication to that virtue of brotherly love that their great-grandfather Yaroslav the Wise had advocated in his so-called testament (Dimnik 1987, 373).

To judge from the available information the prince-monk did not leave the monastery on any other occasion although two in particular would have beckoned to him. In 1123 his father David died in Chernigov. In the same year, his only reported offspring, a daughter, married Prince Vsevolod Mstislavich of Novgorod (Dimnik 1994, 253). We have no record that he left his cell either to visit his dying father or to attend his daughter's wedding. On 14 October 1143, Svyatosha-Nikola died in the Caves Monastery and, according to popular tradition, was buried in the Nearer Caves or St. Antony's Caves (Golubinsky 1903, 203–204). He had been a monk for some thirty-seven years and was probably in his early sixties when he died.

Soon after, miracles were recorded happening through his intercession. According to the *Paterik*, demons fled from the wooden bench on which he had sat as porter at the Holy Gates. When Svyatosha's younger brother Izyaslav became mortally ill he requested his retainers to bring water from the well of the Caves Monastery. The abbot sent him water with which the monks had washed the relics of St. Feodosy, and he sent Svyatosha's hairshirt. Izyaslav drank the water, put on his brother's garment, and was cured. After that, we are told, he always donned the hairshirt when he went into battle to ensure his safe return. According to pious tradition, Izyaslav was killed on one campaign because he failed to take that precaution (Heppell 1989, 135–136).

In 1156 Bishop Nifont of Novgorod travelled to Kiev where he fell ill and died. Three days before his illness he dreamt that he was in Svyatosha's stall in the Church of the Assumption in the Caves Monastery beseeching the Mother of God to let him see Abbot Feodosy. In answer to his prayers one of the monks led him

to the altar and showed him the abbot's body. The saint arose from his tomb, blessed him, and foretold his death (*Ipat'evskaya letopis'* 1962, 483–484). From this chance reference to Svyatosha in Nifont's dream we see that his memory as a holy monk was flourishing thirteen years after his death. This is confirmed by the news that after Svyatosha's death his contemporaries considered his stall and his cell to be hallowed places. The bishop's testimony to Svyatosha's sanctity further fortified his cult. Moreover, it is noteworthy that in the two recorded instances of Svyatosha's posthumous interventions - Izyaslav's cure and Nifont's dream - he is associated with Abbot Feodosy, the holy founder of the monastery. This association suggests that the Orthodox faithful attributed to Svyatosha a spiritual eminence comparable to that of Abbot Feodosy.

In addition to the cult at the Caves Monastery in Kiev, Svyatosha was also venerated in his dynasty's capital of Chernigov. In the Caves Monastery of that town located on the Boldiniy Hills near the Church of St. Elias, the monks dedicated an underground chapel to St. Nikola, which was Svyatosha's monastic name (*Rudenok* 1990, 68).

The prince-monk was also held up as a model for other princes. This is testified to by the so-called *Sermon on princes* (*Slovo o knyaz'yakh*) (Loparev 1894, 1–30; Hollingsworth 1992, 219–228). The unidentified preacher was addressing princes embroiled in an internecine conflict. He urged them to imitate SS Boris and Gleb, who had refused to raise a hand against their brother Svyatopolk when he deprived them not only of their domains but also of their lives. Moreover, he singled out Svyatosha's father David as an ideal prince who pardoned those who offended him and forgave those who broke their oaths. Finally, the preacher encouraged his listeners to emulate David's son Svyatosha who had renounced his princely position and had chosen to live the life of a monk. The sermon was probably given some thirty years after Svyatosha's death. Since the Orthodox Church was formally promoting Svyatosha as a saintly model, it appears that he had been canonized by that time. The day of his death, 14 October, became celebrated as his feast (*Eristov* 1836, 208–209).

2. Feodula

Just as Svyatosha of Chernigov was exceptional as a monk from among the princes of Kievan Rus', some hundred years later Feodula, the eldest daughter of Mikhail Vsevolodovich and his wife Elena of Chernigov was also exceptional from among the princesses. The chronicles never mention her. One source, however, the *Zhitie* of St. Evfrosinia written in the second quarter of the sixteenth century, tells us that Mikhail and Elena's first child and daughter, born in 1212, was named Feodula (*Filaret* 1882, 120–121; *Dimnik* 1981, 11, 23). At fifteen years of age she was betrothed to a certain Prince Mina Ivanovich who is also not mentioned by the chronicles. Before she arrived in Suzdal' for the wedding, however, Mina died. Instead of returning to Chernigov to her parents she entered the convent in Suz-

dal' dedicated to the Deposition of the Precious Robe of the Mother of God at Blachernae (*Rizpolozhenskiy monastyr'*). There she adopted the religious name of Evfrosinia (Georgievsky 1899, 73–172; Klyuchevsky 1871, 283–286). In this way Feodula, unlike the other princesses of Kievan Rus', voluntarily renounced the vocation of motherhood and chose to devote her life to religious chastity.

According to the *Zhitie* Feodula was favoured by God from birth. Her parents, unable to have children, made a pilgrimage from Chernigov to the Caves Monastery in Kiev where they prayed to Mary the Mother of God and to the holy founders of that monastery, SS. Antony and Feodosy, that they be blessed with a child. Later, Mary appeared to Mikhail and Elena and foretold the birth of a daughter whom they were to name Feodula (Georgievsky 1899, 83–85). As a young girl Feodula had a vision of Mary who showed her heaven and hell. In another vision an angel counseled her to seek salvation in a monastery (89–90). As a nun she became renowned for her piety, healing powers, and apparitions. She had visions of Mary, the infant Jesus, and the Holy Cross (95; 111–112). In 1238, through her intervention, fire from heaven prevented the Tatars from attacking her monastery, and on another occasion Suzdal' was saved from an earthquake (112–113; 126–127). Her visions also included visitations from the devil who tempted her under various guises. As her reputation for sanctity grew, many women came to her to be instructed in the life of holiness (95–105).

According to the *Zhitie*, she demonstrated a love of learning from her childhood. When she was nine years of age her father Mikhail taught her to read and instructed her in other »wisdom« (*premudrosti*) (Georgievsky 1899, 88). Although these may be pious topoi, Feodula, probably developed a love for the written word as a young girl. The author of the *Zhitie* reports that in 1246 when she was in her convent in Suzdal' she was informed of her father's trial at the khan's court in Saray. She learnt that he was being cajoled by the Tatars and by his grandson Boris of Rostov into apostatizing and succumbing to the khan's demands to worship a golden idol. Horrified lest her father weaken in his resolve to remain faithful to his Orthodox beliefs, she wrote »books« (*knigi*) to him. She endeavoured to dissuade him from capitulating to the pagan demands by entreating him to persevere in his faith. She implored him that he refuse to listen to the »friend of the devil«, her nephew Prince Boris Vasil'kovich of Rostov, but heed the true counsel of his boyar Fedor, who was a »philosopher's philosopher.« Mikhail, the author of the *Zhitie* explains, received his daughter's »books« before he was put to death and, inspired by her admonition, persevered in the Orthodox faith (116–118). The account therefore implies that in her »books« she expounded Christian doctrine in which she was well versed. Nevertheless, despite the claim of Evfrosinia's hagiographer that she was a spiritual counselor to nuns and lay women and that she wrote »books«, no manuscripts have survived to confirm that she wrote treatises on theological themes for instruction to women.

The *Zhitie* gives additional evidence of Evfrosinia's close association with her father. It describes how, after their deaths, Mikhail and his boyar Fedor who was executed with him appeared to her in numerous visions, but most significantly,

twice: once to report their own martyrdom and once to foretell her death (119–120; 121; 127). Accordingly, it is reasonable to assume that, after her father's saintly defence of his faith with the help of spiritual »books« that she had written, she also promoted his cult. Indeed, a seventeenth-century account reports the existence of a wooden chapel in Suzdal' dedicated to the two Miracle-Workers of Chernigov, as Mikhail and his boyar Fedor became known (Arkhiivnye materialy 1900, 7). We have no way of determining if Evfrosinia founded the chapel, but she evidently had the means to do so. She undoubtedly had entered the monastery with the dowry that her father had given her for her marriage.

Evfrosinia died on 25 September 1250 and was buried at the *Rizpolozhenskiy monastyr'*. She was the only princess of Chernigov to be canonized. The Orthodox Church honoured her with a *Zhitie*, a canon (*kanon*), and canticles (*stikhiry*). Her feast day on 25 September is celebrated to this day (Georgievsky 1899, 132–142; Barsukov 1882, 179–181; Bushkovitch 1992, 98).

3. Conclusion

In conclusion we have seen that Svyatosha was exceptional in the history of Kievan Rus'. He was the only prince who merited official recognition as a saint by the Orthodox Church because early in life he voluntarily discarded the prince's mantle and donned the monk's habit out of devotion to God. In giving up his family and his princely status, he set an example to other princes. In the monastery he became a model of piety, poverty, humility, and obedience. In his charity he gave away his wealth to the poor and to the Church. The chapel that he built for the Caves Monastery evidently also served as the first infirmary of Rus'. As the mediator between warring relatives he became a model for brotherly love. Above all he was exceptional in that he patronized learning by assembling a library and by commissioning the translation of polemical religious texts in defence of correct Christian doctrine.

Feodula was also an exceptional dynastic saint. She was the only known princess in Kievan Rus' to renounce her worldly privileges in her youth and dedicate herself to a life of monastic piety. Even though raising a family and heirs for her husband was looked upon as the ideal vocation for a princess, Feodula chose to forsake that calling and devote herself to religious chastity. She was a visionary from her youth. In the monastery she became renowned for her sanctity and for her healing powers. She also acted as a spiritual director by counseling nuns and lay women in the life of holiness and, according to her hagiographer, wrote »books« on spiritual subjects. Thus we see that owing to the exemplary monastic lives led by Svyatosha and Feodula, who were also the first reported lettered dynasts of the House of Chernigov, the Orthodox Church deemed them to be worthy of canonization.

References

Sources

- Arkhivnye materialy** (opisi, gramoty, ukazy, i pr.), – prilozhenie k opisaniyu Rizpolozhenskago monastyrya. 1900. *Trudy Vladimirskoy uchenoy arkhivnoy komissii* 2. Vladimir.
- Franklin, Simon, trans. and intro.** 1991. *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Georgievsky, V. T., ed.** 1899. Zhitie pr. Evfrosinii Suzdal'skoy, s miniatyurami, po spisku XVII v. *Trudy Vladimirskoy uchenoy arkhivnoy komissii* 1:73–172. Vladimir.
- Heppell, Muriel, trans.** 1989. *The 'Paterik' of the Kievan Caves Monastery*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hollingsworth, Paul, trans. and intro.** 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ipat'evskaya letopis'**. 1962. *Polnoe sobranie russkikh letopisey* 2. Moscow: Akademiya nauk SSSR.
- Kotkov, S. I., ed.** 1971. *Uspenskiy sbornik XII-XIII vv.* Moscow: Akademiya nauk SSSR.
- Lavrent'evskaya letopis'**. 1962. *Polnoe sobranie russkikh letopisey* 1. Leningrad: Akademiya nauk SSSR.
- Loparev, Kh., ed.** 1894. Slovo pokhvalnoe na prenesenie moshchey Sv. Borisa i Gleba. *Pamyatniki drevney pis'mennosti* XCIII. St. Petersburg.
- Moskovskiy letopisniy svod kontsa XV veka.** 1949. *Polnoe sobranie russkikh letopisey* 25. Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR.

Literature

- Aseev, Yu. S.** 1982. *Arkhitektura drevnego Kiev.* Kiev.
- Barsukov, N. P.** 1882. *Istochniki russkoy agiografii.* St. Petersburg.
- Bushkovitch, Paul.** 1992. *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Oxford: Oxford University Press.
- Chyzhev's'kyi, Dmitriy.** 1975. *A History of Ukrainian Literature.* Littleton, Colorado: Ukrainian Academic Press.
- Dimnik, Martin.** 1981. *Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev, 1224–1246.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- . 1987. The 'Testament' of Iaroslav 'The Wise': A Re-examination. *Canadian Slavonic Papers* 29, nr. 4:369–386.
- . 1988. Oleg Svyatoslavich and his Patronage of the Cult of SS. Boris and Gleb. *Mediaeval Studies* 50:349–370.
- . 1994. *The Dynasty of Chernigov, 1054–1146.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- . 2007. Two Unique Saints of the Chernigov Dynasty in Kievan Rus'. *Sivershchyna v konteksti istorii Ukrainy*, 49–53. Sumy.
- Eristov, D. A.** 1836. *Slovar' istoricheskii o svyatykh, proslavlennykh v rossiyskoy tserkvi, i o nekotorykh podvizhnikakh blagochestiya, mestno chtimykh.* St. Petersburg.
- Filaret, archbishop of Chernigov (D. G. Gumi-levsky).** 1882. *Russkie svyaty* 3. St. Petersburg.
- Golubinsky, E.** 1969. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v russkoy tserkvi.* Moscow, 1903. Republished by Gregg International Publishers Limited.
- Klyuchevsky, V. O.** 1871. *Drevnerusskiya zhitiya svyatykh kak istoricheskii istochnik.* Moscow.
- Markov, M. E.** 1847. O dostopamyatnostyakh Chernigova. *Chteniya v Imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey Rossiyskikh pri Moskovskom universitete* 1. Moscow.
- Rudenok, V. Ya.** 1990. O pervonachal'noy planirovke Il'inskogo peshchernogo monastyrya v Chernigove. *Tezisy istoriko-arkheologicheskogo seminar'a 'Chernigov i ego okrug'a v IX-XIII vv.'* (15–18 maya 1990 g.). Chernigov.
- Tvorogov, O. V.** 1987. *Izbornik 1073 g. Slovar' knizhnikov i knizhnosti drevney Rusi I (XI-pervaya polovina XIV v.),* 194–196. Ed. D. S. Likhachev. Leningrad.
- Zotov, R. V.** 1892. *O Chernigovskikh knyazyakh po Lyubetskoyu sinodiku i o chernigovskom knyazhestve v Tatarskoe vremya.* St. Petersburg.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 4, 553—566

UDK: 1:81

27-1:81

572:81

Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 11/2011

Marija Stanonik

Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru

Povzetek: Kot uvod v razpravo o razmerju beseda : Beseda, so v članku predstavljeni temeljni pojmi in predvsem »beseda« na splošno z antropološkega, s filozofskega in s filološkega vidika in seveda razlika med živo, govorjeno besedo in besedo zgolj na papirju. Nakazano je krščansko teološko izhodišče za premislek o razodetju Besede, ki se je učlovečila. Te Besede ne moremo brati s črkami iz knjige. »Beremo« jo v stiku z Osebo v njeni zgodovinski navzočnosti. Absolutno merilo krščanstva ni (judovsko in krščansko) Sveto pismo, temveč Jezus Kristus, ki neizmerno presega, kar je o njem zapisano v Evangelijih. Kljub prizadevanju številnih filozofov tudi »besedi« še ni bilo mogoče prodreti do dna. S filološkega vidika pa so med drugim na enem mestu zbrani zaznamki gesla *beseda/Božja beseda* v prvih slovarjih slovenskega (knjižnega) jezika.

Ključne besede: beseda, Beseda, logos, džbar Jahvēh, pisava, kultura, slovenski jezik, antropologija, filozofija, filologija, zgodovina

Abstract: **Theology of the Word in Slovenian Cultural and Spiritual Space**

As an introduction to the discussion about the relation word v. Word, the article presents the basic terms and especially the »word« from the anthropological, philosophical and philological aspects as well as the difference between the spoken word and the word on paper. It briefly mentions the Christian theological starting point about the revelation of the Word, who became flesh. This Word cannot be read by using letters from a book. It is »read« in contact with the Person in his historical presence. The absolute criterion of christianity is not the (Jewish and Christian) Bible, but Jesus Christ, who immeasurably transcends everything that is written about him in the Gospels. In spite of the efforts of numerous philosophers, it has not been possible to get to the bottom of the »word« either. From the philological point of view, the occurrences of the headword *word/God's word* in the first dictionaries of the Slovenian language are collected.

Key words: word, Word, Logos, džbar Jahvēh, script, culture, Slovenian language, anthropology, philosophy, philology, history

1. Splošno o besedi

Po besedi smo ljudje, po besedi smo Slovenci, po Besedi smo kristjani. Razprava na to témo želi spodbuditi premislek o posameznih sestavinah te triade: predvsem o razmerju med besedo kot takšno, slovensko besedo in božjo besedo oziroma učlovečeno Besedo. Metodološko ni mogoče prezreti filološkega pomena besede, toda razprava meri predvsem na Besedo, ki je osrednja téma obravnave.

Brez besede v vsakdanjem, antropološkem pomenu ne gre. Kako bi brez nje govorili o Besedi. Ta pa nastopa v treh pomenih:¹

1. na splošno pomeni vse duhovno berivo, ki se navezuje na krščanski kulturni krog;
2. kot poimenovanje za Sveto pismo nasploh, zato mu je tu posvečena precejšnja pozornost;
3. Beseda kot druga božja oseba v Sveti Trojici.

»Teologijo lahko primerjamo z živim jezikom, katerega besedni zaklad in slovnica sta odprta za jezikovno ustvarjalne talente. Podobno je z vero, ki ima obliko in vsebino. Sámó versko dejanje hoče biti ustvarjalno. Zato je svoboda prvi pogoj za možnost verskega življenja.« (Häring 2001, 228) V teh beseda iščem zaledje in opravičilo za *teologijo* v svoji obravnavi.

Starejša besedna zveza »slovensko etnično ozemlje«² je veljala za fizični prostor, naseljen s Slovenci ne le v današnji državi Sloveniji, temveč tudi v sosednjih, v Avstriji, v Italiji, na Hrvaškem in na Madžarskem. Besedna zveza »slovenski kulturni prostor« prav tako zajema omenjene Slovence, toda čeprav je v njej leksikološko prostor celo naveden, je pomensko (semantično) zanemarljiv, saj je za njene uporabnike vprašanje »etničnega ozemlja« enkrat za vselej odpravljeno in merijo le na takšno jezikovno in kulturno sodelovanje z rojaki v sosednjih državah, da bi jim bila zagotovljena slovenska narodna identiteta.

Sintagma »duhovni prostor« laično lahko zamenjuje »kulturni prostor«, le da ima tedaj širši pomen, saj lahko zajame tudi slovenske izseljence oziroma Slovence po svetu. Toda tokrat omenjena besedna zveza želi izrecno poudariti teološki pomen besede, torej Besede, in duhovno zgodovino, ki jo obkroža. Kljub osredotočenosti na sámó in sámó besedo se je izkazalo, da to ni prazna beseda, saj posreduje Besedo. Prav na razmerju med njima – med besedo kot filološkim pojmom in učlovečeno Besedo, ki seveda ni zgolj pojem, temveč dejstvo – je bila zasnovana in upam, da je tudi vsebina omenjene obravnave.

Uvodno poglavje povzema hipoteze in dognanja kompetentnih avtorjev o nastanku in razvoju besede/govora/jezika. Edvard Kocbek je eden redkih, ki je navedene tri pojme samostojno opredelil in razmejil na enem mestu:

¹ Ves čas pisanja sem bila v zadregi, kdaj pisati in kaj pisati, kadar je navzoč pridevnik, z véliko začetnico. Pri navajanju drugih avtorjev in njihovih prevodov sem praviloma spoštovala njihovo odločitev. Čas mi ni dopuščal, da bi se v problematiko poglobila in morda našla rešitev, ki bi jo mogla vsestransko zagovarjati.

² Kakor je razvidno iz naslednje povedi, danes obstaja zadržanost do nje: »Kartografsko gradivo kaže geografske razsežnosti slovenskega govornega področja, ki ga splošna in deloma tudi strokovna javnost pojmuje kot slovensko etnično ozemlje.« (Mišković 2010, 3)

– Jezik v ožjem pomenu³ je sistem človekovega besednega izražanja, kakor ga utemeljuje besednjak in slovnica.

– Govor je sposobnost človekovega besednega izražanja na podlagi njegovih psihofizioloških lastnosti.

– Beseda je skupno, izvirno in enako imenovanje pojmov in pojavov; v besedi se javlja človekova resničnost, z njo se človek uresničuje. (Kocbek 1978, 231)

Človek se bistveno loči od drugih živih bitij po jeziku, po jeziku v filološkem, ožjem pomenu besede. Nebesedno se sporazumevajo tudi živalske vrste (Žorž 2005, 113). Paleontologija prihaja do istega sklepa precej drugače kakor Gregor iz Nise, vendar prav tako kakor on govori o »sproščanju«, ko spremlja »razvoj k vrhovom človeške zavesti« (Leroi-Gourhan 1987, 33–34).

Gesla beseda/Beseda v *Splošnem religijskem leksikonu* ni, najdemo pa *Božja beseda*, najprej v hebrejskem (dēbar Jahvêh) in nato v grškem (logos) pomenu (*Splošni religijski leksikon* 2007, 153). Kazalo enobesednih terminov v slovarju krščanske terminologije od Brižinskih spomenikov do srede 19. stoletja pod geslom beseda po enkrat omenja besedo v navedenem gradivu brez prilastka (Legan Ravninar 2008, 39), enkrat s prilastkom z veliko začetnico: sBoshjo beffedo, 1580 (21), in nekajkrat z malo začetnico v levo- ali desnoprilastkovnih zvezah (28; 54, 107, 111, 112) in v prekmurski varianti: reč božja (54; 112). Vse kaže, da v kazalu, ki zajema krščansko liturgično ali obredno besedišče od 10. stoletja do srede 19. stoletja, niso upoštevane vse podobne besedne zveze, na primer: bešsėje Chriftufove, 1715 (41). Kljub temu se je s tem drobnim pregledom izkristalizirala izredno pomembna ugotovitev: od treh omenjenih leksemov se je terminologizirala samo beseda. V omenjenem kazalu ni ne govora ne jezika. Tega Dalmatin v Registru na koncu znamenite Biblije (1584) ne navaja, medtem ko beffede ne zgreši; govora ne pozna, ima pa glagol govoriti (kranjsko) s koroško varianto marnjevati.⁴

Premisleka vredno je, po kakšnem ključu je omenjeni »seznam« nastajal, saj je iz monografsko temeljite predstavitve jezika (jezik, jezigi) v poskusnem snopiču jezikovnega slovarja slovenskih protestantskih piscev iz 16. stoletja (Merše, Novak, Premk 2001, 68–71) razvidno, da je bil samostalnik rabljen pogosto in že takrat v razvejenem pomenu. V skladu z zamišljeno sestavo gesla je najprej sistematično po sklonih predstavljena raba samostalnika v slovenski protestantiki. Po dosedanjih ugotovitvah se najde »jezik« 673-krat; prvič že v Trubarjevem prvem delu

³ Jezik v širšem pomenu besede ne zajema le »verbalnega jezika (govorjena beseda), ampak vse oblike izražanja, ki na različne in komplementarne načine vstopajo v proces komuniciranja. Od *nad-jezika* (geste, izrazi telesa, resničnosti kot nosilke sporočil) do *pod-jezika*, ki je bolj ali manj podzavesten in spremlja ter izrazi smisel našemu komuniciranju (vzgibi človeškega hrepenenja, oblike tišine, položaji), vse do kolateralnih jezikov (jezik prostora, zvoka, glasbe barv in artistični jezik). V tem pomenu je torej jezik: sistem znamenj/simbolov znotraj katerega se nahaja in živi vsak izmed nas in ki ga v kompleksnem vzgojnem procesu dozorevanja (organsko – vrednostno – kulturno) privzamemo, da bi mogli dati izrazno obliko svojemu jazu, znotraj pripadnosti neki socialni skupini; tako postanemo sposobni stopiti v komunikacijo z drugimi in uresničiti naše bivanje na avtentično človeški način.« (Turnšek 2003, 163–164) Tukajšnja razprava se omejuje na jezik v filološkem pomenu, medtem ko se jeziku v semiotičnem smislu zavestno odpoveduje.

⁴ Ki živi še danes: »S srcem smo ›marnvali‹ ...« (Franc Kattinig, *Nedelja*, 30. januar 2011, 13)

Catechismus iz leta 1550. Na podlagi zbranega gradiva sledijo v skladu z zasnovo slovarja kategorialni podatki, iz katerih izhaja, da je imel že v 16. stoletju samostalnik »jezik« bogato pomensko polje: 1. mišičast govorni organ v ustni votlini z več podpomeni; 2. v smislu zamenjave dela s celoto metafora za človeka glede na dejavnost, ki jo opravlja jezik; 3. podoben organ pri živalih. Najpomembnejši za tukajšnjo obravnavo je 6. pomen: (jezik kot) »glasoslovni sistem za govorno in pisno izražanje«. Sledijo še pomeni govor, govorica in izrazni sistem (70–71).

Seveda so z izrecno slovničnimi opredelitvami upoštevani izrazi beseda, govor in jezik z njihovimi nadaljnjimi oblikami in stranskimi pomeni vključeni v popoln popis besedja iz 16. stoletja (prim. Ahačič idr. 2011, 44; 131, 164).

Kot geslo se »jefik« najde v večjezičnem Megiserjevem slovarju (*Thesaurus Polyglottus*) iz leta 1603, vendar še ne v današnjem tudi abstraktnem pomenu, temveč kot sinonim za besedo in za telesni organ. V primerjavi s Dalmatinom pa ima poleg glagola govoriti tudi samostalnik govorjenje (Stabej 1977, 40; 53), ki zadeva konkretno dejavnost.

Prvotna zamisel, da bi razprava izhajala iz znamenite desaussurovske formule langue (jezik) : parole (govor, govorica), se je hitro izkazala za neučinkovito. Težišče problema je tako s filološkega kakor s teološkega vidika na ravni parole (torej govor, govorica) ali tega, kar je Louis Hjelmslev (1971) poimenoval »uzus« Ni pomemben sistem (Ferdinand de Saussure), ampak beseda v obtoku, živa, Živa beseda, beseda kot Oseba.

V 20. stoletju je bila človeška govorica zelo pogosto predmet razprav iz najrazličnejših (fenomenoloških, analitičnih, psihoanalitičnih) predpostavk. Toda vse jezikoslovne teorije družijo nenavadna pomanjkljivosti: »Nasedajo naivnemu prepričanju, da je svet vidnega edino okolje, v katerem se kaže prava, resnična resničnost, torej je tudi edini predmet znanosti in jezika. Tako je v naši kulturi zazijala velikanska vrzel.« (Henry 2008, 87) »Kolikor Kristus nagovarja ljudi v njihovem jeziku, ima lastnosti človeške govorice,« je vključeno v omenjene analize. »Ob predpostavki, da božja Beseda govori popolnoma drug jezik, drugačen od človeškega, pa njegova Beseda presega okvir omenjenih pojmovanj jezika.« (8)

Michel Henry skuša vrzel odpraviti s skrajno preciznim ločevanjem, kdaj je Jezusova beseda človeška in kdaj božja in kaj se na tej podlagi v izjavljanju spremeni. »Kdo pravzaprav govori iz vsake od Kristusovih besed? Človek Jezus, ki nima kam položiti svoje glave in Samarijanko prosi pijače? Ali pa govori Logos, beseda Boga samega, Beseda večnega Boga, ki o lastnih besedah pravi: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa nikakor ne bodo prešle (Lk 21,33).« (Henry 2008, 8–9) Bistveno je ugotoviti, »v čem je ta Beseda božja po izvoru in bistvu, s tem pa tudi neizpodbitno ugotoviti, da res prihaja od Boga – in nikogar drugega« (12–13). Drugo načelno vprašanje je: Ali človek sploh more slišati v svojem jeziku besedo, ki govori v drugem jeziku, namreč v jeziku Boga⁵ – njegovo Besedo, njegov Logos?

⁵ »Stoletja so ljudje Božjo Besedo doživljali neposredno, kot resnično besedo Boga. V novem veku je ta izkušnja popolnoma oslabela, pa ne le zato, ker je bilo poučevanje te besede – ki je nujno za prenos iz roda v rod – v neusmiljenem boju, ki ga proti krščanstvu bije totalitarni dogmatizem, t.i. 'demokratičnih'»

Odgovor je v Kristusovih besedah:

1. Kristusove besede kot besede človeka, ki govori ljudem v njihovem jeziku, o njih (16–26).
2. Kristusove besede kot besede človeka, ki govori ljudem v njihovem jeziku o sebi (50–59).
3. Kristusove besede kot besede Boga, ki jih govori ljudem o sebi (60–70).

Medtem ko Michel Henry ob božji besedi vzpostavlja svoj lastni in prepričljivi filozofski sistem, sta drugi dve deli (Fran Feder, *Żywe Słowa*, 2002; Tomasz M. Dąbek OSB, *Mowa w Piśmie Świątym*, 2004) – v poljščini – teološki, eksegetični. Kljub temu da nista neposredno vplivali na mojo nalogo, sta (mi) bili v pripravi nanjo v veliko notranjo spodbudo.

»Zdi se, da sta konkurenca in prosti trg različnih ponudb tisto, kar opredeljuje postmoderni čas. Vse je tako mogoče, samo monopol nad resnico je izključen. Najbolj pravzaprav uspevajo ›Cocktails po človekovem okusu prirejenih vrednot‹. ... Še več, išče se naslednik človeka. ... Napredek v to smer more pripeljati tudi v postmoderni Evropi do naveličanosti igranja vloge subjekta, do izgube spomina, do zanemarjanja govorjene in pisane besede in predvsem do distanciranja do zgodovine.« (Sorč 2008, 37)

Obravnavava skuša spodbuditi premislek, ali ne ugaša sijaj Besede tudi zato, ker danes beseda izgublja globinski pomen, saj v javnosti celó kroži stereotip: inflacija besed. Kdaj se je začel ta proces destrukcije besede in kaj je vplivalo nanjo? Je (še) mogoče povrniti besedi njeno izvirno in prvotno dostojanstvo? Posplošeno stališče, da slika pove več, daje prednost televiziji in njej podobnim vizualnim komunikacijam, medtem ko branje nazaduje. Kaže se nova nepismenost, besedišče se siromaši in s tem upadajo možnosti za precizno pojmovno izražanje, ki krepi intelektualni razvoj posameznika.

Od tod vprašanje o razmerju med besedo in Besedo. Navdihnjena beseda Svetega pisma Stare in Nove zaveze je beseda Boga samega. Njegova beseda se učloveči v Jezusu Kristusu in od učlovečene Besede (Logos) je odvisna identiteta vsakega kristjana.

Blaženi Anton Martin Slomšek se v znameniti pridigi v Blatogradu na Koroškem leta 1838 klasično navezuje na dva svetopisemski motiva: na zidanje babilonskega stolpa v Stari zavezi (1 Mz 11,1-9) in na prihod Svetega Duha v Novi zavezi (Apd 2,1-13). Tam zmešnjava (enega) jezika, ki postane vir nerazumevanja, tu Sveti Duh, ki obdari navzoče z razumevanjem, čeprav so apostoli ljudem v množici govorili v njihovih (številnih) jezikih. Tudi v tem je novost Jezusovega nauka in evangeliji so resnično veselo oznanilo. Doslej se aktualnost Slomškovih besed ni zmanjšala, ker slovenski jezik danes ni manj ogrožen, kakor je bil v njegovem času. Na vseh štirih straneh se rojaki v sosednjih državah zgledno trudijo zanj, v matični domovini pa zanj vlada prevelika brezbriznost.

Zato skuša tukajšnja obravnava na enem mestu zbrati tisto motiviko besede (in jezika), ki zadeva narodno pripadnost. Po orisu teološkega in pastoralnega ozadja starocerkvenoslovanske pismenosti, ki je pri slovanskih narodih utemeljila krščansko duhovno tradicijo, v nadaljevanju na podlagi rokopisne ostaline prvih dokumentiranih fenomenov slovenskega jezika pretehtava njihovo teološko-pastoralno vlogo in hkrati opredeljuje, kakšen delež ima slovenska beseda kot nosilka krščanskega sporočila v konstituiranju slovenskega naroda. Ni mogoče prezreti, da se še dandanes zatekajo tudi v teološko zaledje pripadniki slovenskih manjšin, ko razpravljajo o upravičenosti do svojega lastnega jezika kot najočitnejšem znamenju narodne prepoznavnosti.

2. Jezik kot antropološko dejstvo

Nastanek jezika že od zdavnaj vznemirja človeško domišljijo. O tem priča zelo bogata mitologija z raznoterimi bitji in silami iz bajk, ki naj bi človeka naučili govoriti. Že v 19. stoletju se je nakopičilo toliko domnev, kdo je prvi »vžgal nebeško iskro v človeški duši«, da je za resne znanstvenike glotogonija postala postranska zadeva. Končno sta se vmešala še etnocentričnost in evropocentrizem in pridružilo se je vsiljevanje hierarhičnosti na lestvici »primitivnih« in »razvitih«, »neciviliziranih« in »kulturnih« jezikov (Južnič 1983, 68).

Povezanost jezika in kulture je vsestranska in mnogotera. Če upoštevamo korelate francoskega kulturnega antropologa (etnologa) Clauda Lévi-Straussa, govorimo o treh vrstah razmerij:

– jezik je proizvod kulture: posreduje splošno kulturo tistih, ki ga konkretno govorijo, in njeno »aromo«, »je bržčas najbolj standardizirani vidik kulture«;

– jezik je del kulture: ni le kazalo in merilo kulture in njena pasivna, avtomatična sestavina; tako kakor druge sestavine jezik še prav posebno oblikuje celoto, ki ji pripada, njegova raba v katerikoli obliki je način kulturnega vedênja, kulture pa se razlikujejo po vrednotenju jezika, to je dodatno merilo o njegovi vlogi v posamezni kulturi; jezik ima v kulturi posebno vlogo glede na pogostost govorjenja, glede na količino povedanega in glede na kakovost besede.

Po vsem tem lahko sklenemo:

– jezik je pogoj za kulturo (152; 153).

Politična pooblaščenost in jezikovna pristojnost sta praviloma vzajemni. Kakor je bila beseda oblika moči pri Indijancih in je še danes pri Melanezijcih v Tihem Oceanu (»šef in beseda sta eno in isto«; Južnič 1983, 240). Kulturna antropologija že pri prvotnih ljudstvih ugotavlja simbiozo jezika in politične moči. George Orwell poudarja, da pri tako imenovanih razvitih družbah totalitarizem izhaja iz sprevrčanja besed (Petkovšek 2010, 3), to pa je v obdobju medijsko obdelanih govoric očitno še toliko bolj.

3. Jezik kot filozofsko dejstvo

Mitična razlaga jezika ne razločuje besed in fenomenov, ker po njenem mnenju ime vsakega fenomena vsebuje bit in magična dejstva so neposredno povezana z besedo. Beseda še ni nikakršen označevalec in imenovaliec, ni duhovni simbol bistva, ampak njegov realni del (Kasirer 1985, 61–62).

3.1 Od sofistike k filozofiji

Filozofski problem govornice je spraševanje po temeljih, na katerih že delujemo. Medtem ko antična sofistika pri besedah ceni večpomenskost in samovoljo, poudarja Sokrat njihovo enopomenskost, a to ni dejstvo, temveč latentna zahteva (Juhant 2006, 263; 36–67).

Krščansko razodetje je razodetje Besede, vendar ne na (Mojzesovi) plošči ali papirju, temveč Besede, ki je postala meso, ki se je učlovečila. Te Besede ne moremo brati kot knjigo. »Beremo« jo tako, da se srečamo z Osebo v njeni zgodovinski navzočnosti. V tem smislu ni absolutno merilo krščanstva (judovsko in krščansko) Sveto pismo, temveč Jezus Kristus, ki neizmerno presega, kar je o njem zapisano v Evangelijih (Kerže 2008, 229–230).

Sv. Tomaž Akvinski razodetje razume tako v pomenu svetopisemskega zapisa kakor v pomenu osebnega srečanja z Bogom, v pomenu dogodka. Drugače od nauka o navdihnjenosti Svetega pisma v katoliški Cerkvi za sunite, ki v islamu prevladujejo, Koran ni Mohamedovo, ampak neposredno božje delo in njegov dobesedni pomen je absolutno merilo vsega. Islamski vpliv je samemu sebi odtujil krščanstvo in sprožil propad srednjega veka. Novoveški »fanatizem razuma« je razcepil um in vero in vpeljal »fideizem, ki je bil v krščanstvu edino mogoč: protestantizem«. Lutrova zamisel »sola Scriptura« odklanja Cerkev in njeno izročilo (233; 235–236).

Španski jezuit Frančišek Suarez velja za glavnega posrednika med srednjeveško (sholastično) in novoveško mislijo: njegovo razumevanje bivajočega je tomistično, kolikor razume bivajoče relativno povezano s stvarnim bistvom, in skotistično (utemeljitelj Duns Skot), kolikor bivajoče razume relativno neodvisno od stvarnega bistva. Ta Suarezova misel vsebuje »svojevrstno hkratnost prvenstva biti in prvenstva bistva v bivajočem«, to pa je med 16. in 18. stoletjem z ignacijansko duhovnostjo prodrlo v barok kot miselno, umetniško in zgodovinsko dogajanje v katoliškem predelu Evrope. Iz empirične filozofske analize sledi, da se vzajemnost baroka in bistva slovenskega jezika kot bistva slovenstva nasploh v obdobju katoliške obnove najbolj izkaže pri Matiju Kastelcu (*Nebeški cilj*, 1684). Vzrok za to ni le Kastelčeva naklonjenost ontologiji, temveč širši duhovnozgodovinski kontekst, saj je sledove tega premika mogoče odkriti celo v nekaterih slovenskih cerkvenih ljudskih pesmih (Kerže 2008, 73; 121–123).

Ivo Kerže se veliko posveča jeziku in njegovi funkciji za narod(-nost), besedi pa le, kolikor zadeva tuje avtorje, na primer pri Mojstru Echkartu. Več se ustavlja ob drugih pojmi, ki potrjujejo začetek filozofije pri Slovencih v tem času. Presene-

tljivo je, da njegov indeks filozofskih terminov iz korpusa slovenskega srednjeveškega pismenstva vsebuje besedo (Wesseyda), medtem ko je ni v indeksu filozofskih terminov iz korpusa slovenske protestantske književnosti. Ali ob njej ni mogoče reči nič filozofskega? Škoda, da ni podobnega indeksa tudi za terminološko besedje iz filozofije iz katoliške prenove.

3.2 Od filozofije k znanosti

Michel E. Montaigne dosledno razlikuje učenost (*scientia*) in modrost (*prudencia*). Obe se združujeta v neločljivo intelektualno-moralno enoto – presojo (*jugement*). Jean J. Rousseau (1999, 15–16) na podlagi poznavanja najstarejših orientalskih jezikov trdi: Ne potrebe, temveč čustva so rodila jezik. Nasprotno se Johann G. Herder (2004, 18; 26–27; 40) upira stališču, da bi bili občutki povod za nastanek človeškega jezika. Živali dajejo od sebe občutkom ustrezne glasove, toda nobena nima sposobnosti za človeku podoben jezik. Zanj je nujen raz-um, zavest o sebi. Wilhelm Humboldt (2006, 56; 58) ima govorico za samostojno entiteto v dialogu. »Artikulirani zvoki«, to je fonemi, so podlaga in bistvo govorjenja. Govorica je večno ponavljajoče se »delo duha, ki artikulirani zvok usposablja za izraz misli«. Vzdrževanje govorice s pisavo je zgolj »nepopolno, mumijasto shranjevanje«. Učenje jezika ni mehansko, temveč je to razvijanje jezikovne sposobnosti, kakor dokazuje dejstvo, da otroci v najrazličnejših razmerah spregovorijo in začenejo razumevati ob približno isti starosti. Georg W. Friedrich Hegel vpelje pojem »metafizične besede«: pojem (notranje, v sebi ostajajoče, identično, idealno) je ena plat besede, druga plat je glas (vnanjost, postajajoče, različno, dejansko). Prvega brez drugega ni. Mišljenje samo v sebi ne more vzpostaviti razmerja do samega sebe (Hribar 1970, 28).

