UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 66 leto 2006

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Avguštin Lah, Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka

Antonija Zaradija Kiš, Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji: dva ljubljanska glagolska odlomka Jobove knjige

Roman Globokar, V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu

Metod Benedik, Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen

Slavko Krajnc, Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika

Marjan Turnšek, Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju

Barbara Simonič, Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti

Katarina K. Erzar, Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika

Ciril Sorč, Cerkev v svoji trinitarični, perihoretični in evharistični razsežnosti

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Vekoslavu Grmiču

4. junij 1923 – 21. marec 2005

ob obletnici njegove smrti

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

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

Razprave / *Articles*

7 **Avguštin Lah**, Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka
Vekoslav Grmič: Theologian, Teacher and Bishop, Who Aimed at Everything, Especially Theology, Being in the Service of Man
23 **Antonija Zaradija Kiš**, Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji: dva ljubljanska glagolska odlomka Jobove knjige
Croatian Glagolitic Heritage in Slovenia. Two Glagolitic Fragments of the Book of Job Kept in Ljubljana
43 **Roman Globokar**, V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu
In the Horizon of the Powerless God. Jonas' Idea of God after Auschwitz
63 **Metod Benedik**, Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen
Bishop of Ljubljana Thomas Hren (1597-1630) and his Post-Tridentine Reform Efforts
89 **Slavko Krajnc**, Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika
Inculturation of the Second Basic Edition of the Roman Ritual of Marriage
111 **Marjan Turnšek**, Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju
Blessed Bishop Anton Martin Slomšek and the Promulgation of the Dogm of Mary's Immaculate Conception
123 **Barbara Simonič**, Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti
Anthropological-Psychological and Theological Bases of Value Transmission: Early Attachment to the Parents and Bases of Religiosity
137 **Katarina K. Erzar**, Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika
The Role of Primary Relationships and Attachments in the Development of the Individual
151 **Ciril Sorč**, Cerkev v svoji trinitarični, perihoretični in evharistični razsežnosti
The Church in its Trinitarian, Perichoretic and Eucharistic Dimensions

Poročila / *Reports*

169 **Jože Krašovec**, Mednarodno srečanje biblicistov v Singapurju
172 **Drago K. Ocvirk**, Poročilo z letnega srečanja American Academy of Religion and Society of Biblical Literature (Philadelphia, 19. - 22. nov. 2005)
173 **Ciril Sorč**, *Die Göttlichkeit Gottes. Theologie im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*. Simpozij o Hansu Ursu von Balthasarju (Graz, 3. - 5. nov. 2005)

Oceni / *Reviews*

177 **Slavko Krajnc**, Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas (ur.), *Rituale Romanum. Editio Princeps 1614*, Editio anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 442 str.
179 **Tadej Strehovec**, Velimir Valjan, *Bioetika*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2004, 386 strani, ISBN 9958-741-29-6

181 Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

Prof. dr. Metod Benedik
za cerkveno zgodovino na TEOF UL;
naslov: Kapucinski trg 3, 4220 Škofja loka;
e-mail: metod.benedik@rkc.si

Dr. Katarina K. Erzar
za zakonsko in družinsko terapijo na TEOF UL;
naslov: Frančiškanski družinski inštitut,
Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-amil: lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

As. dr. Roman Globokar
pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid;
e-mail: roman.globokar@guest.arnes.si

Dr. Antonija Zaradija Kiš
Institut za etnologiju i folkloristiku;
naslov: Ul. kralja Zvonimira 17, 10000 Zagreb;
e-mail: zaradija@ief.hr

Doc. dr. Slavko Krajnc
za liturgiko na TEOF UL;
naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj;
e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Akad. prof. dr. Jože Krašovec
za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana;
e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Doc. dr. Avguštin Lah
za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor;
e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk
za osnovno bogoslovje, živa verstva
in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana,
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Barbara Simonič
mlada raziskovalka na TEOF UL;
naslov: Radegunda 19 b, 3330 Mozirje;
e-mail: barbara.simonic1@guest.arnes.si

Prof. dr. Ciril Sorč
za dogmatično teologijo na TEOF UL:
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana;
e-mail: ciril.sorc@guest.arnes.si

Dr. Tadej Strehovec
na podoktorskem študiju bioetike
in moralne teologije v Leuvnu (Belgija);
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana;
e-mail: tadej.strehovec@gmail.com

Doc. dr. Marjan Turnšek
za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor;
e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 260.322 (497.4):929 Grmič, Vekoslav
BV 66 (2006) 1, 7-22

Avguštin Lah

Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka

Povzetek: Vekoslav Grmič, teolog, mislec, profesor in škof je v svojem vsestranskem ustvarjalnem delovanju na znanstvenem, strokovnem in pedagoškem področju posredoval v slovenski prostor in čas teološke in pastoralne novosti 2. vatikanskega koncila, vsebine teoloških in filozofskih ter kulturnih tokov v drugi polovici 20. stoletja na izviren in ustvarjalen način. Med neštetimi temami, ki se jih je loteval, sem posebno izpostavil vprašanja vere, podobe Boga, človeka kot cilj, za katerega naj v teologiji gre in Cerkev kot dogajanje iz moči evangelija. Grmič je razmišljal in deloval v dialogu s časom, v katerem je živel, kar je vključevalo bližino in kritično razdaljo do nekaterih pojavov in pogledov.

Ključne besede: Vekoslav Grmič, vera in nevera, Bog skrivnost, človek, Cerkev v službi človeka.

Summary: ***Theologian, Teacher and Bishop, Who Aimed at Everything, Especially Theology, Being in the Service of Man***

Vekoslav Grmič, theologian, thinker, teacher, and bishop, was creative and active in many different areas of science and education. To Slovenia he brought, in an original and creative manner, theological and pastoral novelties of the Second Vatican Council and the contents of theological, philosophical and cultural currents of the second half of the 20th century. Among many topics Grmič dealt with, the author of the article emphasizes faith, the image of God, man as aim of any theology and the Church as based on the Gospel. Grmič thought and acted in dialogue with the time in which he lived, which comprised closeness to some phenomena and views and a critical distance to others.

Key words: Vekoslav Grmič, faith and unbelief, God as mystery, man, Church in the service of man.

Skoraj bo minilo leto, kar je po ustvarjalnem in plodovitem življenju odšel v domovino upanja teolog, mislec, profesor, škof Vekoslav Grmič. Po svojih delih se je neizbrisno vpisal v slovenski teološki kakor tudi kulturni prostor. Njegova pisna dela in njegovo pedagoško ter pastoralno delovanje je neposredno ali posredno zaznamovalo in sooblikovalo versko teološko razmišljanje kakor tudi praktično življenje mnogih ljudi. Kot profesor na Teološki fakulteti je posredoval katoliško in krščansko teologijo mnogim generacijam študentov, od katerih je večina stopila v duhovniško službo. Kot predavatelj na najrazličnejših kongresih, simpozijih, posvetih, zborovanjih doma in v tujini je podajal svoja znanstvena, strokovna in praktična spozna-

nja. V svojih teoloških, filozofskih in drugih spisih je na izviren način razmišljal in razpravljal o mnogih aktualnih in zanimivih temah, ki imajo temeljno teoretski kakor praktično življenjski pomen. Izmed mnogih tem bom predstavil nekatere najpogosteje obravnavane, ki naj v glavnih obrisih pokažejo specifičnost njegovih teoloških pogledov na tistih področjih, ki jih je spoznal kot času primerne, s tem pa posredno tudi njegovo osebno življenjsko naravnanost. Med vsebinami, ki jih pri njem najpogosteje srečamo in o katerih je najobširneje pisal, ker so mu predstavljala večplastni izziv, so: Cerkev, človek, Bog, vera. Ker je vera in verovanje v ožjem pomenu tista temeljna razsežnost človekovega osebnega sveta, »ki včlenjuje več vidikov, med temi so spoznavni, eksistencialni, mistični in insitucionalni«, a najpomembnejši je esksisencialni ali bivanjski, življenjski«,[1] bom najprej prikazal njegovo gledanje na vero. Za tem bom povzel nekaj njegovih pogledov na Boga in človeka ter na Cerkev. Na koncu bom poskušal podati njegov teološki profil. Nedvomno je, da je Grmičeva teološka misel hodila vštric s teološkimi tokovi druge polovice 20. stoletja v svetu in v dinamični komunikaciji gradila svojo podobo. Zato je bil Grmič za mnoge izviren in sprejet, mnogi pa ga niso razumeli, ker je bil velikokrat tudi oster, neučakan in izzivalen.[2]

1. Resnična in prava vera iz življenja za življenje

Pokojni profesor Grmič je bil vse življenje neutruden iskalec resnice, iskalec Boga. Čeprav je bila njegova temeljna življenjska opcija Bog in Jezus Kristus in njegova »stvar«, kakor je to odkrival in spoznaval v evangeliju, se je kot mislec, ki je opazoval življenje in okoliščine, v katerih je sodoživljal sebe in druge, znotraj svoje naravnanosti (opcije) vedno znova soočal z razpotji. Svojo vero je vedno znova dojemal kot zaklad, ki ga nosimo v prsteni posodi in ni nikoli absolutna in mirna posest. Vera, kakor jo je razumel in jo prikazoval v svojih delih, je bila zanj vrednota, ki zagotavlja »gotovost v negotovosti«, a kljub temu ne dopušča mirne in neproblematične posesti, temveč neprestan izziv, odločanje in snovanje novega izraza zanjo, nove posode, pa tudi »preverjanje« vsebine same. Ne le posode, izraza, paradigme, v kateri in preko katere se odkriva in posreduje Resnica o Bogu, temveč tudi Resnica-Bog sam, je zanj vedno nekaj novega in drugačnega.[3] V vsakem osebnem in občestvenem izkustvu se razodeva kot novost, ki preseneča in v določeni meri postavlja pod vprašaj dosežene poglede, pa tudi človekovo ravnanje, ker terja od njega neprestano spreobračanje. Tako vera

[1] V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, Ljubljana 2000, 61.
[2] Misel, ki jo je izrekel nadškof dr. Franc Perko pri pogrebni maši 23. 3. 2005.
[3] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979, 41.

v najožjem pomenu besede »pomeni iskanje in doživljanje človeške identitete v osebnem stiku z brezmejnim in skrivnostnim Svetim-Bogom«.[4]

Vero je vedno znova opredeljeval kot dinamično dogajanje, kot hojo za Bogom, kot iskanje Boga. Verovati pomeni biti na poti kakor Abraham, kakor izvoljeno ljudstvo itd. Zato ateist, nevernik ni toliko tisti, ki zanika obstoj Boga, ampak tisti, ki ga ne išče.[5] Vera, posebno krščanska oziroma krščanstvo sploh je po Grmičevem pojmovanju gibanje, je dogajanje, v katerega je vključeno vse človekovo življenje in ki življenje človeka določa. Vera je način bivanja in ne nekaj, kar bi zaposlovalo le en del človekovih zmožnosti, razum ali čustva, ali se nanašalo le na moralo.[6] Vera se končno preverja v ljubezni, saj je »ljubezen konec koncev najzanesljivejše merilo pravovernosti«.[7] Takšno gledanje na vero je povsem v soglasju s pogledi, ki jih je izpostavil 2. vatikanski zbor (prim. *BR* 5; *CS* 43). Izrazit poudarek na veri kot osebnostni in bivanjski danosti človeka, to je na veri kot načinu vsestranskega razvoja človeka, ki ne odtujuje, temveč počlovečuje in naravnost vodi ter spodbuja k odgovornosti za reševanje zemeljskih nalog in k zavzemanju za ustvarjanje za človeka vrednih razmer, je pri Grmiču izhajal iz želje, da bi prikazal vero ravno v tisti razsežnosti, v kateri so jo marksistični in drugi nazori oziroma predstavniki teh nazorov spodbijali in razvrednotili.[8] Tega pa ni delal na polemično apologetski način, temveč z dialoško kritično metodo. Ni kazal na nevzdržnost in zmotnost drugih nazorov in pogledov, temveč je opozarjal na skupne točke in na morebitne razsežnosti tega, kar pri drugih predstavlja izziv za krščansko vero ali bi v krščanskem verovanju lahko bili dopolnilo za druge.

Čeprav temeljno naravnan na Resnico, se je doživljal v svojem iskanju vedno »na potu« in veroval, da vse poti vodijo k Bogu in da je njihova drugačnost največkrat le osvetlitev ene in iste resnice, ki je Bog sam.[9] Grmič je s tem zagovarjal neke vrste spoznavni, verovanjski kakor tudi relativni vedenjski (etični) pluralizem. Ta je značilen za svet, upoštevati pa ga je potrebno tudi v Cerkvi. Teoretično oporo za tako stališče je dobival najprej iz priznavanja avtonomije zemeljskih stvarnosti, kakor sledi iz bibličnega in krščanskega nauka o stvarjenju in o osebni poklicanosti vsakega človeka in vsake skupnosti na poti odrešenja in ga je zagovarjal 2. vatikanski koncil. Prav tako pa v nauku istega koncila, ki ob naslonitvi na teološko in krščansko moralno tradicijo zagovarja vest kot zadnji kriterij človekovega odločanja in ravnanja, saj je vest »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče,

[4] Prim. V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 37.
[5] Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981, 40-42.
[6] Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 53.
[7] Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 52.
[8] Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 51 sl.
[9] Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Trst 1983, 53.

kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (*CS* 16). V tem pogledu je upošteval postmoderno kulturno klimo in hotel biti blizu sodobnemu človeku, o katerem pravi, »da ima rad več različnih pogledov na isto resničnost, ker je spoznal, kako težko je odkriti resnico, da smo zato v tem pogledu vedno le na potu in je mogočih več pogledov nanjo (resnico), ki se med seboj dopolnjujejo, da je tedaj vse podvrženo razvoju, da je v nekem oziru vse naše spoznanje le relativno in ni nič absolutno, do česar se človek dokoplje s svojim razumom«.[10] S takšnim pozitivnim relativizmom, ki vključuje obenem ponižnost in skromnost človeškega bitja pred absolutnostjo Boga, ki je Resnica sama, je gledal na človeka in razumeval druge kot iskalce resnice, ki se zato vedno nahajajo v razpetosti med »vero in nevero«.[11] A to je izkušnja tudi vernega človeka. Vsako zrelo vero tedaj spremlja tudi nevera. Ta se kdaj hoče polastiti človeka tudi zato, ker se v njem uveljavlja greh v obliki želje, da bi bil popolnoma avtonomen, neodvisen od Boga. »Človek je v resnici ogrožen od nevere, čeprav je veren, kakor je tudi obratno res, da je namreč neverujoči ogrožen od vere«.[12] Zdi se, da je to eno od osnovnih Grmičevih spoznanj o veri, ki na nek način pogojuje vse njegovo teološko razmišljanje in osebne poglede. Iz tega spoznanja je mogoče razumeti njegovo govorjenje o veri nevernih[13] in o neveri vernih.[14]

Iz izkustvenega dejstva, da nevera ni čisto brez vere in nobena vera ni popolnoma brez nevere, sledi: »Vera in nevera sta kakor sestri dvojčici«.[15] Nobena ni mirna posest ne absolutna gotovost, temveč živ in trajen nemir, dokler smo na svetu.

Vera kot pot iskanja Resnice, Boga ni izključno zadeva razuma, pritrditev jasno spoznani resnici, temveč je odločitev za Boga in nevera je tudi odločitev. Bolj kot argumenti razuma delujejo pri odločitvi razlogi, ki hodijo pred razumom in jih razum sam večkrat ne pozna. In če se odloči za eno, ne more druge nikoli popolnoma odmisliti. Zato »vero spremlja nevera in nevero vera«.[16] Bolj kot teoretična, verbalna izjavljanja velja dejstvo, da je vera naravnanost celotne osebe in zato »predvsem bivanjska vrednota, življenje«.[17] Vera daje in omogoča človeku poseben način gledanja na svet, stvari, sebe in ljudi, »predstavlja zanj posebno bivanjsko razsežnost, slog življenja in dela«.[18] To gledanje in doživljanje v veri se dopolnjuje in

---

[10] V. Grmič, *V duhu dialoga. Za človeka gre*, Ljubljana 1986, 41.
[11] V. Grmič, *Med vero in nevero*, Celje 1969.
[12] V. Grmič, *Življenje iz upanje*, 86.
[13] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 30 sl.
[14] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 40-48.
[15] V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.
[16] V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.
[17] V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.
[18] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 76; prim. *Izzivi in odgovori*, 56.

prehaja v ljubezen in upanje. Verovati v svoji najvišji in pristni obliki pomeni popolnoma se osebno izročiti Bogu in iz tega odnosa živeti v službi ljudem v ustvarjanju boljšega sveta.[19] Resnična nevera je potem predvsem brezbožno življenje, življenje, kakor da Boga ne bi bilo. To stanje človeka imenuje Grmič tudi »antihumanizem«, ki se javlja v številnih razčlovečujočih oblikah delovanja v svetu, predvsem kot življenje brez ljubezni in upanja ter v neodgovornem ravnanju do ljudi in narave.

2. Bog skrivnost, ki ga iščemo in za katerega se v veri vedno znova odločamo

Ena od velikih tem v Grmičevih razpravah je brez dvoma Bog, vprašanje Boga. To je tema, h kateri se je vedno znova vračal. Težko bo dognati ali zato, ker se mu je vprašanje Boga vedno znova osebno zastavljalo ali zato, ker se je kot predavatelj »službeno« ukvarjal s temo o Bogu ali zato, ker se je srečeval z nazori in ljudmi, ki so Boga tako ali drugače tajili ali zanikali. Najverjetneje iz vseh teh razlogov. Kako si zastavlja Grmič vprašanje o Bogu in v kakšnega Boga je veroval, kdo je zanj Bog?

Vprašanje o Bogu se zastavlja v okviru človekovega teženja po spoznanju in iskanju Resnice. Človek do vsega odprto in v presežno, absolutno naravnano bitje, sprašuje po Resnici vsega, išče odgovor o Absolutnem. Resničnost Resnice same ga izziva. Odprtost za resnico ga vodi, žene, naravnost priganja k iskanju te Resnice. Zato jo hoče odkriti in spoznati. Vendar človek vedno znova ugotavlja, da mu absolutna Resnica ni dostopna tako kot so mu resnice tega sveta, ki jih spoznava znanost, niti mu Resnica ni dosegljiva na zgolj razumski, intelektualno logični ravni. Človekovemu razumu Absolutna resnica ni dostopna na način dokazovanja. Boga tako ni mogoče spoznati z golim razumskim sklepanjem in razumskim (filozofskim) dokazovanje. Čeprav Grmič takšnemu načinu ne odreka vrednosti, dvomi, da bi takšna sklepanja in spoznanja »mogla koga prepričati«, saj so nazadnje »bivanjsko neprepričljiva«. Bog, ki ga pozna modroslovje tudi ni zanimiv, »ker podmena Bog ne zahteva od človeka samo, da jo sprejme, temveč tudi, da z njo uskladi svoje življenje«.[20] Zato zanj velja ugotovitev, da »se človeška pamet ne more nikdar dokopati do tistega spoznanja Boga, kakršno nudi človeku božje razodetje v Sv. pismu«.[21] Svetopisemsko spoznanje Boga pa je najtesneje povezano z življenjem in življenjskim izkustvom. V doživetju in izkustvu pride človek »na neki način v neposreden stik z Bogom«.[22] Mesto takšnega izkustva Boga so mejne življenjske situacije

[19] Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 522; BR 5.
[20] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 52-53.
[21] V. Grmič, *Kristjan pred izzivi časa*, 108.
[22] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 53.

ali »razodetne situacije«, »ker človeku razodenejo ... presežno globino ali presežno resničnost stvari in dogodkov, ki se z njimi sreča«.[23] Na tak načini razume Grmič tudi svetopisemsko razodetje, ki omogoča, da se človek sreča z Bogom. Pri tem ne odreka določene vloge, ki jo ima razum, le odreka mu »vodilno vlogo«.

Človek v iskanju Boga vedno znova zadeva ob meje in se srečuje z lastno nemočjo in nezadostnostjo. Zato zavzema najodličnejše mesto pri odkrivanju Boga »božja pot do človeka«, ko Bog sam išče človeka. Tu se vse poti, načini srečanja in razodevanja ter iskanja Boga dopolnijo v ljubezni. Ljubezen je najodličnejše in najgloblje, živo srečanje z Bogom, ker je osebno. Bog se v njem razodeva kot subjekt, kot osebni Bog.

Glede na to, da je veliko načinov, kako človek spozna, najde, sreča Boga in da je to dogajanje dinamično, je tudi razumljivo, da si vsak na sebi lasten način oblikuje podobo o Bogu. K temu prispeva tudi določeno kulturno okolje. Zato ni ene same predstave o Bogu, ker »ima vsak človek kljub vsemu le svojo podobo o Bogu in je ta podoba resnično nekaj osebnega«.[24]

2.1 Bog je nedojemljiva skrivnost

Grmič je v svojem govorjenju o Bogu bolj naklonjen »negativni« kakor »pozitivni«, bolj apofatični kot katafatični teologiji, čeprav se zaveda, da sta obe pomembni in ena prehaja v drugo ter tako obe samo osvetljujeta to, kar imenujemo Bog. V kategorijo negativne teologije prišteva poleg cerkvenih očetov še mistično teologijo in, kar je zanimivo, teologijo božje smrti in na nek način tudi moderni ateizem. Posebno v tistih oblikah, ki skušajo božjo transcendenco razumeti znotraj človekove imanence kot preseganje človeka k drugemu. »Presežno je tako predvsem razsežnost končnega bitja, človeka in sveta nasploh. In to je Bog za teologijo mrtvega Boga, to je njeno božje.«[25] Skupaj in sklicujoč se na negativno teologijo cerkvenih očetov in na mistično tradicijo neprestano in na različne načine poudarja Božjo presežnost, nedostopnost, nespoznatnost in neizrekljivost. Med teološkimi sodobniki je dobival navdih pri K. Barthu in K. Rahnerju, pa tudi pri filozofu Blondelu. To velja posebno za označevanje Boga kot Skrivnost. Kot skrivnost je Bog nedostopen in vendar dojemljiv, je oddaljen in hkrati blizu, je v prihodnosti in navzoč v sleherni sedanjosti, Bog je nekdo, s komer je svet najtesneje povezan in vendar svet ni Bog, je »zadnje obzorje stvari in ljudi, čeprav se mu ni mogoče približati in »se nam odmakne, kakor hitro ga skušamo doseči«.[26] »Bog je zadnja resničnost, je zadnja globi-

[23] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 53.
[24] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 54.
[25] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 69 sl.
[26] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni,* 56.

na vse resničnosti, je dno našega bitja«.[27] Bog je za Grmiča brezmejna polnost bitja ali drugače, je »neizmeren, brezmejen, neskončen«.[28] Bog kot skrivnost je ljubezen, ki nas spremlja, nagovarja ter pričakuje naš odgovor. Boga ljubezni je mogoče srečati povsod, posebno pa v »medsebojnih odnosih ljubezni« med ljudmi. »Verovati v Boga, verovati v Kristusa še posebej, se pravi ljubiti«.[29] Boga je tako treba iskati in se da najti v horizontali, v vsakdanjem delu in ljubeči skrbi za trpeče brate in sestre.