Ernst Cassirer ne dvomi, da se vsaka reforma filozofije snuje na kritiki jezika. Naj se ta dojema kot neposredni rezultat uma in njegov nujni organ ali velja za oмот, ki prikriva vsebine spoznanja, vedno veljata za cilj jezika teoretično znanje in izražanje tega znanja. Jezik ni proizvod gole konvencije, samovoljno sprejeta zbirka predpisov in dogovorov, ampak hkrati naravno in neposredno občutje. Ne v spoznanju ne v opazovanju jezika ni mogoče potegniti ostre meje med področjem čutnega in intelektualnega. Nobeno poimenovanje ni neposredno uporabljeno za izražanje stvari same, temveč izraža idejo, duha in predstavo govorca o njej. Besede so znamenja idej in se razumejo kot objektivne ali nujne vsebine spoznanja ali kot subjektivne »predstave«, toda tudi znamenja za čustva in nagon (Kasirer 1985, 75–78; 87; 131).

Ludwig Wittgenstein je »čvekanju« številnih filozofov« navkljub skušal priti »do meja jezika«: kaj je v človeški govorici zares mogoče povedati. Rdeča nit njegovega življenja in ustvarjanja je bila zavest, da obstaja poleg metodično ugotovljivega znanstvenega spoznanja na čisto drugi ravni še mistična izkušnja onstran znanosti (Baum 2000, 16; 22).

Njegov poskus, da bi izrekliivo z uporabo matematične logike izrazil v formulah in takšne izjave preoblikoval v nekakšen »metajezik«, je tesno povezal matemati-

ko in filozofijo. Razvili sta se »analitična filozofija« in teorija znanosti. Po Wittgensteinu naj se filozofija omeji na izrekljivo, torej na področje naravoslovnih ved, in naj kaže na meje vednosti. Pravšnja filozofska metoda bi bila: ničesar reči, razen tega, kar je mogoče reči, to je: stavke naravoslovnih ved. Po njegovem izvirnem konceptu je jezik strogo urejen sistem (Baum 1985, 33–34; 36).

Temu stališču se je odrekel na priporočilo, naj se »apriorna« metoda zamenja z »aposteriorna« na zaznavah in izkušnjah vsakega posameznika. Kot osnovnošolski učitelj je Wittgenstein to uresničil in tako je v »slonokoščnem stolpu« razvita zgodnja Wittgensteinova teorija jezika s pomočjo njegovih učencev v ljudski šoli pristala na trdnih tleh resničnosti«. Ob vsej kritičnosti do svoje lastne zgodnje filozofije pa je še zmeraj ostal zvest cilju: pokazati na mejo jezika in na strukturo izrekljivega (64–65).

3.3 Od filozofije k pesništvu

Martina Heideggerja (1970, 164; 165–167; 169) opaja zvočna razsežnost žive govorice. Do izkušnje z govorico pridemo samo z govorico. Bistvo govorice je vedno znova drugačno – glede na stališče, s katerega ga iščemo. »Ne glede na to, kdaj in kako govorimo, govorica sama nikoli ne pride do besede. Kadar je v govorico treba spraviti kaj, kar doslej še ni bilo govoreno, je vse odvisno od tega, ali nam godno besedo nakloni ali odreče. Ni je reči, kjer manjka beseda.«

»Reč« se tu razume v smislu filozofskega predmeta, kamor Heidegger prišteva tudi »boga« (sic!): šele tam, kjer se za »reč« najde beseda, je »reč« reč. Šele tako je. Ni je reči, kjer manjka beseda, ime zanjo. Šele beseda priskrbi reči biti. »Reč kot reč rekanje je bistvo besede. Privesti besedo kot besedo do besede pomeni odkriti jo kot reč.« Beseda za bistvo besede ni zajamčena. Heidegger njeno skritost povezuje z domnevo, da se odlikovana načina upovedovanja, mišljenje in pesnjenje, nista iskala zares. »Govorica je cvetlica ust.« Ali pesnik najde besedo ali beseda poišče pesnika in tako postane to, kar lahko je? Heideggerja vznemirja paradoks, zakaj v njegovi kulturi, kljub temu da je bilo dotlej veliko razmisleka o govorici in vanjo veliko upesnjene: »bistvo govorice obenem nikjer ne spregovori kot govorica bistva«, kakor »da bistvo govorice naravnost odklanja, da bi prišlo do govorice, namreč v tisti govorici, v kateri mi izjavljamo o govorici. Če govorica nasploh v tem smislu odkloni svoje bistvo, potem ta odklonitev spada k bistvu govorice.« Če prav razumem, je tu kal dolgo zelo cenjenega nihilizma (Hribar 1970, 42; 43; Heidegger 1995, 194; 217; 219).

Anton Stres (1994, 63–604; 204; 205) se na to odziva s stališča metafizične ontologije: Heidegger s kritiko klasične metafizike uvaja novo pojmovanje jezika. Zanj govorica ni le komunikacija niti posredovanje pomena, to je izražanje, bistveno je rekanje kot kazanje biti. *Biti* Heideggerju ne pomeni biti to ali ono, ampak »biti v čistosti, ne glede na to, kaj je«. Za izrekanje po njegovem pojmovanega *biti* prihaja v poštev predvsem mitični, pesniški govor, če vsebuje tako imenovano *diaforo*; se pravi več kakor metafora – tudi tisti pomen, ki ga imamo za pravega, je pravzaprav že prenesen. Vse je že preneseno, pravega pomena v njem samem ni. Ta izvir

je vedno *onstran*. Njegova navzočnost je odsotna, razodeva se z zakrivanjem. Spominja na Wittgensteinovo *mistično*, na teološki negativni govor in na starozavezne izreke, ki poudarjajo absolutno božjo presežnost in skritost.

Eno je izkušnja govorice in drugo znanje o njej. »Izkusiti« pomeni: »iti skozi kaj, kaj prestati, sprejeti, kar nas zadene, doleti. Znanja pa nam v neizmernih količinah zagotavljajo lingvistika in filologija različnih jezikov, psihologija in filozofija jezika. Rezultat znanstvenega in filozofskega raziskovanja jezikov sta 'metagovorica' in 'metalingvistika'.« (Heidegger 1995, 162; 163–164)

Filozofski termini in filozofska pojmovnost se lahko oblikujejo le v mišljenju in pomenijo dogodek jezika samega. Pojme bit, bitje, bivajoče, bistvo danes povezuje s filozofijo M. Heideggerja, toda terminologiziral jih je že A. Ušeničnik. Filozofija se dogaja v jeziku, to je nenehno prizadevanje za jezikovno najdbo, nenehno pretrpevanje »jezikovne stiske«. Pred slovensko filozofijo se znova zastavlja vprašanje slovenščine v znanosti in izobraževanju, le da ne več toliko pod nacionalističnim, kolikor pod globalističnim pritiskom (Komel 2004, 272–276).

Tine Hribar odlično obvlada Heideggerjev miselni postopek in tudi v formulacijah mu zvesto sledi: da pride beseda do besede, odloča *poslušanje*. Brez tihote ni poslušanja. »Kraj tišine je jasnina (odprtost), v kateri se šele dajeta tako tema kot luč, tako glas kot tišina sama.« (Hribar 1970, 41–43)

Tu je možno medbesedilno navezati na Janezov Prolog (Jn 1,4). Še toliko bolj, ko avtor zagotavlja v skladu s Heideggerjem, kako beseda vzklicuje reči: »Ni reči (stvari), kjer ni reči (besede)... Beseda kot reč ni nič človeškega, marveč človek pripada besedi kot reči in ji odgovarja, če jo posluša. Pripada ji, ker govor kot rekanje potrebuje človeka v njegovem bistvu.« Ali ni tu na delu nekakšno pobožanstvenje, malikovanje, to pa je paradokсно – glede na razlago, da Heidegger želi misliti o jeziku brez metafizičnega zaledja: »Misliti besede ne glede na semiološko diferenco pomeni misliti besedo ne kot na enotnost označujočega in označenega, marveč kot na reč, ki kaže reč (stvar). Misliti na besedo ne glede na semiološko diferenco, pomeni misliti na besedo ne kot na znak, marveč kot na reč, ki jo zaslišimo v njenem rekanju, če slišimo tudi mimo fonetičnega in semantičnega besede, in ne kot na nositeljico pomena (pojma), marveč kot na rečeno *imenujočo* reč.« (Hribar 1970, 48)

To pomeni, da je tu izločena simboličnost jezika, a prav to je razvijalo (evropsko) kulturo, kakor poudarjata Janez Juhant in Gorazd Kocjančič.

Sklicevanje na sodobno lingvistiko, da je jezik zgolj sistem razlik, gre na roke tistim sodobnim težnjam, ki brišejo preteklost in prihodnost, in na diahroni osi ni nič obvezujoče. V zavesti ostaja le še sinhrona ravnina, sedanost, globalna vas in relativnost. To nehoti potrjuje sklicevanje na Friedricha Nietzscheja. Ali ni on spodbudil nihilizma? Toda enostranskost je nevarna, saj vsakdanja praksa kaže, da se pomen besed spreminja glede na njihov družbeni in časovni, predmetni, jezikovni in psihološki kontekst, od vsega tega je odvisna njihova artikulacija. Kljub temu je pretirano trditi: »Praksa besed je pred pomenom besed, ne pa pomen besed pred prakso besed.« Saj zato izberemo prav določene besede,

ker računamo na njihov pomen. »Pojmi ostanejo venomer enaki in se nikdar ne spreminjajo, tudi če dobivajo drugačen priokus!« (Wuster 2004, 43) Strinjati se je s Hribarjem, »da je pomenskost besede vselej korelativna s praktičnostjo besede«. Toda tako slavljena »beseda« prejme pri Heideggerjevem učencu na koncu porazno oceno: »Beseda kot beseda je nema.« (Hribar 1970, 742) V primerjavi z antično, sholastično tradicijo in končno s Heglovo metafizično filozofijo jezika je beseda popolnoma razvrednotena in obsojena na poljubnost. Če ni nič trdno, tudi napor nima učinka, saj njegove besede ne obvezujejo nikogar! Ali pa je vse skupaj zgolj besedna telovadba. Pod tem vtisom je v preteklih desetletjih nastajal del slovenske poezije in še danes nastaja del današnje slovenske proze. Jezikovno bravurozno pisanje je duhovno popolnoma izpraznjeno, dekadentno, neodgovorno.

Edvard Kocbek (1978, 237–238) je že konec sedemdesetih let 20. stoletja svaril pred »skušnjavami lahkotnega svetovljanstva« in izvirno premišljeval o materinščini. Njene besede nikoli ne morejo biti poljubne, saj je v njej shranjena preteklost rodu v ožjem in v širšem pomenu te besede. Kocbek si želi pristnega jezikovnega izraza, vendar se je bil zaradi položaja, v katerega je bil ujet, prisiljen izražati enigmatično, medtem ko se trideset let pozneje more na glas govoriti o zlorabi jezika, pri tem pa je mišljena slovenščina. V prizadevanju za rehabilitacijo nedolžno pomorjenih Justin Stanovnik (2008, 80) čaka na »besedo« v njenem enkratnem – ne kateremkoli – pomenu, v obvezujočem pomenu: »Že velikokrat se je pokazalo, da mora o vsaki stvari na koncu biti izrečena beseda.«

4. Jezik kot filološko dejstvo

V semiološkem smislu je »jezik« vsak sistem, v katerem se komu kaj sporoča. Takšni sistemi obstajajo povsod v naravi, ne le pri človeku. Samo zanj je značilen jezik v lingvističnem smislu (Golden 1997, 1; 2). Preučevanje starih jezikov, grščine in latinščine v Evropi, arabščine in hebrejščine v Aziji ali sanskrta v Indiji, je bilo velikokrat filozofija o jeziku in filologija hkrati. Filološko motivirano opisno jezikoslovje se posveča izrecno posamičnim jezikom in poteka od indijskega slovničarja sanskrta Paninija prek antičnih in srednjeveških slovničarjev in zgodovinskega jezikoslovja v 19. stoletju do strukturalizma, ki se v 20. stoletju pogloblja v sistem jezika. Lahko obstaja samo ena metoda in veliko sistemov (Foucault 1971, 197; 200). Od konca 18. stoletja v jezikoslovju nastaja strokovna terminologija. V drugi polovici 20. stoletja se odpre novo filozofsko-filološko obzorje. Jezik se ne uporablja le za spoznanje sveta, tudi sam postane predmet spoznanja. Ferdinand de Saussure loči sistem jezika: zakoni(-tosti), pravila in živa raba; individualna izpeljava pravil v govoru. Strukturaliste je privlačil predvsem sistem jezika (ravnina *langue*), medtem ko današnje raziskave dajejo prednost aktualni, živi rabi (ravnina *parole*). Z nagnjenostjo do nezavednega, katerega lastnost je atemporalnost (Freud), je strukturalizem enostranski. V človeku se nezavedno in zavestno nenehno preigravata. Temeljni postulat strukturalistov:

jezik je zaprt sistem Noam Chomski zavrača: če se kdaj sploh odkrije narava jezika, se v živi besedi (Marić 1971, 25; 33).

Živa, to je govorjena beseda je del človeka. Kako globoko so povezanost človekovega bistva z govorom doumeli naši predniki, imenitno ponazarja etimologija leksema otrok: praslovansko *otrokъ je izpeljano iz *otret'i, [od-reči], to je sestavljenka iz praslovanskega *ot- [od, proč] in *ret'i [reči]. Prvotni pomen leksema otrok je torej »*tisti, ki ne govori, ki nima govora«, ker še ne zna ali ker nima pravice govoriti. Pomensko enako je motivirana latinska beseda infans: »dete, dojenček (glej fant), prvotno, »ki (še) ne govori«, kar je posamostaljeni zanikani tvorni deležnik sedanjika glagola fāri »govoriti« (Snoj 1997, 416).⁶

S pisavo se začne razkol med njim in kulturo, pozunanjenje in razosebljanje človekove besede. S pisavo se duh »izsuši in skrči na črko«. Toda odtlej more človek znanje shranjevati, konzervirati. S tem se spomin razbremenjuje in peša, ker mu manjka poprejšnja vaja in izurjenost (Trstenjak 1989, 78–79). Kakor se človek loči od živali po govorici, se po besedah paleografa Viktorja Gardthausena kulturni človek loči od barbara po tem, da piše (Kulundžić 1967, 20).

Iznajdba pisave je razmejila predzgodovino od zgodovine. Pisava je prvo politično dejstvo jezika. Pravzaprav se šele po iznajdbi tiska zgodi usodni zgodovinski prelom v razmerju naravni jezik : pisni jezik, bolj upravičeno knjižni jezik (Južnič 1983: 167; Häring 2001, 149; Kovač 2008, 6; 9).

Najstarejši sledovi »grafizma« so znani že izpred 35 000 let pr. Kr. in prvi, mezopotamski zarodki pisave izpred približno 3500 let pr. Kr. (Dolar 1982, 20). Po odkritju vzorčne klinopisne abecede s tridesetimi črkami v starodavnem mestu Ugarit (danes Ras Šamra, Sirija) so arheologi pomaknili iznajdbo črkopisa daleč nazaj (Leroi-Gourhan 1987, 209; 232; 233).

Pogoj za nastanek pisave sta bili stalna naseljenost in precejšnja razslojenost družbe, ki ji je bilo znanje v prid (Dolar 1982, 12). Brez tiska ne bi bilo hitrega in množičnega širjenja reformatorskih verskih idej. Izum tiska je pripomogel k standardizaciji jezikov, to pa je pomembno vplivalo na nastanek narodov v novoveški Evropi – skupaj s slovenskim. Branje vpliva na delovanja možganov (Kovač 2008, 6). Z Gutenbergovo galaksijo se je začelo novoveško občutenje sveta. Morda je bilo tiho branje najpomembnejši povod za razvoj individualizma v novem veku. Ali nismo v času, ko nastaja nova era, za katero še ni jasno, ali se bosta ohranila v njej dosedanja oblika knjige in vedenje do nje, ali se bo s spremenjeno knjigo in njeno vlogo spreminjalo tudi človekovo branje in s tem človek in njegova civilizacija (Golja 2008, 23; 26)?

Ali bo individualno, tiho branje docela nadomestilo strmenje v ekrane novih medijev? Danes, ko na splošno prevladuje skrb zaradi upadanja veselja do branja, deluje nenavadno, da je konec 19. stoletja nastopil takšen odpor zoper nje-

⁶ V izvirniku »Unmündiger«, v pomenu: negodnik, nedorasel človek, iz korena »munt«, ki pa je soroden korenu »mund« (ta sorodnost je, recimo, opazna v besedi Vormundschaft, skrbništvo) – zato izvorno »brezusti«, temu pa etimološko ustreza slovenska beseda otrok, v prvotnem pomenu »tisti, ki (še) ne govori« (Herder 2004, 86, op. 50).

ga. Anton Mahnič želi tudi v tem primeru strogo razmejiti katoliško in protestantsko prakso v izpovedovanju vere, ki se teološko izraža v vprašanju o razmerju med Svetim pismom in izročilom. Preden so po samostanih poslušali ritualno branje, so ljudje – ne glede na stan in osebne lastnosti – poslušali zgodbe. »Vera, temelj krščanske vzgoje, je iz *poslušanja/slišanja, poslušanje/slišanje* pa po besedi božji.« Mahnič je daljnovidno – resda per negationem – predvidel proces zbliževanja katolicizma s protestantizmom in njuno nagovarjanje k branju Svetega pisma. Ni pa slutil drugega vatikanskega koncila in ekumenskega prizadevanja po njem.

Reference

- Ahačič, Kozma, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak. 1911. *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Zbirka Slovarji. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Fuko, Mišel [Foucault, Michel]. 1971. *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Golden, Marija. 1997. *O jeziku in jezikoslovju*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Golja, Marko. 2008. Ali prihaja konec Gutenbergove galaksije? *Glasnik Slovenske matice* 32, posebna izdaja: 22–26.
- Häring, Bernhard. 2001. *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno krščansko življenje*. Zv. 2, *Človekova pot k resnici in ljubezni*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin. 1995. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Henry, Michel. 2008. *Jezusove besede*. Ljubljana: KUD Logos.
- Herder, Johann Gottfried von. 2004. *Razprava o izvoru jezika*. Ljubljana: Nova revija.
- Hjelmslev, Louis. 1971. *Jazyk*. Praha: Československá akademie věd.
- Hribar, Tine. 1970. *Molk besede/Beseda molka*. Znamenja 17. Maribor: Založba Obzorja.
- Humboldt, Wilhelm von. 2006. *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*. Ljubljana: Nova revija.
- Juhant, Janez. 2006. *Človek v iskanju svoje podo-be. Filozofska antropologija*. Claritas 30. Ljubljana: Študentska založba.
- Južnič, Stane. 1983. *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze Edvarda Kardelja.
- Kasirer, Ernst [Cassirer, Ernst]. 1985. *Filozofija simboličnih oblik*. Zv. 1, *Jezik*. Novi Sad: Dnevnik.
- Kerže, Ivo. 2008. *Začetek slovenske filozofije: etnoontološka raziskava*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kocbek, Edvard. 1978. Misli o jeziku. V: Jože Pogacnik, ur. *Slovenska misel*, 231–249. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovač, Miha. 2008. Kaj bi izgubili, če knjig ne bi bilo več? *Glasnik Slovenske matice* 32, posebna izdaja: 5–15.
- Kulundžić, Zvonimir. 1967. *Zgodovina knjige*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Legan Ravnikar, Andreja. 2008. *Slovenska krščanska terminologija: od Brižinskih spomenikov do srede 19. stoletja*. Ljubljana: Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU.
- Leroi-Gourhan, André. 1987. *Gib in beseda*. Ljubljana: ŠKUC.
- Mahnič, Anton. 1895. Nekaj misli o narodnih slovstvih. *Rimski Katolik* 7:71–101.
- Marič, Sreten. 1971. Egzistencialne osnove strukturalizma. V: Mišel Fuko. *Riječi i stvari*, 7–53. Beograd: Nolit.
- Merše, Majda, France Novak in Francka Premk. 2001. *Slovar jezika slovenskih protestantskih piscev 16 stoletja. Poskusni snopič*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Mišković, Veselin. 2010. *Na začetku je (bila) knjiga: bibliografija na Slovenskem*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Pintarič, Miha. 1993. Aktualnost Montaigna in njegovega časa. *Celovski zvon* 11, št. 38:29–37.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1999. *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*. Prev. Simona Perpar Grilc. Ljubljana: Krtina.
- Snoj, Marko. 1997. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Splošni religijski leksikon: A–Ž. 2007. Ur. Adalbert Rebič ; ur. slov. izd. Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Ljubljana: Modrijan.

Stabej, Jože. 1977. *Slovensko-latinsko-nemški slovar.* Dela/Opera 32. Ljubljana: SAZU.

Stanovnik, Justin. 1994. Slovenci in prihodnost. Diskusijski prispevek. V: *Zbornik Drage*, 32–38. Trst: Mladika.

Trstenjak, Anton. 1989. *Skozi prizmo besede.* Ljubljana: Slovenska matica.

Turnšek, Marjan. 2003. Zakramenti Cerkve. Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*, 153–342. Zv. 2. Ljubljana: Družina.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 4, 567—581
 UDK: 27-144.896-732.3"1545/1563"
 27-144.896-732.3"1962/1965"
 Besedilo prejeto: 02/2011; sprejeto: 06/2011

Simon Onušič

Pneumatologija tridentinskega in drugega vatikanskega koncila

Povzetek: Sveti Duh vidno deluje v katoliški Cerkvi in v svetu in v tesni povezanosti s Kristusom nadaljuje odrešenjsko poslanstvo. V veroizpovedi ima člen o Svetem Duhu pomembno mesto, takoj za členom o Kristusu in pred členom o Cerkvi, ki je primarni kraj njegovega delovanja. Boleče rane v Cerkvi so povzročile sklic koncilov, ki so delo Svetega Duha, in papeži, ki jih sklicujejo, naj bi v njegovi moči odkrivali znamenja časov. Žal so se renesančni papeži premalo odpirali njegovemu delovanju, to pa je bil eden od vzrokov za nastanek reformacije. Odgovor je tridentinski koncil, delo Svetega Duha, ki se v konkretnih zgodovinskih okoliščinah odzove na trenutno stanje in daje smernice. Največji sad koncila je Rimski ali Tridentinski katekizem. Pogled na Cerkev je piramidalen, od zgoraj navzdol, a to se je z drugim vaticanskim koncilom obrnilo. Če je bila v preteklosti misel na Svetega Duha nekoliko v ozadju, je 20. stoletje eksplozija Duha. Sadovi kažejo na Navdihovalca. Ponovno so ovrednotene karizme, Cerkev se odpira svetu, vendar ne na račun prilagajanja. To poudari izraz »aggiornamento«. Katekizem katoliške Cerkve, vidni sad koncila, je namenjen vsem, ki vztrajajo v ljubezni, zvest je temelju, veroizpovedi, in zaznamovan z navzočnostjo Svetega Duha.

Ključne besede: Sveti Duh, Jezus Kristus, Cerkev, Trident, drugi vaticanski koncil, reformacija, Rimski katekizem, KKC

Abstract: **Pneumatology of the Council of Trent and of the Second Vatican Council**

The Holy Spirit is actively present in the Catholic Church and in the world and continues Jesus Christ's work of redemption in close connection with him. In the Creed the article on the Holy Spirit has an important position, it comes immediately after the article on Jesus Christ and before the article on the Church as the most important place of the action of the Spirit. Deep wounds within the Church have led to the summoning of the councils, which are the work of the Holy Spirit, and the popes summoning them have been supposed to discern the signs of the times in the strength of the Spirit. Unfortunately, the popes in the Renaissance period were not sufficiently open to the action of the Holy Spirit, which was one of the reasons of Protestant Reformation. The response to it was the Council of Trent, the work of the Holy Spirit, which responded to the situation in concrete historical circumstances and gave guidelines. The most

important fruit of the Council of Trent was the Roman Catechism or the Catechism of the Council of Trent. Its view of the Church was that of a pyramidal structure, running from the apex to the base, which, however, was altered by the Second Vatican Council. While in the past the thought of the Holy Spirit was kept more in the background, the 20th century saw an »explosion« of the Holy Spirit. The results all point to the Inspirer. Charismas are being re-evaluated, the Church is opening to the world, but not at the expense of conformism, which is emphasized by the expression »aggiornamento«. The Catechism of the Catholic Church as the visible result of the Council is intended for everyone persisting in love since it remains loyal to the foundation, to the Creed, and is marked by the presence of the Holy Spirit.

Key words: Holy Spirit, Jesus Christ, Church, Council of Trent, Second Vatican Council, Reformation, Roman Catechism, Catechism of the Catholic Church (CCC)

1. Uvod: Čas Cerkve

Čas Cerkve je čas Svetega Duha; Jezusova žrtev in njegov odhod na božjo desnico sta bila potrebna, da se je razodel Sveti Duh kot oseba na binkoštni praznik. Kakor apostoli se mora Cerkev znova in znova vračati v binkoštno dvorano, na kraj svojega rojstva, kjer so apostoli enodušno vztrajali v molitvi skupaj z Marijo. Zapuščanje tega središča, kakršnokoli oddaljevanje pomeni graditev babilonskega stolpa in življenje v neravnovesju, brez opornega središča. Oddaljevanje posameznikov ali skupin pomeni pot v noč, proč od pravovernega nauka katoliške Cerkve, pot v razkol, herezijo. V zgodovini se je to, žal, prevečkrat zgodilo. Odgovor na delovanje človeških zablod v Cerkvi so koncili, delo Svetega Duha. Ni pomembno prilagajanje Cerkve duhu časa, ampak prilagoditev Kristusu. Sveti Duh pa je moč Cerkve, sila, ki razsvetljuje, posvečuje, povezuje, premaguje zmote in stranpota.

»Čas Cerkve« potemtakem ni drugo obdobje kakor obdobje križanega in vstalega Gospoda, ki nam od Očeta pošilja Duha. Čas Cerkve je čas Svetega Duha, ki ga je Kristus dihnul na križu in na veliko noč zvečer. Zato tudi ne bo nobene 'nove dobe' (New age), nobene druge kakor 'poslednji časi', v katerih smo že od velike noči. In Sveti Duh nas ne vodi nikamor drugam kakor samo h Kristusu, od katerega jemlje, da bi nam dajal.« (prim. Jn 16,14) (Dolenc 1998, 75, op. 11)

Tridentinski koncil je odgovor na eno najbolj bolečih ran v zgodovini Cerkve; moralni krizi časa in konciliarizmu se je pridružil zahodni razkol. Največji sad koncila je Tridentinski ali Rimski katekizem. Potrebno je poučevanje, razlaganje krščanskega nauka, katehiziranje preprostega nepismenega ljudstva. Ta način poučevanja in razlaganja je ostal v praksi vse do izdaje Katekizma katoliške Cerkve, ki je tudi sad drugega vatikanskega koncila. Oblika in vsebina Rimskega katekizma (veroizpoved, zapovedi, zakramenti, molitev) sta postali zgled pri pripravi številnih krajevnih katekizmov.

Drugi vatikanski koncil je odgovor na moderno dobo 20. stoletja, v kateri je človek popolnoma avtonomen, živi daleč od Boga, kakor raztreščen, brez pravega

središča in brez pravega temelja. Potrebna je vrnitev v binkoštno dvorano, v kateri je človek v vsem svojem dostojanstvu in poslanstvu. Ta obrat k človeku predpostavlja ne več toliko poučevalni način kakor osebni odnos do Kristusa, v katerem se človek razvija kot resnična osebnost. Sad koncila, Katekizem katoliške Cerkve, pa je namenjen človeku, njegovemu osebnemu premišljevanju in poglobljanju v skrivnost vere.

Da je vsak koncil resnično delo Svetega Duha, dokazujejo njegovi udeleženci, saj so bili mnogi od njih razglašeni za svetnike. Prav tako so številni katekizmi od Rimskega dalje delo svetih mož. Človeška zmeta razdeljuje in ne združuje in ne more biti sad Svetega Duha.

2. Sveti Duh in reformacija

Sveti Duh vedno deluje sredi neke določene zgodovinske omejenosti, to pa lahko privede do preveč osebnega in do preveč človeškega razlaganja njegovih navdihov in znamenj, kakor nam zelo zgovorno priča zgodovina.

»Čeprav je Cerkev v moči Svetega Duha ostala zvesta Gospodova nevesta in ni nikdar prenehala biti v svetu znamenje odrešenja, ji vendar nikakor ni neznano, da med njenimi udi, naj bodo to kleriki ali laiki, v dolgi vrsti preteklih stoletij ni manjkalo takih, ki so se izkazovali za nezveste božjemu Duhu. Tudi v našem času je Cerkev dobro znano, kolikšna je razdalja med oznanilom, ki ga razglašča, in med človeško slabostjo tistih, katerim je evangelij zaupan.« (CS 43, 6; Oražem 1994, 74)

Vsekakor so se v Cerкви zgodile številne napake, ki niso bile odpravljene. Pomislimo na renesančne papeže. Kljub tej puhlosti ne moremo v Cerкви prezreti truda za dosledno življenje v duhu evangelija, kakor so ga vzorno živeli nekateri posamezniki in skupnosti.¹

V teologiji po eni strani ugotavljamo dolgovezno premlevanje obrobni in nepomembnih vprašanj. Po drugi strani v njej vlada vnema za študij Svetega pisma, o tem pričajo številni ponatisi.

Globoka odrešenjska želja in požrtvovalnost, ki ju kažejo mnoge ustanove, označujeta verski nazor ljudstva. Duhovno in moralno stanje tako visokega kakor tudi navadnega klera pa je nedvomno imelo veliko napak. Kriva je bila tudi pomanjkljiva izobrazba (Lenzenweger idr. 1999, 312–313). Prenovitveno gibanje se je prijelolo predvsem po samostanih.²

Reformacija je svojevrsten odgovor na zamudo cerkvene prenove v 14. in v 15. stoletju. Prevelika povezanost Cerkve s fevdalnim redom je zavirala prenovo in odpravo številnih zlorab. Hrepenenje po oblasti namesto služenja in številni megljeni duhovni tokovi so pripravljali pot reformaciji.

¹ Npr. *Bratje skupnega življenja (Devotio moderna)*.

² Pomislimo na reformo benediktincev v Melku ali na monastir klaris v Nürnbergu, ki ga je vodila globoko pobožna in učena redovnica Charitas Pirkheimer.

Reformatorji resda niso nameravali Cerkve razdeliti, vendar so s svojimi ostrimi zahtevami, s samozavestnimi nastopi in zaradi pomanjkanja dialoga in ljubezni bistveno pripomogli k razkolu.

Glavna pobudnika in uresničevalca protestantske reformacije v 16. stoletju sta bila Martin Luter (1483–1546) in Janez Calvin (1509–1564). Sprejela sta vse kristološke in trinitarične dogme Cerkve, zoperstavila pa sta se absolutizaciji Cerkve in njeni hierarhiji. Borila sta se tudi proti zanesenjakom, ki so hoteli brez reda in kontrole nadaljevati reformo, to pa je dejansko privedlo v razkol, ki ni bil njun namen (Congar 1979, 191sl.; Schneider 1991, 115, op. 57).

Protestantska teologija je predvsem teologija božje besede. V središču je Jezus, vidno razodetje Boga. Sveti Duh ne stoji v ospredju, vendar je Sveta Trojica temelj protestantskega verovanja in Sveti Duh je tisti, ki človeku odpira dostop do Jezusa in mu ga daje spoznati.

Bog je obenem tisti, ki govori (Oče), izgovorjena Beseda (Sin) in odgovor tej Besedi (Sveti Duh). Sveti Duh, ki je Bog Tolažnik in posvečevalec, lahko priča za Očeta – Stvarnika in za Sina – Odrešenika samo, ker je Duh Očeta in Sina. Njegovo posvečevalno delovanje zaobjame posamezne osebe, skupnosti in celotno Cerkev in je tesno povezano z Jezusovim delom odrešenja in opravičenja (Mehl 1967, 74–78; Janežič 1998, 28, op. 31; Janežič 1981, 97, op. 7).

»Za reformacijo in njene zagovornike je prav značilna povezava med Svetim Duhom in vero. Sveti Duh je resnični ustvarjalec vere v človeku. Luter pravi: 'Do krščanske svetosti pride, ko da Sveti Duh ljudem vero v Kristusa in jih tako posveti.'« (Janežič 1998, 29, op. 34)

Do človeka in do človeške avtoritete je protestantizem v verskih rečeh nezaupljiv. Hierarhično ureditev Cerkve v smislu katoliške teologije odklanja. Vsi krščeni so pred Bogom enaki, odvisni edino od avtoritete Boga in Svetega pisma.

Vendar ima Cerkev kot občestvo pomembno vlogo. V njej Sveti Duh opravlja poslanstvo posvečenja.

Luter pojmuje Svetega Duha izključno na temelju njegove vloge v delu odrešenja. Sveti Duh je zanj posvečevalec, božja oseba, ki presega in ustvarja vero in ga moremo razumeti in doumeti le v veri. Deluje po besedi in po zakramentih. Sveti Duh je kakor razodetje v temini, je tam, kjer človek priznava svoje grehe.

Reformatorji poudarjajo svobodnost delovanja Svetega Duha, Cerkev, kakor jo oni pojmujejo, pa je kraj njegovega delovanja. Cerkev je prvi pogoj, da potem lahko Sveti Duh deluje v verniku, od katerega pričakuje sodelovanje in odgovor. Delovanje Svetega Duha se razkriva in zakriva prek znamenj, ki so popolnoma odvisna od njega (Sorč 2003, 540).

3. Sveti Duh in tridentinski koncil (1545–1563)

Tridentinski koncil je odgovor na reformacijo. To je izraz notranje okrepitve Cerkve in ponovno pridobljenega samozaupanja. Začel se je dokaj pozno, za-

radi vmešavanja svetne oblasti, in še vedno je v slabem spominu ostal čas koncilijarizma, ko so koncil razumeli kot sredstvo za brzdanje papeštva.

Le ekumenski koncil se je lahko soočil s tako težkimi problemi in jih poskušal rešiti. Kako obsežni in zahtevni so bili, kažejo že sam potek koncila in težave, ki so ga spremljale.

Cilje in rezultate koncila moremo povzeti v dveh točkah.

Prvi cilj je bil dogmatične narave: jasno odgovoriti na protestantske zmote. Med številnimi objavljenimi dekreti izstopata dekreta o opravičenju in o zakramentih. V prvem, ki je teološko zelo uravnotežen, se poudarja sodelovanje človeške volje z božjo milostjo. Poudariti je treba zavzetost koncila za zakramentalno teologijo nasploh, na primer za število, naravo, formo in za milost, ki se razliva po zakramentih, da bi bilo vse bolj jasno in dogmatično izraženo, kakor doslej ni bilo.

Drugi cilj koncila je bila obnova Cerkve v njeni celovitosti. V središču so bili najprej obnova rimske kurije, obveznost rezidence škofov, odgovorna vzgoja klera, ustanovitev semenišč, škofijske sinode in poudarek na pomembnosti in potrebnosti odgovornega duhovnega življenja.

Čeprav koncilu ni uspelo zaceliti ran razkola, je v veliki meri pripomogel, da se je katoliška Cerkve zavedela svojega bogatega dogmatičnega izročila, to pa je povzročilo moralno in pastoralno obnovo in ob koncu stoletja obrodilo bogate sadove (Padovese 2009, 523–525).

Tema opravičenja je na koncilu dobila dogmatični pečat. Proti Lutrovemu nauku, ki je trdil, da samo vera opravičuje, pri tem pa je zanemaril izročilo, koncil poudari, kako je človek opravičen z božjim usmiljenjem. Kristus s svojim odrešenjem človeka razglasa za pravičnega in mu daruje opravičenje. Človek nima nobenih zaslug, je le opravičen, ker mu je darovana Kristusova pravičnost. Bog osvobaja človeka tako, da ga rešuje izvirnega in osebnega greha; tako se človek lahko spravi z Bogom in s samim seboj. Greh ni uničil vseh človekovih sposobnosti; te sposobnosti se lahko obnavljajo. Razdirajočemu delovanju vsega negativnega v človeku ustreza obnova, s katero Bog človeka opravičuje in ki ima izvir v Kristusovi pashi. To delovanje človeku posredujejo zakramenti. Opravičenemu človeku Bog omogoča prejem teoloških kreposti in karizme. Kljub ranjenosti zaradi greha Bog vedno uporabi pozitivni minimum, ki je v človeku in ga rešuje. Dobra dela so sad, s katerim se človek upodablja po Kristusu (Stancati 2009, 783–785; Denzinger in Hünemann 2002, 330–343; Strle 1977, 424–444).

Koncilski reformni dekreti so se uresničevali postopoma in prek številnih ovir. To je dokaz za obstoj trdne volje, da se odpravijo zlorabe in uveljavijo nekdANJI ideali. Koncil se tudi ni uklonil posvetnim željam cesarja Ferdinanda, ki je želel, da ne bi bil odpravljen »clericus vagus«, ampak da bi dušni pastirji odtlej prebivali med ljudstvom. Koncil je ljudstvu ponovno predstavil vzor krščanskega življenja, ljudstvo pa je doumelo, da je prišel čas, ko se je treba znova poglobiti vase in tudi samega sebe prenoviti (*Zgodovina Cerkve* 1994, 164).

To je vsekakor vidno delovanje Svetega Duha, na samem koncilu in v številnih njegovih sadovih, opazno v življenju posameznikov. Pnevmatologija v tem času še

ni samostojna teološka veda, zato se Sveti Duh obravnava v kristologiji in v ekleziologiji, to pa ne pomeni, da ni navzoč in dejaven.

4. Sveti Duh v Rimskem katekizmu

Eden prvih odgovorov na Lutrovo reformacijo in na njegove katekizme so Kanizijevi katekizmi. Sv. Peter Kanizij (1521–1597) si je prizadeval, pridobiti za vero nevernike in v zmoto padle kristjane, poglobiti vero in predvsem vzgajati mlade. Njegovi katekizmi so bili poleg pridiganja pomemben del vse pastoralne dejavnosti jezuitov, katerim je pripadal. Cilj je bil predvsem, odpraviti versko neznanje, tudi brezbržnost, in uvesti ljudi v temeljne skrivnosti vere. Ta katoliški pouk so spremljale vaje v pobožnem življenju. Njegovi katekizmi imajo pogosto dodane molitvene obrazce, pripravo na zakramente itd.

Kaniziju se ni posrečilo, da bi njegov Vélikí katekizem razglasili za katekizem tridentinskega koncila. Kljub katekizmom drugih jezuitov (npr. katekizem Augerja in Bellarmina) so se njegovi hitro uveljavili, in to celo v misijonih. Do 19. stoletja so imeli monopol v habsburških deželah, v 18. stoletju pa so bili verjetno najbolj razširjeni (Paul 1991, 270–272).

Edini katekizem s papeškim pooblastilom in z uradno veljavo za vso Cerkev, ki je sad tridentinskega koncila, je postal Rimski ali Tridentinski katekizem. Priporočale so ga mnoge sinode in krajevni koncili. Izdali so ga, da bi zatrli vpliv protestantskih katekizmov in prispevali k verski vzgoji ljudstva. Njegova glavna značilnost je, da v njem ni razprav teoloških šol. Odseva misel Cerkve in temelji na Svetem pismu, na cerkvenih očetih in na vsebini tridentinskega koncila. Ni polemične narave.

Katekizem ni bil neposredno namenjen ljudstvu, ampak dušnim pastirjem za poučevanje. Manjka mu pedagoških značilnosti, ki bi olajšale uporabo. Polemično ozračje je zahtevalo drugačne pripomočke.

Predgovor kaže na kristološko strukturo dela. Človek ne more sam od sebe priti do odrešenja, ampak izvira ta možnost od Kristusa v moči Svetega Duha. Dana je vsakomur, ki v Cerkvi hodi za Kristusom in ga posluša v moči Svetega Duha. Predgovor je razdeljen na štiri dele: veroizpoved, zakramenti, zapovedi in molitev. Katekizem pojasnjuje. Vero poudarja bolj kakor izpoved, ne toliko kakor osebni odnos do Boga. Proti protestantom so bolj poudarjeni Cerkev, zlasti njena vidna stran, hierarhija in bogoslužje ter zakramenti (Resines 1991, 571–572).

Človekov razum lahko le do neke mere spozna skrivnost troedinega Boga. Pravzaprav je od stvarjenja sveta in človeka dalje človek, ki je ustvarjen po božji podobi, nagovorjen in zmožen dati svoj odgovor Bogu, svojemu Stvarniku (KKC 27–30).

Bog sestopa k človeku in se mu razodeva na različne načine, po Svetem Duhu, ki še ni razodet, deluje v Mojzesu, v drugih očakih, v starozaveznih sodnikih in prerokih, ki napovedujejo prihod Odrešenika, a naposled se najbolj razodene v

učlovečenju druge božje osebe, v Jezusu Kristusu, vse do križa in vstajenja. V velikonočni skrivnosti je največje razodetje troedinega Boga, večjega razodetja ni.³

Jezus Kristus, oznanjevalec božjega kraljestva, ustanovi Cerkev, ki postane kraj delovanja tretje božje osebe, Svetega Duha, in postavi apostole, preroke, pastirje in zdravnike, da bi se po njih slišal njegov glas in se nadaljeval vse do dovršitve sveta. Da bi se slišala beseda odrešenja, da ljudje ne bi več taval sem ter tja, ampak bi bili trdno ukoreninjeni v osebni veri in v povezanosti s troedinim Bogom (*Concile de Trente* 1923, 12). »Kdor posluša vas, posluša mene.« (Lk 10,16a) Ne samo da Jezus pošilja glasnike, ki nadaljujejo njegovo delo v moči Svetega Duha, ampak zagotovi svojo navzočnost do konca dni. »In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (Mt 28,20b)

S tem namenom in ob razsvetljenju Svetega Duha so udeleženci tridentinskega koncila določili in začrtali glavne smernice in predložili načrt za ohranitev prave vere po bolečem razkolu.

Res je, da so mnogi nabožni pisatelji do tega časa – med njimi številni svetniki – veliko pisali o verskih resnicah, tudi o Svetem Duhu, vendar bolj z vidika pobožnosti kakor s stališča znanosti. Po bolečem razkolu je nastopil čas, da se za poučevanje in razlaganje verskih resnic izoblikujejo jasne smernice in navodila.

Koncil je želel posredovati tako potrebno znanje verskih resnic najprej dušnim pastirjem in po njih vsem vernikom (*Concile de Trente* 1923, 12–13). »Mi nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril.« (1 Kor 2,12)

Ves krščanski nauk je zaobsežen v veroizpovedi, znamenja in načine, po katerih Bog daje milost, najdemo v zakramentih, v božjih dobrinah, božje zapovedi, dotok milosti, pa so zapisane v Dekalogu, vse, kar si želimo, upamo ali prosimo za naše dobro, ima pomoč v Gospodovi molitvi. Te štiri točke so vsebina katekizma, a njihov skupni povezovalac Sveto pismo, izročilo in nauk cerkvenih očetov (*Concile de Trente* 1923, 17).

V osmem členu veroizpovedi je govor o Svetem Duhu. Kdo je Sveti Duh? Jasno moramo poudariti, da niso pomembni duhovi ali duše pravičnih ali angeli. Govorimo o tretji božji osebi, o osebi z véliko začetnico, o Svetem Duhu. Čeprav sta Oče in Sin, prvi dve osebi Svete Trojice, poimenovani in razodeti s konkretnima imenoma in vlogama, Sveti Duh pa manj osebno, je to oseba, ki je aktivno navzoča in delujoča. »Ne poženi me izpred svojega obličja, svojega svetega duha mi ne odvzemi.« (Ps 51,13) Verujemo, da je troedini Bog delujoč skozi vso zgodovino odrešenja in da je z njegovim pečatom zaznamovano vse. Vsaka oseba je zaznamovana s svojim konkretnim poslanstvom. So pa časi v Cerkvi, ko se bolj poudarja ena ali druga oseba. V času tridentinskega koncila in po njem se je bolj kakor vloga Svetega Duha poudarjala vloga Jezusovega odrešenja in poslanstva, v veroiz-

³ Kako se razodeva troedini Bog v zgodovini odrešenja, jasno in nazorno predstavi v svojem delu papež Benedikt XVI. (*Jezus iz Nazareta* (Ljubljana: Družina, 2007)). Bog sestopa in se razodeva človeku, višek razodetja sta učlovečenje druge božje osebe in njegova velikonočna skrivnost. Glej tudi Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja* (Celje: MD, 1997).

povedi pa izpoved, pripadnost, ne toliko osebna povezanost z Bogom (*Concile de Trente* 1923, 78–79).

Izpoved vere je povezana s prejemom krsta. Tako in tu poudarjajo tridentinski cerkveni očetje vlogo Svetega Duha, ki jo najprej povezujejo s samo Jezusovo željo, ko pošlje apostole po vsem svetu v znamenju Svete Trojice. »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha.« (Mt 28,19) »Trije namreč pričujejo: Duh in voda in kri. In to troje je zedinjeno,« (1 Jn 5,7) dodaja evangelist Janez. Kdor je krščen v imenu Svete Trojice, mora priznati vlogo in delovanje Svetega Duha, priznati, da je Sveti Duh pravi Bog.

Sveti Duh je dar, to pomeni, da so vse milosti, sadovi, ki jih prejemamo od Boga, zastonj in smo jih deležni zaradi njegove radodarnosti in ljubezni.

Sveti Duh je dejaven povsod, kjer deluje troedini Bog. O njegovem delovanju govorijo preroki. »Tako govori Gospod Bog tem kostem: Glejte, poslal bom duha v vas in boste oživele.« (Ezk 37,5) Prerok Izaija spregovori o njem, ko napove mesijanske čase. »Na njem bo počival Gospodov duh: duh modrosti in razumnosti, duh sveta in moči, duh spoznanja in strahu Gospodovega.« (Iz 11,2). Kakor pravi sv. Avguštín, pa moramo ločiti: kakor se Bog razlikuje od stvari, tako se Sveti Duh, oseba, razlikuje od darov. Dar se razlikuje od Darovalca. Navzočnost darov Svetega Duha kaže, da je tretja božja oseba resnično v nas in da smo njegovo svetišče, in v skladu s tem moramo tudi živeti (Rim 8).

Čeprav se pisci katekizma močno opirajo na apostola Pavla in ga upoštevajo, ne poudarijo pomena služb in karizem v Cerkvi in vloge laikov, kakor je pozneje storil drugi vatikanski koncil in kakor je upoštevano v Katekizmu katoliške Cerkve.

Vse milosti, ki smo jih deležni, prejemamo zaradi Očetove volje, po Sinovem zasluženju in v radodarnosti Svetega Duha. Pri krstu smo bili zaznamovani z neizbrisnim pečatom Svetega Duha, ki nam je bil obljubljen in je poročstvo naše večne dediščine, so poudarili pisci tridentinskega katekizma (*Concile de Trente* 1923, 79–82).

S Tridentinskim katekizmom vedno bolj pri poučevanju krščanskega nauka stopajo v ospredje jasnost izražanja verskih resnic, skrb za pravovernost in sploh znanje o veri, da bi se obvarovali zmot protestantizma. Odgovornost za verski pouk pa se pomika z družine na župnijo (Snoj 2003, 39–40).

5. Sveti Duh in drugi vatikanski koncil

»Sveti Duh je sklenil in mi z njim,« so zapisali apostoli – očetje »prvega« cerkvenega zbora v Jeruzalemu (Apd 15,28). Takšen naj bi bil »postopek« pri pomembnih odločitvah Cerkve glede njenega notranjega življenja in glede njenega apostolskega poslanstva v svetu in v družbi. Z vsem prepričanjem smemo trditi, da so se tudi očetje drugega vatikanskega cerkvenega zbora držali tega pravila in da je bil ta koncil prvovrsten »pnevmatološki« dogodek v življenju Cerkve (Balthasar 1972, 209–226). Janez Pavel II. piše v okrožnici o Svetem Duhu: »Vemo

namreč, da je bil to predvsem ,ekleziološki' koncil: koncil, ki je obravnaval Cerkev. Obenem je nauk tega koncila v bistvu ,pnevmatološki': prešinja ga resnica o Svetem Duhu, duši Cerkve. Zato lahko rečemo, da v svojem bogatem učenju 2. vatikanski koncil obsega pravzaprav vse, kar ,govori Duh Cerkvam' in je pomembno za sedanjo dobo odrešenjske zgodovine.« (DV 26,1)⁴ Prav pokoncilski papeži imajo za svojo največjo dolžnost, zvesto slediti duhu koncila in ga upoštevati ter ureničevati v vedno novih razmerah.

Ena od nevarnosti pri izvajanju koncilskih smernic je napačna razlaga tega, kar je papež Janez XXIII. postavil za namen koncila. Uporabil je izraz »aggiornamento« namesto »reforma«. Izraz »aggiornamento« je enoumnejši, predpostavlja nedotaknjenost božjega razodetja in Cerkve, kakršno si je zamislil Kristus, a hoče hkrati Cerkev usposobiti za to, da bi zares učinkovito posredovala božje razodetje človeštvu v vsakem času. Ni pomembno »moderniziranje evangelija«, ampak da Cerkev pri svojem pristnem odrešenjskem oznanilu upošteva probleme svojega časa. Prilagoditi se je treba evangeliju, ne pa svetu (Koncilski odloki 1980, 29–30).

Skušajmo prikazati nekaj poudarkov, ki govorijo o napredovanju pnevmatološke zavesti na koncilu in o novem »upoštevanju« Svetega Duha v koncilskih dokumentih in v življenju pokoncilске Cerkve.

O njegovi dejavni navzočnosti na koncilu je bilo veliko napisanega. Tukaj izluščimo samo nekaj poudarkov glede Cerkve, ki so vsekakor njegov »prispevek«.

a) *Novo pojmovanje Cerkve*, prizadevanje za splošno prenovo, odnos do verstev (religij) in do celotnega človeštva kot takšnega v današnji in v prihodnji zgodovini in v svetu, to je v središču koncila. Odrešenjski vidik, izrazita osredinjenost na Kristusu (kristocentričnost) in jasni pastoralni cilji so temelj in stalno navzoče obzorje vseh koncilskih prizadevanj. Drugi vatikanski cerkveni zbor ni bil in ni želel biti »pnevmatocentrični« koncil, kakor so hoteli mnogi opazovalci, predvsem opazovalci iz vzhodnih Cerkva. Bil pa je veliko pnevmatološko-duhovno izkustvo in tako izhodišče za duhovno dinamiko v smislu spremenjenja zavesti in prenove Cerkve kot občestva (*communio*), to pa je vsekakor delo Duha. Koncil je prinesel pomemben duhovni in pnevmatološki polet v katoliški Cerkvi. Zopet je bolj izrazito zaznaven božji Duh na ravni molitve in poslušanja božje besede, enako glede pozornosti na znamenja časa; to se je zgodilo tudi po zaslugi poprejšnjega teološkega dela, ki je bilo opravljeno pred in med koncilom. Koncil je v dogmatični konstituciji o Cerkvi celo vrsto eklezioloških vsebin ponovno preoblikoval v *pnevmatološki luči*.

V koncilskih dokumentih moremo prepoznati tudi sledi *trinitarične ekleziologije*, ki vzbujajo polno upanja. Tako je pnevmatološka razsežnost ponovno vključena v trinitarno prapočelo in k njemu naravnana (prim. C 4; E 2).

b) V trinitarični skrivnosti temelji – po izjavah koncila – tudi Cerkev kot občestvo, ki moli in časti Boga v Duhu in v resnici. Čeprav ostaja konstitucija o bogo-

⁴ V apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja* zapiše (57): »Kako veliko bogastvo je, dragi bratje in sestre, v smernicah, ki nam jih je dal 2. vatikanski koncil! ... Leta minevajo, a ta besedila niso izgubila ne svoje vrednosti ne svojega leska. Le potrebno jih je brati na njim ustrezen način ...«

služju bolj kristološko kakor pnevmatološko naravnana, pa druga koncilski besedila dovolj jasno postavljajo v ospredje doksološko vlogo Cerkve in vidijo božjega Duha kot *principium agens et vivificans v liturgiji*. Šele liturgična reforma, ki jo je koncil zahteval, je privedla do globljega upoštevanja delovanja Svetega Duha v bogoslužju in v življenju Cerkve. To prepoznamo predvsem v prenovljenih obrednikih pokoncilske liturgije. Tu smemo iskati tudi razlog za ponovno pojmovanje Cerkve kot evharističnega občestva.

c) S poudarjenim koncilskim upoštevanjem Svetega Duha je tesno povezano *ponovno odkritje in nov način sprejemanja karizem* v katoliško Cerkev (Nadrah 1972, 65–68). Dejstvo, da Kristusova Cerkev niti zdaleč ni samo institucionalna stvarnost, ampak jo določa tudi in pravzaprav še bolj velika množina milostnih darov (karizem), ki jih Duh vzbuja in pospešuje v božjem ljudstvu, je ponovno postalo bolj izrazito. Cerkev ima polnost Duha samo v skupnosti darov, ki jih Duh podeljuje vsem udom telesa. Namesto piramidalne, pretirano hierarhične podobe Cerkve stopi v mnogih koncilskih besedilih v ospredje podoba Cerkve, v kateri vodstvo uveljavlja svojo oblast, službo in darove skupaj z drugimi, za druge in v naravnosti k drugim. S ponovno »vrnitvijo« karizem se je na koncilu razvilo tudi poglobljeno in bolj celovito razumevanje cerkvenih služb. Sveti Duh je pojmovan kot »sokonstitutivno počelo« Cerkve. Tako je onemogočeno, da bi Cerkev na eni strani silila v površno navdušenje, samovoljnost in anarhijo, saj Duh vedno ostaja povezan s počelom učlovečenja in s kenozo križa, na drugi strani pa je s tem odzveta podlaga za ravnodušnost, uniformiranost in enoličnost.

č) Konkretna posledica pnevmatološke, komunitarne ekleziologije, pa tudi ponovno odkritje karizem pomenijo *ovrednotenje apostolskega sodelovanja laikov v Cerkvi*. Celotno božje ljudstvo ima na temelju darov Duha (vsi naj bi bili »pnevmatiki«, »karizmatiki«, »duhovni«) deležnost pri Kristusovem poslanstvu: »Laiki so Kristusu posvečeni in s Svetim Duhom maziljeni ter s tem čudovito poklicani in usposobljeni, da v njih zrastejo vedno obilnejši sadovi Duha.« (C 34; 38) Bog gradi Cerkev tako, da jemlje vse vernike kot svoje sodelavce.

Zelo pomemben je tudi *ekumenizem pod vodstvom Svetega Duha*. Trinitarično-komunitarno mišljenje in ponovno odkritje pnevmatološkega karizmatičnega nauka prebujata v koncilskih očetih bolečo zavest glede še obstoječe razdeljenosti med Cerkvami. Eden od ciljev koncila je bilo namreč, spodbuditi edinost kristjanov. Odprtost za ekumenizem, odprtost k različnim nekrščanskim verstvom in k človeštvu sploh postavi gledanje na Cerkev kot izključni in edini kraj odrešenja v ozadje ter prizna svobodo in suverenost božjega Duha, ki deluje tam, kjer, kadar in kakor hoče (C 16–17; E 3; M 7; CS 22).

Govorimo o *potujoči Cerkvi*. Ker je Sveti Duh po svojem bistvu dar, zagovornik, tolažnik in obljuba, se Cerkev zaveda, da jo na njeni romarski poti, v preizkušnjah in v nevarnostih razsvetljuje, vodi in prenavlja božji Duh. Ta Duh je sad vélikega petka in vélike nedelje. Duh uresničuje vedno novo vstajenje. Duh je podarjen za čas med že uresničenim in še pričakovanim Kristusovim prihodom (C 48,2). Sveti Duh je resnični »reformator« Cerkve in po njem je Cerkev »*ecclesia semper refor-*

manda«, kajti Duh jo kot »ara« večne dediščine oblikuje po Kristusu in ji daje ustrezno življenjsko in zemeljsko podobo (Sorč 1998,102–112).

Na koncilu pridobljeno pnevmatološko gledanje na Cerkev ima velik pastoralni pomen.⁵ Na tej podlagi pa že nastaja temu ustrežajoča pnevmatološka duhovnost. Da koncilsko prizadevanje za uveljavitev pnevmatološkega gledanja v Cerkvi ni zamrlo, izpričujejo mnoga nova gibanja, teološka razglabljanja in predvsem prizadevanja pokoncilskih papežev.

6. Koncil Svetega Duha⁶

Nekateri koncilski teologi in opazovalci so poudarjali, da bi zadostovali le dve konstituciji, kristološka in pnevmatološka. Sveti Duh je Kristusov Duh, ki dopolnjuje njegovo telo, to je Cerkev. In kakor sta Kristus in Sveti Duh povezana med seboj, tako sta povezani kristologija in pnevmatologija. Sveti Duh ohranja izročilo in razodeva resnico ter nadaljuje Kristusovo odrešitveno poslanstvo, ko deluje v njegovem imenu. Koncil zelo poudarja kristološko povezavo in nadaljevanje inkarnacije v Svetem Duhu. Dogmatična konstitucija o Cerkvi prikaže vzporedno vidne in duhovne, človeške in božje prvine v Cerkvi z združitvijo dveh narav v Kristusu in vse pripisuje oživljajoči vlogi Svetega Duha. Koncil naprej razvije svetopisemski nauk, v katerem najdemo – že pri sv. Ireneju – o cerkvenostni vlogi posvečevanja kot deležnosti pri Kristusovem maziljenju s svetim Duhom te besede: »Gospod Jezus, 'ki ga je Oče posvetil in poslal na svet' (Jn 10,36), napravi vse svoje skrivnostno telo deležno Duha, s katerim je bil on sam maziljen.« (D 2)

Koncil razvije nauk z vidika trinitarnosti in ojkonomiji odrešenja, v udeležanju stvarjenja in milosti. Spregovori o Očetu, ki pošilja Sina in Svetega Duha; Cerkev je imenovana ljudstvo, Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha (D 1) in v skladu z že omenjenimi besedami sv. Ciprijana (Congar 1979, 229–230, op. 7).

Ne smemo mimo pomembne vloge in mesta karizem v pnevmatološki ekleziologiji koncila. Sveti Duh uporablja človeške sposobnosti in talente, jih prenavlja, plemeniti in prejemnika poživlja z novimi darovi. Karizmo naravne sposobnosti in talente posrka vase, jih očisti in posveti za služenje skupnosti.

Sveti Duh poživlja službe v Cerkvi. Laiki, njihova vloga in poslanstvo – kakor koncil poudarja – dajejo novo podobo Cerkvi, ki jo poživlja in vodi Sveti Duh. Drugi vatikanski koncil je resnično delo Svetega Duha. Najprej v dokumentih, nato pa mora to zaživeti v vsakdanjem življenju.

⁵ Rezultate koncilskih prizadevanj bi smeli strniti v naslednje ugotovitve: močnejše poudarjanje osebe Svetega Duha in njegovih karizem, poudarek na božji besedi, na njeni preoblikujoči moči, ponovno odkritje skupnega duhovništva vseh vernih, prenovitev liturgije, odkrivanje delovanja Svetega Duha v drugih Cerkvah.

⁶ Izraz »koncil Svetega Duha« uporabi H. U. von Balthasar (1967), ko tako poimenuje drugi vatikanski koncil.

Morda je danes v Cerkvi marsikaj v krizi in težave so, vendar pobuda Svetega Duha, njegova navzočnost presega vse nastale težave in probleme, če se Cerkev, božje ljudstvo, dovoli voditi Svetemu Duhu in ne sklepa kompromisov s svetom. V Cerkvi so navzoča številna karizmatična gibanja z namenom, da prečkajo in prenavljajo Cerkev, ki se mora vračati k viru, Svetemu Duhu, in k svojemu začetku, binškoštim (234–235).

7. Sveti Duh in Katekizem katoliške Cerkve

»D oživljali smo razsvetljenje Svetega Duha,« je ob sklepu večletnega naporne-ga dela dejal papež Janez Pavel II. kardinalu Ratzingerju (Štrukelj 1993, 158).

Da, to je delo Svetega Duha. Sveti Duh spodbuja k zagnanosti in požrtvovalno-sti vse, ki oznanjajo božje kraljestvo in ga gradijo. Svetost je vedno moč katehetov.

»Dejansko je katekizem, ki je sicer sestavljen iz štirih delov, čudovit diptih: tu skrivnosti vere, ki jih izpovedujemo (veroizpoved) in obhajamo (zakramenti), tam človekovo življenje po veri: pravilo krščanskega življenja (deset zapovedi) in sino-vska molitev (očenaš).« (Štrukelj 1993, 160)

Središče katekizma in vsake katehete je Jezus Kristus, ki razodeva Očeta in na-poveduje Svetega Duha. Po njem se razodeva vsa Sveta Trojica, zato je katekizem kristocentričen in trinitaričen; to sta njegovi temeljni odliki. Kristologija katekizma je v znamenju naše povezanosti s Kristusovo skrivnostjo in njen namen je, da se tesno povežemo z njim.

Če je bil namen Rimskega katekizma, ki je povzetek krščanskega nauka katehe-ta, izpoved vere in je bila ta izpoved tudi v ospredju, sta v Katekizmu katoliške Cerkve v središču Kristusova skrivnost in ljubezen troedinega Boga, ki se po njem razodeva, človek pa je povabljen, da vstopi v ta trinitarični odnos Boga, ne samo da izpove vero, ampak da ta odnos živi in vedno poživlja (164–165).

Kakor na drugem vatikanskem koncilu govorimo tudi v Katekizmu katoliške Cer-kve o obratu gledanja na Cerkev, »od zgoraj« na gledanje »od spodaj«, »od zagle-danosti Cerkve vase« k »pogledu na človeka« in k »njegovemu odnosu z Bogom«.

Cerkev, živo občestvo v veri apostolov, je kraj delovanja in poznavanja Svetega Duha. Sveti Duh deluje v Svetem pismu, v izročilu, v cerkvenem učiteljstvu v za-kramentalni liturgiji, v molitvi, v karizmah in službah, v znamenjih apostolskega in misijonarskega življenja in v pričevanju svetnikov; tod se povsod razodeva svetost in nadaljuje odrešensko delo (KKC 688).

Sin in Sveti Duh sta bila poslana skupaj za skupno delovanje in odrešenje. Vera je potrebna, da se Sveti Duh približa in deluje. Ima različna imena in se razodeva v različnih simbolih. Deluje povezan s celotno Trojico od stvarjenja dalje. Kateki-zem poudarja predvsem njegovo delovanje v prerokih, saj v njegovi moči napo-vedujejo Mesija (711–716). Ne moremo mimo Odrešenikovih predhodnikov, ki so polni Svetega Duha in milosti (717–726). Binškošti so ura rojstva in razodetja Sve-

tega Duha, ki se začne z nadaljevanjem Jezusovega poslanstva. Ves drugi del veroizpovedi je treba brati v tej luči, da je namreč poslanstvo Sina in Svetega Duha skupno (727). Katekizem katoliške Cerkve povzame misli o Svetem Duhu kakor tridentinski koncil. Sveti Duh je dar, deluje v Cerkvi, v zakramentih itd. Njegovo delovanje se razširja na vso Cerkev in na vsakega posameznika. Krst je pogoj, da je človek deležen skrivnostnega delovanja Svetega Duha, a živa vera, živ odnos z Bogom mu pomaga, da more obroditi bogate sadove. »Po njihovih sadovih jih boste torej spoznali.« (Mt 7,20)

Sveti Duh in njegovo delovanje sta omenjena predvsem v devetem členu veroizpovedi o skrivnosti Cerkve (KKC 748; 776) in v poglavju o zakramentih in molitvi. Sveti Duh je namreč izvajalec božjih del. Katekizem – drugače od prejšnjih –, zvest drugemu vatikanskemu koncilu, poudari vlogo služb (9; 24; 132) in karizem (94; 688; 789sl.) in pomen laikata (785; 864; 897sl.; 1174; 1175: 1669; 2442).

Značilnost katekizma je odprtost, kljub teološki vsebini je to dokument z jasnim sporočilom, namenjen vsem. Po zgledu Rimskega katekizma in v razporeditvi posreduje sistem verskih resnic, ki so predmet verovanja. Upoštevanj sta dve miselnici tradiciji: tomistična in avguštinska. Izhodišče je prva, ki hoče posredovati, kaj verujemo, druga, kako verovati. Katekizem vzgaja za odnos človek – Bog in človek – človek, a vse drugo iz tega izhaja. Za začetek oblikovanja tega odnosa katekizem postavlja ljubezen in oblikovano vest (Gerjolj 1993, 67).

Odprtost in poslanstvo katekizma kažeta, da je namenjen vsem krščanskim skupnostim in vsem ljudem dobre volje. Cerkev lahko govori o Bogu z vsemi ljudmi. Njen govor – dialog – mora biti prežet z ljubeznijo; to dialoškost izraža katekizem. Iskanje vsebin, v krščanskih in v nekrščanskih verstvih, omogoča Cerkvi, da s posamezniki ali skupnostmi vstopa v partnerski odnos.

Katekizem ne izključuje nikogar ne v izhodiščih ne v cilju. Odločilna ni formalna pripadnost Cerkvi, ampak vztrajanje v ljubezni.

To je pregleden dokument, ki natančno navaja vire, iz katerih črpa vsebino. Skozi ves katekizem odkrivamo vstopna mesta in poti, ki nas vodijo k Bogu (68–70).

Katekizem katoliške Cerkve je veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva in zanesljivo pravilo za poučevanje vere. »Naj služi prenovi, h kateri Sveti Duh neprestano kliče božjo Cerkev, Kristusovo telo, na njenem romanju k tisti luči božjega kraljestva, ki je brez senc!« je zapisal ob potrditvi katekizma blaženi papež Janez Pavel II.

8. Sklep

Čas Cerkve je čas Svetega Duha. Sveti Duh nas usmerja in navdihuje. Ni dovolj samo izpoved vere, treba je živeti živ odnos s svojim Bogom. V moči Svetega Duha živeti Kristusovo skrivnost in vstopiti v življenje troedinega Boga. Sveti Duh je dar Cerkvi, vedno povezan z Jezusovo skrivnostjo; delujeta skupaj.

»Vsako srečanje v veri z Bogom se dogaja v Svetem Duhu. Brez njega kot vna-
prej podanega prostora za srečanje, ki nam ga odpira Bog in ki obenem odpira
naše oči, ne more priti do vere. Samo tisti, ki je pritegnjen v ta odnos ljubezni med
Očetom in Sinom, v tega Duha, ki oba zedinja, prejme v dar tudi oči ljubezni, s
katerimi more v zgodovinskem Jezusu spoznati večnega Očetovega Sina.« (Dolenc
1998, 84)

Le v tem živem odnosu lahko pričakujemo bogate sadove Svetega Duha. In kon-
cili in katekizmi, ki smo jih omenili, so nedvomno sad Svetega Duha. Za današnji
čas nam dajeta smernice in napotke drugi vatikanski koncil in Katekizme katoliške
Cerkve. Zdaj je odločilno izvrševanje, potreben je prevod v vsakdanje življenje.
Druge poti ni!

Kristjani naj bi bili ob začetku tretjega tisočletja resnično zazrti v prihodnost, ki
mora biti predvsem prihodnost Svetega Duha.

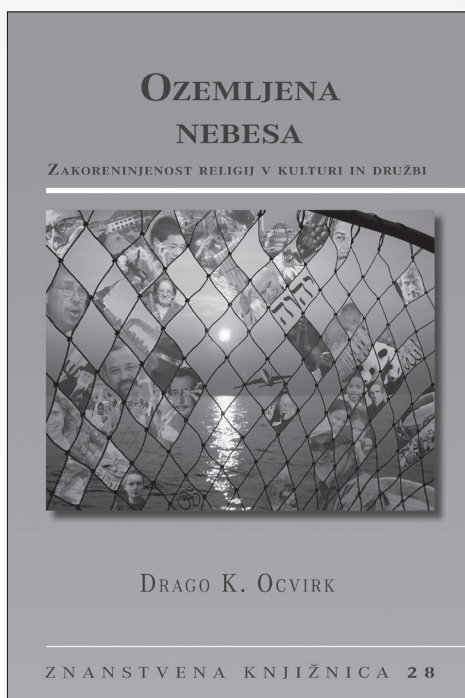
Kratice

- 2 Vat – 2.** vatikanski cerkveni zbor. 1995. *Koncilski odloki*
C – 2 Vat. Dogmatična konstitucija o Cerkvi
CS – 2 Vat. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu
D – 2 Vat. Odlok o službi in življenju duhovnikov
DV – 2 Vat. Odlok o duhovniški vzgoji
E – 2 Vat. Odlok o ekumenizmu
KKC – Katekizem katoliške Cerkve
M – 2 Vat. Odlok o misijonski dejavnosti

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1995. *Koncilski odloki*.
Ljubljana: Družina.
- Balthasar, Hans Urs, von.** 1972. *Spiritus Creator*.
Brescia: Morcelliana.
- – –. 1967. Das Konzil des Heiligen Geistes. V:
Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie, 218–
236. Zv. 3. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Catéchisme du Concile de Trente.** 1923. Tournai:
L'édition de Desclée et Cie.
- Congar, Yves.** 1979. *Je crois en L'Esprit Saint*. Zv. 1.
Pariz: Cerf.
- Denzinger, Heinrich, in Peter Hünermann.** 2002.
*Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o
vjeri i čudoredu*. Đakovo: UPT.
- Dolenc, Bogdan.** 1998. Cerkve: »kraj, kjer se
razcveteva Duh«. V: Einspieler Karl, ur. *Neznani
Bog? Delovanje Svetega Duha v Cerkvi in svetu*,
65–95. Celovec, Ljubljana in Dunaj: MD.
- Gerjolj, Stanko.** 1993. Katekizem katoliške Cerkve
v slovenskem kulturnem prostoru. *BV* 53:63–
73.
- Janez, Pavel II.** 1986. *Okrožnica o Svetem Duhu*.
Ljubljana: Družina.
- – –. 2001. *Apostolsko pismo ob začetku tretjega
tisočletja*. Ljubljana: Družina.
- Janežič, Stanko.** 1998. *Poti cerkvene edinosti*.
Maribor: Slomškova založba.
- – –. 1981. Vloga Svetega Duha v krščanstvu. V:
Edinosti. Ur. Stanko Janežič, France Perko in
Jože Vesenjsek. Ljubljana in Maribor: Slovenski
ekumenski svet.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: SŠK.
- Lenzenweger, Josef, Peter Stockmeier, Johannes
B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in
Metod Benedik.** 1999. *Zgodovina katoliške
Cerkve*. Celje: MD.
- Mehl, Roger.** 1967. *La théologie protestante*. Pariz: Cerf.
- Oražem, France.** 1994. *Obdarjeni s Svetim Duhom*.
Ljubljana: Družina.

- Nadrah, Anton.** 1972. Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve. *BV* 32:65–68.
- Padovese, Paul.** 2009. Koncil, Tridentinski. V: Starič Aldo, ur. *Enciklopedijski teološki riječnik*, 523–525. Zagreb: KS.
- Paul, Eugen.** 1991. Kanizij, Peter. V: Škrabl Franc, ur. *Katehetsko pedagoški leksikon*, 270–272. Ljubljana: KC.
- Resines, Luis.** 1991. Rimski katekizem. V: Škrabl Franc, ur. *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 571–572. Ljubljana: KC.
- Schneider, Alfred.** 1991. *Na putovima Duha Svetoga*. Zagreb: FTI.
- Snoj, A. Slavko.** 2003. *Katehetika*. Ljubljana: Salve.
- Stamcati, Tommaso.** 2009. Opravdanje. V: Starič Aldo, ur. *Enciklopedijski teološki riječnik*, 783–785. Zagreb: KS.
- Sorč, Ciril.** 1998. *Duh življenja*. Ljubljana: Družina.
- . 1998. Pnevmatologija 20. stoletja. V: Einspieler Karl, ur. *Neznani Bog?: Delovanje Svetega Duha v Cerkvi in svetu*, 97–156. Celovec, Ljubljana, Dunaj: MD.
- . 2003. Sveti Duh. V: *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 483–613. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkve*. Celje: MD.
- Štrukelj, Anton.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve: dragocen dar za vse*. *BV* 53:157–168.
- Zgodovina Cerkve.** 1994. Zv. 3. Prev. Jože Lebar. Ljubljana: Družina.



Drago Karl Ocvirk

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

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

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

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

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

Mirjana Filipič

Kaj pomeni: odgovoriti na prejeto božjo ljubezen? (Rim 12,1-2)

Povzetek: Članek izpostavlja v eksegetski razlagi Rim 12,1-2 Pavlovo uporabo starozaveznih obrednih pojmov in jih bere v luči kerigmatičnega dela pisma (Rim 1,18-11,36). Besedna zveza λογική λατρεία je razložena z vzporednico v 1,19-32 in v 9,4; vzklik παραστήσαι τὰ σώματα z vzporednico v 6,3-14; izraz θυσία pa s 3,25. To kaže na zakrito kristološko razsežnost, na Pavlovo razumevanje, da je Kristus edina prava daritev pravne narave. Kristjan je s krstom poklican, da živi darovanjsko držo v pridruženosti Kristusovi daritvi, in to daje zakramentalne temelje odgovarjanju na božjo ljubezen. V Rim 12,2 je klic k daritvi pojasnjen na ravni prave notranje naravnosti posameznika, ki kaže na dejavno navzočnost Svetega Duha, v moči katerega je mogoče razlikovanje božje volje kot pot do izpolnitve osebnega deleža v odrešenjskem načrtu. Notranje vzporednice potrjujejo splošno uveljavljeno pravilo, da je etično vzpodbudne vsebine treba brati v luči kerigmatičnih; pismo Rimljanom je torej v tem smislu zasnovano kot skladna celota.

Ključne besede: pismo Rimljanom, bogoslužje, daritev, preobrazba, krst, razlikovanje, božja volja

Abstract: What Means to Respond to God's Love Received? (Romans 12:1-2)

In an exegetic interpretation of Romans 12:1-2, the article brings out Paul's use of Old Testament ritual terms and reads them in the light of the kerygmatic part of the letter (Romans 1:18–11:36). The sequence of words λογική λατρεία is explained by the parallel in 1:19-32 and 9:4, the exclamation παραστήσαι τὰ σώματα is explained by the parallel in 6:3-14, and the expression θυσία is explained by 3:25. This shows the concealed christological dimension, Paul's understanding that Jesus Christ is the only real sacrifice of atoning character. By his baptism, every Christian is called to live the attitude of sacrifice in association with Christ's sacrifice, which gives sacramental foundations to responding to God's love. In Romans 12:2 the call to sacrifice is explained at the level of the right orientation of the individual. This shows an active presence of the Holy Spirit, on the strength of which it is possible to discern God's will as the route to fulfilling one's personal part in the plan of redemption. Internal parallels confirm the generally established rule that ethically edifying passages have to be read in the light of the kerygmatic ones. In this sense, the letter to the Romans is designed as a harmonious whole.

Key words: Romans, liturgy, sacrifice, transformation, baptism, distinction, God's will

Pismo Rimljanom ima kot sinteza celotnega Pavlovega nauka dva dela, ki se med seboj dopolnjujeta. V prvem, poučnem delu (1,18-11,36) predstavi Pavel evangelij z glavno mislijo, da človeka ne opravičujejo dela postave, ampak vera v Kristusa, po katerem je Bog izkazal svoje véliko usmiljenje vsakemu človeku. Odlomek Rim 12,1-2 pa uvaja drugi, etično vzpodbudni del (12,1-15,13), ki pojasnjuje, kaj pomeni odgovoriti na zastonski dar božje ljubezni in iz vere v Kristusa živeti dejavno ljubezen. Pavel v tem odlomku želi prerasti starozavezno logiko izpolnjevanja del po postavi, tako da opiše globlje temelje kristjanovega delovanja.

Izbrane vrstice (Rim 12,1-2) izpostavljamo predvsem z vidika Pavlove uporabe starozaveznega tempelskega obrednega jezika (v. 1) in posameznikove notranje naravnosti v zavzemanju odločitev (v. 2). Kakšno novost želi poudariti Pavel, ko v tem kontekstu govori o »smiselnem bogoslužju«? V čem vidi pomen kristjanovega darovanja, v kakšni notranji drži? Na kakšnem način je daritev odgovor Bogu?

V metodološkem smislu uporabljamo komparativno metodo, ki jo dopolnjujemo po potrebi s semantično in z retorično analizo.

1. Zgradba Rim 12,1-2

Odlomek vsebuje Pavlovo prošnjo skupnosti, ki ji zaradi tipičnega uvodnega glagola παρακαλῶ¹ rečemo παράκλησις (v. 1a). Pavel na tem prehodnem delu pisma prosi kristjane, naj odgovorijo Bogu na prejeti dar božjega usmiljenja. Nanje se obrača bolj v smislu spodbujanja in tolažbe kakor pa svarjenja in opominjanja.² Kaj to pomeni, lahko vidimo pozneje v Rim 12,6-8, ko med različnimi milostnimi darovi, s katerimi so obdarjeni posamezni kristjani, omenja tudi dar spodbujanja (παράκλησις) kot poseben dar za tolaženje drugih z božjo tolažbo.³

Vsebina Pavlove prošnje ima teološki temelj, ki je božje usmiljenje (οἰκτιρμός)⁴, in ga lahko razumemo v luči celotnega kerigmatičnega dela pisma (1,18-11,36), v katerem Pavel opisuje odrešenjski proces prav na tem temelju božje ljubezni. Padlo človeštvo, ki si zasluži božjo jezo (Rim 1-4), je namreč v Kristusu opravičeno (Rim 5-8) in to božje usmiljenje zajame vse narode, tudi Izrael (Rim 9-11). Božje usmiljenje je za Pavla zastonsko dejanje Boga Očeta, ki ga pojasnjuje v Rim 5,8

¹ Glagol παρακαλῶ najdemo v Rim prvič na tem mestu, nato pa še v 12,8; 15,30 in 16,17. Glagol večinoma nakazuje prehod na etične vsebine (1 Tes 4,1; Flp 4,2; Ef 4,1; 1 Tim 6,2) in ima zelo pestro pomensko polje: »prošiti, povabiti, spodbuditi, rotiti, tolažiti, opominjati«. Kaj dejansko za Pavla to pomeni, vidimo v 2 Kor 1,3-4, ki je dobrohotni nagovor (*exordium*) tega pisma.

² Pavel izbere raje obliko παράκλησις, ki ima lahko tudi tolažilni ton, kakor da bi uporabil bolj tradicionalno παραίνησις, ki poudarja svarilni ton.

³ V Rim 12,8 pravi: »kdor ima dar spodbujanja, naj spodbuja« (εἷτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει).

⁴ Množinski samostalnik οἰκτιρμός je v LXX vedno prevod hebrejskega izraza *rahāmim* »drobovje, notranjost, materino naročje« (1 Kr 3,26; Ps 22,11). Izhaja iz glagolskega korena *rāham*, »biti rahločuten, nežen, mil, sočuten«. Izraz prevajamo v ednini (Vulgata: *per misericordiam Dei*). Glagol οἰκτίρω najdemo v 9,15, njegovo sopomenko ἐλεέω pa v 9,15.16.18; 11,30-32, tudi samostalnik ἔλεος v 11,31. Za nekatere beseda οἰκτιρμός označuje sorodstvo med tistimi, ki so iz istega materinega naročja, nakazuje zastonsko, brezpogojno materinsko ljubezen, ki jo Pavel v globljem smislu pripiše nebeškemu Očetu.

takole: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki.« Pavel torej spodbuja skupnost kristjanov, ki že verujejo v Kristusa in so v prepoznanju svoje grešnosti doživeli božje usmiljenje. Zdaj je na njih, da temu vredno odgovorijo Bogu. Zgradba vrstic:⁵

A – uvodna formula s teološkim temeljem: v. 1a

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,
διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ

Prosim vas torej, bratje,
zaradi božjega usmiljenja,

B – prošnja v obliki obredne alegorije: v. 1b

παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν
θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ,
τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν

darujte svoja telesa
v živo, sveto in Bogu všečno žrtev;
to je vaše smiselno bogoslužje.