Bog kot skrivnost je tudi Bog molka, je Bog, ki se razodeva v nemoči križa, kakor je to v Jezusovem primeru, saj je evangelij tudi oznanilo o križu, o pohujšanju in norosti križa, čeprav je hkrati sporočilo o zmagi nad križem, o vstajenju, o večnem življenju. »S skrivnostnim Bogom se človek sreča tudi takrat, kadar se zdi, da Bog molči«.[30]

Skrivnostna polnost in vzvišenost Boga nad vsemi stvarmi se izraža predvsem skozi »trojnost v enosti«, kar je specifičnost krščanskega razumevanja Boga. Čeprav se je Bog razodel kot Trojica, skrivnosti ni odpravil in človek mora pred njo umolkniti.

O tem kdo je Bog, je mogoče govoriti le v simbolih, šifrah, prispodobah, analogijah in paradoksih, nasprotjih. Boga izkuša človeka kot paradoksnega, saj ostaja naposled »velika neznanka«, znani neznanec.[31]

Z večino pogledov in vidikov, o katerih je govoril v zvezi z Bogom, se je navdihoval ob razmišljanjih raznih teologov in teoloških smeri v evropskem in svetovnem prostoru. V ta okvir sodi njegovo zagovarjanje misli, da je mogoče govoriti o spreminjanju Boga. Čeprav je Bog absolutna, skrivnostna in nedoumljiva resničnost v polnem pomenu besede, se človeku neprestano razodeva v zanj dojemljivih kategorijah tako glede na osebni položaj kakor tudi glede na kulturno zgodovinske in družbene razmere, ki se nenehno spreminjajo. Spreminjajo se podobe in načini, ki se jih Bog poslužuje, da se daje spoznati, spreminjajo se tudi načini človekovega sprejemanja in doživljanja Boga, tako da si človek ne more oblikovati dokončne podobe o Bogu. Božje prilagajanje človeku ni samo splošno, ampak v nekem smislu posamično, kolikor gre za enkratnost vsake človeške osebe. Zato velja, da »vsak človek konec koncev veruje v »svojega« Boga«.[32] Zaradi tega je treba neprestano prečiščevati predstave o Bogu, ker so nepopolne in takšne vedno ostanejo.

Tudi vsaka govorica, vsaka verska govorica o Bogu, za katero se skriva tako osebno kot občestveno izkustvo, vključuje omejenost, saj je pogojena

---

[27] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 57.
[28] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 65.
[29] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 58.
[30] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 59.
[31] Prim. V. Grmič, *Kristjan pred izzivi časa*, 97-106.
[32] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 79.

s številnimi individualnimi, kulturnimi, družbeno-zgodovinskimi razsežnostmi. In ker je Bog »vedno večji od tega, kar moremo o njem povedati«,[33] je vsako govorjenje o Bogu samo po sebi relativna (analogna) govorica, ker je podvržena spremembam, kakor njen nosilec, človek. Zato je absolutno, Božje izraženo vedno le relativno. »Človeška beseda je preslabotna, da bi mogla izraziti Božjo skrivnost, in tudi spoznanje ostaja vedno le delno«.[34]

To dejstvo je posebej pomembno, ko gre za posredovanje ali oznanjevanje resnice o Bogu. Verska govorica, ki prihaja iz osebnega izkustva Boga, mora biti takšna, da vzbudi v drugih izkustvo Boga, izkušnjo z Bogom. To spoznanje vodi Grmiča do ugotovitve, da vse dogmatične opredelitve verske resnice vključujejo tako absolutne in relativne razsežnosti hkrati. In vse dogmatične formulacije, ki so nastale v določenem zgodovinskem kontekstu, potrebujejo interpretacijo, razlago, da bi v drugem (sedanjem) kulturnem in družbenem kontekstu mogle človeku posredovati izvirno in zanj odrešenjsko sporočilo, »v nasprotnem primeru dogme izgubijo svoj smisel, ne bi več pospeševale verskega izkustva, žive vere, temveč bi lahko predstavljale le ideologijo v službi institucije in njenih posebnih ciljev – moč in oblast«.[35]

3. Prvenstvo človeka v Grmičevih delih

Preden je v katoliški Cerkvi papež Janez Pavel II. zapisal, da je pot Cerkve človek, je Grmič tako na osnovi razumevanja vere in Boga ter svetopisemskega, posebno evangeljskega sporočila o Božji ljubezni, ki se je učlovečila v Jezusu iz Nazareta in v trpljenju na križu in z vstajenjem radikalno zavzela za človekovo odrešenje, spoznaval in v spisih neprestano poudarjal, da gre za človeka, za njegov vsestranski razvoj, to je za uresničevanje človeka in ustvarjanje takih razmer v družbi in Cerkvi, ki bodo omogočale počlovečenje človeka. Upoštevajoč moderno teološko misel, tako protestantsko kot katoliško, je močno naglašal antropološki značaj teologije in v nekaterih teoloških smereh je teologija antropologija.[36] V tem pogledu je govoril o humanizmu in posebno o krščanskem humanizmu, katerega idejno ozadje je našel pri J. Maritainu in eksistencialistih 20. stoletja.[37]

Izhodišče za uresničevanje vsakega humanizma je pojmovanje človeka, je zamisel, ki jo ima o človeku. »Tudi krščanski humanizem izhaja iz krščan-

---

[33] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 120.
[34] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 120.
[35] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 121.
[36] V tej smeri so razmišljali nekateri teologi, npr. K. Rahner, E. Schillebeckx, H. Küng, R. Bultmann in drugi.
[37] Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Trst 1983.

skega pojmovanja človeka, čeprav ... so pota k uresničevanju krščanske zamisli o človeku lahko različna ... in ni mogoče ... reči: Uresničili smo krščanski humanizem, samo mi uresničujemo krščanski humanizem«.[38] Človek je torej za človeka naloga, ki naj jo uresniči. Človek je bitje prihodnosti, je to, kar naj postane. Ta v Heideggerjevi filozofski smeri najdena misel je pri Grmiču stvarjenjsko, odrešenjsko in eshatološko utemeljena in zasnovana. Grmič namreč gleda človeka iz temeljne presežne, transcendentne perspektive in cilja. »K temu vzponu človeka naravnost sili transcendentalna usmerjenost njegovega duha, katere cilj je Neskončni. Človek je zato bitje, ki se ne ustavlja v goli imanenci, ampak sega tudi v transcendenco, kjer se edino more umiriti, popolnoma uresničiti«.[39] Grmič se tukaj močno opira na Rahnerjevo in Ratzingerjevo antropološko misel.

Človek je v svoji presežnosti naravnan na Boga, a prav tako je naravnan k drugemu, v občestvo in v svet. Človek je torej bitje transecendentalne in imanentne, vertikalne in horizontalne razsežnosti. To sledi tudi iz dejstva, da je božja podoba, kar je »najgloblje določilo njegovega bistva«. Bogopodobnost se kaže v človekovem »posebnem odnosu do Boga«, iz katerega izhaja ustvarjalni odnos do sveta in prav posebno do družbe, ker je človek povsem družbeno bitje.[40] Odnos z Bogom in povabilo človeka v občestvo z Bogom ima trinitarično in kristocentrično razsežnost.

Zadnje in odločilne poteze krščanske podobe človeka se razkrivajo v luči Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina. Ker je človeštvo z grehom odklonilo, da bi bil Kristus »prvorojenec vsega stvarstva«, s tem pa zavrnilo možnost, da bi bilo stvarstvo po človeku tesneje povezano z Bogom, je vse stvarstvo postalo podvrženo ničevosti in vzdihuje v prodnih bolečinah (prim. Rim 8,20). Vendar je po učlovečenju Sina vse stvarstvo posvečeno in je vanj položena kal »novega neba in nove zemlje«. Greh, ki se uveljavlja v človeku in svetu, ne more priti popolnoma do izraza. »Kristusovo odrešilno delo, posebno še njegovo vstajenje, je poroštvo, da se bo to »novo« nekoč v polni meri razvilo«.[41] Človek stopa v dokončno uresničenje tega novega tako, da mu Kristus postane pot, resnica in življenje, ter dinamično in ustvarjalno prenavlja samega sebe, ter »dela v isti smeri in se trudi za svoje brate« in sestre in »vse ljudi«.

Za Grmičevo antropologijo je značilna izrazita prizemljenost in hkratna eshatološkost. Človek naj bo po vzoru evangeljskega Jezusa dosledno usmerjen k preoblikovanju sveta, v katerem živi. Živi in dela naj iz ljubezni do človeka, obenem pa v zavesti, da ustvarja že tukaj tisto eshatološko stvarnost, ki se bo v polnosti uresničila ob koncu časov, ko bo »Bog vse v vsem«

[38] V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 157 sl.
[39] V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 158 sl.
[40] Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 160 sl.
[41] V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 161 sl.

(1 Kor 15,28). Vera v Boga in odnos z njim v molitvi in ljubezni imajo svojo verifikacijo v soustvarjanju tega novega človeka in novega sveta. Grmičeva antropologija je sorazmerno optimistična, prepojena z vero v napredek, z upanjem v uspešnost človeških prizadevanj in naporov na vseh ravneh. V tem antropološkem optimizmu, ki je značilen za čas 2. vatikanskega koncila in sam koncil, je mogoče razumeti tudi Grmičevo držo do družbenega sistema in razmer, prav tako pa njegove poglede na razumevanje Cerkve. Na kratko si bomo ogledali nekaj njegovih pogledov na Cerkev.

4. Cerkev kot gibanje

Ni dvoma, da je Grmič kazal dokaj paradoksen odnos do resničnosti, ki jo imenujemo Cerkev. Iz izkustva v mladosti pred 2. svetovno vojno se je vanj vtisnila podoba Cerkve, ki je neizprosno nespremenljiv monarhično absolutističen »družbeni« in duhovni sistem, v katerem je malo prostora za osebno svobodno misel in ustvarjalno inovativnost. Sistem, ki se mu je kazal, da ne služi več življenju in, ki je kriv, da so cerkveni ljudje v njegovi zgodovini posredno ali večkrat neposredno povzročili nedopustne krivice in zlorabe. Po drugi strani je odkrival in spoznaval v novozaveznem razodetju in delu teološke misli zasnovano podobo Cerkve, ki je v 20. stoletju našla svojo ubesedeno predstavo v tekstih 2. vatikanskega koncila to je, predvsem v Dogmatični konstituciji o Cerkvi in v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. Ob znanem dejstvu, da je predstava Cerkve v koncilskih tekstih nastala kot kompromis med tradicionalno in reformno smerjo, se je Grmič v svojih spisih vedno opiral na to drugo smer in na njej gradil interpretacijo in podobo Cerkve. V želji po drugačni podobi Cerkve je dostikrat pisal v ostrih in kritičnih tonih na račun struktur in navad »stare« ustanove. Dejansko je hotel, da bi se Cerkev reformirala po smernicah drugega vatikanskega koncila. A ne tako, kakor da bi bil koncil dokončna norma, temveč le izhodišče za nenehno ustvarjalno in vsestransko prenavljanje Cerkve. Cerkev je zanj predvsem Božje ljudstvo, ki se dogaja, zato je Cerkev eshatološko gibanje.

4.1 Prenovljena Cerkev je občestvo zrelih kristjanov

V Cerkvi in krščanstvu nasploh naj bi se odpovedali sakraliziranju tistega, kar je človeško in je produkt zgodovinskega razvoja, a je bilo mitizirano in razglašeno za sveto. Sveto, božje mora v Cerkvi sicer takšno ostati. Zato ne gre za absolutno sekularizacijo Cerkve in krščanstva, temveč za njuno posodobljenje.[42]

[42] Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 225-229.