C1 – negativna pojasnitev: v. 2a

καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,

In ne prilagajajte se temu svetu,

C2 – pozitivna pojasnitev: v. 2b

ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ampak se preobražajte v prenavljanju uma,

D – temeljni namen: v. 2c

εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, da boste razpoznavali, kaj je božja volja,
τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. kaj je dobro, všečno in popolno.

Ta odgovor povzema Pavel na obredni ravni z izrazom »smiselno bogoslužje« (v. 1b); to izpostavlja skupnostno razsežnost. Nato ga pojasnjuje v v. 2 na ravni osebnega odločanja oziroma naravnosti v delovanju. Antitetična zgradba v. 2 ustvarja napetost med negativno in pozitivno naravnostjo, to pa ponazarja, da je človek nenehno postavljen pred odločanje za dobro, da to ni samoumevno. Ko je že naravn na Boga, pa lahko dosega temeljni namen oziroma cilj, h kateremu končno spodbuja Pavel vernike, to je razpoznavanje božje volje, izpolnitev tega, kar je v božjem načrtu za vsakega posameznika. Trije pridevniki, ki označujejo, kakšna naj bo žrtev (živa, sveta, Bogu všečna), najdejo vzporednico v treh posamestvaljenih pridevniki, ki opisujejo lastnosti božje volje (kar je dobro, všečno in popolno) in na poseben način povezujejo v. 1b z v. 2c. Pavel torej prosi, da bi verniki izpolnili božjo voljo, potem ko so jim bili grehi odpuščeni.

2. Starozavezni pomen tempeljskega obredja

V hermenevtičnem smislu izpostavimo vprašanje, zakaj se Pavel v Rim 12,1b izraža tako neposredno v obrednem jeziku, kako naj razumemo izraze (παρᾷ στήθει, »darovati«; θυσία, »žrtev«; λατρεία, »bogoslužje«), ki so tipični za obredno

⁵ Podajam lasten prevod Rim 12,1-2, sicer pa navajam citate iz jeruzalemske izdaje Svetega pisma Nove zaveze (SPI, 2010).

žrtvovanje v jeruzalemskem templju. Kaj želi s tem povedati? Obredno življenje je bilo v Stari zavezi temeljnega pomena, podaril ga je Bog sam in je v Mojzesovi postavi pomenilo najbolj vzvišeno službo Bogu, ki je zavezovala k točno določenemu načinu življenja. Bogoslužje je bilo vir veselja, ki so ga Judje živeli v obhajanju praznikov skozi leto, ko so podoživljali najpomembnejše božje dogodke rešitve in slavili Boga. V templju je na najpopolnejši način prebival Bog sam, zato je pomenil največ, kar je Izrael kot izvoljeno ljudstvo imel. Ko Pavel v Rim 9,4 našteva sedem temeljnih darov, ki jih je prejel starozavezni Izrael, je med njimi tudi bogoslužje (λατρεία). Pomenljivo je tudi, da se ta seznam končuje z osmim darom, ki je Kristus sam, saj izhaja po mesu od njih (9,5). Pavel najbrž želi s tem nakazati novost, ki jo vzpostavlja Kristus glede tempeljskega bogoslužja.

Da bi to bolje razumeli, pogledajmo najprej, kakšne različne poglede na tempeljsko bogoslužje najdemo že pri prerokih in v modrostnih spisih in potem v raznih skupnostih Pavlovega časa pred porušenjem templja. Starozavezn preroki so že zelo zgodaj opominjali, da so tempeljske daritve zgubile povezavo s konkretnim življenjem, da so jih začeli živeti preveč pozunanjeno. Zato so kazali na potrebo po spreobrnjenju, po moralni prenovi, in ponavljali, da so Bogu bolj všeč dela usmiljenja (Iz 1,10-20),⁶ da je edina daritev le skesano srce (Dan 3,38)⁷. Zelo zgovoren je psalm zahvale (Ps 40,7-9), v katerem se darovalec zaveda, da Bogu bolj ugaja, če namesto klavnih in žgalnih daritev pride on sam pred Boga, pripravljen, da z veseljem izpolni božjo voljo.⁸

Tudi kumranska skupnost, ki je bila živa v Pavlovem času, je imela negativen odnos do tempeljskega obrednega žrtvovanja zaradi izprijenosti jeruzalemskih duhovnikov, čeprav je duhovništvo v duhovnem smislu cenila in povezovala tudi z mesijanstvom. Nadomestilo za tempeljske daritve je videla v poslušnosti postavi in v prizadevanju za čisto življenje znotraj skupnosti.⁹ Filon Aleksandrijski razlaga vsebine, ki govorijo o tempeljskem obrednem žrtvovanju, na alegoričen način, to pomeni, da jih interpretira v moralnem smislu.¹⁰ Po porušenju templja leta 70 so z ustanovitvijo rabinskega judovstva celotni sistem obrednega žrtvovanja nadomestili z molitvijo, s študijem postave in z dobrimi deli.

Kakšen odnos je imel do tempeljskega obrednega žrtvovanja predkrščanski Pavel, ki je pripadal farizejski ločini (Gal 1,13; Flp 3,5)? Iz spisov Jožefa Flavija in iz zgodnje rabinske literature lahko sklepamo, da so farizeji pravila obrednega očišče-

⁶ Tudi Oz 2,1-2; 4,1-2; 6,4-6; 9,4-5; Am 2,5-8; 25,21-25; Mih 6,6-8.

⁷ V Danielovi knjigi je opisano novo pojmovanje obredja, ki se razvije ob ponovnem uničenju templja pod helenistično nadvlado (2. st. pr. Kr.). Nanj kaže Azarjájeva molitev sredi ognja, ki pomeni preganjanje in trpljenje: »V tem času ni vladarja ne preroka ne voditelja, ne žgalne ne klavne ne jedilne ne kadilne daritve, ne kraja, kjer bi darovali pred teboj in našli usmiljenje. Toda zaradi strte duše in ponižnega duha nas sprejmi. Taka naj bo danes naša daritev pred teboj in nakloni nam, da ti s celim srcem sledimo ...« (Dan 1,38-40a)

⁸ Ps 40,7-9: »Nad klavnimi in jedilnimi daritvami nisi imel veselja, odprl si mi ušesa (LXX: »telo si mi pripravil«)... tedaj sem rekel: »Glej, prihajam.« V zvitku knjige je pisano o meni: izpolnjevati tvojo voljo mi je v veselje, moj Bog, tvoja postava je globoko v mojem srcu.«

⁹ IQS IX,3-4.

¹⁰ Prim. De Spec. Leg. I,201.281-282; De Plant. 42; Leg. All., I,272.

vanja, ki so bila resda vezana le na tempeljsko žrtvovanje, radi prenašali tudi na svoje domove z utemeljevanjem, da vsako družinsko omizje lahko postane oltar. To naj bi bistveno določalo njihov način življenja, obremenjen z mnogimi dodatnimi pravili glede prehranjevanja, sobote in umivanja rok, ki so obvezovala duhovnike v templju. Pavel je najbrž že v obdobju svojega farizejstva razumel, da obredje ni vezano na posebne čase in prostore, na posebne kretnje in osebe, kakor je zahtevala starozavezna služba v templju, ampak se obredje prenaša na celotni način življenja, ki se dogaja v družinskem krogu. To miselnost potrjujejo tudi nekatere vsebine v pismih, ki jih Pavel opisuje v obrednem jeziku, čeprav so vezane na različne življenjske situacije, ko govori: o širjenju evangelija (Rim 1,9-10), o odpovedi nečistovanju (1 Kor 6,18-20), o denarni nabirki za Cerkev v Jeruzalemu (2 Kor 9,11-15), ki jo imenuje λειτουργία, saj je na primer ljubezen do ubogih že bogoslužje.

Ta pregled kaže, da med tempeljskim bogoslužjem in njegovimi posledicami na načinu življenja že zgodaj ni bilo ustrezne povezave in da se je uporabljal poznanen način darovanja, ki v konkretnem življenju ni imel posledic. Pavel nam zato želi v Rim 12,1-2 predstaviti »smiselno bogoslužje«, ki je utemeljeno v Kristusu.

3. Edina žrtev je Kristus

Iz Pavlovih pisem se na različne načine kaže, da je Kristus edina resnična žrtev, darovana enkrat za vselej, presega vse starozavezne daritve in razveljavlja starozavezni način darovanja. Najbrž je Pavel dobro poznal razvejani tempeljski sistem žrtvovanja, ki je za različne priložnosti predpisoval različne žrtve. Na mestih, kjer neposredno uporabi obredni jezik za opis odrešenjskega dogodka, se lepo izrazi vidik pravne daritve. V Rim 3,21-26 pravi, da je Kristus s svojo krvjo ἱλαστήριον, »spravni pokrov«, to pa vzpostavlja povezavo z velikim spravnim dnem.¹¹ Bog je spravil človeštvo s seboj po prelitju Kristusove krvi in vsak, ki veruje vanj, lahko prejme božje usmiljenje.

V 1 Kor 5,7 pravi, da je bil Kristus, naša pasha (τὸ πάσχα ἡμῶν), žrtvovan. Čeprav starozavezna pashalna daritev ni imela pravega pomena, ji ga Pavel v novozaveznem smislu pripisuje. Iz sobesedila je razvidno (1 Kor 5), da izstopa vidik sprave. Pavel govori o incestu, ki lahko kot stari kvas izpridi celotno skupnost. Dejstvo, da je bil žrtvovan Kristus, naša nova pasha, zavezuje k čistosti življenja, k temu, da je treba postrgati stari kvas, ki je greh, in zaživeti spravo v Kristusu.

Pavel tudi v opisih, ki govorijo o Gospodovi večerji, izpostavlja pomen pravne daritve, če jih beremo znotraj konteksta. V 1 Kor 10 predstavi Gospodovo večerjo kot žrtvovanje, ki ga primerja s poganskim žrtvovanjem jedi, da bi izpostavil na globlji, duhovni ravni razliko v ozadju obeh žrtvovanj. Tisti, ki so deležni kruha in keliha, imajo delež pri Kristusovem Telesu. Čeprav Pavel v primerjavi izhaja iz daritvenega vidika, ga pa v nadaljevanju razvije v smislu naše udeležnosti pri njem.

¹¹ To je zlati pokrov, ki je bil nad skrinjo zaveze v najbolj svetem delu templja v Jeruzalemu in je nanj samo na veliki spravi dan duhovnik izlil kri darovane živali; prek tega je Bog odpustil grehe ljudstvu (2 Mz 25,10-22; 3 Mz 16). Ta beseda (ἱλαστήριον) je v 21 od 27 primerov v LXX prevod besede *kapporet* in pomeni zlati pokrov čez skrinjo zaveze.

Podobno stori v 1 Kor 11,23-25, ko poudari, česa smo mi deležni, ko se nam daje v hrano, da bi vredno pristopali k tej skrivnosti.

4. Naša pridruženost Kristusovi daritvi

Na kaj torej Pavel misli, ko v 12,1b spodbuja vernike, naj darujejo (παρίστημι) svoje telo (σῶμα) v žrtev (θυσία), ki je živa, sveta in Bogu všečna? Na kakšni antropološki in kristološki podlagi lahko pokažemo, da to pomeni našo udeležnost pri edini pravi daritvi, ki je Kristusova?

Najprej se ustavimo pri dejstvu, da Pavel govori o daritvi telesa (σῶμα). Helenistična kultura je imela zaradi vplivov platonizma in stoicizma dualistični pogled na človeka. Telo je nosilo – drugače od duše – negativni predznak in darovati svoje telo v žrtev bi bilo po takšnem prepričanju nevredno dejanje, žrtev bi nikoli ne mogla veljati za sveto. Pavlova uporaba besede σῶμα pa je bistveno drugačna. V pismu Rimljanom zasledimo bogat pomenski razvoj te besede, ki ima na antropološki ravni semitsko podlago, to pomeni, da je človek razumljen kot celota. Pozitivna naravnost je odvisna od tega, s kakšnim globljim namenom človek živi, kaj v temelju določa njegovo življenjsko usmeritev. Če se v ljubezni daruje za druge, je celotna osebnost naravnana pozitivno, tudi telo. Človek se namreč lahko daruje le celostno: ko se z vsem srcem zavestno za to odloči, ko sodelujeta razum in volja, lahko daritev živi tudi konkretno v telesu, kakor se je Kristus v telesu daroval.

Pavel ima v 12,1-2 v mislih človeka, ki je že prejel krst. Kaj to pomeni, kakšno notranjo preobrazbo, opiše v 6,3-14: tu predstavi obred krsta kot našo udeležnost pri Kristusovem odrešenjskem dogodku, saj pravi: »s krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt ...« (v. 4); »z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti ...« (v. 5); »križan skupaj z njim ...« (v. 6); »da bomo z njim tudi živeli ...« (v. 8). Pavel na najgloblji, bivanjski ravni razlaga našo dejansko vraščenost v Kristusa in šele na podlagi te nove identitete, ki jo imamo v Kristusu, vzklika: »izročite (παράσῃσατε) sebe Bogu kot ljudje, ki so prešli od smrti v življenje« (6,13). Ta vzklik ima vzporednico v našem obravnavanem odlomku (12,1b), saj se ponovi isti glagol: »darujte (παράσῃσαι) svoja telesa v živo, sveto, Bogu všečno žrtev« (12,1b).

Ustavimo se še pri treh pridevniki, ki opredeljujejo »žrtev« na način, ki predstavlja našo krstno preobrazbo. Prvi pridevnik, živa, živeča (aktivni sedanjí deležnik glagola ζάω), je v paradoksnem smislu vezan na žrtev, saj je morala biti žrtev, ki je bila darovana v templju, do konca použita, kri (to je življenje) ji je morala odteči. Tako smo kristjani v krstu odmrli grehu, ko smo umrli s Kristusom in smo dejansko »kakor iz smrti živi (ζῶντας)« (6,13). Biti »živa žrtev« pomeni najprej dokončno, celostno izročitev Bogu, ki v smrti staremu človeku odpira v Kristusu pot novega življenja. Kristus nam je s svojo smrtjo na križu izrazil ljubezen, od katere nas nič ne more ločiti, ne smrt ne življenje, zato lahko v njem vse vzdržimo (Rim 8,10-11).¹²

¹² Pavel se v 2 Kor 4,10 še bolj neposredno o tem izrazi, ko uporabi pojem νέκρωσις, umiranje, ki nakazuje vsakodnevni, trajajoči proces, ne enkratnega dejanja.

Samo žrtev, ki je sveta (ἅγιος), je vredna, da je darovana Bogu. Kristjan to postane s krstom, ko prejme »prvine« Duha. Pavel zato rad imenuje kristjane ἅγιοι, sve-ti, saj so po Svetem Duhu dejansko posvečeni v Kristusu (Viagulamuthu 2002, 451). Tudi tretji pridevnik, εὐάρεστος τῷ θεῷ, »Bogu všečen«, spominja na temeljno značilnost: že v Stari zavezi je bilo namreč za žrtev bistvenega pomena, da je bila pri Bogu sprejeta, da je ugajala Bogu, in to se je zgodilo takrat, kadar je bila daritev v skladu z božjo voljo, kakor je Kristus sam s svojo daritvijo izpolnil voljo Očeta.

5. Smiselnost bogoslužja

Pavel povzema klic v darovanje z razglasitvijo: »to je vaše smiselno bogoslužje«, ki je za nekatere obredna alegorija.¹³ Bogoslužje (λατρεία) je izraz, ki je v Stari zavezi temeljno vezan na darovanje (Ps 27,6b; 119,108; 141,2), z daritvami so se Bogu zahvaljevali (Ps 54,6.8; 107,22; 116,12.17). Opazimo lahko, da psalmisti polagajo več pozornosti na notranjo naravnost tistega, ki opravlja bogoslužje, kakor pa na dejanje žrtvovanja (Ps 40,6-8; 50,14.23; 51,16-19; 69,5+30-31); prav tako tudi v našem besedilu v nadaljevanju (Rim 12,2) pozornost prehaja na notranjo naravnost v darovanju. Glede na ožji kontekst lahko rečemo, da ima Pavel v mislih smiselnost bogoslužja, ki je v tem, da je naše darovanje pridruženo Kristusovi daritvi, da je v živem odnosu z Njim. To pa nas zavezuje v razpoznavanje božje volje, v zavedanju, da smo eno Kristusovo telo, da nas on sam po Svetem Duhu povezuje. Tudi kliče nas, da bi živeli med seboj ljubezen.

Od nekdaj je zbujal pozornost nenavadni pridevnik λογική,¹⁴ smiselna, ki opredeljuje božjo službo.¹⁵ Nekateri pri tem izpostavljajo nasprotje med razumnim bogoslužjem in nespametnim češčenjem oziroma malikovanjem, ki ga Pavel opisuje v Rim 1,19-32 (Palinuro 2004, 172), ko na samem začetku pisma govori o padlem človeštvu, da bi poudaril, kako potrebni smo bili božjega usmiljenja v Kristusu. Človek, ki se je odvrnil od Boga, je v svoji izprijenosti in pokvarjenosti uma začel častiti svoje telo (v. 25). Nesmiselnost (v. 21-22) padlega človeštva je v tem, da je zamenjalo stvarnika s stvarstvom in naravne medsebojne odnose s protinarnimi (v. 26-27), da ni bilo več sposobno razlikovanja (Rim 1,28), ker je zatajilo božji načrt (v. 32). Smiselno bogoslužje pa poudarja preobraženost novega človeka, ki ima »prenovljen um«, s katerim spoznava božjo voljo in svoje dragoceno

¹³ Alegorija je ena od retoričnih figur, ki jo Pavel večkrat uporabi. To pomeni, da ista beseda na različnih pomenskih ravneh izraža različno vsebino, ravni pa so povezane tako, da pomen prve ravni postane pomenljiv za drugo raven. Alegorija se razlikuje od metafore, pri kateri je ena beseda uporabljena namesto druge, da bi ji dala drug pomen, alegorija pa *tangit solam rem*.

¹⁴ Pridevnik λογική je helenističnega izvora in je v Pavlovih pismih *hapax legomenon*, v LXX pa ne nastopa, nima hebrejske sopomenke. Najdemo ga samo še v 1 Pt 2,2. Označuje »to, kar zadeva pomen, kar je v skladu z razumom«.

¹⁵ Besedna zveza je vstopila tudi v prvo evharistično molitev rimskega kanona, v kateri se po dobrednem prevodu Vulgate omenja kot *rationabile obsequium*, in to v kontekstu prošnje, da bi bilo evharistično bogoslužje Bogu všeč in bi bili po njem tudi vsi mi preobraženi.

mesto v odrešenjskem načrtu.¹⁶ Kakor je v 1,24.26.28 Bog tisti, ki je padlo človeštvo prepustil samo sebi, tako jih je samo Bog lahko v Kristusu ponovno našel. Naše življenje je torej smiselno bogoslužje, kadar z ljubeznijo odgovorimo na božjo ljubezen, saj drugače naša daritev ne bi imela pomena, kakor pove Pavel tudi v 1 Kor 13,3b: »Če bi žrtvoval (παράδω) svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa ne bi imel, mi nič ne koristi.«

6. Preobrazba uma za razlikovanje božje volje

Pavel v nadaljevanju (v. 2) pojasni, s kakšno notranjo držo se je mogoče odločiti za takšno daritev, ki je Bogu všeč. Vrstica ima zgradbo antitetičnega paralelizma, ki je zgrajen na dveh kontrastnih glagolih. Tako nam Pavel postavi pred oči dve nasprotujoči si notranji naravnosti, kakor da bi nam hotel vsaditi v zavest, da smo nenehno postavljeni pred izbiro: eno ali drugo, ko kot kristjani živimo sredi tega sveta, pa vendar nismo od tega sveta.

Najprej ponazori samozadostnost človeka, ki svoje ravnanje oblikuje po kriterijih tega sveta (τῷ αἰῶνι τούτῳ), nato pa držo, odprto božjemu preobražanju.¹⁷ Oba glagola, συσχηματίζομαι,¹⁸ »prilagoditi se, priličiti se«, in μεταμορφόω, »spremeniti se, preobraziti se«, sta v medijalnem načinu v povratni, refleksivni obliki in že z glagolsko obliko nakazujeta notranje dogajanje. Ker sta oba glagola sestavljena, so večkrat izpeljevali njuno vsebinsko razliko na podlagi primerjav med njunima nosilnima besedama, μορφή in σχῆμα.¹⁹ Drugi glagol (»preobražati se, dopuščati preobrazbo«) po mnenju mnogih izraža *passivum theologicum*, ki kaže na delovanje Svetega Duha v »prenovljenem umu« (Palinuro 2004, 153). »Um«, ki je v helenističnem jeziku sinonim za srce, organ odločanja za ljubezen, postane prostor delovanja Svetega Duha, kakor razumemo z vzporednico v Rim 8,27: »In on, ki preiskuje srca, ve, kaj je mišljenje Duha, saj Duh posreduje za svete, v skladu z božjo voljo.« Na navzočnost Svetega Duha v nas opozarja Pavel tudi v 1 Kor z re-

¹⁶ Penna (2008, 34) prevaja pridevnik λογική kot »pravšnja, primerna«, navezuje se na način življenja. To zanj pomeni, naj bo daritev usklajena z dostojanstvom, ki ga je človek prejel, in zato v njem lahko odgovarja na ljubezen z ljubečo daritvijo.

¹⁷ Sestavljenko ἀνακαίνωσις (prenačlanje, obnova) najdemo samo v Tit 3,5 še. Nakazuje ponavljajočo se, stalen proces, ki zajema celotno življenje in se ne zgodi kar nenadoma (glagol ἀνακαίνω v 2 Kor 4,16; Kol 3,10).

¹⁸ Glagol srečamo samo v 1 Pt 1,14, nikoli pa v LXX, zelo redek je tudi v poganski literaturi in ima moralni pomen. Izhaja iz besede σχῆμα, ki lahko pomeni »podoba, vidik, pogoj, obnašanje, to, kar se predstavlja na zunaj«. Navezuje se na sooblikovanje, na prilagoditev v načinu obnašanja, na strinjanje z moralnimi, z verskimi in s kulturnimi modeli, ki so splošno uveljavljeni. To je vezano na sedanji čas, ki je nasproten prihodnjemu času, kakor pripoveduje judovska apokaliptika, uveljavljena v Pavlovem času. Zato je to kvalitativno nasprotje, čeprav sta obe obdobji (sedanji in prihodnji αἰών) v časovnem sledju.

¹⁹ Izraz σχῆμα opredeljuje »pojavitve«, ki je zaznavna navzven, μορφή pa izraža temeljno notranjo bivanjsko držo. Prim. Flp 2,7: »ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo (μορφήν) služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti (σχῆματι) je bil kakor človek.« V Flp 3,21 uporablja Pavel glagol μετασχηματίζω v smislu eshatološke preorazbe: »Ta bo z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil (μετασχηματίσει) naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno (σύμμορφον) telesu svojega veličastva.« (Penna 2008, 27–29).

toričnim vprašanjem (1 Kor 3,16; 6,19): »Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in da ga imate od Boga in da niste sami svoji?« Človek dopušča preobrazbo, ko se vedno globlje odpira božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu izlita v njegovo notranjost (Rim 5,5).

Kaj bi pomenilo prilagajanje oziroma oblikovanje sebe po shemah, ki pripadajo »temu veku« (τῷ αἰῶνι τοῦτῳ) oziroma miselnim vzorcem, značilnim samo za zemeljsko realnost, razumemo tudi iz 1 Kor, kjer Pavel večkrat »ta vek« veže na modrost tega sveta, ki je kontrastna božji modrosti. Pavel pravi, da je Kristus sam za nas postal božja modrost, in to modrost, ki jo je Bog pred vekom vnaprej določil za naše poveljčanje (1 Kor 1,20; 2,6-8; 3,18), ki torej presega ta čas, razdeljen na veke. Ko predstavlja Kristusa kot božjo modrost, utemeljuje njegov večni obstoj. Prilagajati se »temu veku« pomeni, živeti po kriterijih človeške modrosti, v miselnosti, ki ne sprejema Kristusovega križa, ker je zanjo nespamet. Zato tudi ne more prepoznati svoje pridruženosti njegovi daritvi kot temeljne usmerjenosti krščanskega življenja. Istomiselnost s Kristusom, zavedanje, da »imamo Kristusov um« (1 Kor 2,16), pomeni namreč vedno nov klic v izpolnitev svojega deleža pri njegovi daritvi, pomeni klic v daritev sebe tam, kjer on želi, kakor je bil on sam v vsem poslušen Očetu. Pavel se zaveda, da človek v svoji zgolj človeški modrosti, ki ji je logika križanega Odrešenika nespamet, ne bi nikoli izbral poti daritve, saj je nagnjen k iskanju lažjih poti.

Pavel osmišlja celotni proces notranjega preobražanja z namenom, da bi razpoznavali (εἰς τὸ δοκιμάζειν) božjo voljo. To ni dejavnost, ki jo človek sam na sebi lahko izpolnjuje, potrebna je odprtost Svetemu Duhu, poslušnost njegovemu glasu, ki je παράκλητος, ki ima pri Bogu vlogo posrednika za nas v skladu s tem, kar je božja volja (Rim 8,27). Odprtost Svetemu Duhu je možna samo, če smo že sprejeli Kristusa, če se zavedamo svoje vcepljenosti vanj.

Vsebina božje volje je v nadaljevanju pisma (12,3-15,13) predstavljena glede na medsebojne odnose, saj je posameznik le del Kristusovega telesa, poklican z drugimi v istot čutenja v Kristusu.²⁰ V neposrednem kontekstu (12,3-8), ki sledi obravnavanemu besedilu (12,1-2), izstopa povezava med besednima zvezama »za razpoznavanje« (εἰς τὸ δοκιμάζειν) (12,2) in »za istomiselnost« (εἰς τὸ σωφρονεῖν) (12,3). Prvi konkretni primer, pri katerem se izrazi razlikovanje božje volje, se navezuje na prejete darove (karizme). Pavel naroča vernikom, naj imajo pravo mero glede na prejeti dar karizme, da ne bi precenjevali sebe, ampak bi drug ob drugem prav razbirali svoj delež. V teh povezavah izstopa odgovornost, da svoje razlikovanje božje volje preverimo v skupnosti vernih, da se znamo podariti za druge v tem, kar gradi skupnost.

²⁰ Te tri etične kategorije so za nekatere ključ do razumevanja celotnega etičnega dela pisma. Di Marco (2007, 119–130) razvija vsebino 12,3-15,13 takole: 12,3-13,7 (dobro); 13,8-14 (popolno); 14,1-15,13 (všečno). V 12,3-13,7 je predstavljena raznolikost oblik ljubezni, ki vse izražajo daritev samega sebe tako znotraj kakor zunaj skupnosti. V 13,8-14 je prikazana medsebojna ljubezen kot temeljni princip krščanskega življenja. Odlomek 14,1-15,13 spodbuja k sprejemanju tistih, ki so slabotni v veri, in to utemeljuje z globokimi teološkimi razlogi.

7. Sklepi

Videli smo, da Pavel spodbuja k odgovoru na božjo usmiljeno ljubezen na dveh ravneh: na obredni ravni z uporabo tempeljskega obrednega besedišča (12,1) in na ravni posameznikovega notranjega življenja, na kateri predloži kriterije odločanja v razpoznavanju božje volje (12,2). Ko Pavel seže na obredno raven darovanja v templju, spomni na edino pravo pravno daritev (3,25), na Kristusa, ki smo mu s krstom na bivanjski ravni pridruženi, ko skupaj z njim umremo grehu in zaživimo v njem novo življenje, vcepljeni v njegovo Telo, ki je Cerkev (6,3-14). Obredno besedišče odpira torej povezave s prvim delom pisma na kristološki in na zakramentalni ravni. Pavel želi s tem povedati, da na božjo ljubezen lahko odgovorimo samo v globoki notranji preobrazbi, ki jo povzroči zakramentalno življenje v nas. Pavel torej z obredno razsežnostjo nakaže, od kod človeku moč za daritev: v nenehnem živem odnosu s križanim in vstalim Kristusom, v nenehni odprtosti delovanju Svetega Duha. Celostni odgovor, ki zajame celotno osebnost, pomeni nenehno razpoložljivost za božjo voljo, in to v darovanju za druge tako, da bi bila skupnost vernih dejansko to, v kar jo Kristus po svoji daritvi kliče, ko jo združuje v eno.

V takšnem pogledu je naša daritev lahko le zahvala za Kristusovo daritev, ki je edina pravne narave. Lahko rečemo, da odgovarjati na božjo ljubezen za Pavla pomeni: najprej živeti vedno večjo odprtost tej ljubezni, ki nas preobraža, nas dela podobne njemu in nam tudi daje delež pri njegovem trpljenju; to samo z njegovo pomočjo lahko izpolnimo. Ni torej pomembna dinamika, da moramo namreč Bogu nekaj dati, nekaj storiti, ampak mu lahko v odgovor izročimo le same sebe, svoje srce in um; to je najprej dejanje notranje aktivnosti, razpoložljivosti za njegovo voljo. Vez med razodevanjem božje ljubezni in našim odgovorom nanjo je zelo tesna. Že samo prizadevanje za vedno večjo odprtost božji ljubezni je odgovarjanje nanjo. Razodevanje Kristusove ljubezni v njegovi daritvi za nas, v deleženju njegovega telesa in krvi postaja kraj razpoznavanja njegove volje, kraj razumevanja odgovora v smeri večje edinosti v njem.

Kratice

De Plant. – Filon Aleksandrijskij. *De Plantatione*

De Spec. Leg. – Filon Aleksandrijski. *De Specialibus Legibus*

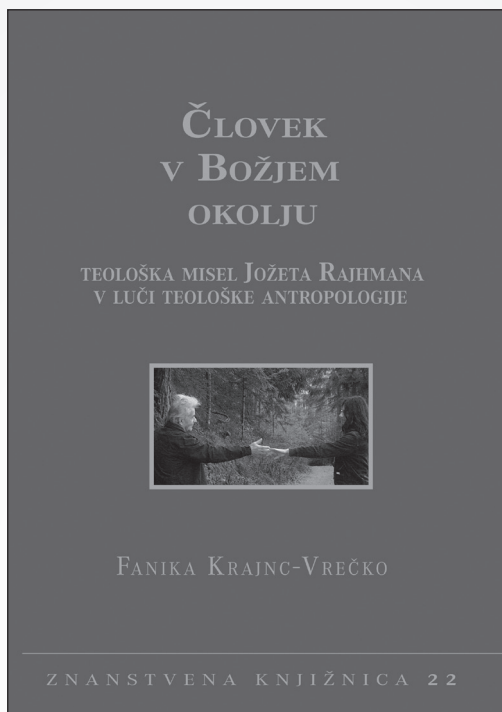
IQS – The Manual of Discipline [kumranski rokopis]

Leg. All. – Filon Aleksandrijski. *Legum Allegoriae*

LXX – Septuaginta

Reference

- Baldanza, Giuseppe.** 2009. *Paolo e il culto*. Roma: CLV.
- Carbone, Sandro P.** 1989. *Le misericordia universale di Dio in Romani 11,30-32*. SRivBib 23. Bologna: EDB.
- Di Marco, Liborio.** 2007. *Rm 12,1-2: L'offerta di sé a Dio, fondamento della morale cristiana. Aspetti letterari, esegetici e teologici*. Pars dissertationis. Thesis ad Doctoratum 1. Jerusalem: SBF.
- Folker, Blischke.** 2007. *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Johnson, Luke T.** 2003. *Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul*. V: John T. Fitzgerald, ur. *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, 215–236. SNT 110. Leiden: Brill.
- Munzinger, Andre.** 2007. *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. SNTS 140. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palinuro, Massimiliano.** 2004. *Rm 12,1-2: le radici dell'etica paolina*. RivBib 52, št. 2:145–181.
- Penna, Romano.** 2008. *La lettera ai Romani*. Zv. 3, *Rm 12–16*. Bologna: EDB.
- Pitta, Antonio.** 1996. *Esortazione morale e kenigma paolino*. V: Albert Vanhoye, ur. *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, 219–240. COP 13. Leuven: Peeters.
- Regini, Massimo.** 2008. *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*. Perugia: Cittadella.
- Smiga, George.** 1991. *Romans 12:1-2 and 15:30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans*. SBQ 53, št. 3:257–273.
- Thompson, Michael B.** 1991. *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15*. 13. JSNTSup 59. Sheffield: JSOT Press.
- Viagulamuthu, Xavier P.** 2002. *Offering our Bodies as a Living Sacrifice to God. A Study in Pauline Spirituality Based on Romans 12,1*. Tesi Gregoriana SS 7. Roma: PUG Press.



Fanika Krajnc-Vrečko
**Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana
v luči teološke antropologije**

Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. ISBN 978-961-6844-00-0. 15 €.

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

Christian Gostečnik, Mateja Cvetek, Tanja Pate, Robert Cvetek
Milost odpuščanja v zakonskem odnosu

Povzetek: Odpuščanje je eno najbolj učinkovitih sredstev za obnovo pozitivnih in funkcionalnih odnosov, potem ko so se ti odnosi skrhali v medsebojnih konfliktih in sporih. Ker so konflikti in spori neizogibni del medsebojnih odnosov, je zelo smiselno, da sta zakonca opremljena tudi z veščinami, ki te skrhane odnose obnavljajo. Lahko bi celo rekli, da je zmožnost iskanja in podarjanja odpuščanja eden najmočnejših dejavnikov, ki prispevajo k zakonskemu zadovoljstvu in obstojnosti zakonske zveze.

Ključne besede: odpuščanje, milost, molitev, zakonski odnos, zavestna odločitev, relacijska paradigma

Abstract: **Mercy of Forgiveness in Marital Relationship**

Forgiveness is one of the most efficient means to restore positive and functional relationships after they have deteriorated due to interpersonal conflicts and fights. Since conflicts and fights are an inevitable part of interpersonal relationships, it is very sensible for the partners to be also equipped with skills that restore these deteriorated relations. It could even be said that the ability to seek and grant forgiveness is one of the strongest factors contributing to marital contentedness and endurance of the marriage.

Key words: forgiveness, mercy, prayer, marital relationship, conscious decision, relational paradigm

Odpuščanje v medsebojnih odnosih igra v posameznikovem življenju pomembno vlogo od vsega začetka njegovega življenja. Že v najzgodnejših interakcijah med materjo in otrokom se lahko dogajajo prekinitve čustveno uglašene komunikacije, kakor navaja Schore (2003, 25–30), vsaki takšni prekinitvi in čustveni disharmoniji v odnosu med materjo in otrokom pa mora slediti ponovna vzpostavitev čustveno uglašene komunikacije. Podobno velja tudi za vse poznejše bližnje odnose. Ponovno vzpostavljanje stika, potem ko nastanejo medsebojna nesoglasja v odnosih, in s tem povezano zmožnost odpuščanja sta Gutstein in Shelly (2006, 20) uvrstila na seznam desetih najbolj pomembnih veščin vzdrževanja tesnih prijateljskih, zlasti pa zakonskih odnosov. Tako je tudi v krščanstvu odpuščanje bližnjemu opredeljeno kot zelo jasna zahteva, kot nujna stopnica na poti do božjega odpuščanja: »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših prestopkov.« (Mt 6,14-15)

V preteklosti se je s problematiko odpuščanja ukvarjala predvsem teologija, tudi druge vede, povezane z vero in religijo. V zadnjem času pa se je zanimanje za procese odpuščanja zbudilo tudi na področju psihologije in psihoterapije.

1. Odpuščanje in zadovoljstvo v zakonskem odnosu

Rastoče število raziskav na področju zadovoljstva v zakonskih odnosov vse bolj potrjuje zelo pomembno vlogo odpuščanja za posameznikovo zdravje in za njegovo blaginjo. S to tematiko se niso ukvarjali le posamezni raziskovalci in terapevti, ampak tudi velika združenja strokovnjakov s teh področij. Eno takšnih je na primer Ameriško združenje psihologov, ki navaja naslednjo definicijo odpuščanja:

Odpuščanje je proces (ali rezultat procesa), ki vključuje spremembo čustev in drže v odnosu do zakonca. Večina znanstvenikov ga pojmuje kot namerni in voljni proces, temelječ na premišljeni odločitvi za odpuščanje. Rezultat tega procesa je zmanjšana motivacija po maščevanju ali po odtujitvi od zakonca zaradi njegovih dejanj, poleg tega pa proces zahteva tudi opustitev negativnih čustev do zakonca. Teoretiki pa se močno razlikujejo glede na prepričanosti, in sicer v kolikšni meri naj bi odpuščanje vsebovalo tudi zamenjavo negativnih čustev do zakonca s pozitivnimi držami, ki pa vključujejo predvsem sočutje in poznejšo željo za dobrobit do oziroma za zakonca, kar je vsekakor zelo težko doseči, zlasti po težkih krivicah, ki jih je na primer zakonec storil.

(American Psychological Association 2006, 5)

Nekateri znani strokovnjaki s tega področja (Enright in Fitzgibbons 2000, 65–70; Ho in Fung 2011, 77–84) zato opredeljujejo odpuščanje kot proces, ki vključuje spremembo na kognitivni, na čustveni in na vedenjski ravni, nekateri pa dodajajo še spremembe na motivacijski (Enright 2010, l. 1077–1117) in na duhovni ravni (Rowe in Halling 1998, 227–231); glede na to bi lahko pri procesu odpuščanja navedli več dimenzij ali komponent:

Čustvena komponenta odpuščanja zadeva razrešitev negativnih občutij, povezanih z neodpuščanjem (Strawson 2004, 72–76), kakor so jeza, sovraštvo, razočaranje, pa tudi globoka žalost in obup. Poleg tega pa je pomembna tudi zamenjava teh negativnih čustev do zakonca s pozitivnimi čustvi, kakor so na primer empatija in sočutje, ponovno hrepenenje in želja po biti z zakoncem (Kadiangandu idr. 2007, 432–437).

Kognitivna komponenta odpuščanja zadeva razumsko presojo moralnosti dejanja, kakor na primer presojo, ali je bilo storjeno dejanje slabo, ali je zakonec odgovoren za svoje dejanje, ali je dejanje izvršil namerno (Allais 2008, 8). V procesu odpuščanja lahko nastopijo sprememba v dojetanju pomena storjenega dejanja, sprememba v dojetanju zakonca (Fincham 2000, 10–23), pa tudi sprememba v dojetanju sebe kot žrtve (Enright 2010, l. 1966–2084).

Motivacijska komponenta odpuščanja zadeva zavestno dejanje posameznikove svobodne volje, ko se zavestno odloči za ali proti odpuščanju (l. 1077–1117).

Vedenjska komponenta odpuščanja zadeva verbalno ali neverbalno izražanje odpuščanja oziroma neodpuščanja in vedenjske vidike sprave oziroma nesprave (Worthington idr. 2007, 292).

Duhovna komponenta odpuščanja zadeva izkušnjo transpersonalne realnosti odnosa med zakoncema, ki pogosto nastopi v zadnjih fazah procesa odpuščanja (Rowe in Halling 1998, 233). Posameznik, ki odpusti, ob tem pogosto začne gledati nase, na zakonca in na svet na drugačen, nov način. Ta transformacija dojetja sebe, drugih in sveta pa se ne zgodi samo na temelju posameznikove volje. Ljudje jo pogosto dojemajo kot darilo, kot neke vrste razodetje ali milost, daje pa jo nekaj ali nekdo, ki posameznika oziroma odnos med zakoncema presega (237). V teološkem smislu je medčloveško odpuščanje povezano z božjim odpuščanjem. Tako duhovna komponenta odpuščanja na eni strani vključuje posameznikovo izkušnjo, da je deležen popolnega odpuščanja Boga, na drugi strani pa tudi težnjo, odpustiti drugemu z upanjem, da se bo drugi spreobrn timer in vrnil k Bogu.

2. Cilji odpuščanja med zakoncema

Na področju psihologije in psihoterapije so o pomenu odpuščanja spregovorili avtorji, predvsem terapevti, bolj obširno šele na prehodu iz 20. v 21. stoletje (Fincham, Hall in Beach 2006, 415), in to potem ko je postalo jasno, da ima odpuščanje velik vpliv na posameznikovo zdravje (Harris in Thoreson 2005, 321–333). Zlasti so se na tem področju začele velike razprave v zvezi z odpuščanjem in spravo, ki zadevata travmatične dogodke posameznikove in večkrat kar narodove zgodovine. Predvsem na podlagi tega so terapevti odkrivali, da je nujno treba proces odpuščanja učinkovito vključiti tudi v psihoterapevtski proces, ki naj bi z odpuščanjem tudi bistveno pripomogel k posameznikovemu bolj funkcionalnemu delovanju (Pargament, McCullough in Thoreson 2000, 315; Gostečnik 2008, 253). Poleg tega je vsekakor tudi postalo jasno, da se na primer zakonca, ki si ne moreta odpustiti, vedno znova zapletata v nove in nove boleče stiske in travme, ki v marsičem zelo močno spominjajo na travmatične dogodke oziroma je to kar prenos teh dogodkov v zakonski odnos (Gostečnik 2008, 261). Zato je nujno, da se proces odpuščanja vključi v terapevtski proces. Kakor bomo videli, to lahko bistveno pripomore, da se pri posamezniku, zakoncu, zares zbudi odpuščanje. Kakor navaja Enright (2010, l. 179), reči: »Odpuščam ti!« pogosto ni dovolj. Kljub izrečenim besedam odpuščanja jezna občutja v oškodovanem posamezniku ostanejo in se vračajo, težnje po maščevanju ostajajo žive, spomini na dogodek doživete krivice še dalje bolijo. Zato bomo tu najprej pokazali na spremembe v zakoncu, ki se morajo zgoditi, preden bo zakonec zares mogel odpustiti.

Eden prvih in pomembnejših ciljev procesa odpuščanja, kakor jih navaja Enright (2010, l. 2216–2352), je *razrešitev zamere in jeznih občutij*, ki jih doživlja zakonec

oziroma posameznik, zoper katerega je bilo storjeno krivično dejanje. Zamera, jeza, sovražnost, maščevalnost in podobna občutja so posameznikov poskus, kako se rešiti bolečine in trpljenja, ki mu je bilo prizadejano v krivičnem dejanju zakonca (Vučković 2008, 15). Hkrati pa so ta občutja pogosto v konfliktu z blagostanjem odnosa in kot takšna lahko posameznikovo trpljenje in nastalo neravnotežje v odnosu še dodatno povečajo. Zato se morajo zakonci, ki želijo vzdrževati pozitivne medsebojne odnose, zameri odpovedati in negativna občutja v zvezi z zakoncem razrešiti (Ho in Fung 2011, 78).

Drugi pomembni cilj procesa odpuščanja je *priznanje, da je bilo storjeno zakoncevo dejanje nepravilno* (Enright 2010, l. 10). Kadar je odgovornost za storjeno krivično dejanje dejansko na strani zakonca, odpuščanje ne zahteva spremembe v moralni presoji tega krivičnega dejanja (v smislu, da bi bila ta odgovornost zakoncu odvzeta). Prestopno dejanje tudi ob odpuščanju ostane dojet kot nesprejemljivo ali celo kaznivo (Fincham, Hall in Beach 2006, 416). Pogosto pa se zgodi, da zakonec, ki je v resnici žrtev, prevzame odgovornost za storjeno krivično dejanje nase, ob tem pa doživlja močna občutja krivde in sramu (Gostečnik 2011, 281). Podobno trdi tudi Vučković (2008, 17): zakonec zakoncu, ki je žrtev, povzroča trpljenje, poleg tega pa mož ženo ali narobe pogosto tudi obtoži, da je sama izzvala zlo, zaradi katerega zdaj trpi. Tako mora žena, ki je v tem primeru žrtev, razrešiti dvojno težavo: razrešiti mora svojo bolečino, hkrati pa tudi vprašanje nedolžnosti oziroma krivde.

Naslednji cilj procesa odpuščanja je *spmemba spomina oziroma izčiščenje spomina na preteklost*. V stanju neodpuščanja imajo spomini na pretekli dogodek doživetega prestopka pogosto naravo posameznikovega prisilnega vračanja v čas te izkušnje. Zdi se, kakor da je posameznik, zakonec, vedno znova prisiljen misliti na ta dogodek, se o njem spraševati (Vučković 2008, 19), poleg tega pa začne tudi sebe presojati v luči te pretekle izkušnje (Gostečnik 2008, 257). Tako se doživeto zlo sčasoma integrira v posameznikovo identiteto in ostane živo (Rowe in Halling 1998, 233). V procesu odpuščanja se zakonec tega prisilnega vračanja v preteklost osvobodi. To ni pozaba ali zanikanje. Poskus pozabe ali zanikanja bi bil za zakonca lahko nezdrav in nerazrešena čustvena energija, nastala ob prestopnem dogodku, bi se na nezavedni ravni ohranila (Cvetek 2006, 15–25). To je preoblikovanje spomina, v katerem se negativna občutja, misli in vedenje do zakonca zmanjšajo, hkrati pa se povečajo pozitivna občutja, misli in vedenje (Enright 2010, l. 487).

Nadvse pomemben cilj procesa odpuščanja je *spmemba drže do zakonca*. V dejanju prestopka je bila zakoncu povzročena krivica, ogrožena ali poškodovana je bila njegova osebna integriteta (Rowe in Halling 1998, 233), to pa zakoncu, kakor rečemo, daje moralno pravico, da je na sozakonca jezen in od njega zahteva povračilo nastale škode. Kakor navaja Enright (2010, l. 320), je pri odpuščanju pomembna odpoved tej moralni pravici, biti jezen na sozakonca. Odpuščanje je v tem smislu globoko dejanje usmiljenja do sozakonca, čeprav si morda tega vedno niti ne zasluži. Ko nastopi odpuščanje, odnosa posameznika do sozakonca ne vodijo več jezna občutja, ampak pozitivna občutja, prav takšne misli in vedenje. Zakonec, ki je žrtev, se s tem osvobodi svoje vloge žrtve in lahko ponovno postane aktivni akter v svojem življenju (Gostečnik 2008, 301–302).

V razumevanju odpuščanja pogosto srečamo razlikovanje med procesom odpuščanja na intrapsihični in procesom odpuščanja na interpersonalni ravni. Posameznik, ki je žrtev zakončeve krivice, si mora najprej priznati, da trpi, kajti šele potem se lahko odloči, ali bo do zakonca gojil zamero ali mu bo odpustil. Ob odločitve za odpuščanje bo moral predelati negativna občutja do sozakonca in na podlagi tega bo šele zmožni preoblikovati svoje miselne in vedenjske odzive na sozakonca. Vse to posameznik, zakonec, razrešuje na intrapsihični ravni (McCullough, Pargament in Thoreson 2000, 77). Ker je odpuščanje tudi odzivanje zakonca na sozakonca, ki je storil krivico, odpuščanje lahko šele po odpuščanju na intrapsihični ravni vodi do procesa sprave med zakoncem, ki je žrtev, in sozakoncem, ki je krivico storil, in tedaj govorimo o odpuščanju ali procesu na medosebni ravni.

Tu moramo dodati še temeljno razlikovanje med odpuščanjem in spravo, kajti pri spravi morata biti udeleženi obe strani, ki se, potem ko sta se razšli zaradi nekega storjenega prestopka, ponovno zbližata in ponovno vzpostavita medsebojno zaupanje (Enright 2010, l. 83–85). Da bi lahko sprava nastopila, mora zakonec, ki je žrtev, prehoditi proces odpuščanja, sozakonec, ki je storil krivico, pa proces kesanja oziroma obžalovanja. Odpuščanje je moralno dejanje posameznika, zakonca, ki se začne kot zasebno dejanje, nevidna odločitev v človekovem srcu. Zakonec, ki je žrtev, lahko odpusti, pri tem pa ni nujno, da bo odpuščanje vodilo v spravo. Prav tako se lahko zakonec, ki je storil krivico, kesa, ne da bi kesanje vodilo v spravo. Resnična sprava lahko nastopi, če zakonec, ki je žrtev, vsaj do neke mere odpusti, zakonec, ki je storilec krivičnega dejanja, pa se vsaj do neke mere kesa.

3. Odpuščanje in terapevtski proces

Zakonci, ki so žrtve, lahko krivično dejanje zaznavajo na zelo različne načine, odvisno od samega krivičnega dejanja, od okoliščin, pa tudi od življenjskih prepričanj in podobno in temu primerno zato poteka tudi proces odpuščanja. Ho in Fung (2011, 79), na primer, ugotavljata, da bolj ko so zakonci usmerjeni vase, bolj so ti posamezniki ob krivičnem dejanju pozorni na to, kaj je pravično oziroma kaj ni in kaj ogroža njihovo identiteto. V procesu odpuščanja želijo doseči predvsem poravnavo škode in povrnitev osebne blaginje. Zakonci, ki jim je v ospredju odnos in blaginja v zakonu, so – nasprotno od vase usmerjenih zakoncev – veliko bolj osredotočeni na vzdrževanje dobrih odnosov in na ohranjanje socialnih norm. V procesu odpuščanja želijo doseči spravo in ponovno zaupanje med obema partnerjema. Od začetnih zaznav prestopnega dejanja je tudi odvisno, kako bo potekal nadaljnji proces. Kakor kažejo raziskave (Gostečnik 2008, 262–263), nekateri posamezniki zakonci na začetku procesa še niso motivirani za odpuščanje. Osredotočeni so predvsem nase in na svoje trpljenje. Kar želijo, je predvsem odstranitev ali vsaj zmanjšanje tega trpljenja. Zato lahko rečemo, da je osnovna motivacija za odpuščanje zares bistvena, saj je odpuščanje predvsem dar, ki ga zakonca dasta sama sebi (Gostečnik 2011, 263). Če sta zakonca osredotočena zgolj na svoje bolečine, ki jih ne zmoreta ali ne znata ali pa tudi nočeta razrešiti, se z njimi

soočiti in o njih spregovoriti, je zaplete zelo težko ali nemogoče razrešiti.

3.1 Komunikacijski proces med zakoncema in terapevtom

V komunikaciji zakonca ali zakoncev s terapevtom oziroma v terapevtskem procesu se v zakoncih vzbujajo različne afektivne in senzomotorične vsebine, ki jih zakonca izražata bodisi zavestno bodisi na nezaveden način.

Kar zakonca povesta in terapevt sliši, je le manjši del teh vsebin. Veliko bolj ključno vlogo igrajo vsebine, ki se z zakoncev ali njunega odnosa prenesejo na terapevta na nezavedni ravni, in to prek *mehanizma transfernega prenosa*. Ko torej terapevt pomaga zakoncu ali zakoncema pri ozaveščanju in predelovanju čustev, nikakor ni dovolj, da zakonca samo posluša. Pomembno je, da na neverbalni ravni najprej doživi, prepozna in predela čustvene in tudi senzomotorične vsebine, ki so se prenesele z zakoncev nanj. Šele potem ko jih je najprej pri sebi doživel, prepoznal in predelal, lahko to pomaga storiti tudi zakoncema (Gostečnik 2011, 145).

Poleg transfernih vsebin (to je vsebin zakoncev) se mora terapevt v procesu predelovanja čustvenih in senzomotoričnih odzivov na prestopno dejanje soočiti tudi s *kontratransfernimi vsebinami*. Zakonca namreč s svojimi odzivi v terapevtu prebujata tudi terapevtova osebna afektivna in senzomotorična stanja. Če hoče terapevt učinkovito pomagati zakoncema, mora te svoje odzive razmejevati od odzivov zakoncev. Kakor navaja Gostečnik (2011, 146), je to tako imenovani dvojni vpogled, ki terapevtu omogoči čimbolj realno in razmejeno prepoznavo dejanskih odzivov zakoncev. Te odzive je treba vključiti v celotni proces in tako nastane med njimi afektivna komunikacijska vez, ki omogoča začetek rasti in s tem odpuščanja, saj odpuščanje v svojem jedru pomeni rast.

To, da *terapevt in zakonca prevzemajo aktivno pozicijo, pomeni* za zakonca najprej osvobodjanje od ovir, ki jima preprečujejo aktivno vlogo udejanjanja v konkretnem življenju. Nesprejeta čustva in afekti iz sedanjosti ali preteklosti, ki sta jih zakonca hote ali nehoče poskušala izriniti iz svoje zavesti, lahko še vedno blokirajo njune miselne procese, še posebno pa lahko vsebine, ki so se razvile v njunem medosebnem odnosu v sedanjosti, zelo bistveno onemogočajo rast in razvoj. Strah pred nezaželenimi občutki pretirano vznemiri desno polovico posameznikovih možganov, hkrati pa blokira nevrološko povezavo med desno in levo možgansko polovico. Ker je leva možganska polovica pomembno vključena v besedno govorico in v besedno mišljenje (Schore 2003, 37) in je to temelj zavestne razumske presoje, ostane v stanju strahu in drugih močnih afektov ta posameznikova zmožnost močno ovirana. Iz tega sledi, da je razrešitev strahu pred svojimi lastnimi močnimi občutki, povezanimi z izkušnjo storjene krivice, nujen korak za prevzem aktivne vloge.

3.2 Notranjepsihična potreba po odpuščanju

Lahko rečemo, da je prevzemanje aktivne vloge za zakonca prepoznavanje njegovih pristnih potreb. Kakor navaja Gostečnik (2002, 245), je to prepoznavanje

vzgibov notranjega psihičnega vira, na katerem je zgrajena posameznikova osebnost, primarni cilj pa sta samouresničenje in kreativnost v relacijskem kontekstu. To je namreč notranjepsihična potreba po notranjem, *organskem miru oziroma regulaciji afektov*, ki je tudi temeljna potreba vsakega posameznika in zlasti zakonskega para: posameznik si izbere sozakonca, s čigar pomočjo bo zmožegal regulirati svoja, zlasti nerazrešena čutenja (Gostečnik 2011, 272). Zakonca namreč nujno potrebujeta odpuščanje oziroma dejanje odpustitve starih utečenih vzorcev vedenja in čutenja ter delovanja, ker drugače lahko ostaneta zasvojena s starimi vzorci, ki jima onemogočajo funkcionalno rast. Če ob tem upoštevamo še krščanski vidik, lahko dodamo tudi človekov najvišji cilj, to je uresničenje v poklicanosti k blaženosti v Bogu (KKC 1700) oziroma uresničenje v poklicanosti k blaženosti v ljubezni, če upoštevamo, da je v krščanstvu Bog ljubezen (Ratzinger 1975, 153). Terapevt bo zakonca v tem prepoznavanju pristnih potreb podprl. S tem ko jima bo dovolil pristno izražanje njunih najglobljih hotenj v medosebnem prostoru, bo zakonca spodbudil, da se začneta odpirati v interpersonalni in tudi transpersonalni prostor. Skratka, zakonec, ki je žrtev, tako ne bo več zgolj nemočno branil sam sebe, ampak bo začel izražati tudi svojo voljo.

Potrebe, želje in pričakovanja, ki jih zakonca izražata, niso vedno njune pristne potrebe in želje. Velikokrat so to *izkrivljene vsebine*, ki so se zapisale v posameznikov spomin, v spomin vsakega zakonca posebej na temelju njegovih preteklih izkušenj, te izkušnje pa še prav posebno kličejo po razrešitvi in odpuščanju. Gostečnik (2011, 16–17) v posameznikovem spominu shranjene izkrivljene izkušnje imenuje afektivni psihični konstrukti. Z njimi označuje čustvene, organske, kognitivne in vedenjske vsebine, ki jih je na primer zakonec ponotranjil na temelju doživetij odnosov s pomembnimi drugimi ljudmi v otroštvu in v mladosti, pa tudi na temelju travmatičnih doživetij. V svojem bistvu so afektivni psihični konstrukti obrambni mehanizmi, neke vrste obrambni zid okrog posameznikove osnovne psihične strukture jaza. Ti obrambni mehanizmi preprečujejo zakonc, da bi zaznal svoje pristne potrebe, prav tako pa mu preprečujejo tudi, da bi zaznal pristne potrebe sozakonca. V procesu odpuščanja so takšni obrambni mehanizmi zelo moteči, ker zavirajo zdravo in funkcionalno komunikacijo s samim seboj in z drugimi. Zato je smiselno, da se v procesu odpuščanja teh obrambnih mehanizmi lotimo in jih vsaj delno tudi razrešimo.

Doživljanje sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi: *zakonec se oblikuje v odnosih* s pomembnimi drugimi (Cvetek 2009, 59–87; Gostečnik 2011, 217–260), pa tudi v situacijah, ki v njem sprožajo močne čustvene odzive, odzivi pa zahtevajo regulacijo notranjepsihičnih vsebin. Ti odnosi in situacije so lahko zelo globoko zavezujoči in onemogočajo rast, zato je nujno, da zakonca te vsebine razrešita. Najbolj temeljno doživljanje sebe posameznik razvije v najbolj zgodnjem otroštvu, takrat so namreč otrokove miselne zmožnosti še zelo omejene. Otrokova primarna zavest, ki se razvije v tem najbolj zgodnjem obdobju, je zasnovana na motoričnih, senzoričnih in afektivnih izkušnjah in odseva izkušnjo medsebojnih odnosov, v katerih je odrasčal otrok. Če so bili ti odnosi ljubeči, bo tudi otrokova primarna zavest prežeta z ljubečimi občutji. Če so bili ogrožajoči in destruktivni, bo tudi

otrokova zavest prežeta z destruktivnimi občutji (Gostečnik 2011, 336–345). Nekoliko pozneje, ko v otrokovem razvoju postanejo njegove miselne zmožnosti dovolj razvite, se na njegovo primarno zavest vežejo tudi kognitivni opisi samega sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi (360–363). Te vsebine so vedno znova na prepihu, vedno znova pred izzivom, ali jih bosta zakonca zmogla notranje regulirati, si bosta zmogla odpuščati in predelovati vsebine, ki so težke in boleče.

S tem v zvezi je nujno poudariti, da poznamo ali razlikujemo dve vrsti empatije: *afektivno in kognitivno empatijo, ki sta pri procesu odpuščanja bistveni*. Kognitivna empatija zadeva posameznikovo zmožnost zaznavanja, tisto, kar druga oseba misli, afektivna empatija pa posameznikovo zmožnost zaznavanja, se pravi, kaj druga oseba čuti in doživlja. McCullough je s svojimi sodelavci (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 333) ugotovil, da ima zlasti afektivna empatija pomembno vlogo v procesu odpuščanja. Sandage in Worthington (2010, 38) empatijo v procesu odpuščanja poskušata razložiti s perspektive teorije navezanosti, ki poudarja pomembnost vpetosti posameznika v medsebojne odnose, zlasti v odnose s pomembnimi bližnjimi osebami. Kakor ugotavljata Sandage in Worthington (52), posameznik z empatijo oblikuje oziroma preoblikuje mentalne predstave pozitivnih konfiguracij jaz – drugi, ki so bile v prestopnem dejanju ogrožene ali poškodovane. To spodbudi aktivacijo sistema skrbi za drugega, ki ob empatičnem odzivu ne vodi v preplavljenost s čustvenim stresom niti ne ostane vpet v samozaščitniške in destruktivne obrambne projekcije, ampak omogoči proaktivno skrb za drugega oziroma zakonca.

4. Odločitev za odpuščanje

Čeprav nekateri avtorji – na primer Enright (2010, l. 33–37) in Gordon s sodelavci (Gordon, Baucom in Snyder 2000, 103–123) – opredeljujejo odločitev za odpuščanje kot specifični korak v procesu odpuščanja, je mogoče gledati na odločitev za odpuščanje nekoliko širše. V bistvu se mora zakonec ali zakonca *na vsakem koraku tega procesa odločiti*, ali gre v tem procesu dalje ali ne, posebej se mora odločiti, ali se bo soočil s svojimi odzivi na zakončeva krivična dejanja, ali bo raziskal svoja destruktivna prepričanja do zakonca, ki mu je storil krivico, ali bo poskušal razumeti sedanje zaplete tudi v luči preteklih izkušenj, ali bo pripravljen spremeniti zorni kot svojega gledanja na zakonca, ali bo sprejel bolečino – in končno: ali bo odpustil in dal zakoncu, ki mu je storil krivico, novo možnost, da si ponovno pridobi njegovo zaupanje, to pa je vsekakor izredno težko.

4.1 Motivi za odpuščanje

Kakor trdi Coleman (1998, 83), ni pametno zakoncu, žrtvi krivice, ki jo je povzročil sozakonec, predlagati odločitve za odpuščanje prezgodaj, ker se lahko zakonec, ki je žrtev, temu upre, odzove se lahko z jezo ali odporom. Kakor navaja Enright (2010, l. 79), so možni različni motivi za odpuščanje. Na začetku procesa odpuščanja je največkrat navzoča *motivacija po samozaščiti* ali pa motivacije za

odpuščanje na začetku sploh ni. Namesto tega zakonca, ki je žrtev, vodi prepričanje, da zakoncu, ki mu je storil krivico, zagotovo ni mogoče odpustiti. Šele v poznejših fazah procesa odpuščanja vzniknejo še drugi motivi, kakor so zdravljenje odnosa, dobro za storilca, dobro za skupnost in podobno. V skladu z dinamiko zakončeve motivacije za odpuščanje so prve faze procesa odpuščanja usmerjene na zakončevo potrebo po samozaščiti. V teh fazah je terapevt zelo aktiven in čustveno uglašen poslušalec. Zakoncu, ki se mu je zgodila krivica, pokaže zelo veliko sočutja, razumevanja, predvsem pa sprejemanja obeh zakoncev v vsem, kar oba zakonca doživljata, mislita in čutita. V poznejših fazah, ko zakonca že zmoreta sprejeti in nositi vso paleto čustvenih odzivov, ko doživita terapevtovo sočutje in razumevanje, poskusi terapevt aktivno povabiti zakonca, ki je doživel krivico – potem ko se zakonec, ki je storil krivico, opraviči in obžaluje svoje dejanje –, da razvije tudi motivacijo za blaginjo storilca in za obnovitev odnosa med njima, seveda če je to smiselno.

4.2 Odpuščanje in ozdravljenje

Cilj odpuščanja ni v prvi vrsti to, da je zakonec, ki je povzročil krivico, razrešen Krivde in posledic storjenega zla. Prvi cilj odpuščanja je *ozdravljenje zakonca, ki je žrtev, in njegov izhod iz trpljenja oziroma osvoboditev zakonca, ki je žrtev*, vezanosti na preteklost, vezanosti na zakonca, ki je storil krivico, vezanosti na nenehno iskanje svoje lastne identitete v zlu, ki ga je zakonec kot žrtev doživel. V tem smislu odpuščanje ni moralna obveza, naložena zakoncu, ki je žrtev, ampak pot notranjega ozdravljenja ran, ki jih je zakoncu prizadejal sozakonec (Vučković 2008, 39–48).

Najglobljih bolečin ni mogoče vedno odpustiti hkrati. Kakor navaja Enright (2010, l. 1956), je odpuščanje večplasten proces. Potem ko zakonec odpusti eno plast zamere, se lahko čez čas odkrije nova plast zamere in takrat je potrebna odločitev za novo odpuščanje. Zamera, ki jo doživljamo na površini, pogosto skriva v sebi globlje rane. Tako postane odpuščanje veščina, ki jo je treba ponavljati vedno znova.

4.3 Relacijska paradigma

Relacijska družinska paradigma predpostavlja, da so zdravi odnosi, v katerih je Rodpuščanje nujno, temelj zdravega razvoja vsakega posameznika, še zlasti pa zakonskega para in celotne družine (Gostečnik 2011, 62–80). Lahko bi celo rekli, da je temeljna premisa relacijske paradigme človekovo hrepenenje po sakralnem, po preseženem. Človeka osnova je temeljna življenjska potreba, biti povezan z drugim, to pa vedno znova v samem jedru pomeni dimenzijo nenehnega reguliranja medosebnih afektivnih odnosov in s tem odpuščanje (Gostečnik 2005, 245–251), in to na vseh treh ravneh doživljanja, tako na sistemski, interpersonalni in intrapsihični ravni, obenem pa tudi na horizontalni in na vertikalni ravni (Gostečnik 2011, 384–389). Že primarni odnosi s starši v posamezniku lahko puščajo zelo grobe vsebine, ki jih bo moral poznejši zakonec razreševati, in to z zakoncem, ki bo imel morda sorodne vsebine in se bosta zato zapletla v nenehne spirale novih in novih psihično-organskih zapletov in s tem bolečin, ki sta jih doživljala že zelo zgodaj. Potreben bo torej proces, ki bo vseboval njuno zavestno odločitev in

predvsem milostni božji poseg, ker se bosta drugače zares vedno znova zapletala v prave spirale bolečih in travmatičnih emocionalnih plesov.

Potreben bo poseg sakralnega oziroma božjega, ker je to edini odnos, v katerem zakonec čuti, da je lahko brezpogojno ljubljen in sprejet. Ko zakonec to doživi, je možno, da bo hitreje prišel do odpuščanja, in če tega ne doživi, bo to iskal v sozakoncu, ki naj bi ga brezpogojno ljubil, a ker tega sozakonec ne zmore, si bosta vedno znova ustvarjala nove melodije bolečih izkustev, ki bodo vsa klicala po odpuščanju. Skratka, če zakonec tega ne izkusi, se bo počutil nevrednega, ne dovolj dobrega, neprimernega in končno zavrženega in se bo skušal pred temi razdiralnimi občutji zavarovati z najrazličnejšimi sredstvi, zelo pogosto tudi z zasvojenostjo (Gostečnik 2006, 79). Tako bo odnos z Bogom lahko pomenil tisti varni prostor, v katerem bo okusil brezpogojnost, sprejetost in ljubljenost in bo ob tem lahko začutil, da je vreden in zaželen. Tako bo začel odpuščati najprej sebi, nato se bo lahko obrnil tudi k drugemu. Prav tako se bo tudi zakonec, ki je naredil krivico, lahko začutil kot vrednega odpuščanja, ponovno primerne in ljubljenega in bo lahko spremenil odnos do sebe, spremenil bo način, kako sebe doživljati, in se bo polagamo soočil z bolečimi občutji, ki jih je povzročil drugemu, z občutji, pred katerimi je tako vztrajno bežal in morda zanje krivil zakonca, pa čeprav je bil on tisti, ki je delal krivico, vendar jim je prek zasvojenosti ostajal vztrajno zvest. V jeziku relacijske družinske terapije bi to pomenilo: šele ko bo vzpostavil globok odnos z Bogom, z nekom, pri katerem se bo čutil ljubljenega, sprejetega in vrednega, bo lahko opustil boleče afektivne psihične konstrukte, ki jih je uporabljal za regulacijo bolečih afektov, zaradi katerih j delal krivico zakoncu (Gostečnik 2007, 29).

Ko tako zakonca doživita nekaj novega, ko dobita v odpuščanju ali vsaj v začetni fazi odpuščanja novo izkušnjo o samem sebi, ko vzpostavita nov odnos do sebe in s tem do zakonca, ko se ne počutita več osamljena, ko se torej razreši ta temeljna bolečina zavrženosti, takrat se sprosti prisilna navezanost na ponavljanje vedno istih zapletov in s tem tudi zasvojenost, odpre se prostor za nekaj povsem novega, tedaj sta oba, tako zakonec, ki je žrtev krutih dejanj sozakonca, kakor tudi zakonec, ki je ta dejanja povzročil, na čisto novih pozicijah. Temu novemu pa v relacijski družinski paradigmi pravimo nova regulacija afektov, nov način doživljanja samega sebe in nov način vzpostavljanja odnosov ter nov začetek. Vsekakor se to ne zgodi, dokler si zakonca ne priznata osnovne krivice, ki je bila storjena. Tu je treba še posebej poudariti, da pri odpuščanju ni govor o pozabljenju na krivico, ki je bila storjena, ampak o novih doživetjih, ki pomenijo rast, o novih doživetjih, ki lahko pretehtajo, prerastejo stara. To je ustvarjanje nečesa novega, ponovno ustvarjanje najprej notranjepsihičnega sveta, prementalizacija in prestrukturacija, ki jo omogoči božja milost (Gostečnik 2008, 63–66).

5. Sveto pismo in odpuščanje

Apostol Peter je v evangelijski priliki vprašal Jezusa, kolikokrat naj odpusti svojemu bratu, če ta greši zoper njega. Jezus mu je odgovoril: »Ne pravim ti do

sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat.« (Mt 18,21-22). Za človeka je ta Jezusov odgovor zahteven, ker je odpuščanje za tistega, ki odpušča, boleč proces. Kakor navaja Ratzinger (Ratzinger 2007, 171), mora ta, ki odpušča, »v sebi premagati zlo, ki se mu je zgodilo, ga znotraj tako rekoč izžgati in s tem prenoviti samega sebe. Na ta način potem sprejme tudi drugega, krivega, v ta proces preobraževanja, notranjega čiščenja.« Psalmist se zato obrača na Boga, ki je odpuščanje samo: »Toda s teboj je odpuščanje, da bi te strahoma spoštovali.« (Ps 130,4) Temu se pridružuje prerok: »Pri Gospodu, našem Bogu, je usmiljenje in odpuščanje, čeprav smo se mu uprli.« (Dan 9,9) Modrostna knjiga predpostavlja, da mora posameznik – v našem primeru – najprej doseči notranje sprejetje oziroma ponižnost, kajti le tako lahko dosežemo odpuščanje in usmiljenje, to je zagotovo ena od temeljnih premis odpuščanja: »Najmanjši človek doseže odpuščanje in usmiljenje, mogočni pa bodo strogo preiskani.« (Mdr 6,6)

Sirah dodaja odpuščanju zelo bistveno komponento: spoštovanje do očeta je v tem primeru pogoj za odpuščanje grehov, to pa vsekakor velja tudi za zakonski par, ki si želi odpuščanja. Zakonski par si zato mora najprej pridobiti medsebojno spoštovanje: »Kdor spoštuje očeta, bo dosegel odpuščanje grehov.« (Sir 3,3) Modri Sirah nadaljuje in v občudovanju božjega usmiljenja predpostavlja, da se mora posameznik obrniti nanj: »Kako veliko je Gospodovo usmiljenje, njegovo odpuščanje tistim, ki se obračajo nanj.« (Sir 17,29) Rekli bi, da je to še posebno pomembno za zakonca, ki lahko ob molitvi dosežeta odpuščanje, saj bi ga sama zelo težko: »Če človek, ki je le bitje iz mesa, še in še kuha jezo, kdo bo dosegel odpuščanje njegovih grehov.«? (28,5)

V novozaveznih knjigah se teme o odpuščanju še poglobijo, tu je v ospredju božja milost, ki jo je mogoče doseči le, če se posameznik vključi v milostni božji poseg: »Tako se je pojavil Janez Krstnik v puščavi in je oznanjal krst spreobrnjenja v odpuščanje grehov.« (Mr 1,4) To je začetek veselega oznanila, začetek radikalno nove dobe, ko Bog sestopi v človeško bolečino in odpušča: »Prehodil je vso jordsko pokrajino in oznanjal krst spreobrnjenja v odpuščanje grehov.« (Lk 3,3). S Kristusovim prihodom se je torej vse radikalno spremenilo, Bog nas je ne samo obiskal, ampak aktivno vstopil v naš svet razrvanosti, svet bolečin in travm, ki jo povzroča nezmožnost opušanja: »V njegovem imenu se bo oznanilo vsem narodom spreobrnjenje v odpuščanje grehov, s čimer bodo začeli v Jeruzalemu.« (24,47) Odpuščanje pa na križu postane višek odrešenjskega procesa, ko Kristus ponovno poveže izgubljeni svet z Bogom: »To je namreč moja kri zaveze, ki se prelija za mnoge v odpuščanje grehov.« (Mt 26,28) S tem nam Bog daje povsem novo možnost, da se ponovno vrnemo v njegov objem, daje pa tudi nam možnost, da dobimo odpuščanje naših grehov, stranpoti in krivic, ki smo jih povzročili ali pa so nam bile povzročene.

V Apostolskih delih in v pismih apostolov najdemo še nadaljnje aplikacije odpuščanja: »Peter jim je odgovoril: ›Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha.‹« (Apd 2,38) Dar Svetega Duha je torej odpuščanje grehov, odpuščanje, ki predpostavlja notranjo prestrukturacijo in prementalizacijo, omogoča in ustvar-

ja pa ju milostni božji poseg. Podobno lahko zasledimo tudi v naslednjem sestavku: »Bog pa ga je kot voditelja in odrešenika povišal na svojo desnico, da bi Izraelu dal spreobrnjenje in odpuščanje grehov.« (5,31) Temu Apostolska dela dodajajo še bistveno komponento odpuščanja, ki omogoča opravičenje: »Vedite, bratje: po njem se vam oznanja odpuščanje grehov. In vsak, kdor veruje, dobi v njem opravičenje od vsega, od česar niste mogli dobiti opravičenja v Mojzesovi postavi.« (13,38) Temu bi lahko dodali: odpuščanje, ki ga prinese milostni božji poseg, da se vzpostavi ponovni odnos z Bogom, omogoči tudi ponovni stik s človekom, s sozakoncem, zato je odpuščanje zares bistveno pri ponovni vzpostavitvi tudi humanih odnosov.

6. Sklep

V luči krščanske teologije je odpuščanje tesno prepleteno s človekovo povezanostjo z Bogom. Po eni strani Bog nenehno izraža odpuščajoče razpoloženje do človeka. Človeku daje moč za odpuščanje, potrebno za ozdravljenje ran. Po drugi strani pa človek z odpuščanjem tudi sodeluje v delu božje ljubezni, ko dopušča, da se ta odpuščajoča ljubezen prek njega preliva v svet (Vučković 2008, 49–50). Ko je Jezus na križu molil za odpuščanje za tiste, ki so mu prizadejali zlo, in jim vse odpustil (Lk, 23,32-43), je s tem onemogočil, da bi se storjeno zlo pomnožilo in preneslo na kogarkoli drugega, na primer na zakonca. Lahko bi rekli, da je sodelovanje z božjo milostjo pri tem bistvenega pomena, saj odpuščanje brez preseganja starega ni možno, kakor vedno predpostavlja milostni, sakralni poseg. Ob tem vsekakor moramo poudariti, da se božja milost razširja na vse ljudi, na vse zakonce dobre volje, in to ne glede na to, ali verujejo ali ne. Jasno pa je: če z božjo milostjo aktivno sodelujemo, je odpuščanje toliko lažje doseči.

Model relacijske zakonske terapije gre vsekakor v korak s temi temeljnimi premisami, predpostavkami in principi in s procesi, ki privedejo do odpuščanja. Izkazalo se je namreč, da je lahko sodelovanje v terapevtskem procesu po tem modelu koristno tudi v procesu doseganja odpuščanja (Gostečnik 2005, 159–164). Relacijska paradigma zagovarja, da se lahko vse bistvene faze procesa odpuščanja, ki jih poudarjajo drugi avtorji, vključijo tudi v ta model, poleg tega pa se ta model zakonske terapije še dodatno ukvarja z nekaterimi vidiki procesa odpuščanja. Zaradi specifičnih strategij, značilnih za relacijski družinski model, je mogoče v procesu odpuščanja prepoznati ključne osebe iz posameznikove sedanjosti in iz njegove preteklosti, ki jim je smiselno odpustiti in ki pogosto na začetku procesa odpuščanja niso izpostavljene kot takšne. Ozavestijo se lahko vzorci prenosa zla z enega posameznika na drugega in z ene generacije na drugo generacijo, to pa zakoncem omogoči večje razumevanje njunega položaja, hkrati se lažje razvije empatija drug do drugega in tudi do zakonca, ki je naredil krivico, če se seveda ta zakonec opraviči in prosi odpuščanja ter se v resnici tudi spremeni. Predvsem pa relacijski družinski model obravnava in razrešuje čustvene zaplete, povezane z neodpuščanjem. Terapevtska pomoč v procesu odpuščanja je smiselna zlasti, ka-

dar zakonec sam še nima razvitih ustreznih mehanizmov čustvene regulacije in čustvenih zapletov, povezanih z neodpuščanjem, ne zmore razrešiti sam, poleg tega pa je njegova komunikacija z Bogom ovirana do te mere, da se ne zmore prepuštili delovanju božje milosti v njem.

Reference

- Allais, Lucy.** 2008. Dissolving reactive attitudes: Forgiving and understanding. *South African Journal of Philosophy* 27, št. 3:197–201.
- American Psychological Association.** 2006. *Forgiveness: A sampling of research results*. Washington, D.C.: Office of international Affairs.
- Coleman, Paul W.** 1998. *The process of forgiveness in marriage and the family*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Cvetek, Robert.** 2006. Travmatične izkušnje in temelji osebe: ali čas res celi vse rane? *Anthropos* 38, št. 1/2:15–25.
- — —. 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Enright, Robert D., in Richard P. Fitzgibbons.** 2000. The process model of forgiveness therapy. V: Robert D. Enright in Richard P. Fitzgibbons, ur. *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 65–88. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Enright, Robert D.** 2010. Forgiveness is a choice: A step-by-step process for resolving anger and restoring hope. Washington, D.C.: American Psychological Association. Kindle izdaja.
- Fincham, Frank D.** 2000. The kiss of the porcupines: From attributing responsibility to forgiving. *Personal Relationships* 7, št. 1:1–23.
- Fincham, Frank D., Julie Hall in Steven R. Beach.** 2006. Forgiveness in marriage: Current status and future directions. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 55, št. 4:415–427.
- Gordon, Kristina C., Donald H. Baucom in Douglas K. Snyder.** 2000. The use of forgiveness in marital therapy. V: Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament in Carl E. Thoreson, ur. *Forgiveness: Theory, research, and practice*, 203–227. New York: The Guilford Press.
- Gostečnik, Christian.** 2002. *Sodobna psihoanaliza*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gutstein, Steven E., in Rachelle K. Sheely.** 2006. *Relationship development intervention with young children: Social and emotional development activities for Asperger syndrome, autism, PDD and NLD*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Harris, Alex H. S., in Carl E. Thoreson.** 2005. Forgiveness, unforgiveness, health, and disease. V: Everett L Jr.. Worthington, ur. *Handbook of forgiveness*, 321–334. New York: Routledge.
- Ho, Man Yee, in Helene H. Fung.** 2011. A dynamic process model of forgiveness: A cross-cultural perspective. *Review of General Psychology* 15, št. 1:77–84.
- Kadiangandu, Joachim Kadima, Melanie Gauche, Genevieve Vinsonneau in Etienne Mullet.** 2007. Conceptualizations of forgiveness: Collectivist-Congolese versus individualist-French viewpoints. *Journal of Cross Cultural Psychology* 38, št. 4:432–437.
- McCullough, Michael E., Kenneth I. Pargament in Carl E. Thoreson, ur.** 2000. *Forgiveness: Theory, research, and practice*. New York: The Guilford Press.
- McCullough, Michael E., Everett L Jr.. Worthington in Kenneth C. Rachel.** 1997. Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology* 73, št. 2:321–336.
- Pargament, Kenneth I., Michael E. McCullough in Carl E. Thoreson.** 2000. The frontier of forgiveness: Seven directions for psychological study and practice. V: Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament in Carl E. Thoreson, ur. *Forgiveness: Theory, research, and practice*, 299–319. New York: The Guilford Press.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba v Celju.