Cerkev se mora rešiti klerikalizma. Za Grmiča je klerikalno v Cerkvi vse, kar se nanaša na oblast, zapovedovanje, slepo pokorščino formalni oblasti (hierarhiji), neupoštevanje in preziranje laikov, kratenje njihovih osebnih pravic do sredstev zveličanja in neupoštevanje njihovih zdravih zahtev in predlogov, saj je to v nasprotju z evangelijem. Klerikalizem v odnosu do sveta se po gledanju Grmiča kaže v teženju in uveljavljanju oblastniške in izključujoče vloge Cerkve na svetnih področjih.

Bistveno poslanstvo Cerkve se uresničuje v služenju, v diakoniji, in ne gospodovanju. »Kleriki morajo biti v prvi vrsti služabniki.«[43] To velja predvsem v odnosu do laikov: »Nosilce hierarhičnih služb mora voditi zavest partnerstva z laiki«, kar pomeni uveljavljanje principov »soodgovornosti, subsidiarnsti in zbornosti«.[44] Samo tako more Cerkev širiti božje kraljestvo »med tistimi, ki drugače mislijo« brez nasilja in maščevalnosti.

Cerkvi naj bi bile tuje vse oblike triumfalizma, ceni in priznava pa naj delo tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, ščiti naj dostojanstvo osebe in priznava avtonomijo sveta, družbe in zemeljskih stvarnosti nasploh.[45] Pozitivni odmik od klerikalnosti v krščanstvu se dogaja tam, kjer se »prisluhne znamenjem časa in resno jemlje pojave, kot so: pluralizem mišljenja, pluralizem oblik verskega življenja, pluralizem oblik združevanja v skupnosti, občestva, ki je v njih poudarek na soodgovornosti vseh članov, ki imajo v njih vsi člani vpogled v delovanje skupnosti, kjer je duhovniška služba ena od mnogih, ki so prav tako pomembne, kjer se uveljavlja načelo zbornosti znotraj skupine in relativne avtonomije v razmerju do drugih skupin, do Cerkve«.[46] Za tako pojmovano deklerikalizacijo so potrebni nekateri teološki premiki in novi poudarki. Te nakazujejo »teologija križa, teologija upanja, teologija sveta, politična teologija, teologija osvoboditve, teologija dela, teologija dialoga, teologija verovanja kot osebnega izkustva Boga«.[47] Proces deklerikalizacije je za Cerkev trajna naloga in se druži s poklicanostjo »k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega je kot človeška in zemeljska ustanova vedno potrebna« (*E* 6).

V Cerkvi mora vladati »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (*C* 32,2.3.). Za Grmiča to konkretno pomeni, »da noben odrasel član Cerkve ne sme veljati za otroka, temveč si morajo 'pastirji Cerkve' prizadevati, da bodo vsi zaživeli v verski skupnosti kot zreli kristjani, ki se bodo zavedali svoje odgovornosti za Cerkev, ki bodo svobodno in odkrito povedali svoje mnenje in kritično presojali odločitve 'pastirjev', ki se bodo dali voditi svoji

[43] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.
[44] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.
[45] Prim. C 32.41.34.35.36.
[46] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 92.
[47] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93.

vesti in bodo hkrati res odprti za dialog, se pravi, da bodo znali tudi poslušati in skupno z drugimi iskati resnico«.[48] Cerkev je tako skupnost, občestvo zrelih in versko ter duhovno odraslih ljudi, ki drug drugemu služijo v moči Svetega Duha in darov, ki jih po njem prejemajo.

4.2 Cerkev kot prostor spoštovanja človekovih pravic

Poseben pogled na Cerkev se v Grmičevih razpravah pojavi v začetku osemdesetih let, ko je papež Janez Pavel II. začel postavljati v ospredje vprašanje človekovih pravic v svetu. Zahteva po spoštovanju in doslednem priznavanju človekovih pravic velja tudi za življenje in dogajanje v Cerkvi sami. Cerkev si mora prizadevati, »da bodo v Cerkvi kristjanove pravice dobile tisto priznanje, ki jim pripada«.[49] Poleg običajnih pravic, ki pripadajo članom Cerkve po krstu, poudarja pravice, ki se terjajo za ljudi v svetnih družbah, to so svoboda, bratstvo in enakost. »Cerkev, ki naj nadaljuje Kristusovo odrešenjsko poslanstvo in oznanja božje kraljestvo svetu, si mora tedaj prizadevati, da čim popolneje uresniči v svoji ureditvi svobodo, bratstvo in enakost, da uresniči ljubezen, tako da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog kliče 'po imenu'«.[50] Temeljna pravica do svobode vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti. Tudi v Cerkvi naj bi bila demokracija pravica. »Cerkev naj bi se v nekem pogledu 'demokratizirala' in priznala, da ima člane, ki so v resnici (vsaj večinoma) zreli, odrasli ljudje, ne pa otroci.«[51] Demokratizacija Cerkve tu ne pomeni več samo priznanje in uveljavljanje različnih karizem v božjem ljudstvu, ampak pravico do svobodnega odločanja in delovanja v skladu z lastno vestjo in ne v »slepem« spolnjevanju odločitev cerkvenega učiteljstva.

5. Poskus Gmičevega teološkega profila

Teološko je Vekoslav Grmič sledil skoraj vsem modernim teološkim tokovom v krščanskem svetu. Enako je spremljal dogajanja mnogih filozofskih smeri, začenši z evropskimi eksistencialisti. Hodil je, vsaj na teoretični ravni, v kontekstu časa, se pravi v spremljanju političnih, kulturnih in civili-

---

[48] V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 116.
[49] V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 117.
[50] V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 130. Klic po uveljavljanju pravic v Cerkvi ima svoje zgodovinsko ozadje tudi v posegu Rima, ki je nekaterim teološkim profesorjem odvzel pravico poučevanja na katoliških šolah. Motivacija za pisanje o pravicah v Cerkvi pri Grmiču osebno zelo verjetno korenini v razočaranju, ker ni bil imenovan za mariborskega ordinarija.
[51] V. Grmič, *V duhu dialoga*, 35

zacijskih dogajanj, gibanj in perečih se vprašanj, ki so jih ta zastavljala in na katera so skušala dati odgovor. Z redkimi od teh se je spopadal v zavračajoče kritičnem duhu, to je z zanikajočo in odklonilno držo, razen v zadnjem času morda z globalizacijo, pa še to le toliko, kolikor se ta kaže kot zgolj na ekonomiji in konkurenčnosti delujoč svetovni sistem, ki ogroža človeka kot osebo, narod kot kulturno entiteto in naravo kot božje stvarstvo. Sicer pa je v vsem videl izziv za teologijo in teološko refleksijo in s tem za krščansko oblikovanje odgovora, za katerega je vedno iskal podlago tudi v Svetem pismu, posebno v Novi zavezi. Držal se je načela, da teologija in Cerkev morata svoje sporočilo posredovati v kategorijah časa in odgovarjati na zahteve in probleme ljudi, s katerimi se soočajo v času in prostoru. Koncilsko paradigmo »znamenja časa« (*CS* 4; 11; *E* 4; *LA* 14; *D* 9) je razumel kot sprejemanje in prilagajanje krščanskega sporočila in prakse rojevajočim se družbenim in kulturnim razmeram.

Grmič je bil teolog, ki se je kot teolog dejansko »rodil« iz 2. vatikanskega koncila. Skupaj še z nekaterimi je bil najdoslednejši posredovalec in interpret koncilskih pogledov, misli, idej. Osvojil je duha koncila in ga posredoval v slovenski teološki prostor. Njegovo temeljno stališče in prepričanje glede koncila je bilo v naslednjem: koncil ni dokončen in zaključen dogodek, ni izdelan projekt, po katerem je treba vse natančno izoblikovati, temveč je dogodek, ki odpira duhovna obzorja za vsestransko ustvarjalnost. Zato se je mogel ustvarjalno soočati praktično z vsemi teološkimi tokovi po koncilu in v svojih spisih predstavljati in posredovati njihove poglede v naš slovenski prostor.

Grmičeva koncilska naravnanost se kaže tudi v dialoško in ekumensko prežeti miselnosti in drži, ki je bila papežu Janezu XXXIII. motivacija za sklic 2. vatikanskega koncila. Dialog z drugačnimi, z ljudmi in nazori »iz sveta«, ki ni bil krščanski ali to ni bil več ali ni hotel več biti, je rdeča nit snovanja in prežema njegove teološke misli. Za to se je poglabljal v nazore drugih in jih skušal razumeti in spoznati, da bi razumel njihove zagovornike. Zdi se, da je šel pri tem tako daleč, da je hotel »pokristjaniti nekristjane«,[52] narediti verne tiste, ki so se izjavljali za neverne, iskal je dobro pri tistih, ki so počeli slabo. Ni izpostavljal razlik med drugačnimi, temveč iskal skupno, temeljno, tisto, kar je na dnu in v osnovi vseh različnosti in razlik. Pri drugih je odkrival tisto, česar še sami niso videli.[53]

Grmič iskalec je bil do zadnjega neuklonljiv idealist oziroma optimist, človek, ki je živel iz upanja. To upanje je izražal s svojim zavzemanjem za drugačno, bolj evangeljsko in bolj koncilsko Cerkev, za drugačno družbo

[52] V tem pogledu je nanj gotovo vplivala Rahnerjeva ideja o »anonimnih kristjanih« in teološki nauk o stvarjenju vsega od Boga in univerzalna odrešenjska Božja volja (prim. 1 Tim 2,4).
[53] Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 176.

od tiste, ki jo je doživljal, ko je odraščal, naposled tudi od tiste, v kateri je deloval in po svoje sodeloval. Upanje je vodilo njegovo misel ob odkrivanju dobrih strani v sodobnih znanstvenih odkritjih, družbenih gibanjih, kakor tudi v odkriti simpatiji do tistih pojavov in ljudi, ki so kazali ali razglašali naklonjenost do človeka in želeli prispevati k človeškemu razvoju za bolj človeka vredno življenje. Grmičev potencial upanja se je kazal v srečanjih in teoretičnem sodelovanju z ljudmi, ki so pripadali drugačnim filozofskim, verskim ali družbenim nazorom. V vsem je hotel odkrivati pozitivne vidike in iskati stične točke, bodisi s krščanskimi vsebinami in prepričanji bodisi z evangeljskimi ali splošno človeškimi vrednotami. Pri tem je veliko manj izpostavljal in poudarjal negativno, slabo, nesprejemljivo in nezdružljivo. Upal je, da bo opozarjanje na dobro, skupno in počlovečujoče, humano, moralno prispevalo več k sožitju, napredku in dobremu pri ljudeh kakor pa odkrivanje nepravilnega, kazanje na zlo drugih, žuganje in obsojanje negativnega. Osnova za tako življenjsko držo je treba iskati v upanjskem naboju Svetega pisma, v Kristusovem odrešenjskem ravnanju, v eshatološkem naboju prve Cerkve; dalje v filozofiji upanja, ki jo je utemeljeval Ernst Bloch[54] in v teologiji upanja, katere predstavnik je Jürgen Moltmann.[55]

Pri tem je kakor mnogi veliki misleci v zgodovini človeštva prihajal v določena nasprotja v svojih izjavah in svojem miselnem sistemu. Medtem ko je do drugačnih kazal veliko mero spravljivosti, razumevanja in kompatibilnosti, je bil do konkretne Cerkve, ki ji je sam pripadal, do njenih struktur, naukov in prakse večkrat neizprosno in neprizanesljivo kritičen. Zdi se, da je ta paradoks, nasprotje ali dialektičnost v njegovem sistemu posledica dejstva, da je konkretno, življenjsko, bivanjsko bil »usodno« povezan s Cerkvijo in zavezan vsemu, kar se je dogajalo v njej v preteklosti in v sedanjosti. To je bila teža in breme, ki ju je neprestano, čeprav svobodno, nosil. Družbene razmere in socialistično konkretnost je doživljal le posredno, preko drugih in zato manj osebno in bolj na teoretični, idejni ravni. Na ravni teorije, v smislu, kako bi lahko bilo, in ne, kako je. Ko je soočal in iskal dialog med krščansko in socialistično teorijo, je odkrival veliko stičnih točk. Razhajanja, ki so segala v bistvo, pa je le mimogrede izpostavljal. Tako je nastal videz, da so zanj ta razhajanja in vprašanja v resnici drugotnega pomena.