- — —. 2007. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.
- Rowe, Jan O., in Steen Halling.** 1998. Psychology of forgiveness: Implications for psychotherapy. V: Ron Valle, ur. *Phenomenological inquiry in psychology: Existential and transpersonal dimensions*, 227–246. New York: Plenum Press.
- Sandage, Steven J., in Everett L. Worthington, Jr.** 2010. Comparison of two group interventions to promote forgiveness: Empathy as a mediator of change. *Journal of Mental Health Counseling* 32, št. 1:35–57.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Strawson, Peter F.** 2004. Freedom and resentment. V: Gary Watson, ur. *Free Will*, 72–94. Oxford: Oxford University Press.
- Vučković, Ante.** 2008. *Putovi i stranputice praštanja*. 2. izd. Zagreb: Teovizija.
- Worthington, Everett L. Jr., Charlotte Van Oyen Witvliet, Pietro Pietrini in Andrea J. Miller.** 2007. Forgiveness, health, and well-being: A review of evidence for emotional versus dispositional forgiveness, dispositional forgivingness, and reduced unforgiveness. *Journal of Behavioral Medicine* 30, št. 4:291–302.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 4, 609—620

UDK: 159.922.2:616-036.1

27-584:616-036.1

Besedilo prejeto: 04/2011; sprejeto: 06/2011

Miha Rutar, Tanja Pate

Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost

Povzetek: Kronična bolezen vnese v življenje posameznika in njegovih bližnjih trajno spremembo, ki se ne kaže samo z oslabljenim telesom in/ali fizično bolečino, ampak človeka prizadene celostno, to je fizično, psihološko, socialno in duhovno. V tej raziskavi sta avtorja raziskovala, kako je kakovost partnerskega odnosa povezana s kakovostjo življenja in s psihofizičnim počutjem ter z duhovnostjo. Ugotovila sta, da posamezniki, ki doživljajo kakovost partnerskega odnosa visoko, ocenjujejo kakovost svojega fizičnega in mentalnega zdravja višje in narobe, to pa kaže na pomen medosebnega čustvenega prostora, ki lahko presega omejitve kronične bolezni, še posebno če se partnerja ujemata v veri. Predlogi za nadaljnje raziskovanje osvetljujejo pomembnost odnosa med duhovnostjo, partnerskim odnosom in doživljanjem psihosocialnega stresa, povezanega s kronično boleznijo.

Ključne besede: kronična bolezen, pari, odnos, psihosocialno blagostanje, z zdravjem povezana kakovost življenja, duhovnost

Abstract: **Quality of Life of Couples with a Chronic Disease and Spirituality**

Chronic disease brings a lasting change into the life of an individual and of those closest to him, which is not only shown by his weakened body and/or physical pain, but affects him from all aspects i.e. physically, psychologically, socially and spiritually. In the present study the authors researched how the quality of the partners' relationship is connected to the quality of life, psychosocial well-being and spirituality. They established that the individuals experiencing a high quality of their relationship put a higher value on the quality of the physical and mental health. This shows the importance of the interpersonal emotional space, which can transcend the limitation of a chronic disease, especially if the partners are in harmony concerning their faith. The suggestions for further research deal with the importance of the relation between spirituality, the partners' relationship and the experiencing of the psychosocial stress in connection with the chronic disease.

Key words: chronic disease, couples, relationship, psychosocial well-being, health-related quality of life, spirituality

1. Uvod

1.1 Kronična bolezen in kakovost življenja

Vsaka bolezen pomeni za posameznika in za njegove bližnje izgubo varnosti. Ko pa človek zboli za kronično boleznijo, to pogosto postavi celotno njegovo življenje na glavo. Izkušnja kronične bolezni postavi pod vprašaj ustaljene načine vsakdanjega življenja in načine doživljanja sebe. V posameznikovo življenje (lahko) prinese negotovost, strah, žalost in občutke osamljenosti, odvisnosti in nemoči (Rakovec - Felser 2009, 156).

Pomoč bolnikom tako mora vključevati ne le zdravljenje bolezni, ampak izboljšanje kakovosti življenja. V raziskavah je za izid zdravljenja vedno pomembnejša tako imenovana z zdravjem povezana kakovost življenja, ki zajema posameznikov občutek blagostanja znotraj številnih področij psihološkega, socialnega in fizičnega funkcioniranja, pa tudi področij, specifičnih za bolezen, ki odsevajo posameznikov občutek vpliva bolezni na funkcioniranje omenjenih treh področij (Trief idr. 2002, 1154). Hkrati pa je kakovost bolnikovega življenja tesno povezana tudi s prepričanju glede bolezni, ki jih imajo bližnji, predvsem partnerji (Kaptein idr. 2007, 793). Kakovost življenja tako ni nekaj, kar je odvisno od objektivnega zdravstvenega stanja, ampak lahko to stanje presega, zato smemo reči, da je kakovost življenja temeljno duhovna dimenzija. To kaže pregled raziskav: posamezniki, ki se zmorejo obrniti na Boga in poiskati smisel v preizkušnji, presežejo trpljenje zaradi travmatičnih okoliščin in lahko doživijo celo izboljšano kakovost življenja (Prati in Pietrantoni 2009, 376).

1.2 Kronična bolezen in zakonski oziroma partnerski odnos

Sistemske perspektive gledano, je nesmiselno ločevati učinek zakona na zdravje od učinka zdravja na zakon, saj eno vpliva na drugo (Ruddy in McDaniel 2003, 366), kljub temu pa lahko ugotovimo, da ima partner oziroma sozaveznik pomembno vlogo pri pacientovem psihičnem blagostanju in vodenju oziroma spoprijemanju z boleznijo, povezava pa je lahko tako pozitivna kakor negativna (Martire 2005, 313; Kowal, Johnson in Lee 2003, 300). Podcenjevanje, kritiziranje in ignoriranje kot odziv na posameznikove probleme ali občutja ima negativne posledice za blagostanje bolnika, še posebno če je podcenjevano njegovo doživljanje stresa (DeLongis idr. 2004, 470). Na drugi strani pa bolniki, ki od svojih partnerjev prejemajo podporo, izraženo v empatiji in v razumevanju stresa bolezni, živijo v boljšem psihološkem blagostanju in imajo manj zdravstvenih zapletov v primerjavi z bolniki, ki so deležni nejasne podpore ali celo doživljajo odnos kot breme (Fekete idr. 2007, 205; Kiecolt-Glaser in Newton 2001, 472). Raziskave tudi ugotavljajo, da se poročeni posamezniki bolje prilagodijo na fizično ali duševno kronično bolezen, saj jim odnos pomaga izboljšati posledice stresa bolezni (Northouse idr. 2000, 271; Banthia idr. 2003, 35). Par se lahko v stiski bolj poveže in zraste, problemi se preoblikujejo iz »moj« oziroma »tvoj« v »najin«, to pa omogoča boljše soočanje z njimi in gledanje na bolezen

kot izziv, odnos se poglobi in doseže novo kakovost (Dorval idr. 2005, 3588; Manne idr. 2004, 442).

Kljub temu pa je kronična bolezen obremenitev za par. Tudi pari, ki so bili drugače zadovoljni s svojim zakonom, so imeli po diagnozi raka težave v komuniciranju (Fekete idr. 2007, 204). Kronična bolezen lahko na primer omeji vrsto aktivnosti oziroma splošno sposobnost bolnikovega funkcioniranja, njegove (socialne) vloge, odgovornosti in socialne opore (Kowal, Johnson in Lee 2003, 299; Sewitch idr. 2001, 1470). Partnerji kronično bolnih pacientov pogosto prevzamejo večino odgovornosti za skrb bolnika, kot posledica tega pa so tudi bolj pod stresom zaradi spoprijemanja s partnerjevo boleznijo (Fekete idr. 2007, 204) in so bolj nagnjeni k zdravstvenim težavam (Bigatti in Cronan 2002, 157).

Pomoč bolniku je zato treba zagotoviti tudi na ravni odnosa, saj to pomaga ne le zdravemu, ampak tudi bolniku. Metaanalitična študija sedemdesetih raziskav, ki so vključevale družinske ali partnerske intervencije oziroma oblike pomoči, je pokazala, da ima takšen pristop pozitivne učinke tako na paciente, ki so imeli manj depresivnih simptomov in nekoliko znižano smrtnost, kakor tudi na partnerje, ki so tako doživljali manj depresivnosti in anksioznosti in manjše breme pri negi bolnega partnerja (Martire idr. 2004, 599). Pregledi raziskav različnih intervencij so pokazali, da so te uspešnejše, če so vključeni partnerji, saj imajo bolniki manj depresivnih simptomov, manj bolečin, izboljša pa se tudi partnerski odnos (Martire idr. 2010, 325). Bolezen in spoprijemanje z njo torej vpliva ne le na bolnika, ampak tudi na njegovega partnerja.

1.3 Bolezen in intimnost

Zaznana čustvena odzivnost in vzdrževanje intimnosti sta ključni komponenti pri kakovosti interpersonalnih odnosov (Laurenceau, Barrett in Rovine 2005, 314). Posamezniki, ki občutijo svoje partnerje kot razumevajoče, spodbujevalne in ljubeče, doživljajo večje blagostanje, manj stresa in več zadovoljstva z odnosi (Manne idr. 2004, 589). Posamezniki zaznajo svoje partnerje kot čustveno odzivne, če sodelujejo v komunikaciji, če so odzivni na posameznikove potrebe, želje in aktivnosti (Fekete idr. 2007, 204). Raziskave pa tudi kažejo, da bolniki in partnerji, ki poročajo o čustveni rasti in zbližanju, o bolj intimnem odnosu po prilagoditvi na bolezen, govorijo tudi o bolj odprti, prilagodljivi komunikaciji in o večji odzivnosti na posameznikove potrebe, želje in aktivnosti (D'Ardenne 2004, 291; 3588; Watson in McDaniel, 2005, 253).

V ta potencialni medosebni čustveni prostor, ki vedno obstaja med dvema osebama, posameznik naslavlja ta vprašanja in išče stik med notranjim doživljanjem in zunanjo realnostjo (Gostecnik 2000, 305). Na ta vprašanja vedno znova lahko odgovarja drugi in tako kreira stik med dvema oziroma odnos. V tem medosebnem prostoru se kristalizira pomen odnosov, ki se lahko bistveno poglobijo ali propadejo. Hkrati pa je posameznik odvisen od te interakcije z drugim, saj je to tudi prostor spremembe in preoblikovanja njegove psihične strukture. Do kakšne mere je to mogoče, je odvisno tudi od dosežene stopnje zaupanja in varnosti, ki jo vsak

posameznik prinaša iz primarnih odnosov s skrbniki, predvsem z materjo, ki v zdravih okoliščinah omogoči otroku dovolj zaupanja v svet, v katerem se znajde, da lahko tvega tudi zunaj sebe in poseže v svet (Gostečnik 2006, 311). Interpersonalno izkustvo zaupanja je tako temelj potencialnega medosebnega čustvenega prostora in omogoči posamezniku, ki se znajde v preizkušnji bolezni, da ohrani odnose in preoblikuje svoje izkušnje bolezni. Pri kronični bolezni je to toliko bolj ključno, saj so to bolezni, ki v bolj ali manj izraziti obliki ostajajo navzoče skozi celo življenje in postanejo tako bistveni del posameznikovega življenja.

1.4 Bolezen in duhovnost

Področje bolezni presega človeka in ga dela še posebno ranljivega in odprtega za drugega oziroma Drugega. Pogosto nastopijo v bolezenskih stiskah eksistencialna vprašanja o krivdi, o smislu življenja, o sebi, o drugih in o Bogu in prebujajo občutke nemoči in bolečine. Tu je pogosto tudi drugi oziroma partner nemočen, saj je omejen z izkušnjami zaupanja in varnosti, ki jih je sam dobil v najzgodnejših interakcijah in jih je potem ponotranjil. Preseganje tako prebujajo hrepenenje po odnosih, ki prestopajo medčloveško omejenost in obrambo. Ti odnosi so v človeka že vgrajen (Gostečnik 2006, 349) in pomenijo prahrepenenje po svobodnih odnosih, v katerih smo sprejeti, kakršni smo. To je ta prostor med jaz in ti, sveti in sakralni prostor, ki omogoča stik s svetim in s presežnim. Relacijska družinska paradigma trdi, da temelji vsak pravi odnos na sakralnosti (Gostečnik 2005, 211). Posameznik doživlja sakralnost, ko v sebi najde mesto Boga, ki je zanj v vsej popolnosti vir najmočnejše in najpristnejše empatije. Z molitvijo se posameznik preda božji volji in v milosti začne živeti drugačen način življenja. Raziskave ugotavljajo, da je duhovnost pozitivno povezana z zdravstvenimi izidi (Seeman, Dubin in Seeman 2003, 53). Pari, ki v soočenje z boleznijo vključujejo tudi duhovnost, lažje presegajo omejitve hudega in neobvladljivega stresa in so manj depresivni kakor tisti, ki po duhovnosti pretirano posegajo ali pa – narobe – sploh ne (Prati in Pietrantoni 2009, 364).

Bolezen s svojimi preizkušnjami pogosto postavlja človeka pred vprašanja, ki ga presegajo, saj zadevajo smisel, krivdo, vprašanja, ki prebujajo nemoč, bolečino in delajo vprašljiv tudi smisel življenja. Tu je pogosto tudi drugi oziroma partner nemočen, saj je omejen z izkušnjami zaupanja in varnosti, ki jih je sam dobil v najzgodnejših interakcijah in ki jih je potem ponotranjil. Preseganje tako prebujajo hrepenenje po odnosih, ki – kakor že rečeno – prestopajo medčloveško omejenost in obrambo. Z molitvijo se torej posameznik preda božji volji in v milosti začne živeti drugačen način življenja. Z novim občutkom za sebe, ki ga lahko doživi prav v tem sakralnem prostoru jaz – Bog, tvega nekaj novega in se osvobodi svojih spon (Gostečnik 2005, 240). V tem odnosu se lahko tudi bolečina in na videz nesmiselno trpljenje v bolezni preoblikujeta in vsemu temu navkljub omogočita kakovostno življenje.

2. Problem in hipoteza

Namen raziskave je: ugotoviti, ali je kakovost partnerskega odnosa (zadovoljstvo, čustvenost, povezanost) povezana s kakovostjo življenja in s psihofizičnim počutjem posameznika in kakšno vlogo ima pri tem duhovnost.

Pričakujemo, da bodo osebe, ki doživljajo svoj partnerski odnos kot kakovostnega (merjeno z vprašalnikoma DAS in FACES IV), imele boljše psihofizično počutje (merjeno z vprašalnikom SF-36) in narobe: slabše zadovoljstvo s kakovostjo zakonskega odnosa bo povezano s slabšim psihofizičnim počutjem.

3. Metoda

3.1 Udeleženci

Prijeli smo 136 vprašalnikov, od teh jih je bilo 12 nepopolnih, tako da jih nismo uporabili. Raziskovalni vzorec sestavlja 56 parov (112 oseb) iz vse Slovenije. Povprečna starost celotnega vzorca znaša 47,1 leta ($\pm 17,72$ leta), z najnižjo starostjo 17 let in z najvišjo starostjo 78 let. V povprečju so kronični bolniki (53,7 leta) starejši od zdravih udeležencev (36,8 leta). Partnerji imajo kronično bolezen povprečno 9,6 leta ($\pm 12,4$ leta). Pari večinoma živijo skupaj (81,2 %), v povprečju 22,3 leta ($\pm 16,3$ leta), in so v 67,9 % poročeni, to pa kaže na trdne in stabilne partnerske zveze.

Kar zadeva kronične zdravstvene težave, sestavlja vzorec 10 zdravih parov (17,9 %), pri 26 parih (46,4 %) ima kronično bolezen ena oseba, 20 (35,7 %) pa je parov, pri katerih sta oba zakonca kronično bolna. Od 66 kronično bolnih udeležencev jih ima največ revmatične težave; sem sodijo revmatoidni artritis, osteoartritis in druga revmatična obolenja (44 udeležencev), sledijo srčne težave: hipertenzija in koronarna srčna bolezen (31 udeležencev), kronične bolečine, tudi glavobol (34 udeležencev), težave s prebavili: Crohnova bolezen, ulcerozni kolitis in razjeda želodca (16), sladkorna bolezen tipa 1 in 2 (9), alergije (8), dihalne težave: kronični bronhitis in astma (8), duševne motnje (5) in preostale bolezni: rak, motnje delovanja jeter in druge težave (10). Iz podatkov je razvidno, da ima veliko udeležencev po več bolezni hkrati.

Preverjali smo tudi trenutno zdravstveno stanje: od oseb, ki nimajo kronične bolezni, jih ima 12 v tem trenutku zdravstvene težave, med kronično bolnimi pa jih ima težave 33.

3.2 Instrumenti

Kratka oblika vprašalnika o zdravju s 36 postavkami (Medical Outcomes Study 36-Item Short Form Health Survey – SF-36)

36-Item Short Form Health Survey (krajše SF-36) je vprašalnik za merjenje z zdravjem povezane kakovosti življenja. Vprašalnik ni vezan na konkretno zdravstveno stanje (Ware in Sherbourne 1992, 40). Meri osem področij zdravja, ki se zdru-

žujejo v dve večji komponenti, in sicer komponenta fizičnega in mentalnega zdravja (Ware 2000, 3130). Tudi v tej raziskavi so lestvice združene; komponento fizične z zdravjem povezane kakovosti življenja tako tvorijo podlestvice: fizično funkcioniranje, omejitve pri socialnih vlogah zaradi fizičnega zdravja, telesna bolečina, splošno zaznavanje zdravja; komponento mentalne z zdravjem povezane kakovosti življenja pa sestavljajo: socialno funkcioniranje, mentalno zdravje, omejitve pri vlogah zaradi čustvenih problemov, vitalnost.

Ware (2000, 3130) v pregledu raziskav glede SF-36 ugotavlja, da je zanesljivost vprašalnika ustrezna, razen redkih izjem je preseгла mejo $r = 0,70$, pri večini celo $r = 0,80$.

Lestvica diadne regulacije (Adjustment dyadic scale – ADS)

Dyadic Adjustment Scale (krajše DAS) (Spanier 1976, 15) je ena najbolj pogosto uporabljenih in kakovostnih lestvic pri preučevanju in merjenju kakovosti medosebnega, partnerskega odnosa. Ima štiri podlestvice: zadovoljstvo v odnosu, konsenz oziroma strinjanje v odnosu, kohezivnost oziroma sodelovanje v odnosu in diadično čustveno izražanje.

Vprašalnik ima dobro konstruktno veljavnost in visoko notranjo zanesljivost: za celotni vprašalnik je $\alpha = 0,92$, na podlestvici zadovoljstvo v odnosu $\alpha = 0,85$, konsenz $\alpha = 0,87$, kohezivnost $\alpha = 0,79$ in izražanje čustev $\alpha = 0,74$ (Graham, Liu in Jeziorski 2006, 711).

Lestvice določanja družinske prožnosti in povezanosti (Family adaptability and cohesion scale – FACES IV)

Za merjenje zadovoljstva v zakonu smo uporabili podlestvico Family Adaptability and Cohesion Evaluation Scales IV (krajše FACES IV) (Olson, Gorall in Tiesel 2006, 3), in to zgolj dimenzijo ocena zadovoljstva v odnosu, ki meri zadovoljstvo med partnerjema. Ta dimenzija ima visoko zanesljivost ($\alpha = 0,94$) (Olson, Gorall in Tiesel 2006, 15).

3.3 Postopek

Do kroničnih bolnikov in do partnerjev udeležencev smo prišli prek različnih društev kroničnih bolnikov, ki so svojim članom posredovala vprašalnike bodisi v papirni obliki bodisi po elektronski pošti, podobno smo kontaktirali tudi različne skupine zdravih ljudi. Udeleženci so bili seznanjeni z namenom raziskave in so sodelovali prostovoljno. Anonimnost je bila zagotovljena tako, da so udeleženci na vprašalnik napisali svojo šifro in šifro svojega partnerja. Dodano je bilo pisno navodilo, naj partnerja izpolnujeta vprašalnik vsak zase in naj po končanem izpolnjevanju ne usklajujeta odgovorov med seboj.

4. Rezultati

Pred analizo rezultatov smo s testom Kolmogorov-Smirnov preverili normalnost porazdelitve posameznih dimenzij vprašalnikov na celotnem vzorcu ($N = 112$).

Razen lestvice vprašalnika FACES-IV ($p = 0,07$) in podlestvice konsenz vprašalnika DAS ($p = 0,20$) vse lestvice statistično pomembno odstopajo od normalne porazdelitve pri $\alpha < 0,05$, zato smo pri nadaljnji analizi uporabili neparametrične teste.

Povezanost zadovoljstva s kakovostjo partnerskega odnosa in z zdravjem povezanosti kakovosti življenja

	DAS skupaj	Zadovoljstvo v odnosu (DAS)	Kohezivnost (DAS)	Konsenz (DAS)	Čustveno izražanje (DAS)	Zadovoljstvo z odnosom (FACES)
Fizično zdravje	,481**	,588**	,246*	,476**	,466**	,462**
Mentalno zdravje	,350**	,282**	,182	,383**	,312**	,363**

Opombe: p = Spearmanov koeficient korelacije.

** Korelacija je statistično pomembna na ravni tveganja $\alpha < 0,01$.

* Korelacija je statistično pomembna na ravni tveganja $\alpha < 0,05$.

Iz tabele lahko razberemo, da so vse korelacije med dimenzijami, razen ene (povezanost med kohezivnostjo in mentalnim zdravjem), statistično pomembne in pozitivne. Ocena fizičnega zdravja se z zadovoljstvom v partnerskem odnosu povezuje više kakor ocena mentalnega zdravja. Slabše zadovoljstvo s kakovostjo zakonskega odnosa se torej povezuje s slabšim psihofizičnim počutjem pri posameznikih in narobe.

5. Razprava

Namen raziskave je bilo: ugotoviti, kako je kakovost partnerskega odnosa povezana s kakovostjo življenja in s psihofizičnim počutjem partnerja in kakšno vlogo ima pri tem duhovnost. Predvidevali smo, da bosta nižje zadovoljstvo z odnosom in slabša kakovost partnerskega odnosa povezani s slabšim psihofizičnim počutjem in narobe; to lahko na podlagi rezultatov (tabela) potrdimo, saj posamezniki, ki doživljajo svoj partnerski odnos kot kakovostnega in so z njim zadovoljni, tudi poročajo o boljšem fizičnem in mentalnem zdravju. To se ujema z drugimi raziskavami, ki kažejo, da na posameznikovo psihološko in fizično blagostanje ob kroničnem stresu pomembno pozitivno vpliva prav zakonski odnos (Kowal, Johnson in Lee 2003, 299; Weihs, Fisher in Baird 2002, 7). Posebno pomembna povezava je razvidna med zadovoljstvom v odnosu in oceno fizičnega zdravja (tabela). Iz tega lahko sklepamo, da je posameznikovo doživljanje telesnega blagostanja povezano tudi s partnerskim odnosom, predvsem pa k temu pripomore občutek zaupanja med partnerjema, telesno izkazovanje ljubezni (npr. poljubi), redki konflikti in zadovoljstvo z odnosom. Točno nasprotno pa lahko k slabšemu občutju fizičnega zdravja pripomorejo pogosti konflikti v odnosu, razmišljanje o ločitvi, pomanjkanje zaupanja in manj pogosta telesna intimnost. Iz tega bi lahko tudi posredno sklepali, da stopnja zaupanja in varnosti, ki sta jo partnerja dosegla v svojem odnosu in pomeni temelj potencialnega medosebnega čustvenega prostora, omogoča posamezniku, ko se znajde v preizkušnji bolezni, da ohrani odnose in omogoči preoblikovanje svoje izkušnje bolezni. Prav to preoblikovanje lahko

osmisli bolezen in z njo povezane omejitve tako, da je to življenje še vedno kakovostno oziroma zadovoljno. To je pa bistveno pomembno tudi za nadaljnjo življenje in funkcioniranje. Raziskave, ki so vključevale kronične bolnike, so pokazale, da se zadovoljstvo s kakovostjo zakona povezuje s simptomatologijo bolezni in z negativnimi zdravstvenimi izidi (Kiecolt-Glaser in Newton 2001, 472). Tudi konflikti in kritiziranje so del tistega vedenja v odnosu, ki je še posebno rizično za zdravje (Weihs, Fisher in Baird 2002, 7), saj nastopi v napetem odnosu tudi več zdravstvenih težav.

Hkrati pa ugotavljamo, da bolezen sama po sebi privede do omejitev in je preizkušnja, sploh ob kroničnih dosmrtnih boleznih. To kažejo tudi rezultati, saj je med doživljanjem kohezivnosti oziroma povezanosti v odnosu in fizičnim zdravjem nižja povezanost. Kohezivnost v odnosu namreč vključuje tudi sodelovanje para pri skupnih aktivnostih tako doma kakor zunaj v družbi, pogovore in skupno delo, to pa je pri nekaterih kroničnih bolnikih zaradi narave bolezni ovirano. Kronična bolezen lahko – na primer – omeji vrsto aktivnosti oziroma splošno sposobnost bolnikovega funkcioniranja, njegove (socialne) vloge, odgovornosti in socialne opore (Kowal, Johnson in Lee 2003, 299). V našem vzorcu je bilo največ bolnikov z revmatičnimi obolenji, ki vidno prizadenejo človeka in njegove bližnje, saj so ovira pri gibljivosti, pri vsakdanjih opravilih, pri skrbi za otroke, vedno je navzoča bolečina, zdravljenje je zapleteno in potek pogosto negotov. Vse to nosi tudi zdravi partner, ki je kot posledica tega tudi sam omejen glede preživljanja dopusta in glede skupnih aktivnosti, večje breme ima pri skrbi za gospodinjstvo, za otroke itd. Podobno se še druge težave, kakor bolniki navajajo, drastično kažejo v posameznikovem življenju, na primer pri kronični bolečini, pri prebavnih težavah in pri vnetjih, pri težavah z uravnavanjem sladkorja, pri srčnih težavah.

Zanimiva je tudi statistično pomembna povezanost med konsenzom v odnosu in oceno fizičnega ($r = 0,48$) in mentalnega zdravja ($r = 0,38$): bolj ko sta partnerja enotna, bolje doživljata svoje fizično in mentalno zdravje, to pa kaže na povezanost odnosa s posameznikovim doživljanjem z zdravjem povezane kakovosti življenja. Konsenz v partnerskem odnosu zadeva posameznikovo zaznavanje strinjanja s partnerjem glede raznolikih tem v odnosu, na primer strinjanje glede financ, prijateljev, preživljanja skupnega časa in tudi glede vere.

Prav vera je področje, ki je zelo pomembno za kakovost partnerskega odnosa. Tisti posamezniki v naši raziskavi, ki so doživljali visoko stopnjo strinjanja na področju vere, so imeli tudi visoko zadovoljstvo z odnosom (Kendallov $\tau = 0,42$ na lestvici FACES in $\tau = 0,45$ na podlestvici DAS). Hkrati je tudi ujemanje na področju vere povezano z doživljanjem z zdravjem povezane kakovosti življenja, tako fizičnega zdravja ($\tau = 0,31$) kakor tudi mentalnega ($\tau = 0,19$), vse povezave pa so statistično pomembne ($\alpha < 0,01$). Če povzamemo rezultate, lahko rečemo, da partnerji, ki se ujemajo v veri oziroma duhovnosti, doživljajo večjo kakovost odnosa in tudi telesnega blagostanja. To se ujema z raziskavami, ki kažejo pozitivno povezanost zdravja in bolezni (Seeman, Dubin in Seeman 2003, 53) in tudi omogočajo posamezniku, da iz težkih situacij zraste, namesto da bi ga potrle (Prati in Pietrantonio 2009, 364). Hkrati je kronična bolezen dodatna obremenitev in dosmrtna

preizkušnja tudi za zdravega partnerja. Prebudijo se eksistencialna vprašanja, kakor na primer: zakaj prav jaz, zakaj to trpljenje, s čim sem si zaslužil(-a) to breme skrbi za drugega, pa tudi bolj praktična: kako bo z denarjem, kdo bo skrbel za družino, ko bo hudo itd. Vprašanja, ki presegajo posameznika in pogosto tudi zahtevajo velik napor zdravega. Tu je ključno, da partnerja najprej odpreta sebe za drugega in tako ustvarita medosebni čustveni prostor, v katerem se lahko izkušnja ustvarjalno preoblikuje v nekaj, kar presega bolečino in trpljenje in transcendirata v novo kakovost odnosa in življenja na splošno. To moč ima že sam človeški odnos, saj v svoji globini odslikava odnos Boga do človeka in do stvarstva (Gostečnik, v tisku). Obenem pa se moč odnosa še bistveno poglobi, če lahko partnerja povabita v svojo izkušnjo trpljenja in bolečine Tretjega, ki presega njune izkušnje in jih prečiščuje. Tu je Bog v svojem sočutju stopil prav do konca, ko je poslal svojega sina Kristusa, ki je prišel do nas v človeškem telesu in nam tako postal podoben (Flp 2,6-7). Kristus lahko zdravi globoke rane zavrženosti, dvome in strahove, saj je bolnika zavrglo celo njegovo lastno telo, ki ne deluje, kakor bi moralo, in zato doživlja dvom in strah. Prav tako lahko tudi zdravi partner doživlja, da se bolni spreminja in odhaja v svoj svet bolečine in obupa in ga zapušča. Odrprtost partnerjev za Boga omogoča, da se ob pomoči Presežnega srečata in poglobita svoj odnos, ki sedaj ni več poln bolečine in trpljenja, ampak presega vse to z novo kakovostjo.

Partnerjeva kronična bolezen pomeni spremembe na mnogih področjih družinskega življenja in proces prilagajanja tako bolnika kakor njegovega partnerja je pogosto vir konfliktov in nezadovoljstva. Nekatere raziskave (Fekete idr. 2007, 206) ugotavljajo, da so imeli po diagnozi raka težave v komunikaciji tudi tisti pari, ki so bili drugače v zakonu zadovoljni. Kljub možnim težavam v partnerskem odnosu zaradi prilagajanja na kronično bolezen pa ostaja povezanost med kohezivnostjo in konsenzom v partnerskem odnosu pozitivna (tabela 2). Tudi bolezen je namreč lahko priložnost za rast partnerskega odnosa, saj se par v stiski bolj poveže in zraste. K temu lahko pripomore tudi terapevtsko svetovanje (Martire idr. 2010, 325). Mnoge raziskave (Dorval idr. 2005, 3588; Manne idr. 2004, 442) so pokazale, da bolniki in njihovi partnerji poročajo o čustveni rasti in zblizanju, o bolj intimnem odnosu in o bolj odprti komunikaciji. To kaže na potencial, ki ga ima medosebni čustveni prostor, da preoblikuje izkušnjo boleznijo v nekaj pozitivnega, se pravi: da preseže subjektivno izkušnjo omejevanja boleznijo.

Raziskava tako odpira vprašanje, kaj je tisto bistveno, kar pred oziroma med preizkušnjo boleznijo in trpljenjem, ki ne zadene le bolnika, ampak tudi zdravega partnerja, omogoča, da se ta prostor ohrani in pozitivno transformira v večjo povezanost in zblizanje. Predpostavljamo lahko, da je tu ključno izkustvo zaupanja in varnost, ki ga nosimo iz najzgodnejšega odnosa z materjo in pozneje tudi z očetom in ki v zdravih razmerah omogoči otroku dovolj zaupanja v svet, v katerem se znajde, da tvega tudi zunaj sebe in poseže v svet (Gostečnik 2006, 311) in se ne nazadnje upa tudi obrniti na Boga. Vendar pa je za preverjanje te hipoteze v naši raziskavi problem ne le merskih instrumentov, ampak tudi retrospektivnega opazovanja sprememb v odnosu. Prav tako tudi vzorec ni dovolj velik, da bi lahko posplošili rezultate na vse pare s kronično boleznijo oziroma na zdrave pare. Na

drugi strani pa avtorja ugotavljata, da so kvantitativni vprašalniki preveč grobi, da bi zajeli pomembne razlike v subjektivnem doživljanju bolnikov in partnerjev. Zato v nadaljevanju predlagata bolj kvalitativni pristop raziskovanja, na primer z odprtimi intervjuji s pari, saj bi s tem dobili bolj kompleksno podobo parov, ki živijo s kronično boleznijo. Tako bi se morda bolje približali faktorjem, ki so povezani s kakovostjo življenja kroničnih bolnikov in tudi z vlogo vere in doživljanja božje navzočnosti v trenutkih preizkušnje bolezni. Na podlagi tega bi lažje izoblikovali pomoč tem parom.

Močna stran raziskave je vsekakor zastopanost različnih resnih kroničnih bolezni (revmatične, srčne, črevesne težave, alergije ipd.); to namreč kaže na možnost posploševanja rezultatov, ki niso specifični le za eno bolezen. Prednost raziskave je še, da vključuje tudi zdrave partnerje, saj so ti pogosto spregledani pri težavah, ki jih imajo bolniki.

6. Sklep

Če povzamemo, lahko ugotovimo, da tako zdravi posamezniki kakor kronični bolniki ocenjujejo svoje zdravje bolje, kadar so v svojem partnerskem odnosu zadovoljni in ga zaznavajo kot kakovostnega. To kaže na potencial medosebnega čustvenega prostora, ki ima to moč, da preoblikuje tudi bolečino in trpljenje kronične bolezni v kakovostno življenje. Hkrati opozarja na potrebe po intervencijah, osredotočenih na vsak par s kronično boleznijo, in to po takšnih, ki izpostavljajo komunikacijo in potrebe po odnosih obeh partnerjev, saj je odnos pomemben tudi za bolnikovo z zdravjem povezano kakovost življenja. Kronična bolezen tako ne pomeni obsodbe na trpeče življenje in na stresni odnos, saj tudi zdravje ni nujni pogoj za polno in kakovostno življenje. Enako ni bilo samoumevno, kaj si slepi Bartimaj želi, ko je poklical Jezusa (Mr 10,46-52). Čeprav je imel telesno hibo, so težave na duhovnem področju večje. Kristus nas tu vabi, da v preizkušnjah bolezni ne težimo le k zdravju, ki je vsekakor vrednota, ampak presegamo in prečiščujemo svoje notranje vsebine v medosebnem čustvenem prostoru, ki ga ustvarjamo z svojimi najbližjimi in v odnosu z Bogom.

Reference

- Banthia, Rajni, Vanessa L. Malcarne, James W. Varni, Celine M. Ko, Georgia Robins Sadler in Helen L. Greenbergs.** 2003. The Effects of Dyadic Strength and Coping Styles on Psychological Distress in Couples Faced with Prostate Cancer. *Journal of Behavioral Medicine* 26, št. 1:31–52.
- Bigatti, Silvia M., in Terry A. Cronan.** 2002. An Examination of the Physical Health, Health Care Use, and Psychological Well-Being of Spouses of People With Fibromyalgia Syndrome. *Health Psychology* 21, št. 2:157–166.
- D'Ardenne, Patricia.** 2004. The couple sharing long-term illness. *Sexual and Relationship Therapy* 19, št. 3:291–308.
- DeLongis, Anita, Martha Capreol, Susan Holtzman, Tess O'Brien in Jennifer Campbell.** 2004. Social support and social strain among husbands and wives: a multilevel analysis. *Journal of family psychology* 18, št. 3:470–479.
- Dorval, Michel, Stephane Guay, Myrto Mondor, Benoit Masse, Maurice Falardeau, Andre Robidoux, Luc Deschenes in Elizabeth Maunsell.** 2005. Couples Who Get Closer After Breast Cancer: Frequency and Predictors in a Prospective Investigation. *Journal of Clinical Oncology* 23, št. 15:3588–3596.
- Fekete, Erin M., Mary Ann Parris Stephens, Kristin D. Mickelson in Jennifer Ann Druley.** 2007. Couples' Support Provision During Illness: The Role of Perceived Emotional Responsiveness. *Families, Systems, & Health* 25, št. 2:204–217.
- Gostečnik, Christian.** 2000. *Psihoanaliza in religija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center.
- — —. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Založba brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. V tisku. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Založba brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Graham, James M., Yenling J. Liu in Jennifer L. Jeziorski.** 2006. The dyadic adjustment scale: A reliability generalization meta-analysis. *Journal of marriage and the family* 68, št. 3:17.
- Kaptein, Adrian, M. Scharloo, D. Helder, L. Snoei, G. van Kempen, J. Weinman, J. van Houwelingen in R. Roos.** 2007. Quality of life in couples living with Huntington's disease: the role of patients' and partners' illness perceptions. *Quality of Life Research* 16, št. 5:793–801.
- Kiecolt-Glaser, Janice K., in Tamara L. Newton.** 2001. Marriage and Health: His and Hers. *Psychological bulletin* 127, št. 4:472–503.
- Kowal, John, Susan M. Johnson in Alison Lee.** 2003. Chronic illness in couples: a case for emotionally focused therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 29, št. 3:299–310.
- Laurenceau, Jean-Philippe, Lisa Feldman Barrett in Michael J. Rovine.** 2005. The Interpersonal Process Model of Intimacy in Marriage: A Daily-Diary and Multilevel Modeling Approach. *Journal of Family Psychology* 19, št. 2:314–323.
- Manne, Sharon, Jamie Ostroff, Christine Rini, Kevin Fox, Lori Goldstein in Generosa Grana.** 2004. The Interpersonal Process Model of Intimacy: The Role of Self-Disclosure, Partner Disclosure, and Partner Responsiveness in Interactions Between Breast Cancer Patients and Their Partners. *Journal of Family Psychology* 18, št. 4:589–599.
- Manne, Sharon, Jamie Ostroff, Gary Winkel, Lori M. D. Goldstein, Kevin M. D. Fox in Generosa M. D. Grana.** 2004. Posttraumatic Growth After Breast Cancer: Patient, Partner, and Couple Perspectives. *Psychosomatic Medicine* 66, št. 3:442–454.
- Martire, Lynn M., Amy P. Lustig, Richard Schulz, Gregory E. Miller in Vicki S. Helgeson.** 2004. Is It Beneficial to Involve a Family Member? A Meta-Analysis of Psychosocial Interventions for Chronic Illness. *Health Psychology* 23, št. 6:599–611.
- Martire, Lynn M., Richard Schulz, Vicki S. Helgeson, Brent J. Small in Ester M. L. S. Saghafe.** 2010. Review and Meta-analysis of Couple-Oriented Interventions for Chronic Illness. *Annals of Behavioral Medicine* 40, št. 3:325–342.
- Martire, Lynn M. Phd.** 2005. The 'Relative' Efficacy of Involving Family in Psychosocial Interventions for Chronic Illness: Are There Added Benefits to Patients and Family Members? *Families, Systems, & Health Fall* 23, št. 3:312–328.
- Northouse, Laurel L., Darlene Mood, Thomas Templin, Suzanne Mellon in Tamara George.** 2000. Couples' patterns of adjustment to colon cancer. *Social Science & Medicine* 50, št. 2:271–284.
- Olson, David, Dean Gorall in Tiesel Judy.** 2006. *FACES IV Package: administration manual*. Minneapolis: Life Innovations.
- Prati, Gabriele, and Luca Pietrantonio.** 2009. Optimism, social support, and coping strategies as factors contributing to posttraumatic growth: A meta-analysis. *Journal of Loss and Trauma* 14, št. 5:364–388.

- Rakovec - Felser, Zlatka.** 2009. *Psihologija telesne- ga bolnika: razumeti in biti razumljen*. Maribor: Pivec.
- Ruddy, Nancy Breen, in Susan H. McDaniel.** 2003. Medical Family Therapy. V: *Handbook of family therapy: The science and practice of working with families and couples*, 365–379. New York, New York: Brunner-Routledge.
- Seeman, Teresa E., Linda Fagan Dubin in Melvin Seeman.** 2003. Religiosity/spirituality and health: A critical review of the evidence for biological pathways. *American Psychologist* 58, št. 1:53–63.
- Sewitch, Maida J., Michal Abrahamowicz, Alain Bitton, Donald Daly, Gary E. Wild, Albert Cohen, Saul Katz, Peter L. Szego in Patricia L. Dobkin.** 2001. Psychological distress, social support, and disease activity in patients with inflammatory bowel disease. *Am J Gastroenterol* 96, št. 5:1470–1479.
- Spanier, Graham.** 1976. Measuring Dyadic Adjustment: New Scales for Assessing the Quality of Marriage and Similar Dyads. *Journal of Marriage and Family* 38, št. 1:15–28.
- Trief, Paula M., Michael J. Wade, Kirsten Dee Britton in Ruth S. Weinstock.** 2002. A Prospective Analysis of Marital Relationship Factors and Quality of Life in Diabetes. *Diabetes Care* 25, št. 7:1154–1158.
- Ware, John E., Jr.** 2000. SF-36 Health Survey Update. *Spine* 25, št. 24:3130–3139.
- Ware, John E., Jr., in Cathy Donald Sherbourne.** 1992. The MOS 36-Item Short-Form Health Survey (SF-36): I. Conceptual Framework and Item Selection. *Medical Care* 30, št. 6:473–483.
- Watson, William H., in Susan H. McDaniel.** 2005. Managing Emotional Reactivity in Couples Facing Illness: Smoothing Out the Emotional Roller Coaster. [References]. V: *Handbook of couples therapy*, 253–271. Hoboken, New York: John Wiley & Sons Inc.
- Weihs, Karen, Larry Fisher in Macaran Baird.** 2002. Families, health, and behavior. *Families, Systems, & Health* 20, št. 1:7–46.