Grmič je bil odločen, včasih oster kritik, pa tudi zagovornik Cerkve. Njegova kritika je temeljila na dejstvu, da je Cerkev sicer Božje in človeško delo, da pa je v svoji pojavnosti vendarle pretežno človeška, zato spremenljiva, nepopolna in grešna, »greh (se) uresničuje ali uveljavlja tudi v njej«[56] in njeno bistvo je v tem, da ni nikoli sama sebi namen. Vendar nje-

[54] Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.
[55] Prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; isti, *Das gekreuzigte Gott*, München 1972; isti, *Das Experiment Hoffnung*, München 1974.
[56] V. Grmič, *V duhu dialoga*, 44.

gova kritika ni bila nikoli zlonamerna in ne desrtuktivna, ni imela nič skupnega z napadi na Cerkev »od zunaj«. Večji del nasprotovanj in napadov na Cerkev od zunaj je bil vedno zlohoten, sovražen in uničevalen. Grmič je bil kritik Cerkve, a v Cerkvi, ker ji je osebno z vsem delovanjem in življenjem pripadal. In ker ni bil z vsem, kar se v njej dogaja, zadovoljen, je nastopal kritično. Hotel je imeti »čisto nevesto« (prim. Ef 5,27), tako, ki ji drugi ne bi mogli ničesar očitati. Šlo mu je za Cerkev, kakor mu je šlo za človeka. Zavzeto je hotel, da se Cerkev prenovi tako, da bo postala za sodobnega človeka uresničitev evangeljskega krščanstva, se pravi, da bi bila »instrument božjega odrešenja«. Toda instrument za današnjega človeka, kar je zanj pomenilo predvsem: sodobni instrument. Nikakor Cerkev po vzorih in principih preteklih zgodovinskih dob, temveč današnjega časa. »Predvsem pa se prenova ne sme nostalgično ozirati nazaj, temveč mora biti usmerjena v prihodnost, in sicer mora z zaupanjem gledati v prihodnost. Biti mora realna, a se ne sme nikdar zadovoljiti s tem, kar doseže; ... odložiti moramo okove obremenjenosti iz preteklosti ..., ki jih je treba ozdraviti z iskrenim priznanjem krivde, z obžalovanjem te krivde. Za slovensko cerkev velja to prav tako kakor za druge delne Cerkve in za vesoljno Cerkev«.[57] V tem se skriva eden od glavnih vzrokov za nesporazum med njegovo kritiko in njegovimi pogledi in pogledi tistih cerkvenih ljudi, ki so prezirali in odklanjali njegovo kritiko. Ti niso ločili med njegovo kritiko in kritiko od zunaj. Zdi se, da niso hoteli priznati globine in resnosti problemov, ki se jih je Grmič izrazito zavedal. Gledali so na Cerkev kot na nespremenljivo »trdnjavo«, v kateri so mislili, da so na varnem in ki potrebuje kvečjemu manjše »lepotne« popravke. A prav ta videz trdnosti in brezhibnosti jo je pripeljal v položaj, ki jo ogroža, saj je za vedno več ljudi tuja in neprivlačna. Cerkev do sveta ne more nastopati kot »brezmadežna«, neoporečna, brezhibna, dokler potuje v svetu in je grešna. To jo dela neverodostojno in neprepričljivo.[58] V zahtevi po priznanju in odpravi vzrokov za grehe, ki so jih v zgodovini zagrešili cerkveni ljudje in bremenijo celotno Cerkev, je bil Grmič nekak predhodnik opravičenja, ki ga je v vstopu v tretje tisočletje izrekel papež Janez Pavel II.

Grmič si je osvojil temeljno krščansko duhovno in življenjsko razsežnost upanja in poguma, ki je navzoča v koncilskih tekstih. Iz moči upanja izhaja njegova vztrajnost in ustvarjalnost do zadnjega. Zvestoba lastni vesti tudi za ceno izgube položaja in dobrega imena pri določenih ljudeh. »Prebujena vest je zato najgloblja vernost in najzanesljivejša pot zvestobe tistemu, kar naj bi človek bil ali postal – lastni podobi, kakor mu je pač dana kot naloga, poslanstvo za življenje in delo«.[59]

---

[57] V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 212.
[58] V. Grmič, *V duhu dialoga*, 45.
[59] V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 62.

Vekoslav Grmič, človek, teolog in mislec ostaja, kljub pomanjkljivostim, simbol vernega, ustvarjalnega, doslednega, v človeka in njegovo sedanjo in prihodnjo srečo, iz katere ni mogoče izključiti Boga, zazrtega človeka, profesorja in duhovnika ter škofa.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 17.021.25:1 Jonas, Hans:296
BV 66 (2006) 1, 43-61

Roman Globokar

V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu

Povzetek: Hans Jonas je znan predvsem po svojih etičnih spisih, v katerih na novo definira človekovo odgovornost. Pričujoči članek osvetljuje absolutni etični imperativ iz Jonasovega teološkega ozadja. Jonas se kljub negativni izkušnji Auschwitza, ki pretrese tradicionalno judovsko pojmovanje Boga kot vsemogočnega Gospodarja zgodovine, noče odpovedati veri v Boga. V iskanju pojmovanja Boga po Auschwitzu oblikuje lastni mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga. Na začetku se je Bog odločil, da se bo zaradi pustolovščine odpovedal svojemu božanstvu. Ob tem ne ve, kakšno smer bo ubrala njegova pustolovščina, ima pa notranji interes, da bi proces sveta uspel. S pojavom življenja, še na poseben način pa s pojavom človeka, se Bogu odprejo nove možnosti samoizkušnje. Bog trepeta ob stvarjenju človeka, saj ta lahko, zahvaljujoč razumu in svobodi, naredi konec božji pustolovščini. S to svojo razlago želi Jonas pokazati, da Bog ni kriv za zlo v svetu, še več, da je Bog povsem nemočen, kar zadeva dogajanje znotraj sveta. Dogajanje v svetu je položeno izključno v človeške roke. S tem je izključno človek odgovoren za prihodnost življenja na našem planetu. S takim pojmovanjem pa Jonas razosebi in razbožanstvi Boga, ki s svojim svetom pravzaprav nima več nobenega pravega odnosa.

Ključne besede: odgovornost, teodiceja, utemeljitev etike, zlo, trpljenje, stvarjenje, judovstvo, mit.

Summary: ***In the Horizon of the Powerless God. Jonas' Idea of God after Auschwitz***

Hans Jonas is especially known for his writings on ethics in which he re-defines human responsibility. The present article examines the absolute ethical imperative from Jonas' theological background. In spite of the negative experience of Auschwitz, which has shaken the traditional Jewish idea of God as the Lord of history, Jonas does not want to renounce faith in God. When looking for the idea of God after Auschwitz he forms his own myths of God's extreme self-renunciation. At the beginning God decided to renounce his divinity for reasons of adventure. He does not know into which direction His adventure will go but He has an inner interest for the process of the world to succeed. With the appearance of life and especially with the apperance of man, God has new possibilities of self-experience. At the creation of man God trembles because due to his reason and freedom man can make an end to God's adventure. By these explanations Jonas wants to show that God is not to blame for the evil in the world, He is rather powerless concerning what goes on in the world. Thus, man bears the exclusive responsibility for the future of life on our planet. By such ideas, however, Jonas depersonalizes and dedivinizes God, who does not have a real relation to his world any more.

Key words: responsibility, theodicy, justification of ethics, evil, suffering, creation, judaism, myth.

1. Filozofija kot reflektirana biografija

Hans Jonas (1903-1993) je poznan predvsem po svojem delu *Princip odgovornosti*, v katerem postavi temelje za etiko prihodnosti, ki še posebej

poudarja odgovornost za daljnosežne posledice naših dejanj. Na novo oblikuje Kantov kategorični imperativ, ki se v novih razmerah glasi: »Deluj tako, da bodo učinki tvojih dejanj v skladu s trajnostnim pristnim človeškim življenjem na Zemlji.«[1] Zaveda se nujnosti ontološke utemeljitve etike, pri tem pa ostajajo odprta številna vprašanja. Zakaj bi morale današnje generacije prevzeti odgovornost za prihodnost človeškega življenja na Zemlji? Kaj me zavezuje k temu, da sprejmem odgovornost za daljnosežne posledice svojih dejanj? Kje je taka odgovornost utemeljena? Pri iskanju odgovorov na ta vprašanja nam bodo v pomoč širši javnosti manj znana Jonasova teološka razmišljanja.

Mišljenje judovskega filozofa Hansa Jonasa je odločujoče prežeto z dogodki iz njegove pestre življenjske zgodovine. Konkretne zgodovinske izkušnje, predvsem pa temne plati dvajsetega stoletja, kot so kriza v 20. in 30. letih, vzpon ideologij, še posebej nacizma, druga svetovna vojna in holokavst, obdobje hladne vojne in ekološka kriza, so zapustile globok pečat v Jonasovi misli. Njegovo filozofijo lahko razumemo kot reflektirano biografijo. Misel se razvija iz konkretnih izkušenj. Zgodovinski dogodki določajo njegovo znanstveno pot.

Jonas je doživel mnogo zgodovinskih kriz in katastrof, njegovo življenjsko pot pa je bistveno zaznamovala predvsem druga svetovna vojna. Trije momenti vojne (izkušnja vojaka, Auschwitz in Hirošima) ga izzovejo, da temeljito premisli in prečisti pojmovanje narave, Boga in etike.

2. Pojem Boga po Auschwitzu

Jonas ni bil deležen tradicionalne judovske vzgoje, vendar je vseskozi čutil močno pripadnost judovskemu ljudstvu. Njegova osebna vera je razpeta med njegovo filozofsko mislijo, da mora Boga postaviti pod vprašaj, ter pripadnostjo judovskemu izročilu, še posebej bibličnemu pojmovanju Boga.[2] Prepričan je, da mora kot filozof versko prepričanje postaviti v oklepaj. Filozof je po njegovem prepričanju metodični ateist – pri svoji misli se ne more sklicevati na avtoriteto razodetja, ampak le na goli razum. Kljub vsemu pa Jonas vseskozi hodi po robu med filozofskim in teološkim razmišljanjem. Ob koncu svojega življenja stopi na področje teološke misli z določeno sramežljivostjo, vendar ga k temu žene notranja prisila. Na začetku svojega predavanja *Pojem Boga po Auschwitzu: judovski glas*[3] leta 1984 v

[1] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 36.

[2] O Jonasovi drži do judovstva glej: C. Wiese, *Hans Jonas. Zusammen Philosoph und Jude*, Suhrkamp, Frankfurt 2003.

[3] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt 1992, 190-208.

Tübingenu, kjer »s strahom in trepetom« povzame svoje teološke misli, prizna: »Kar ponujam, je kos nezastrte spekulativne teologije. Ali se to za filozofa spodobi, puščam odprto.«[4]

Izkušnja Auschwitza, kjer je tudi Jonasova mati izgubila življenje, pretrese tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vsemogočnega gospodarja zgodovine. Jonas pravi, da je preživel preostanek svojega življenja zaznamovan z temno izkušnjo Auschwitza.[5] Kako more dobri Bog, ki ljubi svoje ljudstvo, dovoliti nekaj tako groznega? Zakaj je ostal gluh za molitve svojega ljudstva in nedejaven ob trpljenju tolikih nedolžnih življenj? Zakaj je dopustil holokavst?

Šest milijonov članov izvoljenega ljudstva je med drugo svetovno vojno izgubilo življenje. Judovska teologija išče različne interpretacije teh tragičnih dogodkov. Po judovskem teologu R. Rubensteinu mora teologija po Auschwitzu upoštevati dve predpostavki: prvič, da vladar zgodovine ne bi smel dovoliti holokavsta, in drugič, da se je holokavst zgodil.[6] Druga trditev je nesporna, o prvi pa obstajajo različna mnenja v sedanji judovski teologiji. Nekateri še vedno zagovarjajo misel, da je Bog kot vladar zgodovine vsemogočen in resnično dober in da je imel razloge za to, da je dopustil holokavst (kazen za nepokorščino, preizkušnja vere, nujni del zgodovine odrešenja, žrtev za grehe človeštva idr.[7]). Drugi, med njimi tudi Jonas, pa uberejo drugačno pot. Domnevajo, da je Bog v svoji moči omejen. Spomnijo na dejstvo, da je šele srednjeveška teologija začela Bogu pripisovati atribut vsemogočnosti, ki torej ne korenini toliko v bibličnem izročilu, pač pa mnogo bolj v filozofskih – predvsem aristotelskih – spisih. Tako po Jonasu glavni razlog za to, da Bog ni posegel v Auschwitzu, ni v tem, da spoštuje človekovo svobodo, ampak v dejstvu, da je nemočen, da Bog ni mogel, četudi bi hotel, poseči v tragični dogodek holokavstva. Kaj je Jonasa pripeljalo do tega skrajnega stališča?

Jonas skuša s svojim pojmovanjem Boga dati nov odgovor na staro Jobovo vprašanje o obstoju zla v svetu in o zavezi med Izraelom in njegovim Bogom. Zakaj Bog, ki je dober, dopušča trpljenje nedolžnih ljudi? Jonas ugotavlja, da sta tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vladarja zgodovine in atribut božje vsemogočnosti z izkušnjo Auschwitza zašla v krizo. »Ne zvestoba ali nezvestoba, vera ali nevera, ne krivda ali kazen, ne

---

[4] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 190.

[5] Prim. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1974, xv.

[6] Prim. R. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, 46. To vodi Rubensteina do sklepa, da Bog, kakor ga razume judovska tradicija, ne obstaja.

[7] O različnih interpretacijah glej: L. Vogel, *Hans Jonas's Exodus. From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, v: H. Jonas, *Mortality and morality. A search for the good after Auschwitz*, Evanstone, Illinois 1996, 1-40, 30-32.

preizkušnja, pričevanje ali upanje na odrešenje, niti ne moč ali šibkost, junaštvo ali strahopetnost, kljubovalnost ali vdanost niso imeli tam prostora.«[8] Predvsem dejstvo smrti številnih otrok poruši vse tradicionalne razlage. Izvoljenost je postala prekletstvo. »Kakšen Bog bi mogel to dopustiti?« se sprašuje Jonas. Kljub pretresljivi izkušnji pa se ne želi odpovedati veri v Boga.[9] Na to vprašanje skuša odgovoriti s pomočjo mitične pripovedi, ki jo je sam domislil.

2.1 Mit o radikalnem samoizpraznjenju Boga

Jedro Jonasovega pojmovanja Boga predstavlja njegov mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga, ki ga je prvič podal v svojem delu filozofske biologije *Organizem in svoboda*.[10]

Začetek mita spominja na začetek Prve Mojzesove knjige in Janezovega evangelija: »V začetku, iz nespoznatne odločitve, se je božji vzrok bivanja odločil, da se prepusti naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer popolnoma: ker je vstopilo v pustolovščino časa in prostora, ni božanstvo zadrževalo nič svojega; od njega ni ostal nedotaknjen in imun noben del, da bi iz onostranstva usmerjal, popravljal in nenazadnje jamčil ovinkasto oblikovanje svoje usode v stvarstvu.«[11]

Jonas vztraja v svojem mitu pri skrajnem samoizpraznjenju Boga. Bog se pri stvariteljskem dejanju odpove svojemu božanstvu. Popolnoma se preda stvarjenju, tako da onkraj stvarstva od njega ne ostane nič. S takim nazorom se Jonas uskladi z modernim duhom, ki vztraja pri brezpogojni imanenci oz. avtonomiji stvarstva. Vsako vmešavanje transcendence v zakone sveta je izključeno. Tako Bog ni porok za dober potek razvoja sveta in tudi ni porok za končni uspeh tega procesa, zato Jonas odklanja tako tradicionalne misli o božji previdnosti kot tudi možnost eshatološke izpolnitve.

Jonas prizna v svojem spisu teodiceje, da se je pri razumevanju svojega pojma Boga navdihoval ob lurianski razlagi kabale. *Isaak Luria* (1532-1574) skuša s pojmom »zimzum Boga« povezati eksistenco sveta z božjo vsenavzočnostjo. Božji *zimzum* je dejanje, ko se Bog potegne iz sveta, dejanje božjega umika iz sveta. Za obstoj sveta je Bog ustvaril praprostor, iz katerega se je sam umaknil. V ta »nič«, ki ga je Bog ustvaril iz sebe in zunaj sebe, je lahko Stvarnik potem ustvaril svet. Po tej samoomejitvi se Bog razodene kot stvarnik. Tako potek stvarjenja vzporedno poteka na dveh tirih: kon-

---

[8] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 192.

[9] Tako v intervjuju ob koncu svojega življenja. Prim. H. Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, 26.

[10] H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 317-339. Kontekst prve predstavitve mita je razprava o neumrljivosti.

[11] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 193-194.

trakcijo (skrčitev) in razodetje. »Zimzum Boga« predstavlja izvor možnosti sveta, vendar tudi možnosti zla.[12]

Jonas prevzame v svojem mitu središčno kozmogonično idejo zimzuma in jo privede do skrajnega stališča. Božji umik je po njegovem popoln: »*Zimzum* pomeni kontrakcijo, umik, samoomejitev. Da bi svetu pripravil prostor, se je moral *En-Ssof* začetka, neskončni, povleči v samega sebe in tako pustiti, da je zunaj njega nastala praznina, nič, v katerem in iz katerega je lahko ustvaril svet. Brez tega umika v samega sebe ne bi moglo biti nikogar drugega razen Boga in le njegovo nadaljnje zadrževanje v ozadju ščiti končne stvari pred tem, da bi spet izgubile lastno bit v božanskem 'vse v vsem'.«[13] Bog se je ves in popolnoma izpraznil v končno. »Ali preostane še kaj za odnos z Bogom?« se sprašuje sam Jonas in tudi mi z njim.

Avtor se zaveda nevarnosti panteistične razlage svojih idej, zato izrecno odklanja panteizem. Če »sta Bog in svet identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in v vsakem stanju svojo polnost, in Bog ne more niti izgubiti niti pridobiti«.[14] Jonas torej zavrača panteistično pojmovanje Boga, kot ga najdemo pri stoikih ali Spinozi. Po njegovem Bog zaradi eksistence in avtonomije sveta odloži svoje božanstvo, »da bi ga spet sprejel nazaj od odiseje časa, obloženo z naključno žetvijo nepredvidljive časne izkušnje, poveličano ali morda od nje iznakaženo«.[15] Te besede orisujejo avanturističnega Boga, ki si je zaželel pustolovščine skozi čas, ne da bi poprej napisal scenarij in zaključek. Bog ne pozna poteka dogodkov vnaprej. Vsaka deterministična razlaga sveta je izključena, hkrati pa tudi vsako eshatološko upanje.

V Jonasovem mitu pride na dan notranja napetost njegovega teološkega mišljenja. Po eni strani zanika božjo transcendenco (zavoljo avtonomije sveta in človekove svobode), vendar pa Boga noče do konca oropati božanstva. Bog ni brezbrižen do sveta, ampak ga spremlja z določenim interesom in pričakovanjem. V sicer težko razumljivem in ne enoumnem odlomku njegovega mita postane ta napetost jasno razvidna: »In za Eona je [božja stvar] gotovo v počasi delujočih rokah kozmičnega naključja in v verjetnosti njegove količinske igre – medtem ko nenehno, tako smemo domnevati iz kroženja materije, zbira potrpežljiv spomin in raste k naraščajočemu pričakovanju, s katerim Večno v vedno večji meri spremlja dela časa – obotavljajoči pojav transcendence iz nepreglednosti imanence.«[16]

---

[12] Prim. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt 1957, 285-290.

[13] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 206-207.

[14] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194. O vprašanju panteizma pri Jonasu glej: L. Vogel, *n. d.*, 34; T. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Der Gottesbegriff bei Hans Jonas*, Padernborn 1998, 280-281.

[15] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194.

[16] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194: »Und für Äonen ist sie [die Sache Gottes] sicher in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahr-

Za Jonasa je jasno, da božja stvar, njegovo skrajno izpraznjenje poteka na varni, netvegani progi izključno znotraj anorganskega sveta. Ni pa jasno, ali se Bog popolnoma izgublja znotraj nastajajočega sveta, ali je le opazovalec, ki stoji zunaj procesa. Nadaljnjo napetost prinaša tudi trditev, da se vsi trenutki procesa sveta zapisujejo v božji spomin in ne le človeška dejanja, ki po Jonasu tvorijo območje nesmrtnosti.[17] Če beremo ta odlomek v kontekstu celotnega Jonasovega teološkega mišljenja, je bolj dosledno trditi, da se proces nastajanja ne shranjuje v božjem spominu, ki bi obstajal zunaj procesa, ampak da tak spomin nastaja šele preko evolucije. O tem piše Schieder naslednje: »Bog se je tako zelo izpraznil, da mora za ponovno pridobitev svoje lastne eksistence potegniti vse iz nastajajočega sveta, v katerega se je 'zapravil'.«[18] S »pojavom transcendence« je mišljen pojav Boga iz imanence sveta v procesu nastajanja; Bog se vedno bolj zaveda samega sebe. Ta razmišljanja razkrivajo notranje aporije Jonasove podobe Boga: kdo je subjekt, ki na koncu procesa nazaj sprejme rezultat procesa, če pa je Bog popolnoma imanenten v svetu?

Eno je kljub dvoumnosti jasno: znotraj anorganskega sveta Bog ni izpostavljen nobeni nevarnosti. Časovna točka prehoda iz anorganskega v organski svet predstavlja nenaden in ogromen skok v sferi večnega. V svetu se pojavi nov način izražanja. »Naključje sveta je tisto, na kar je nastajajoče božanstvo čakalo in s čimer njegov zapravljajoči trud najprej pokaže znamenje svoje končne vnovčitve.«[19] Ogromno stopnjevanje interesa s strani božanstva sovpada z upanjem, da bo doseglo svojo izvorno polnost. Preko evolucije pridobiva večnost na moči. Prebujajoči se Bog more prvič reči: stvarstvo je dobro.