Ivo Džinić in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Perića Aračiću prigodom 65. obljetnice života*. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet, 2009. 631 str. ISBN: 978-953-6935-18-5.

Pero Aračić danes velja za enega najbolj poznanih hrvaških pastoralnih teologov doma in na tujem; zlasti močno je s svojimi predavanji in z drugim znanstvenim, strokovnim in pastoralnim delom zaznamoval đakovsko škofijo, kate-ri je posvetil vse svoje življenje. Po študiju teologije v Đakovu in nekaj letih neposrednega pastoralnega delovanja po župnijah domače škofije je nadaljeval študij pastoralne teologije v Rimu in tam tudi doktoriral. Že med študijem ga je posebej zanimala družinska pastora-la, zato se je v tej teološki panogi še dodatno usposabljal. Vse do danes je to ostalo njegovo priljubljeno področje, ki ga ni le znanstveno preučeval in ne le pisal na to temo številnih člankov, ampak je svoja spoznanja marljivo vnašal tudi v škofijske organizme in v neposredno pastoralo, saj je bil ves čas neposredno vpet v različne škofijske pastoralne strukture.

Ob 65-letnici so mu njegovi strokovni sodelavci izkazali veliko zahvalo za vse njegovo dosedanje požrtvovalno delo z izdajo zelo obširnega zbornika z naslovom *Pričakovati in pospeševati prihod božjega dne*.

Zbornik sta uredila njegova ožja sodelavca Ivo Džinić in Ivica Raguž. Prispele znanstvene članke sta razdelila v štiri poglavja: od splošnih obzorij pastoralne teologije prek razmislekov o župnijski

pastorali in o pastoralni zakramentov, na koncu pa sta zbrala spodbude za prihodnji razvoj pastoralne teologije.

Prvo poglavje torej prinaša najprej bolj načelne prispevke, še posebno prvi članek, v katerem znani hrvaški pastoralni teolog Josip Baloban obširno piše o pastoralni teologiji na Hrvaškem, hkrati pa predstavlja osnovna dejstva, kaj pastoralna teologija je in kako pomaga Cerkvi pri njenem poslanstvu.

Pomemben članek v tem sklopu je nedvomno skupno delo Paula M. Zulehnerja in Inne Naletove, v katerem je predstavljena obširna analiza Cerkva na Balkanu ne le glede na njihove nacionalne meje, ampak tudi glede na pripadnost, torej poleg katoliške Cerkve obravnava tudi pravoslavno, protestantsko in grškokatoliško Cerkev, pa tudi brezverstvo. Z različnih vidikov analizirata podatke, ki jih je o tem dala raziskava Aufbruch 2007. Za nas je zagotovo zanimiva slika slovenske vernosti, ki v primerjavi z drugimi deželami na Balkanu nikakor ni rožnata, če v marsikaterem pogledu ne najslabša. Vsekakor je glede na te dežele delež Slovencev, ki se izrekajo za neverne ali zastopajo vrednote nevernih, največji. To je še toliko bolj pomenljivo, ker smo toliko desetletij živeli v enaki državni tvorbi, zato smo – vsaj načeloma – imeli enake možnosti za življenje. Ta članek nekako vsebinsko dopolnjujeta še dva, ki prikazujeta slovenske in madžarske razmere na pastoralnem področju (Kvaternik, Máté-Tóth).

V drugem poglavju so zanimiva razmišljanja o župnijskem življenju, v katerem je zlasti pomembno, kakšen duhovniški lik je župnik, kako si župnik izbira

in oblikuje sodelavce, kako svojo vlogo oznanjevalcev vere razumejo in kako jo izpolnjujejo starši v družini (Džinić), in podobno.

V obravnavanju zakramentalne pastoralne so vsekakor zanimivi in koristni prispevki o mestu zakramenta birme v krščanski iniciaciji (Pažin), pomen verouka kot priprave na birmo (Šimunović), razprave o krščanskem zakonu in o pomenu spovedi za premagovanje človeške grešnosti. Poseben članek govori tudi o odgovornosti v pastoralni do samskih, saj se nanje zelo rado povsem pozablja.

Zadnji del zbornika prinaša spodbude za nekatera bolj specifična področja pastoralne teologije oziroma ožja področja konkretne pastoralne, kakor na primer glede jezika v Očenašu, glede sakralnosti kralja, glede prerokov in redivnikov, v zvezi z biomedicino. Med

prispevki so tudi članki, ki na prvi pogled sodijo bolj na obrobje v krogu vprašanj pastoralne teologije, a obravnavajo zanje dejansko zelo pomembna in z njo neločljivo povezana vprašanja. Takšno je razmišljanje o načinu pastoralnega delovanja v kontekstu »nove religioznosti« in »novega ateizma«, o odnosu med teologijo in sociologijo, o najpogostejših vprašanjih, ki jih danes ljudje postavljajo oznanjevalcem, o vplivu Cerkve na njene vernike ...

Zbornik na koncu predstavi tudi obširno in zanimivo bibliografijo prof. Pere Aračića, ki je bogata zlasti v obravnavi vprašanj s področja priprave na zakon, zakonske zveze, družinskih razmerij in odgovornosti družbe do ustvarjanja ugodnih možnosti za življenje zakona in družine.

Peter Kvaternik

Giuseppe Buffon. *San Francesco d'Assisi: Fonti Francescane e rinnovamento conciliare*. Studi Francescani 22. Padova: Edizioni Messaggero, 2011. 270 str. ISBN: 978-88-250-2648-1.

Verjetno ne manjka znanstvenih del o vplivu posameznikov na tok zgodovine. Tu pa imamo pred seboj študijo italijanskega frančiškana, strokovnjaka s področja cerkvene zgodovine, ki raziskuje vpliv točno določene knjige na potek koncilskega, ali natančneje: obkoncilskega dogajanja. Zanimivo je, da je to italijanski avtor, ki analizira razmere v Franciji. Zato je tudi v knjigi, ki je drugače napisana v italijanščini, skoraj četrti-

na besedila v francoščini, ker avtor navaja svoje vire kar v izvirnem jeziku.

Znano je, da je bilo dogajanje v zvezi z drugim vatikanskim koncilom v Franciji zelo živahno, tako v času, ko nihče še niti pomislil ni na koncil, kakor tudi po samem koncilu. Zagotovo ni bilo vse čisto zlato, a je ne le zaznamovalo deželo, ampak je imelo vpliv – tudi prek koncila – do neke mere na vso Cerkev, zlasti še v bližnjih deželah.

To je knjiga zgodovinskih virov o sv. Frančišku Asiškem, ki so bili prevedeni v francoščino in so izšli leta 1968. Avtor začne pri prvih korakih nastajanja knjige in ne sega nazaj v njeno prazgodovino; ne dotakne se ga tako imenovana *qua-*

estio franciscana, ki pomeni zasuk v pozornosti preučevanja sv. Frančiška od pobožnostne legendarne in pravne k zgodovinski in avtentični literaturi. Vsaj temeljno poznavanje tega vprašanja pri bralcu tako ali tako predpostavlja. Toda v prvem poglavju opiše pomenljivo okoliščino, in to prostovoljno navzočnost francoskih frančiškanov med Francozi na prisilnem delu v Nemčiji med drugo svetovno vojno. Nemci namreč nikakor niso dovolili verske oskrbe izgnancev, zato so frančiškani tudi tajno in v nevarnosti za življenje poskušali priti do njih. S tem so se približali svetu delavstva in zaznali njihove potrebe, pa tudi nasprotovanja. Nekateri zgodovinarji vidijo v tej akciji zametke poznejših duhovnikov delavcev. Prav od frančiškanov je namreč prišla ideja, da je za misijon med delavstvom treba iti z njimi na delo v tovarne. Avtor zgoščeno prikaže zgodovino tega projekta in se ne izogne niti njegovemu neuspešnemu koncu. Ob njihovem zatonu pa so se konec šestdesetih let izoblikovale male skupnosti, drugače od klasičnih samostanov. Te skupnosti niso nujno povezane z zunanjo zaposlitvijo, ampak iščejo tudi nove pristope v pastoralnem delu. Že sami bratje so opazili, da morajo poseči po pristnih virih in utemeljiti svoje nove pristope pri branju Frančiškovih spisov. Vendar to očitno ni bilo izhodišče, ampak le nekakšen argument za že sprejete odločitve. Poglavje konča z bistrim uvidom udeleženca eksperimenta z malimi vključenimi bratstvi, Thaddéeja Matura, ki pokaže tako pomanjkljivosti in napake kakor pozitivni prispevek malih bratstev.

Drugo poglavje je posvečeno predstavitvi posameznih protagonistov in njihovega prispevka, zlasti kar zadeva

izdajo in branje frančiškanskih virov.

Tretje poglavje govori o samem širjenju omenjenih prevodov. Pod vodstvom Jeana-Françoisa Barbierja je zrasla generacija predvojnih frančiškanov; oprla se je zlasti na vire, ki so postali tudi orodje za poznejše institucionalne spremembe. Pri tem so seveda imeli primat Frančiškovi spisi.

V naslednjih poglavjih avtor analizira založniško dejavnost tako na področju knjižne kakor na področju revialne produkcije. *Editions franciscaines* so se pod vodstvom podjetnega brata Pola de Leona tako razvile, da so omogočile izdajo tako imenovanega *Totuma*, to je zbirke vseh virov v zvezi s Frančiškom. Žal pa se njegova podjetnost nekaterim ni zdelala v skladu z novimi ideali, zato je bil deležen nemalo obtožb.

Nadalje sta prikazana urednika *Totuma*, brata Damien Vorreux in Theophile Desbonnets, zadnje poglavje pa spregovori o sami izdaji *Totuma* leta 1968. Ob tem seveda opiše vse dogajanje ob pripravi tega monumentalnega projekta, pa tudi, kakšne premike je prinesel za pokoncilsko prenovu frančiškanstva v Franciji. Knjiga je bila namreč prodana v 10 000 izvodih.

Zanimivo je, kako se je tokrat cerkveni zgodovinar lotil analize in prikaza ne na podlagi neke osebe ali cerkvenega dogodka, ampak na temelju neke knjige. Tako je torej tukaj zgodovinski akter knjiga in okrog nje se suče vrsta ljudi, predvsem pa se nam odpirajo uvod v dogajanje, ki je privedlo do te knjige, in posledice, ki jih je ta knjiga povzročila. Očitno je njen izid padel v zgodovinski kairo, ki ga je tudi sama sooblikovala.

Lahko se vprašamo, ali v današnji dobi multimedijskih projektov in sple-

tnih hipertekstovnih povezav res sodi klasična knjiga v preteklost. Ali pa ji prav takšna analiza prizna veljavo tako za preteklost kakor za sedanjost?

In še drugo vprašanje, ki ni nič manj aktualno: ali v dobi pospešenega razkri-

stjanjevanja v Evropi lahko »objavljena beseda« – podobno kakor v prejšnjem obdobju obravnavanem primeru – odigra pomembno vlogo pri zaježitvi tega procesa?

Miran Špelič

Andrew Keller in Stephanie Russel. *Latinsčina od besed do branja*. Zv. 2. Prevedel in priredil David Movrin. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2011. 612 str, 442 str. delovnega zvezka. ISBN: 978-961-237-259-0.

Po treh letih od izida prvega dela smo dočakali še drugi del univerzitetnega učbenika za latinski jezik, katerega prvi del je prevedel in priredil David Movrin in pri tem opravil odlično delo. Knjiga je nastala onstran Atlantika, kjer jo je izdala založba univerze Yale, in se je uveljavila na mnogih tamkajšnjih zelo dobrih srednjih šolah, kolidžih in univerzah, počasi pa jo spoznavamo tudi pri nas.

Učbenik vsebuje slovnico in slovar, tako da je pravzaprav trojna knjiga v enem, to pa olajša delo in tudi zniža stroške. Zaradi fleksibilne zasnove in modularnosti je zelo primeren v bolonjskem sistemu, in to na raznih področjih, od koder latinsčina še ni bila povsem pregnana in kjer je na voljo vsaj nekaj ur za njeno poučevanje. Posamezne lekcije namreč ne zahtevajo popolne obravnave vseh vsebin, ampak ima učitelj možnost, da izbere le najnujnejše in

gre k naslednji enoti ali pa se odloči za poglobljanje vseh posameznih vsebin. Pri dvoletnih tečajih se tako priporoča, da se vsako leto predela en del; s tem študentje dobijo pregled nad celotno latinsko slovnico: nad oblikoslovjem in nad skladnjo. Predvsem pa se ob vajah naučijo samostojnega branja besedil latinskih avtorjev v izvirniku.

Učbenik je strukturiran tako, da omogoča tudi samostojno delo in ga bodo lahko vzeli v roke tudi samouki, če se le spoznajo na slovnico kot takšno. Vsaka lekcija ima najprej slovarski in slovnični del, sledijo kratka in potem daljša berila. Ob vseh pohvalah na tem mestu ne morem mimo kritičnega očitka. Pogrešam namreč besedila iz krščanske antike. Če smo celo v nekdanjih jeklenih časih imeli na naši Filozofski fakulteti med obveznim branjem odlomke Avguštinovih Izpovedi in dve Tertulijanovi deli, bi lahko tudi avtorji tega učbenika iz deklarirano za vse svobodne dežele obogatili svoje delo s klasiki krščanske antične književnosti. Za morebitno uporabo na naši fakulteti bo torej treba dopolniti nabor besedil.

Miran Špelič

Možnosti in pomen sprave Mednarodna konferenca

Celje, 3.–6. november 2011

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani je tudi v letošnjem novembru organizirala mednarodno konferenco z aktualno in pomembno tematiko, spravo. Konferenca je potekala od 3. do 6. novembra 2011, njen polni naslov pa je bil *Možnosti in pomen sprave/The Possibilities and Meaning of Reconciliation*. Večina konferenčnega programa je potekala v Domu Sv. Jožefa v Celju, v petek pa se je dogajanje preselilo v Ljubljano, v prostore Teološke fakultete (velika predavalnica). Pomembna posebnost letošnje konference je bilo to, da je bila organizirana pod okriljem Evropske akademije znanosti in umetnosti v Salzburgu; njen predsednik Felix Unger se je konference udeležil tudi kot predavatelj.

Vodilna organizatorja konference sta bila prof. dr. Janez Juhant, predsednik programskega odbora, in dr. Bojan Žalec, višji znanstveni sodelavec, predsednik organizacijskega odbora. Člani programskega odbora so bili še akad. prof. dr. Felix Unger, akad. prof. dr. Jože Trontelj, predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akad. prof. dr. Jože Krašovec in prof. dr. Wolfgang Palaver. Organizacijski odbor pa so poleg dr. Žalca sestavljali še doc. dr. Stanislav Slatinek, doc. dr. Vojko Strahovnik, asist. dr. Tadej Strehovec in Ana Martinjak Ratej. Finančno podporo sta prispevali Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

S prispevki so sodelovali znanstveniki iz šestih evropskih držav, iz Avstrije, Hrvaške, Madžarske, Romunije, Slovenije in iz Švice, v štirih dneh se je tako zvrstilo sedemintrideset predavateljev, od katerih jih je osem imelo predavanja v študentski sekciji, ki je bila drugače večinoma sestavljena iz doktorskih študentov. V letošnjem letu se je prvič zgodilo, da je bil mednarodno obarvan tudi študentski del konference. V angleškem jeziku, ki je bil uradni jezik simpozija, so potekala predavanja znanstvenikov z različnih področij: teologija, filozofija, zgodovina, psihologija, sociologija, medicina, pedagogika, religiologija in pravo. Problemi pravega procesa so bili tako osvetljeni z različnih vidikov, predstavljene so bile značilnosti pravega procesa v različnih državah, kulturah, religijah in političnih sistemih, specifična sprava na medosebni ravni in znotraj družine, obravnavani so bili primeri pravega procesa v Svetem pismu, v literaturi in v življenjskih zgodbah, tematika sprave pa so predavatelji prikazali tudi na področju medijev in virtualnega sveta. Predstavljeni so bili raznovrstni filozofski in teološki poudarki glede sprave, sprava s perspektive žrtve in s perspektive storilca, soočili smo se tudi z vprašanjem, ali je sprava mogoča v vseh primerih. Sklopi predavanj so se končali z diskusijami, ki so pripomogle k izmenjavi mnenj in izkušenj.

Konferenčno dogajanje se je začelo v četrtek, 3. 11., v Domu Sv. Jožefa v Celju, ob 16.30, s pozdravnim nagovorom predsednika organizacijskega odbora, Bojana Žalca. Prvo predavanje z naslovom Svetopisemska vzgoja za spravo je imel Stanko Gerjolj (Ljubljana), sledila so predavanja Marcela Mäcelaruja (Osijek, Hrvaška) z naslovom Babilon – od besedila do simbola, Tomaža Erzarja (Ljubljana) o notranji vojni in o notranji spravi in Irene Avsenik Nabergoj (Ljubljana) o spravi kot najvišji resnici zasebnega in družbenega življenja; poslušalcem jo je predstavila ob razlagi in primerjavi literature in biblijskih besedil. Nato sta nastopila še Wilhelm Guggenberger (Innsbruck, Avstrija) s predavanjem Sprava in priznanje krivde v teologiji Dietricha Bonhoefferja in Corneliu Constantineanu (Bukarešta, Romunija) s prispevkom z naslovom Sprava v svetu izključenosti: možnost za radikalno novost »v Kristusu«. Sledila je polurna razprava, s katero se je končal uradni del prvega konferenčnega dne.

V petek je program potekal v Ljubljani, v veliki predavalnici Teološke fakultete. Za glasbeni uvod je poskrbel Zbor bogoslovcev ljubljanskega semenišča, sledil je pozdravni govor dekana Teološke fakultete, Stanka Gerjolja. Nato smo poslušali še nagovor slovenskega evropskega poslanca Milana Zvera, predvajanje govora latvijske evropske poslanke Sandre Kalniete in govor Andreje Valič Zver, direktorice Študijskega centra za narodno spravo. Nepričakovano je bil na konferenci v petek navzoč tudi msgr. Pierre Debergé, rektor Katoliškega inštituta iz Toulousea, ki je udeležence konference tudi pozdravil in nagovoril. Za govori sta Janez Juhant in Bojan Žalec na kratko predstavila zbornik z naslovom Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci, ki je uvodna študija problematike, obravnavane na konferenci, bo pa tudi predmet nadaljnjih mednarodnih raziskav.

Prvo petkovo predavanje z naslovom Sprava kot predpogoj za prihodnost je imel Felix Unger (Salzburg, Avstrija), za njim je predaval Jože Trontelj (Ljubljana), naslov njegovega prispevka pa je bil O dolžnosti, da se učimo iz zgodovine. Po odmoru so se zvrstila predavanja: Wolfgang Palaver (Innsbruck, Avstrija), Zakaj skrb za žrtve zahteva odpuščanje: girardovska razmišljanja o monoteizmu, nasilju in spravi, Jože Krašovec (Ljubljana); Svetopisemske osnove sprave, in Janez Juhant (Ljubljana), Brez žrtve ni življenja na svetu? Uradni del se je zopet sklenil s pestro diskusijo, sledil pa je še neuradni del, kosilo v ljubljanskem semenišču, ogled semeniške knjižnice in kapele in nekaterih ljubljanskih znamenitosti.

V soboto, 5. 11., je bil program izredno pester in precej zgoščen. Predavanja je ob 9.00 odprl Branko Klun (Ljubljana) s prispevkom Zgodovina in (ne)pravičnost. Levinasov zagovor človeške edinstvenosti. Nadaljeval je Gunter Prüller-Jagenteufel (Dunaj, Avstrija) s predavanjem Zadrževanje sile nasproti zlu in brazgotinjenje krivde. Bonhoefferjeve opombe o predzadnjih korakih k spravi. Nato je Igor Bahovec (Ljubljana) predaval o pomenu kulture v procesih sprave in o vlogi resnice, dialoga in očiščenja spomina v tem kontekstu, Claudia Paganini (Innsbruck, Avstrija) pa se je spraševala, ali si lahko mediji privoščijo spravo in ali lahko sprava v medijih postane načelo minimalistične etike. Sledila je polurna razprava in kratek odmor. V naslednjem sklopu so nastopili Daniel G. Oprean (Osijek, Hrvaška), Sprava v Cerkvi in družbi, cerkvena služba kot božja spravna dejavnost, Gabor Kovacs

(Budimpešta, Madžarska), ki je predaval o spominu, o pozabljanju in o spravi na Madžarskem, Mitja Ferenc (Ljubljana), Samostojna Slovenija in prikrita grobišča, Jože Dežman (Kranj) pa je govoril o Sloveniji in o zločinskem bremenu titoizma. V polurni razpravi so udeleženci pogovora primerjali zgodovinske izkušnje različnih evropskih držav, predvsem izkušnje Madžarske in Slovenije; sledila sta kosilo in ogled spominskega parka Teharje.

V popoldanskem sklopu je bilo najprej na vrsti predavanje Antona Jamnika (Ljubljana), Sprava je znamenje notranje moči, svobode in poguma, nadaljeval je Bela Mester (Budimpešta, Madžarska) s prispevkom Sprava kot osnova za vzpostavitev političnih skupnosti – Atene po tiraniji tridesetih tiranov/Srednja Evropa po svojih žepnih tiranih, sledilo je predavanje Tadeja Strehovca (Ljubljana), Ali je možno vzpostaviti novo narodno spravo na temelju starih »simbolnih« žrtev? Zopet je bila na vrsti polurna diskusija, nato še kratek odmor. V zadnjem sobotnem sklopu so besedo dobili (večinoma podiplomski) študentje: Myroslava Rap (Leuven, Belgija), Sodobna razprava ukrajinske Grške katoliške cerkve o spravi in problemu razkola v pokomunistični Ukrajini, Ana Martinjak Ratej (Ljubljana), Kako preseči krog maščevanja?; Mik Šetina (Ljubljana), Ponovna vzpostavitev etičnih človeških odnosov kot sredstvo za družbeno spravo, Aljaž Peček (Ljubljana), Možnosti odpuščanja v navideznem svetu, Luka Trebežnik (Ljubljana), Odpuščajoča logika dekonstrukcije, Neja Samar Brenčič (Ljubljana), Trud za socialno vključenost starostnikov kot del odgovora na spravo med generacijami in medgeneracijsko solidarnost. Prispevek k trajnostnemu razvoju, in Anton Končnik (Ljubljana), Antropološki in teološki vidik sprave – konkretni primer. Številnim in raznolikim študentskim prispevkom je sledila polurna diskusija, s katero se je sklenil sobotni program.

Zadnji konferenčni dan, nedelja, se je 6. 11. začel z jutranjo mašo, predavanja pa ob 9. uri. Prvi predavatelj je bil Vojko Strahovnik (Kranj), govoril pa je o krivdi, o sramu in o spravi v odnosu do človeškosti. Bojan Žalec (Ljubljana) je predaval o spravi kot doseganju pozitivnih odnosov po poti notranje (moralne) preobrazbe. Prispevek Roberta Petkovška (Ljubljana) je imel naslov Odpuščanje: nemogoče ali težko? Religiozološko sta bila obarvana prispevka Draga Karla Ocvirka (Ljubljana), Jezus – niti jabolko spora niti roka sprave med kristjani in muslimani, in Marjane Harget (Ljubljana), Idžtihad – novo odkritje starega koncepta. Po razpravi in kratkem odmoru se je s prispevkom Marija Jožeta Osredkarja (Ljubljana), Odpuščanje je novo stvarjenje, začel zadnji sklop predavanj. Sledila sta še Stanislav Slatinek (Ljubljana), Pravde o ločitvi zakoncev, in Barbara Simonič (Ljubljana), Obzorja sprave po travmatični izkušnji, njima pa razprava. S sklepno besedo Bojana Žalca se je mednarodna znanstvena konferenca končala.

Simpozij Možnosti in pomen sprave je bil uspešen v več pogledih. Poleg izredne pestrosti, eminentne zasedbe, dobrih in jasnih znanstvenih prispevkov, precejšnje medijske pokritosti in poleg tekočega poteka sta letošnjo konferenco odlikovali tudi sproščenost in pristnost medsebojnih odnosov vseh udeležencev.

Samomoru na sledi Konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope

Pécs, 21.–23. oktober 2011

Združenje bioetikov Srednje Evrope se je zbralo na Visoki teološki šoli v madžarskem mestu Pécs na letni konferenci od 21. do 23. oktobra 2011. Naslov konference je bil Samomoru na sledi: razlogi, pomeni in etična vrednotenja.

Po pozdravnih besedah predsednice združenja, dunajske moralne teologinje Sigrid Müller, in organizatorja srečanja, filozofa Gusztáva Kovácsa iz Pécsa, je imel upokojeni profesor etnologije, dr. Bertalan Andrásfalvy iz Pécsa, predavanje z naslovom Razcvet in propad neke madžarske etnične skupnosti. Predavatelj je analiziral vzpon in propad etnične skupnosti na področju Ormánság. V času turške nadoblasti je bilo to zelo bogato področje z močno razvito kulturo. V glavnem so bili to kmetje. V 19. stoletju je ta kultura začela počasi propadati. Po prvi svetovni vojni so imeli večinoma samo po enega otroka na družino, veliko je bilo ločitev in tudi detomorov. Opaziti je bilo neke vrste samomorilno mentaliteto te etnične skupnosti. Ni bilo prizadevanja in upanja na boljšo prihodnost. Po mnenju omenjenega etnologa je tudi pri ljudeh podobno kakor v življenju posameznega človeka: pot gre od rojstva, odraščanja in bogate dobe do postaranja in smrti. Čeprav se zdi, da procesa ni mogoče ustaviti, je ob koncu izrazil prepričanje, da se človek takšnemu procesu lahko upre. Bistvena elementa za zaustavitev tega procesa sta neposredno izkustvo narave (zato med Romi na Madžarskem samomorilnost ni problem) in odpiranje novih perspektiv za življenje.

Sledilo je predavanje psihologinje dr. Amaryl Árkovits z naslovom Samomor kot kulturna koda. Spregovorila je o svoji osebni izkušnji pri delu v ambulanti za nujno pomoč. Po njenem prepričanju so najpomembnejši medosebni odnosi. Prevečkrat za preprečevanje samomorilnosti pri ljudeh v stiskah posegamo po zdravilih, premalo pozornosti pa posvečamo reševanju konfliktnih situacijah, ki so generator takšnih stisk. Na Madžarskem je samomor zelo velik nacionalni problem. Na leto imajo približno dva tisoč petsto samomorov, to je dvakrat več od evropskega povprečja. Kar 61 % Madžarov je izjavilo, da ima vsak posameznik pravico do samomora. Med razlogi za takšno stanje je predavateljica videla tudi madžarski jezik, ki vsebuje veliko negacij. Prav tako se o težavah in stiskah v narodu ne govori odkrito. Veliko negativnih zgledov imajo tudi v sami madžarski zgodovini. Mnogo je namreč njihovih voditeljev, ki so si po neuspehih sami vzeli življenje.

Dunajski moralni teolog dr. Gunter Prüller-Jagenteufel je svojemu prispevku dal naslov Samomor: upor proti Bogu ali duševna katastrofa? Teološko razmišljanje o kompleksnem problemu. V preteklosti je moralna teologija samomor pojmovala kot upor proti Bogu. Predavatelj je predstavil zgodovino te problematike znotraj teološke misli in prikazal aktualno stanje. Drugi vatikanski koncil obsoja samomor kot dejanje, ki nasprotuje Stvarnikovi volji. Vendar pa Katekizem Katoliške cerkve piše, da ne smemo izgubiti upanja za samomorilce in da Cerkev moli za ljudi, ki so

si vzeli življenje. Od 5. stoletja dalje je Cerkev zavračala cerkveni pogreb za samomorilce. Kodeks cerkvenega prava iz leta 1917 zapoveduje, da se cerkveni pogreb zavrne tistim, ki so si sami vzeli življenje. Tisti, ki so poskusili samomor, so izgubili nekatere pravice, biti boter na primer. V 60. in 70. letih prejšnjega stoletja se je v dvomih odločilo, naj bodo samomorilci cerkveno pokopani, ker ni bilo jasno, ali so to res storili s svobodno privolitvijo. Novi pravni kodeks iz leta 1983 je v paragrafu 1184 črtal stavek, da se samomorilcem zavrne cerkveni pogreb. Pri etični sodbi se moralna teologija opira na dognanja sodobne psihologije, ki je prišla do spoznanja, da se samomor v večini primerov ne zgodi po temeljitem premisleku in s svobodno privolitvijo. Predavatelj je prepričan, da z zavrnitvijo cerkvenega pogreba samomorilcu naredimo veliko pastoralno škodo. Zagotovo pa velja, da je samomor v neskladju z božjo voljo, zato je treba narediti vse, da bi ga preprečili. Opozoril je tudi na to, da morajo duhovniki upoštevati mejo med psihologijo in duhovnostjo in ob psihičnih stiskah in motnjah napotiti ljudi k strokovnjakom.

V plenarnem zasedanju, ki je sledilo predavanjem, se je veliko razpravljalo o tem, ali je danes samomor še greh. Nekateri so poudarjali: tudi okrožnica Veritatis Splendor govori o tem, da je samomor *intrinsece malum*, torej zlo v vsakem primeru, ne glede na okoliščine. Zagotovo je samomor zlo, vendar je za to, da ga opredelimo kot greh, potrebna zavestna in svobodna odločitev – tako so argumentirali drugi. Veliko se je govorilo o tem, kako je po izsledkih sodobne psihologije znano, da je človekova svoboda zelo omejena in da velika večina ljudi naredi samomor v depresivnem stanju. Če bi ga nekdo naredil v polni svobodi, bi govorili o grehu. Zanimiva je bila tudi informacija poljskega kolega o tem, da je neki škof leta 2006 napisal pismo duhovnikom, da je treba pokopavati samomorilce tudi proti volji ljudi: ljudje so še vedno proti temu, da bi cerkveno pokopali samomorilce (govor je o vzgoji vernikov).

V nadaljevanju simpozija so predstavniki posameznih držav povedali, kakšno je stanje samomorilnosti v njihovih državah. Nekaj ugotovitev je značilnih za vse države. Tako je razmerje med moškimi in ženskami 5 : 1. Najpogostejši razlogi so občutek zapuščenosti, kriza v družini, ločitev, beg pred bolečino, alkoholizem, brezposelnost, čeprav imajo različne države vendarle tudi svoje specifične razloge. Tako sta v Ukrajini pomembna dejavnika tudi postčernobilski sindrom in velika razširjenost aidsa, ki vodi ljudi v obup. Tudi na Hrvaškem občutijo posledice zadnje vojne, ki botrujejo naraščanju samomorilnosti. Trend naraščanja opažajo tudi na Slovaškem in na Poljskem, medtem ko je drugod zaznati trend upadanja (Češka, Avstrija, Nemčija, Švica, Slovenija). Najmanjši delež samomorilnosti v srednjeevropskih državah poznajo v Nemčiji. Stanje v Sloveniji je predstavila študentka Teološke fakultete v Ljubljani Urška Mali. Leta 2010 je bilo pri nas 416 samomorov, od tega 336 moških in 80 žensk. V zadnjih desetih letih je število samomorov bistveno upadlo, čeprav ni bilo nobene izdelane državne strategije za preprečevanje samomorilnosti. Ena od možnih razlag je uveljavitev Zakona o omejevanju uporabe alkohola iz leta 2003, saj velja, da je 75 % samomorov v Sloveniji povezanih z zlorabo alkohola. Po mnenju Malijeve ima veliko vlogo pri preprečevanju samomorov tudi Cerkev, zato bi bilo v ta namen treba ustrezno formirati prihodnje duhovnike in pastore delavce.

46. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 6. – 10. junij 2011

46. znanstvenega posveta v Brescii, ki je v organizaciji Fakultete za kanonsko pravo Papeške univerze Gregoriana potekal od 6. do 10. junija 2011 v samostanu sester Mater Divinae Gratiae, se je udeležilo štirideset nekdanjih študentov omenjene fakultete in nekateri gostje. Iz Slovenije sva se posveta udeležila p. dr. Viktor Papež OFM in dr. Andrej Saje. Že tradicionalni simpoziji so oblikovani kot permanentno izobraževanje nekdanjih študentov cerkvenega prava, na njem pa pretežno predavajo profesorji omenjene fakultete. Poleg tematskih predavanj predstavijo nekateri mladi doktorandi izsledke svojih raziskav.

Teme simpozija so izbrane na podlagi aktualnih vprašanj s področja zakonskega in postopkovnega prava oziroma pomembnih dokumentov na tem področju iz zadnjega obdobja. Po predavanjih se udeleženci srečajo v pogovornih jezikovnih skupinah (italijanska, španska, nemška in francoska) in si izmenjajo stališča do obravnavane problematike. O odprtih vprašanjih in stališčih posameznih pogovornih skupin teče beseda na plenumu, ki je dvakrat na dan, ob koncu dopoldanskega dela in ob sklepu dneva.

V torek dopoldne je p. James Conn DJ predaval na temo apostolskega pisma papeža Benedikta XVI. z naslovom *Summorum Pontificium*, ki ga v posebnem dokumentu natančneje razlaga Papeška komisija Ecclesia Dei. Papež je s pismom javnosti sporočil odločitev, da se v katoliški Cerkvi poleg do sedaj veljavnega *Rimskega misala*, ki je sad liturgične prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora, od 14. septembra 2007 dalje lahko mašuje brez ljudstva in brez poprejšnjega škofovega dovoljenja tudi po misalu papeža Janeza XXIII. iz leta 1962, to pa ni uvajanje novega načina, temveč dve obliki istega rimskega obreda, ena je redna, druga izredna, novost pa pomeni obogatitev bogoslužja Cerkve.

P. dr. Gianfranco Ghirlanda SJ se je v popoldanskem predavanju dotaknil aktualnega vprašanja cerkvenih gibanj in institutov posvečenega življenja in poudaril, da morata redovnik in redovnica slediti najprej duhovnosti in karizmi reda. Duhovnost posameznega gibanja je lahko dodatna spodbuda, vendar ne sme biti prevladujoča in ne sme pomeniti ovire ali vzroka za zanemarjanje življenja in poslanstva skupnosti. Kdo je ordinarij članov družb posvečenega življenja, je predstavil p. dr. Yuji Sugawara DJ. V *Zakoniku cerkvenega prava* (ZCP) najdemo izraz ordinarij v različnih kontekstih. Ordinarij je nosilec cerkvene službe, s katero je združena redna oblast, ki je vezana na službo in ne na osebo, vendar ni ordinarij vsak, kdor ima redno službo, temveč samo tisti, ki ga kot takšnega opredeli ZCP.

V sredo dopoldne je na temo sankcij in kaznovanja v Cerkvi kot predavatelj nastopil p. dr. Damian G. Astigueta DJ. Kazenske sankcije imajo zdravilen namen in pomagajo popraviti porušeni red in oškodovanemu povrniti pravico. Vprašanje kazenskih postopkov in kazni v Cerkvi je postalo bolj aktualno v zadnjem desetletju zaradi neukrepanja Cerkve ob spolnih zlorabah, ki so jih zakrivali duhovniki, in

so kot posledica tega žrtve iskale pravico na civilnih sodiščih. P. dr. Ottavio De Bertolis DJ je v popoldanskem delu predaval o pomenu poučevanja filozofije prava na cerkvenih pravnih fakultetah, ki študentom pomaga razumeti, kaj je pravo, kateri so njegovi temelji in kakšen njegov poslednji namen. Dr. Piero Antonio Bonnet je v nadaljevanju spregovoril o pomenu domneve v procesnem pravu. Domneva je na podlagi znanega dejstva verjetno sklepanje o negotovem dejstvu (kan. 1584 ZCP): če jo določa zakon, je pravna, če pa jo postavi sodnik, je sodniška.

V četrtek dopoldne je p. dr. Janusz Kowal DJ udeležencem simpozija približal vprašanje izključitve dobrine zakramenta svetega zakona (*bonum coniugum*) in razhajanja med teorijo in prakso na cerkvenih sodiščih. Izključitev te dobrine zakona, ki se kot razlog za neveljavni zakon uveljavlja po objavi ZCP iz leta 1983, velja kot ničnostni vzrok praviloma v povezavi z izključevanjem ene od bistvenih sestavin zakona, kakor so enost, nerazveznost in roditev otrok. Dr. Emmanuel Petit je predstavil izsledke doktorskega študija na temo zakonska privolitev in *fictio iuris*. P. dr. Michael Hilbert DJ je v popoldanskem delu spregovoril na temo pristojnosti sodišč v zakonskih zadevah, dr. Paolo Scoponi pa na podlagi izsledkov doktorskega dela o prepovedi sklenitve zakonske zveze.

Simpozij se je končal v petek dopoldne s predavanjem dr. Giana Paola Montinija z Apostolske signature na temo shranjevanja sodnih aktov in procesnega gradiva. Večina predavanj bo v obliki znanstvenih člankov objavljenih v reviji za kanonsko pravo *Periodica de Re Canonica* in bo na voljo zainteresiranim.

Andrej Saje

Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi

5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na Hrvaškem

Zadar, 21.–22. oktober 2011

V organizaciji Društva hrvaških cerkvenih pravnikov zagrebške Teološke fakultete in s podporo hrvaške škofovske konference je 21. in 22. oktobra 2011 v hotelu Funimation v Zadru potekal 5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov z naslovom Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi. Udeležilo se ga je nad petdeset cerkvenih pravnikov, študentov prava in sodelavcev cerkvenih sodišč s Hrvaške, iz Bosne in Hercegovine, iz Srbije in (podpisani) iz Slovenije. Udeležence simpozija so uvodoma pozdravili predsednik kanonističnega društva, Josip Šalković, duhovni voditelj društva, dubrovniški škof Mate Uzinić, Marijan Biškup v imenu dekana zagrebške Teološke fakultete in sodni vikar domačega zadarskega cerkvenega sodišča I. stopnje, Zdravko Katuša.

Predsednik društva Šalković je poudaril, da so simpoziji oblika stalnega izobraževanja in so še posebno pomembni, ker artikulirajo nova znanstvena spoznanja in strokovne izkušnje, ki vplivajo na sodno prakso in na delo cerkvenih sodišč. Letošnja glavna tema je bila posvečena vlogi in pristojnostim različnih vrst in stopenj cerkvenih sodišč na lokalni ravni in v okviru rimske kurije, v kateri poleg osrednjega sodišča za vesoljno Cerkev, rimske rote, delujejo še apostolska signatura, apostolska penitenciarija in posebno sodišče za spolne zlorabe v okviru kongregacije za nauk vere. Cerkveno sodstvo, ki se večinoma ukvarja s presojanjem (ne)veljavnosti cerkvenega zakona, z večstopenjskimi sodišči zagotavlja pravico do priziva in večjo zanesljivost za pravičnejše postopke. Poseben izziv pomenijo tudi odprta vprašanja glede sodelovanja cerkvenih sodišč in katoliške Cerkve z državnimi institucijami.

V petek, na prvi dan simpozija, so bila naslednja predavanja: Sodišče v *Svetem pismu* in nauku cerkvenih očetov (Drago Tukara, Đakovo), Stopnje in vrste sodišč, kakor jih predvidevata *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP) iz leta 1983 in navodilo *Dostojanstvo zakona* (*Dignitas connubii*) papeškega sveta za zakonodajna besedila (Ivica Ivanković Radak, Subotica), Teritorialna sodišča in postopki za ničnost zakona (Jure Vranjić, Zagreb), Sodišča svetega sedeža in ničnostne pravde (Slavko Zec, Reka), Personalna sodišča (Endre Nagy, Rim) in Koordinacija, sodelovanje in podrejenost cerkvenih sodišč (Lucija Babić, Zagreb).

Drugi dan simpozija, v soboto, so bila na programu naslednja predavanja: Cerkevna sodišča in (nad)škofijska telesa, avtonomija in povezanost (Ivan Kovač, Mostar), Pravilnik sodišča v kanonskopravni znanosti in sodni praksi (Josip Šalković, Zagreb), Interakcija cerkvenega sodišča in državnih institucij (Ivan Milić, Zagreb) in *Forum* in *Tribunal* v rimski kanonski pravni tradiciji (Marko Petrak, Zagreb).

V zadnjem delu simpozija, ki je potekal v obliki okrogle mize, smo sodni vikarji in predstavniki cerkvenih sodišč razpravljali o delu in o aktualni problematiki cerk-

kvenih sodišč. Podpisani sem predstavil delo in odprta vprašanja dveh metropolitanskih cerkvenih sodišč v Ljubljani in v Mariboru, ki podobno kakor na Hrvaškem nimata dovolj usposobljenega kadra in sodnikov, ki bi se pretežno posvečali delu na sodišču. Udeleženci znanstvenega srečanja smo obiskali tudi staro mestno jedro, kjer smo se pri sveti maši v cerkvi sv. Šimuna srečali z domačim nadškofom Želimirjem Puljićem.

Andrej Saje

ACTA
THEOLOGICA
SLOVENIAE

IV

BRIGITA PERŠE

PRIHODNOST ŽUPNIJE

ŠTUDIJA NA PRIMERU ŽUPNIJ LJUBLJANSKE NADŠKOFIJE

Brigita Perše
Prihodnost župnije

Avtorica na osnovi svoje dokorske teze prikaže zgodovinski razvoj župnij in zlasti pozorno analizira spremembe v zadnjih desetletjih v ljubljanski nadškofiji. Ob koncu poda tudi perspektive za prihodnost. Delo je zelo dragocen pripomoček ne le za teoretike, ampak tudi za delavce v pastoralni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 215 str. ISBN 978-961-6844-05-5. 15 €.

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

Novi doktorji znanosti

Mateja Demšar

Odpuščanje v Evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov. Doktorska disertacija. Mentor Maksimilijan Matjaž. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011. XVIII, 365 str.

Doktorska disertacija Mateje Demšar z naslovom *Odpuščanje v Evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov* se dotika ene najpomembnejših tem Svetega pisma, to je vprašanja odpuščanja in sprave oziroma reševanja konfliktov, ki jih povzročita krivda in greh. Študija je nadaljevanje raziskave, ki jo je avtorica izvajala že med magistrskim študijem na frančiškanskem bibličnem inštitutu v Jeruzalemu. V magistrski nalogi je opravila temeljito eksegetsko-teološko analizo Lukovega odlomka o Jezusovem srečanju z grešnico pri farizeju Simonu (7,36-50), v disertaciji pa je posvetila težišče raziskavi semantičnega razmerja med evangelijskim besedilom in tematsko sorodnimi teksti Stare zaveze ter grškimi in judovskimi viri. Prav to razmerje doslej še ni bilo veliko raziskano. Avtorica se v analizi starozaveznih »vzporednic« opira na grški prevod Stare zaveze (Septuaginta) v luči hebrejskega izvirnika, pri tem pa se pokaže specifično hebrejski pomen svetopisemskega pojmovanja odpuščanja. Prav v tem je glavni izziv takšne semantične raziskave. Vsi temeljni teološki pojmi Svetega pisma v grškem prevodu Stare zaveze in v izvirnih novozaveznih besedilih kažejo, da je njihov pomen globalji in širši kakor v nejudovskih grških besedilih, ker izražajo najgloblja osebna razmerja v dojetanju človekovega razumevanja samega sebe in njegovega odnosa do Boga.

Raziskava obsega pet poglavij. V prvem poglavju je na podlagi zgodovinsko-kritične metode in pripovedne analize predstavljena temeljita eksegeza osnovnega raziskovanega odlomka Lk 7,36-50. V drugem poglavju so navzoča vprašanja fizičnega in moralnega zla v izbranih nebibličnih virih, v tretjem poglavju pa izvedena analiza podobnih motivov v LXX ter v judovski, grški in rimski literaturi tedanjega časa. V četrtem poglavju se avtorica osredotoči na preučevanje pomenske zaznamovanosti glagola *afiemi* »odpustiti« v LXX, v zadnjem poglavju pa ob sinhroni analizi razširi raziskavo teme odpuščanja na celotni korpus Lk/Apd.

Demšarjeva v izhodišču svojega dela prikaže več možnih načinov človekovega soočenja z grehom, pri tem je odpuščanje najbolj temeljit in kompleksen proces. Odpuščanju pripada eno najpomembnejših mest v načrtu odrešenja, ki ga močno izpostavi tudi evangelist Luka, tako z literarnimi kakor s teološkimi poudarki. Reševanje človekove krivde ne v Stari zavezi ne v Novi zavezi ne temelji na principu retributivne pravičnosti, ampak na pravičnosti, zasidrani na osebni odnosu med Bogom in človekom. Samo takšna pravičnost dopušča odpuščanje, saj ne zahteva plačila, ampak spreobrnjenje.

Avtorica najprej skrbno zameji in opredeli terminologijo, ki pokriva semantično polje krivde, odpuščanja, sprave in spreobrnjenja, in predstavi historiat raziskav na tem področju. Na podlagi tega postavi temeljno tezo svoje raziskave, da je namreč odpuščanje v Lukovem opusu predstavljeno na poseben način kot trinitarično dejanje. To pomeni udeležенost vseh treh božjih oseb, Očeta, Sina in Svetega Duha. Da bi lahko to tezo čim nazorneje dokazala, je z različnih vidikov preučila ne le opise odpuščanja v Lk/Apd, ampak tudi njihovo judovsko in starozavezno ozadje. Pri tem se je osredotočila predvsem na preučevanje pomenske zaznamovanosti izrazov, ki jih pri reševanju problema greha uporablja evangelist Luka. Morda bi bilo za osvetlitev odpuščanja zanimivo pregledati še druge izraze, ki jih LXX prevaja iz glagolov *slh* in *sfr*. Žal ostaja zaradi obsežnosti tematike preveč nedorečeno tudi vprašanje odnosa med odpuščanjem in kaznijo v Stari zavezi in v Lk. Priporočljivo bi bilo nadgraditi raziskovanje z vprašanjem odpuščanja na ravni medčloveških odnosov in vprašanje aktualizacije odpuščanja v nekem določenem zgodovinskem kontekstu. Avtorica se je tako omejila predvsem na analizo teme odpuščanja, ki izvira iz predstavitve v odlomku Lk 7,36-50. Pri tem je pokazala ne le na Jezusovo vlogo pri dosegu sprave za grehe človeštva, ampak zlasti na dejstvo, da je on sam glavni akter, ki odpušča, v povezanosti z Očetom in Svetim Duhom. Od Očeta, ki je vir odpuščanja, je prejel oblast odpuščanja in odpušča v moči Svetega Duha. Omemba Svetega Duha pri očiščenju v Kumranu (1QH 8,20; 1QS 3,6-7) in v Ezk 36, 25-27 [LXX] že nakazuje to njegovo vlogo.

Doktorandka v svojih raziskavah izvaja tako sinhrono kakor diahrono analizo besedil. Vprašanja, ki jih odpira tekstna in semantična analiza izbranega odlomka v Lk 7, razlaga z zgodovinsko-kritično analizo in jih razširja z metodami pripovedne analize. Njena izvirnost se kaže še posebno v smiselnem izboru in analizi motivov, ki poglobljajo teološko-antropološko sporočilo izbranih tekstov. Zaradi aktualnosti tematike in doslednosti v metodi je doktorska disertacija Mateje Demšar dragocen prispevek eksegeze in teologije k temeljnemu premisleku glede aktualnega vprašanja o spravi v človeku in v družbi.

Maksimilijan Matjaž

Marija Stanonik

Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru. Doktorska disertacija. Mentor Ciril Sorč. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011. 930 str.

Marija Stanonik se je rodila 23. maja 1947 v Žireh. Zaposlena je kot red. prof. slovenske književnosti, drugače pa je doktorica literarnih znanosti, magistrica etnoloških znanosti in znanstvena svétnica. Po ekonomski srednji šoli v Kranju in po dveletni zaposlitvi pri štipenditorici Alpina Žiri se je vpisala na Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani in diplomirala iz slovenščine in iz etnologije leta 1974. Od tega leta je zaposlena na Inštitutu za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani. Na doktorski študij teologije se je vpisala leta 2004 in dne 13. januarja 2006 ji je bila odobrena tema *Teologija Besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru* s področja teologije. Disertacijo je pripravila pod mentorstvom red. prof. dr. Cirila Sorča.

Avtorico je pri pisanju naloge vodila predvsem želja, da bi se besedi kot takšni, slovenski besedi, Besedi, božji besedi, povrnila spoštovanje in čast.

Temeljno izhodišče za premislek o razmerju med besedo, slovensko besedo in božjo/učlovečeno Besedo je spoznanje, da po besedi smo ljudje, po besedi smo Slovenci, po Besedi smo kristjani. Tako naloga sestoji iz treh delov: *Beseda, Božja beseda, Slovenska beseda*.

Metodološko ni mogoče prezreti filološkega pomena besede, toda obravnava meri predvsem na Besedo, ki je osrednja téma naloge. Drugi božji osebi se bliža postopoma – po korakih, kakor jih zaznamujejo naslovi posameznih poglavij. Znotraj njih je snov smiselno razčlenjena.

Upoštevana metoda pri obravnavi je sintetično-analitična. To pomeni, da v prvem delu *Beseda* in v drugem večinoma božja beseda povzemata ugotovitve predloženih domačih in tujih avtorjev, kolikor so dostopne v slovenskem jeziku, deloma pa upošteva tudi tuje. S sorazmerno strnjenim pregledom želi ustreči zahtevi, ki ji slovenska literarna zgodovina pravi predzgodovina problema, in pripraviti ustrezen duhovni in kulturni kontekst za tretje poglavje *Slovenska beseda*, ki je zasnovano analitično, vendar – glede na posamezne problemske razdelke v njem – z njim ustrezno metodiko. Uporabljeno empirično gradivo zanj so objavljeni rokopisi iz slovenskega pismenstva od okrog 10. stoletja do 15. stoletja, posamezni prevodi Svetega pisma Stare in Nove zaveze od 16. do 21. stoletja, zborniki pridig od 17. do 20. stoletja in izbrana slovenska poezija iz 20. stoletja.

Avtorica skuša zajeti v svoje obzorje (in pri tem orje ledino) tudi vse tri Slovenije: matično v mejah današnje države Slovenije, »zamejsko«, torej slovenske narodne manjšine v Avstriji, v Italiji in na Madžarskem, in izseljensko, to je Slovence po svetu (vsaj simbolično).

V oddelku *Beseda* avtorica predstavi človeka kot tistega, ki se bistveno loči od drugih živih bitij po jeziku v ožjem, filološkem pomenu besede. Uvodno poglavje

povzema hipoteze in dognanja kompetentnih avtorjev o nastanku in razvoju besede/govora/jezika. Panoramski pregled skuša osvetliti navedeno temo z antropološkega, s filozofskega in s filološkega vidika z njihovimi lastnimi izhodišči, z metodologijo, z nikoli doseženimi cilji in z mnogostransko zgodovino (slovenskega) jezika. Dokler človek ne zmore ubesediti sveta okrog sebe in v sebi, je, kakor da zanj ne obstaja. Ne on sam ne drugi. To je znamenje več, da je človek – človek po besedi.

V drugem oddelku, *Božja beseda*, predstavi avtorica božjo besedo v več pomenih, to pa skuša specifikirati vsako poglavje zase. Po uvodnem orisu hermenevtike na splošno in posebej krščanske hermenevtike sledi troje poglavij:

Prvo, *Biblija*, je nujno kot izhodišče in temelj. Sintetično povzema predvsem v slovenščini dostopno strokovno literaturo glede na obravnavano temo in jo skuša sistematično urediti. Razdelku *Mit in logos* (presenetljiva je ugotovitev, da imata mit in slovenska/slovanska misel skupni indoevropski koren), sledi razdelek *Logos v Svetem pismu*. Tukaj se avtorica opira na znanstveno zanesljivo delo *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ur. Gerhard Kittel), ki je v mnogih pogledih za tukajšnjo temo še vedno nepreseženo delo.

Če je prvo poglavje zamišljeno kot temelj, skuša drugo poglavje, *Evangelizacija*, posredovati vtis o Besedi v pastoralnem življenju Cerkve od skoraj njenih začetkov do danes. Glede na bližino grške kulture ali celo umeščenosti vanjo je zgodnje krščanstvo sorazmerno bogato s premisleki o logosu/Logosu. Avtorica se opre na trditev Benedikta XVI.: »Krščanstvo je vera v božjo Besedo, ne v zapisano in nemo besedo, temveč v učlovečeno in živo Besedo.« (Verbum Domini, 7) Beseda tu ni le nosilka sporočila, temveč sporočilo samo. Med številnimi možnimi temami je avtorica izbrala štiri, ki so kot kompozicijsko jedro naloge predstavljene v razdelku *Teologija* in tako tehtno dokazujejo, kje je teološko središče tukajšnje obravnave: Beseda se je učlovečila; je za druge (= nas); nam kaže Očeta; je resnica.

Razdelek *Slovenska beseda* nam skuša uzavestiti, da slovenščina nikakor ni (bila) samoumeven dar njenim nosilcem. Tudi danes bi ne smeli tega prezreti. Avtorica tukaj izvirno poišče in predstavi mesto besede in Besede v slovenskem prostoru – in tukaj odkrivam njen izvirni prispevek k obravnavani temi. Prvo poglavje *Od rokopisov do knjige* je namenjeno srednjemu veku. Glede na poslanstvo med Slovani sploh sta najprej predstavljena sveta brata Ciril in Metod. Avtorica obžaluje, da je bilo mnogo zapisov iz tega časa takrat ali pozneje uničenih. Dobro, da so *Brižinski spomeniki* ostali na varnem. V bistvu se šele pri njih začne analitični del naloge.

Kljub temu da cerkvena zgodovina ne spregleduje slabosti, ki je zajela precejšnji del »evropskega krščanskega prostora v 15. in 16. stoletju«, novejša raziskave o tistem času ne gojijo več črno-belega slikanja: Razlagi, da je protestantizem reakcija na duhovno obubožanost Cerkve v 15. stoletju, se pridružuje druga: katoliška prenova je zgodnejša od protestantske in neodvisna od protestantske: ta je le njen problematični podaljšek (Kerže).

Naslednji naslov *Biblia slovenica* pove, kaj je predmet tega razdelka. Nadvse skrbna filološka analiza nekaterih odlomkov Svetega pisma odkriva vso tehtnost

in zahtevnost prevajanja in odločanja za vsako besedo posebej. Čeprav je to zelo droben jezikovni fenomen, se pokažejo trdota prevajalskega dela, zahtevnost odločitev ob vsaki besedi posebej, globina teološkega zaledja in gibke možnosti slovenščine za vse miselne operacije.

Avtorica predstavi mesto besede v pastoralnih pripomočkih in v pridigah od katoliške prenove dalje v obsežnem poglavju. V poglavju *Poslanstvo slovenskega duhovnika* izrazi avtorica priznanje duhovnikom, ki so gojili besedo v posebno kritičnih obdobjih naše zgodovine in »na okopih slovenstva«.

Obravnavana znanstvena raziskava je pomemben prispevek k celostnemu prepoznavanju mesta BESEDE v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru, ki ga ne bo mogel spregledati, kdor se bo v prihodnje ukvarjal s to in tej sorodno tematiko. Avtorici, ki je z vsem srcem »zapisana« slovenski besedi in njenemu duhovnemu sporočilu, bodo tudi hvaležni za obsežno skrbno zbrano gradivo. Drugače pa je avtorica s to nalogo pripravila tudi sebi zelo dobro izhodišče za nadaljnje znanstveno raziskovanje.

Ciril Sorč

Loredana Peteani

Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo. Doktorska disertacija. Mentor Ivan Janez Štuhec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011. VIII, 261 str.

Sestra Loredana Peteani iz skupnosti Loyola prihaja iz slovenskega zamejstva. Zato ni čudno, da se je že pri svojem prvotnem študiju sociologije na univerzi v Trstu ukvarjala z vprašanji, ki zadevajo pojem in stvarnost naroda oziroma narodne manjšine. S podobno tematiko je nadaljevala pri študiju teologije in za diplomu izbrala temo z naslovom *Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic*. Pri odločitvi za doktorski študij je bilo pomembno, da je kandidatka že dobro poznala vprašanja, ki se odpirajo ob pojmu narod, ko ga postavljamo v teološki kontekst. Tako se je odločila, da pojem narod oziroma narodi razišče v okviru teološkega pojma božje ljudstvo.

Pomembna predpostavka za to odločitev je dejstvo, da je bilo prav na področju družbenega nauka Cerkve (DNC) po drugem vatikanskem koncilu kar nekaj dilem glede same narave te discipline, predvsem glede vprašanja, ali je treba DNC bolj opreti na sociološka in filozofska spoznanja ali pa teološka. Mnenja so bila glede tega različna in so še vedno. Nesporno pa je: nevarnost ideologizacije DNC je vedno bolj prispevala k jasnemu spoznanju, da je treba to disciplino postaviti v eklesiološki in teološki kontekst. Ta odločitev sama po sebi narekuje, da je takšen pojem, kakor je pojem narod, mogoče večplastno in vsestransko osvetliti samo pod pogojem, da ga postavimo v korelacijo do tistega bibličnega pojma, ki nakazuje epistemološko sorodnost. Izbira, da se pojem narod oziroma narodi postavi v kontekst pojma božje ljudstvo, je tako bila logična in utemeljena z dejstvom, da se skozi pojem božje ljudstvo razkriva vsa problematičnost eklesiologije drugega vatikanskega koncila in burnega razvoja po njem.

Obravnavana naloga na ravni temeljnih kategorij, kakor sta narod in božje ljudstvo, prinaša tisto argumentirano razjasnitev, ki je še kako pomembna in aktualna, ko govorimo o vprašanju korelacij med narodom(-di) in vero, o odnosu med neko sociološko kulturno stvarnostjo in odrešenijsko zgodovino.

V dispoziciji je kandidatka zapisala, da bo pri raziskovanju sledila naslednjim ciljem:

- osvetlitev pojmov, ki jih srečujemo pri raziskovanju narodnega vprašanja;
- raziskovanje, strnitev in kritično ovrednotenje Cerkve kot božjega ljudstva;
- sistematizacija predlogov katoliške Cerkve pri reševanju sodobnih narodnih vprašanj.

Za doseganje zastavljenih ciljev so bile uporabljene analitično-kritična, sistematična in sintetična metoda.

Med pričakovanimi rezultati je avtorica navedla:

- razjasnitev bistva in vesoljnega poslanstva Cerkve;
- možnost za odrešensko interpretacijo zgodovine posameznega naroda;
- razjasnitev odnosa med univerzalno katoliško Cerkvijo in posameznimi narodi in ljudstvi;
- prispevek katoliške Cerkve h gradnji Evrope in sveta kot »družine narodov«;
- možnost za večje sprejemanje in upoštevanje družbenega nauka Cerkve pri reševanju aktualnih družbenih vprašanj.

Ob koncu zadane naloge menimo, da je kandidatka zvesto sledila zastavljenim ciljem in da je v nalogi razjasnila – predvsem v prvem poglavju – pojem narod(-di) in njegovo (njihovo) mesto v kontekstu DNC. V drugem poglavju, ki je tudi najbolj pomembno in osrednje poglavje naloge, je kandidatka pokazala in dokazala, da je večša zahtevnejših jezikovnih interpretacij bibličnih pojmov in sledenja zahtevnim ekleziološko-teološkim razpravam, ki so pomembno vplivale na razvoj zadnjega koncila in na razprave po njem, saj je znano, da je bil to izrazito ekleziološki koncil s številnimi pojmovnimi in vsebinskimi dilemami. Tretje, zadnje poglavje ima sintetično-sistematično in tudi praktično-pastoralno naravo. V tem poglavju je kandidatka pokazala, da vprašanje narodov in odrešenske vloge Cerkve ni mogoče razumeti brez kulture in brez globlje teološke utemeljitve, ki pokaže na bratski pomen narodov v sodobnem globalnem svetu in na poklicanost ter na poslanstvo, ki ni samo in zgolj individualna kategorija, ampak jo per analogiam lahko pripišemo tudi kolektivu, saj narod to tudi je.

Opravljen delo je nujno zahtevalo interdisciplinarni pristop, to pa ni bilo vedno preprosto, saj različne discipline uporabljajo različne metode. Zato je prav zadnji sintetični in sistematični del naloge zahteval poseben napor. Glede na to, da kandidatka prihaja iz latinskega okolja, je večina uporabljene literature iz romanskega sveta.

Menim, da ta doktorska disertacija pomeni pomemben prispevek k slovenski teološki in humanistični misli kot pokazatelj pravilnega razumevanja naroda in narodov tako v aktualnih globalizacijskih in multikulturnih razmerah sveta kakor tudi v kontekstu odrešenske zgodovine, ki s svojo univerzalno razsežnostjo relativizira narod, s tem pa vsak nacionalizem, še najbolj tistega, ki bi se vezal na vero.

Ivan J. Štuhec

Saša Poljak Lukek

Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011. X, 328 str.

Saša Poljak Lukek je doktorsko disertacijo zagovarjala dne 11. aprila 2011, dne 28. septembra 2011 pa jo je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Stanislav Pejovnik slovesno promoviral za doktorico znanosti s področja zakonske in družinske terapije.

Doktorsko delo, ki obsega 328 strani, je razdeljeno na dva dela: na teoretični in na empirični del. Teoretični del je sestavljen iz petih osrednjih poglavij. V prvem poglavju so predstavljena izhodišča za raziskovanje pomena kaznovanja kot vzgojnega sredstva v družini. Tu avtorica temeljito opredeli pojme, kakor so: starševstvo, vzgoja in discipliniranje, pri tem pa poudari, da vzgoja zajema širše delovanje staršev pri vodenju, pri razvijanju in pri usmerjanju otroka kakor discipliniranje, ki je odgovor staršev na zaznano neprimerno vedenje otroka.

V drugem poglavju sta v ospredju razvoj otroka in kaznovanje kot vzgojno sredstvo, ki zaznamuje otrokov čustveni, kognitivni in nevrobiološki razvoj.

Možne izide vzgojnega delovanja opredeli avtorica v poglavju Prilagoditve v odraslosti in izkušnja kaznovanja kot vzgojnega sredstva, v katerem prek razumevanja razvoja samozavedanja, odnosov v odraslosti ter tesnobnih in depresivnih stanj prikaže možne povezave kaznovalnega načina vzgoje in poznejših težav na različnih področjih posameznikovega delovanja. Dejstvo, da lahko prenekatero simptomatiko v odnosih povezujemo z izkušnjami kaznovalne vzgoje, preverja prek teorije mehanizmov samoregulacijskih procesov, prek teorije čustvene regulacije v odraslosti, prek teorije navezanosti v odraslosti in prek interpersonalne psihologije.

V poglavju Vzgoja in sveto pismo so predstavljena izhodišča vzgojnega delovanja v družini, ki jih je mogoče zaslediti že v starodavnih besedilih. Tu vzgoja odseva duha časa in kulture, v kateri se odvija, vendar avtorica navaja, da je tudi v nekdanjih zapisih možno zaslediti dileme, ki veljajo za vzgojno delovanje staršev v družini in so aktualne še danes.

Veliko težo in poudarek usmeri avtorica v peto poglavje, Proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji, v katerem ne govori samo o prenosih vzgojnih načinov kakor v prejšnjih poglavjih, ampak o možnosti sprememb doživljanja posameznika, ki vodi tudi v spremembe delovanja v sedanjih odnosih. V tem kontekstu predstavi temeljne pojme relacijske družinske terapije (temeljni afekt, afektivni psihični konstrukt, kompulzivno ponavljanje, projekcijsko-introjekcijska identifikacija, regulacija afekta), ki temelji na predpostavki, da se ponavljajoči vzorci odnosov, doživljanja in čutenja ponavljajo prek mehanizmov projekcijsko-introjekcijske identifikacije in kompulzivnega ponavljanja z nezavednim na-

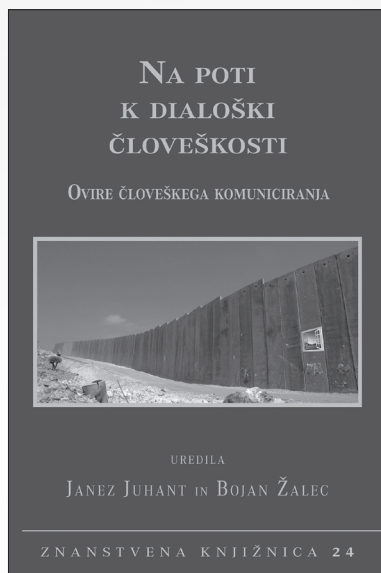
menom po ohranitvi temeljne pripadnosti oziroma povezanosti. Predstavljeni so temeljni koraki v terapevtskem procesu, ki jih pomeni intervencija na sistemski, na medosebni in na notranjepsihični ravni. Sprememba v terapiji na podlagi relacijske družinske paradigme je opredeljena kot sprememba implicitnega relacijskega zavedanja, v katerem odigra ključno vlogo tudi terapevtski odnos.

Empirični del doktorske disertacije je namenjen preverjanju teoretičnih izhodišč tako prek *kvantitativne analize* Mednarodne raziskave o starševstvu kakor prek njene *kvalitativne analize*. Kvantitativna raziskava je namenjena raziskovanju povezav med načini kaznovalnega discipliniranja in med poznejšimi prilagoditvami v razvoju. Avtorica pri tem predpostavlja, da so kaznovalni načini vzgoje povezani s poznejšimi težavami v čustvenem in vedenjskem prilagajanju. S kvalitativnim raziskovalnim pristopom pa so opredeljeni načini terapevtskih intervencij, ki prinašajo znotraj okvira relacijske družinske terapije razrešitev stiske in s tem ponujajo možnost za prekinitev prenosa neučinkovitih prilagoditvenih strategij. Avtorica meni, da koncept relacijske družinske terapije z intervencijami na notranjepsihični ravni doživljanja posameznika ponuja možnost za razrešitev nezaželenih stisk ob vzgoji otrok.

Najpomembnejši rezultati raziskave kažejo, da se depresivna stanja, tesnoba stanja in sovražnost pozitivno povezujejo s kaznovalnimi načini discipliniranja, blaginja in ocena bližine v odnosu s starši pa negativno in da osebe z izkušnjo telesnega kaznovanja doživljajo višjo raven depresivnosti. Relacijska družinska terapija ob terapevtovih intervencijah prek povezovanja sedanjih izkušenj in notranjepsihičnega doživljanja ponuja možnost razreševanja stisk starševstva.

Vsebina doktorskega dela je zelo dobro strokovno in znanstveno zasnovana, pa tudi izbor same teme je vedno aktualen. Avtorica je v teoretičnem delu temeljito, poglobljeno in tudi obsežno predstavila dosedanje raziskave, ki jih je v empiričnem delu dopolnila z inovativnim relacijskim družinskim terapevtskim modelom. Disertacija je vsekakor izviren in tehten znanstvenoraziskovalni prispevek, ki bo obogatil zakladnico psiholoških spoznanj in pomeni pomemben dosežek na področju psihoterapije in klinične psihologije, saj do sedaj še ni bilo nobenih raziskav niti o učinkovitosti niti o procesu relacijske družinske terapije za področje starševskih stiskah pri vzgajanju otrok.

Tanja Repič Slavič



Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
 ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevec-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. ISBN 978-961-92694-9-7. 14 €.

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

Bogoslovni vestnik 71 (2011)

RAZPRAVE / ARTICLES

- | | | |
|--|--|-------------|
| Avsenik Nabergoj, Irena | Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egipčevskem jožefu
<i>The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt</i> | [3:395–410] |
| Bigović, Radovan | How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans
<i>Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu</i> | [1:19–38] |
| Dimnik, Martin | Two Exceptional Saints of Kievan Rus'
<i>Dva izredna svetnika Kijevske Rusije</i> | [4:543–566] |
| Dolenc, Bogdan | Newman's Essay on the Development of Christian Doctrine: Its Genesis and its Enduring Relevance
<i>Newmanov Esej o razvoju krščanskega nauka: njegov nastanek in trajni pomen</i> | [4:525–541] |
| Filipič, Mirjana | Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11)
<i>A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)</i> | [1:63–76] |
| --- | Kaj pomeni: odgovoriti na prejeto božjo ljubezen? (Rim 12,1-2)
<i>What Means to Respond to God's Love Received? (Romans 12:1-2)</i> | [4:583–593] |
| Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek | Milost odpuščanja v zakonskem odnosu
<i>Mercy of Forgiveness in Marital Relationship</i> | [4:595–606] |
| Gostečnik, Christian, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak – Lukek in Robert Cvetek | Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti
<i>Traumatic Experience and Perception of Religiosity</i> | [2:265–278] |
| Hamler, Lidija | Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih
<i>Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People</i> | [2:251–264] |
| Jensterle, Lea | Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114
<i>Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114</i> | [1:77–88] |
| Jerebic, Drago, in Sara Jerebic | Odvisnost kot oblika malikovanja
<i>Addiction as a Form of Idolatry</i> | [2:279–292] |
| Juhant, Janez | Dialogue, Peace and Religion
<i>Dialog, mir in religija</i> | [1:39–50] |

Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik	Ali je možna empatična družba dialoga? <i>Is an empathic society of dialogue possible?</i>	[4:495–509]
Kolar, Bogdan	Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen <i>Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci</i> <i>Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia</i>	[2:221–234]
Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar	Čustvena povezanost in notranje življenje <i>Emotional Connectedness and the Inner Life</i>	[3:457–462]
Krajnc, Silvin	Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca. Ob 50. obletnici njegove smrti <i>The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death</i>	[1:99–110]
Krajnc-Vrečko, Fanika	Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein <i>Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem</i>	[2:159–170]
Krašovec, Jože	Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma <i>Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible</i>	[3:383–394]
Kvaternik, Peter	Pastoralno prenavljanje Cerkve. Škofijska sinoda v pozabi <i>Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods</i>	[3:439–456]
Lah, Avguštin	Bog je solidaren s človekom. Trinitarične osnove človeške solidarnosti <i>God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity</i>	[3:425–438]
Leskovec, Jožef	Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu <i>Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism</i>	[1:51–62]
Mlynski, Jozef	Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit. Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied? <i>Družbena prikrajšanost. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?</i> <i>Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?</i>	[2:211–220]
Mozetič, Iztok	Katoliška Cerkve v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS <i>Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party</i>	[1:89–98]
Ocvirk, Drago K.	Zvestoba suni – tradiciji <i>Being True to Sunnah – the Tradition</i>	[3:345–356]

Onušič, Simon	Pneumatologija tridentinskega in drugega vatikanskega koncila <i>Pneumatology of the Council of Trent and of the Second Vatican Council</i>	[4:567–581]
Osewska, Elzbieta	Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe ‘Das Geschenk Jesu’ <i>Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učbenikov ‘Dar Jezusa’</i> <i>Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series ‘The Gift of Jesus’</i>	[1:123–133]
Osredkar, Mari Jože	Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji <i>Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia</i>	[3:357–368]
Perše, Brigita	»Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih <i>»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns</i>	[2:235–250]
Pilario, Daniel Franklin	Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times <i>Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas</i>	[3:327–344]
Riyanto, Armada	Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims <i>Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani</i>	[3:369–382]
Rutar, Miha, in Tanja Pate,	Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost <i>Quality of Life of Couples with a Chronic Disease and Spirituality</i>	[4:609–620]
Scobie, Chris J.	A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians <i>Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom</i>	[3:411–424]
Skralovnik, Samo	Tobitova spokorna molitev <i>Tobit's penitential prayer</i>	[2:181–200]
Slatinek, Stanislav	Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravadah <i>The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes</i>	[1:111–122]
Stanonik, Marija	Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru <i>Theology of the Word in Slovenian Cultural and Spiritual Space</i>	[4:553–566]

Strehovec, Tadej	Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike <i>Humanae Vitae</i> <i>Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical Humanae Vitae</i>	[2:201–210]
Štrukelj, Anton	Die Kirchlichkeit des Theologen – im Licht von Papst Benedikt XVI. <i>Cerkvenost teologa – v luči papeža Benedikta XVI.</i> <i>Ecclesiality of a Theologian – in the Light of Pope Benedict XVI</i>	[4:511–524]
Vojičić, Nada	Eshatologija pravoslavne Cerkve <i>Eschatology of the Orthodox Church</i>	[2:171–180]

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

Krajnc, Slavko	Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji <i>The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist</i>	[1:7–18]
-----------------------	--	----------

POROČILA / REPORTS

46. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 6.–10. junij 2011 (Andrej Saje)	[4: 630–631]
Mednarodna konferenca o solidarnosti, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011 (Janez Juhant)	[2:309–310]
Mednarodni kongres o duhovnih poklicih, Horn, 30. junij – 7. julij 2011 (Stanislav Slatinek)	[3: 480–485]
Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov, Bratislava, 15.–18. september 2011 (Peter Kvaternik)	[3: 479–480]
Možnosti in pomen sprave: mednarodna konferenca, Celje, 3.–6. november 2011 (Ana Martinjak Ratej)	[4: 625–627]
Prof. dr. Martin Dimnik: predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU (Jože Krašovec)	[2: 311–313]
Samomoru na sledi: konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope, Pécs, 21.–23. oktober 2011 (Roman Globokar)	[4: 628–629]
Sejem Didacta, Stuttgart, 22.–26. februar 2011 (Janez Vodičar)	[1: 147–150]
Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi: 5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na Hrvaškem, Zadar, 21.–22. oktober 2011 (Andrej Saje)	[4: 632–633]

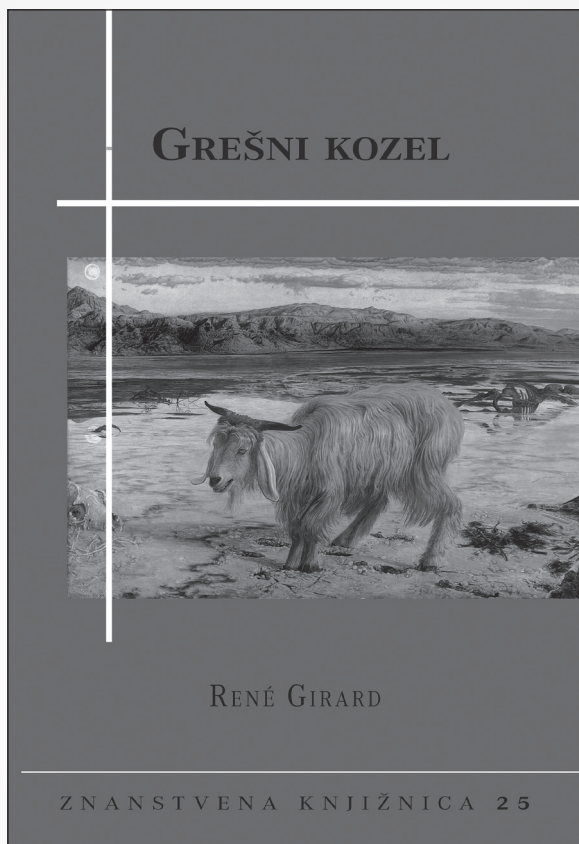
OCENE / REVIEWS

Avsenik Nabergoj, Irena	<i>Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide</i> (Aljaž Peček)	[1:140–144]
---	<i>Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa</i> (Manca Erzetič)	[3:463–467]
Bärenz, Reinhold	<i>Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge</i> (Peter Kvaternik)	[3:474–475]

Berkmann, Burkhard Josef	<i>Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht</i> (Andrej Saje)	[1:135–139]
Bick, Rolf	»Ich singe den Ruhm der Gestalt«. Neue Gestaltarbeit (Janez Vodičar)	[3:476–478]
Bucciantini, Massimo, Michele Camerota in Franco Giudice, ur.	<i>Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica</i> (Bogdan Kolar)	[3:468–469]
Buffon, Giuseppe	<i>San Francesco d'Assisi: Fonti Francescane e rinnovamento conciliare</i> (Miran Špelič)	[4:622–624]
Džinić, Ivo, in Ivica Raguž, ur.	<i>Iščekivati i požurivati dolazak dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Peri Aračiču prigodom 65. obljetnice života</i> (Peter Kvaternik)	[4:621–622]
Inkret, Andrej	<i>In stoletje bo zardelo</i> (Ivan Janez Štuhec)	[2:239–297]
Keller, Andrew, in Stephanie Russel.	<i>Latinščina od besed do branja. Zv. 2</i> (Miran Špelič)	[4:624–624]
Perše, Brigita	<i>Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije</i> (Peter Kvaternik)	[3:471–474]
Ravasi, Gianfranco	<i>Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi)</i> (Rafko Valenčič)	[2:297–302]
Rice, Jesse	<i>The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community</i> (Janez Vodičar)	[2:302–305]
Ska, Jean-Luis	<i>L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente</i> (Maria Carmela Palmisano)	[2:305–307]
Spencer, Nick	<i>Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today</i> (Tadej Strehovec)	[1:139–140]
Tropper, Peter G.	<i>Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens</i> (Bogdan Kolar)	[3:469–471]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Demšar, Mateja	Odpuščanje v Evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov (Maksimilijan Matjaž)	[4:635–636]
Jensterle, Lea	<i>Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju</i> (Maksimilijan Matjaž)	[2:315–318]
Krajnc, Silvin Marijan	<i>Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in poveljnega katolištva na slovenskem</i> (Peter Kvaternik)	[2:319–320]
Peteani, Loredana	Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo (Ivan J. Štuhec)	[4:640–641]
Poljak Lukek, Saša	Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji (Tanja Repič Slavič)	[4:642–643]
Stanonik, Marija	Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru (Ciril Sorč)	[4:637–639]



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Seznam recenzentov

Bogoslovni vestnik 71 (2011)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Arko, Alenka, izr. prof. dr.
Bahovec, Igor, doc. dr.
Benedik, Metod, prof. dr.
Cvetek, Robert, doc. dr.
Dolenc, Bogdan, doc. dr.
Gerjolj, Stanko, izr. prof. dr.
Gostečnik, Christian, prof. dr.
Juhant, Janez, prof. dr.
Klun, Branko, izr. prof. dr.
Lah Avguštin, izr. prof. dr.
Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jožef, doc. dr.
Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Saje, Andrej, doc. dr.
Simonič, Barbara, doc. dr.
Sorč, Ciril, prof. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štrukelj, Anton, prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, izr. prof. dr.
Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr., emer.
Večko, Terezija, doc. dr.
Vodičar, Janez, doc. dr.



Christian Gostečnik
Inovativna relacijska družinska terapija

Inovativna relacijska družinska terapija na osnovi temeljnega afekta raziskuje notranjepsihični svet in upošteva različne dejavnike relacijske matrice. Terapevt skuša razumeti psihobiološke vsebine, ki izvirajo iz preteklih generacij ter globoko zaznamujejo sedanost posameznika, para ali družine.

Teorija je bila nagrajena na Slovenskem forumu inovacij.

Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut, Teološka fakulteta, 2011.
ISBN 978-961-6326-98-8. 415 str. 18 €.

Knjigo lahko naročite na naslovih: **ZBF, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana**; e-naslov: zbf@rkc.si,
TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opomba 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

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