Vendar pa življenja ni brez smrti. Smrtnost je cena za novo možnost bivanja. Trajanje ne more biti cilj življenja. Življenje je »pustolovščina smrtnosti«.[20] Toda ta cena po Jonasu ni previsoka, kajti le prek čutenja samega sebe, delovanja in trpljenja končnih posameznikov prihaja božanstvo do izkušnje samega sebe. Raznovrstnost življenja z vsem svojim čutenjem in delovanjem obogati božanstvo. »Vsaka dimenzija odgovora svetu, ki se na novo pojavi, pomeni nov način za Boga, da preskusiti svoje skrito bistvo in odkrije samega sebe preko presenečenj avanture sveta.«[21]

---

scheinlichkeiten seines Mengenspiels – während immerfort, so dürfen wir vermuten ein geduldiges Gedächtnis vom Kreisen der Materie sich ansammelt und zu der ahnenden Erwartung anwächst, mit der das Ewige die Werke der Zeit zunehmend begleitet – ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz«.

[17] Prim. H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 331-335. Jonas ne verjame v osebno nesmrtnost, ampak v nesmrtnost človeških dejanj. Dejanja se vpisujejo v »večni register časnosti«, in sicer ne kot zasluge posameznika, ampak kot veličina z lastno vrednostjo. Posameznik in človeštvo so na neki način v službi »eksperimenta večnosti«.

[18] T. Schieder, *n. d.*, 151.

[19] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

[20] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

[21] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195-196.

Znotraj evolucije organskega sveta pa pride še do enega bistvenega preskoka: do pojava človeka. Pred nastankom človeka Bog pravzaprav ne more resnično izgubiti, hkrati pa tudi ne resnično pridobiti. »Novo pričakovanje raste v njem v odgovoru na smer, ki jo postopoma ubere nezavedno gibanje imanence.«[22] Jonas pravi, da je Bog trepetal v trenutku, ko je evolucija prestopila prag od predčloveškega v človeško območje. S pojavom človeka preneha nedolžnost življenja. Z vedenjem in svobodo (dvorezna darova) je povezana tudi naloga odgovornosti. Šele sedaj je »božja stvar« postala v svoji celotni dimenziji razodeta, hkrati pa je izpostavljena tveganju: lahko uspe ali propade. Usoda Boga je po Jonasu odvisna od tega, kar dela človek s svetom in samim seboj.

Vse od pojava človeka naprej Bog s posebnim interesom spremlja razvoj sveta. Bog spremlja človekovo delovanje z mešanimi občutki in – kot bi Jonas rad verjel – se daje človeku čutiti, »ne da bi posegel v dinamiko svetovnega prizorišča«.[23]

2.2 Teološke implikacije mita

Znotraj vprašanja teodiceje po Auschwitzu izdela Jonas teološke implikacije svojega mita. V nasprotju z judovsko tradicijo vsebuje njegov mit misel, da je Bog radikalno trpeči Bog. Jonas hoče preseči krščansko razlago trpečega Boga s tem, ko trdi, da pri trpljenju Boga ne gre za natančno in časovno omejeno trpljenje, ampak da »odnos Boga do sveta od trenutka stvarjenja, prav gotovo pa od stvarjenja človeka naprej, vsebuje trpljenje s strani Boga«.[24] Bog torej od vsega začetka trpi skupaj s stvarstvom.

V nasprotju s filozofsko teologijo, ki vidi Boga kot nadčasovnega, netrpečega in nespremenljivega, predstavlja Jonasov mit nastajajočega Boga. Avtor se opira na biblično podobo Boga, ki je občutljiv za dogodke v svetu in je v stalnem odnosu do vsega ustvarjenega. Dogajanje v svetu vpliva na Boga. Podoba nastajajočega Boga uniči filozofsko idejo vračanja istega, kot jo je zastopal Nietzsche. Nobene vrnitve istega ni, ker Bog ne bo isti, saj je sam nastajajoč.

S pojmom trpečega in nastajajočega Boga je po Jonasu povezan tudi pojem skrbnega Boga. Bog je v skrbeh za svoje stvaritve, ni pa čarovnik, pri katerem bi dejanje skrbi impliciralo že izpolnitev cilja skrbi. Kajti če bi božja skrb že vsebovala svojo izpolnitev, potem bi bil svet v stanju permanentne popolnosti. Jonas je prepričan, da je Bog svojo skrb predal ljudem.

Glavna posledica njegovega mita pa je, da Bog ni vsemogočen. Že na *logični* ravni je po Jonasovem prepričanju pojem vsemogočnosti protislo-

[22] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 196.
[23] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 197.
[24] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 198.

ven in nesmiseln. Popolna moč, ki ni z ničemer omejena, tudi ne z uporom eksistence nekoga drugega, je brezpredmetna. Tako Jonas zaključi: »Kot brezpredmetna moč pa je tudi nemočna moč, ki samo sebe razveljavi. 'Vse' je tukaj enako 'nič'.«[25] Kajti moč je pojem odnosa, potrebuje nasprotni pol, nad katerim lahko izvaja svojo moč. Moč vsebuje sposobnost, da nekaj premaga, kar ima samo moč.

Poleg logičnega ugovora navaja Jonas tudi religiozni ugovor proti ideji absolutne božje vsemogočnosti. Tradicionalni atributi božje vsemogočnosti, vsedobrote in vsevednosti ne morejo obstajati vsi trije skupaj. Eden mora biti izključen, da bi druga dva lahko obveljala. Če je Bog vsemogočen in vsedober, ne razume, kaj se dogaja v svetu. Če je Bog vsemogočen in vseveden, stvarstvu ne želi dobro. Tretja alternativa je, da je Bog vsedober in vseveden, ne pa tudi vsemogočen. Ker si ne moremo predstavljati Boga, ki bi ne bil dober in ki ga ne bi razumeli, ostane po Jonasu sprejemljiva le tretja možnost. »Po Auschwitzu lahko še z večjo odločenostjo kot kdaj koli prej trdimo, da vsemogočno božanstvo ali ni vsedobro ali je popolnoma nerazumljivo.« Le če sprejmemo misel, da Bog ni vsemogočen, lahko upravičimo, da je dober in razumljiv, čeprav obstaja v svetu zlo.

Postavlja se vprašanje, ali bi Bog lahko bil vsemogočen, če bi to hotel. Po Jonasu je vsak božji poseg v stvarstvo ne le nenujen ali nezaželen, ampak tudi ne več možen. S stvarjenjem človeka se Bog dokončno odpove svoji božanski vsemogočnosti. Ne more poseči v potek zgodovine. V Auschwitzu se ni zgodil noben odrešenjski čudež: »vsa leta Auschwitzove jeze je Bog molčal«.[26] Jonas vztraja: »Ne, ker ne bi hotel, ampak ker ni mogel, ni posegel.«[27] Jonas hoče s tem rešiti podobo Boga, v katerega želi kljub Auschwitzu verovati, ter tako zlo, ki se je zgodilo, razložiti izključno s človekovo svobodo.

2.3 Etične posledice mita

S svojim pojmom Boga Jonas obrne biblični pogled na odnos med Bogom in človekom. S stvariteljskim dejanjem svojega skrajnega izpraznjenja postane Bog nemočen in pomoči potrebni Bog. Kot tak ne more več pomagati ljudem; človek mu mora sedaj pomagati, da njegova pustolovščina v svetu ne bi propadla. Edino človek more zaradi božjega pooblastila sedaj prevzeti iniciativo za odnos. »Sedaj je na človeku, da mu daje.«[28] Toda kaj lahko človek sploh da? Človek mora tako delovati, »da se ne bi zgodilo

[25] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 202. To sicer drži za mehanicistično gledanje na odnose, pri Bogu pa tak način gledanja ni opravičljiv.
[26] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 204.
[27] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 205.
[28] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.

ali da se ne bi prepogosto zgodilo, da bi bilo Bogu kdaj žal, da je pustil nastajati svet.«[29]

Iz svojega mita izpelje Jonas dve posledici za etiko. Prvič ima človekovo delovanje transcendentni pomen, saj »človek ni bil ustvarjen tako zelo 'po' podobi kot 'za' podobo Boga«.[30] Druga posledica pa je grozljiva ambivalentnost človekovega delovanja: ljudje »lahko gradimo in uničujemo, lahko zdravimo ali ranimo, lahko hranimo božanstvo ali ga pustimo stradati, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali popačimo«. Božanstvo se torej konstituira preko človekovega delovanja. Toda moderna tehnika ogroža podobo Boga kot še nikoli doslej. Danes gre po Jonasovem prepričanju predvsem za to, »da bi rešili celotno umrljivo pustolovščino kot tako«.[31] V tej popolnoma novi situaciji moderne tehnične civilizacije je apeliranje na osebno odgovornost posameznika premalo, zato je nujno potrebno odgovorno kolektivno politično delovanje, da bi se izognili nepredvidljivi katastrofi.

Jonas priznava, da iz imanence sveta ni mogoče izpeljati absolutnega imperativa človeške eksistence. »Nobena brezpogojna dolžnost, da naj bi človek obstajal, se ne da utemeljiti iz kozmičnega naključnega nastajanja, da človek obstaja.«[32] Evolucijski zakoni poznajo tako nastajanje kot tudi preminevanje. Pravzaprav bi lahko rekli, da prihodnje generacije nimajo nobene pravice do bivanja preden začnejo bivati. Jonas vidi v zagotavljanju možnosti za bivanje prihodnjih generacij človeštva odgovornost za Božjo stvar. »V naših negotovih rokah držimo dobesedno prihodnost božje pustolovščine na Zemlji in ne smemo ga pustiti na cedilu, četudi bi hoteli pustiti na cedilu same sebe.«[33] Zadnji razlog, da se človek ne sme uničiti, je njegova odgovornost za Boga.

Zanimivo je, da transcendentni vidik odgovornosti izgine v njegovih etičnih spisih, mogoče zato, ker se zaveda, da bo modernega človeka s svojo mitično pripovedjo težko motiviral za odgovorno delovanje. Celotni apel se zoži le na imanentno odgovornost za posledice človeškega delovanja za prihodnost.

3. Abstinenca teološke misli v etičnih delih

Podobno kot razmišljanje o pojmu Boga po Auschwitzu se tudi ostali avtorjevi teološki spisi[34] končajo z etičnim imperativom: človek je odgo-

---

[29] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.
[30] H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 335.
[31] H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 336.
[32] H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 337.
[33] H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 338.
[34] Za analizo ostalih teoloških spisov glej: T. Schieder, *n. d.*, ; R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 343-384.

voren za božjo stvar. Zanimivo pa je, da v njegovih etičnih delih izgine vsaka povezava z Bogom.

Že v epilogu svojega dela *Organizem in svoboda* zapiše, da se v sodobnem svetu utemeljitev vrednot v Bogu razume kot nekaj zastarelega. Dejanski nihilizem nove dobe z naznanitvijo smrti Boga sili Jonasa, da se odpove teološki utemeljitvi etike, ne odpove se pa ontološki utemeljitvi vrednot, saj se zaveda, da bi bila etika brez utemeljitve prepuščena subjektivizmu in etičnemu relativizmu. »Toda tudi ne da bi se uveljavljala zahteva po zunajčloveškem pomenu za človeško ravnanje, ostaja dejstvo, da se mora etiko, ki se ne opira več na božjo avtoriteto, utemeljiti na načelu, odkritem v naravi stvari, če noče etika postati žrtev subjektivizma ali kakšne druge oblike relativizma.«[35] Namesto Boga postavi Jonas za temeljno načelo etike naravo in življenje, zato nove ontološke podlage za etiko išče ne v teologiji, ampak v filozofiji narave in življenja. Toda, ali je misel o Bogu v Jonasovih etičnih delih zares povsem odsotna?

V ozadju njegovega etičnega projekta *Princip odgovornosti* je mogoče zaslediti napetost med nepomembnostjo religije za etiko na eni strani in nujnostjo religioznih kategorij za novo etiko na drugi strani. Judovskemu filozofu ni ravno najbolj po volji, da ne more svoje etike utemeljiti v religiji in transcendenci, vendar se mora sprijazniti z dejstvom, da se človek v sekularizirani družbi »ne more več enostavno sklicevati na verske osnove, ki v sedanjosti ne obstajajo več«.[36] Zaradi nemočne vloge, ki jo ima po njegovem mnenju religija v sodobnem svetu, se v svojem osrednjem etičnem spisu odpove vsakršni verski utemeljitvi etike. Povsem drugače pa desetletje pred tem v svojem članku vidi prav v bibličnem nauku o stvarjenju primeren temelj za rešitev današnje etične dileme: »Moje splošno stališče je, da daje ideja stvarjenja osnovo za spoštovanje in da iz tega spoštovanja izhaja tisto definitivno etično navodilo v kontekstu naše današnje situacije.«[37] Vera v stvarjenje vsebuje nekaj nujnih etičnih implikacij za sodobno krizno situacijo. Vera v Boga nas uči skromnosti in ponižnosti in nas nagovarja k previdnemu delovanju. Nismo gospodarji svojega življenja, toliko manj življenja prihodnjih generacij. Vera v stvarjenje nas uči spoštovanja do narave in do človeka. Po Jonasovem prepričanju nima izkoriščanje narave nobenega opravičila v bibličnem nauku o stvarjenju: »Nasprotno, njegova visoka avtoriteta mu [človeku] podeli vlogo odgovornega varuha, to, kar danes še komaj velja, kajti znanost in tehnologija sta nas dejansko naredili za gospodarje stvarstva, z močjo, da stvarstvo bodisi ohranimo ali pa ga uničimo.«[38] Antropološke im-

[35] H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 342.
[36] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.
[37] H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, v: H. Jonas, *Philosophical Essays*, 168-182, 181.
[38] H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, 179.

plikacije vere v stvarjenje – človek je ustvarjen po božji podobi – opravičujejo po Jonasu izboljšanje podobe človeka prek vzgoje, vendar zavračajo vsakršno (gensko) manipulacijo s človekom. Pri takih postopkih bi bila vprašljiva predvsem izbrana podoba oz. model za novega človeka – kakšnega novega človeka želimo, kaj želimo izboljšati? Žal se je Jonas v svojih kasnejših etičnih spisih odpovedal ideji stvarjenja kot temelju za etiko.

Drugače kot za religijo, ki lahko ali ne določa človekovo življenje, pa je etika nujnost – človeška družba ne more obstajati brez neke oblike etike.[39] Danes pa je poudarek na etiki še prav posebnega pomena, saj se je moč človekovega delovanja znatno povečala. Če želimo, da bo človeštvo obstajalo tudi v prihodnosti, je potrebno posameznika in človeško skupnost zavezati absolutnim zahtevam etike, ki pa jih Jonas poskuša predstaviti kot zavezujoče brez sklicevanja na religijo. Jonas prizna težavo poskusa, da bi etiko utemeljil brez religije: »Zame ostaja zelo vprašljivo, če je ta namera [utemeljiti etiko neodvisno od verskih predpostavk] prepričljiva in nenazadnje – brez poseganja po kakršnem koli reliktu verovanja – sploh možna.«[40] Zato Jonas išče onkraj okvirjev religij neko novo kategorijo svetosti, ki bi zagotovila prihodnji obstoj človeštva na Zemlji. Jasno se torej povsem zaveda, da etika nujno potrebuje kategorijo svetosti, ki jo je do sedaj zagotavljala religija. V današnjem položaju, v goloti nihilizma se postavlja vprašanje, »če imamo lahko brez obnovljene kategorije svetega, ki jo je najbolj temeljito uničilo znanstveno razsvetljenstvo, etiko, ki bi brzdala ekstremne moči, ki jih imamo danes in ki smo jih skoraj prisiljeni stalno pridobivati in jih izvajati«.[41]

Današnji človek se mora spet učiti spoštovanja in strahu, celo brez povezave z Bogom in religijo, da bi lahko odgovorno uporabljal moč, ki mu jo daje moderna tehnika. Brez drže spoštovanja ni možna etika, ki bi zagotavljala življenje v prihodnosti. Zato Jonas vztraja: »Samo spoštovanje, s tem ko nam razkriva 'sveto', kar pomeni pod nobenimi pogoji ranljivo (in to je razvidno očem tudi brez pozitivne religije), nas bo varovalo tudi pred tem, da bi zaradi prihodnosti škodili sedanjosti, da bi hoteli kupiti prihodnost za ceno sedanjosti.«[42] S svojo metafiziko poskuša Jonas nadomestiti vlogo religije in tako dati odgovornosti za življenje trden temelj. Prvo načelo se glasi: človek (človeštvo) mora biti. Kar je po avtorjevem mnenju »sveto«, je obstoj človeštva. Človeštvo mora nujno obstajati.

Jonas se zaveda, da ima religija pri utemeljitvi tega prvega imperativa v etiki – da naj bi človeštvo obstajalo – že pripravljene odgovore. Iz ureditve

---

[39] Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 58.
[40] H. Jonas, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, v: E. Ströker (izd.), *Ethik der Wissenscahften? Philosophische Fragen*, München 1984, 75-86, 80.
[41] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 57.
[42] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 393.

stvarstva človek lahko razbere božjo voljo, da morata človek in stvarstvo obstajati. Nasproti temu se mora filozof podati na bolj negotovo pot, če hoče utemeljiti to temeljno načelo. Vendarle ima Jonas raje to pot, in sicer iz sledečega razloga: »Vera lahko daje etiki neko osnovo, a vere ni tu, in na odsotnega ali na diskreditiranega se nihče ne more sklicevati, tudi s tem ne, da ga potrebuje.«[43] Teologija stvarjenja lahko verniku predstavlja horizont smisla pri etičnih vprašanjih, vendar se nanjo ne more sklicevati vsak človek. Metafizika pa je po Jonasu stvar, ki je sprejemljiva za vsakega človeka, ne glede na njegov svetovni nazor, saj naj bi bila metafizika »posel razuma«.[44]

Še en dodatni razlog ima Jonas za to, da se pri utemeljitvi svoje etike ne sklicuje na versko tradicijo. Prepričan je namreč, da je zahodnoevropska tradicija, ki ima za osnovo helenistične in judovsko-krščanske temelje, prežeta z »brezobzirnim antropocentrizmom«.[45] Nova etika mora preseči tako antropocentrično usmeritev, za to pa potrebuje novo metafizično osnovo.

Poleg tega pa naj ne bi vera v obstoj Boga stvarnika bistveno spremenila statusa notranje vrednosti stvarstva. Dejstvo bivanja – zakaj nekaj je in ne raje nič – se konec koncev tudi z vero v stvarjenje ne da dokončno razložiti. Obstoj sveta se sicer razloži z Bogom, toda odprto ostane vprašanje po bivanju Boga. Samovzrok *(causa sui)* je po Jonasu logično vprašljiv pojem. Vrh tega pa se postavlja še naslednje vprašanje: Zakaj je Bog ustvaril svet? Običajni odgovor se glasi: Ker ga je hotel kot nekaj dobrega. »Toda potem moramo reči, da je bila ta dobrost stvar božje sodbe in ne slepe volje, to pomeni, da je hotel svet, ker je njegov obstoj dober in ne, da je svet dober, ker ga je on hotel.«[46] Vprašanje o obstoju sveta lahko po Jonasovem prepričanju ločimo od vprašanja glede njegovega avtorja. Svet ima vrednost sam v sebi, te vrednosti ne prejema od avtorja. Človek sicer v tem svetu lahko spoznava stvarnika, vendar gre smer pri Jonasu očitno od vrednosti sveta do stvarnika in ne obratno. »Da, lahko trdimo, da je zavedanje vrednosti v svetu eden izmed glavnih nagibov k temu, da sklepamo na božjega začetnika (nekoč celo eden izmed 'dokazov' za Boga) in ne obratno, da je predpostavljanje avtorja razlog za to, da bi njegovemu stvarstvu priznali vrednost.«[47]

Za Jonasa pri metafizičnih vprašanjih dejstvo, da je kdo veren oz. neveren, ne igra nobene vloge. Vprašanje, zakaj sploh nekaj obstaja, je vprašanje o vrednosti bivanja: Zakaj je nekaj vredno, da obstaja? Vrednost ali

[43] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.
[44] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.
[45] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 95.
[46] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98. Jonas torej postulira dobro izven Boga. Konec koncev torej »summum bonum« ni Bog, ampak svet. Iz te predpostavke izpeljuje Jonas absolutno zahtevo svoje etike iz sveta.
[47] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98-99.

dobro utemeljujeta nujnost bivanja. Metafizika nas uči, da nekaj, kar obstaja, mora hkrati tudi obstajati, ker je vredno, da obstaja. Teleološka opremljenost vsega bivajočega mu služi kot temeljni kamen tega metafizičnega razumevanja.

Ob vsem trudu, da bi etiko utemeljil metafizično, vendarle Jonas ne zapusti povsem področja vere. Nenazadnje je njegova predpostavka, da »je svet dober«, dediščina verskih predstav o stvarjenju. Religiozni pojmi, kot svetost, spoštovanje, pozornost, strah, igrajo v njegovi etiki osrednjo vlogo. Še več, njegov imperativ, da mora človeštvo obstajati naprej, dobi le v horizontu njegove podobe Boga moč absolutne zahteve. Svet mora obstajati naprej, ker božja pustolovščina v svetu ne sme propasti.

4. Kritično vrednotenje Jonasove teološke misli

Zanimivo je to, da je Jonas na koncu svojega življenja, v obdobju praktičnega nihilizma, ki se je dokončno poslovil od vsakega razmišljanja o Bogu, poskušal spet na novo razpravljati o Bogu. Njegove teološke domneve se trudijo predvsem razložiti, da proces sveta ni v naprej določen, da je torej človek resnično svoboden in lahko deluje svobodno. To vztrajanje pri človeški svobodi odpira prostor za odgovornost, ki predstavlja središče Jonasovega mišljenja. Tako se gleda na zlo v svetu izključno kot na rezultat zlorabe človekove svobode. V horizontu večnosti mora človek odločati in delovati odgovorno. Ob branju avtorjevih spisov so se nam porajale številne kritične pripombe.

4.1 Nevarnost razosebljenja Boga

Odločilno vprašanje se glasi: Ali ni Jonas Boga povsem razbožanstvil? Ali je po skrajnem izpraznjenju Bog sploh še subjekt? Ali je Bog torej povsem imanenten v svetu ali je opazovalec, ki stoji zunaj sveta? Ali je mogoče po dejanju stvarjenja še misliti Boga brez sveta? Jonasovi teološki spisi na ta vprašanja ne dajejo enoznačnih odgovorov. Kjer avtor izrecno govori tudi o transcendentnem subjektu (npr. v spisu *Preteklost in resnica*[48]), se le-temu pripisuje izključno pasivna vloga. Toda ali je potem še smiselno

[48] H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 178-189. V tem spisu Jonas enoumno govori o božjem subjektu, vendar pa glavni namen razmišljanja ni toliko narava Boga, ampak se išče predvsem temelj za razlikovanje med resnično in napačno zgodovino. Večni spomin, ki pridobiva vedenje o zgodovinskih dejstvih, je pravzaprav podvržen časnosti, toda božja substanca ostane nedotaknjena. V vsakem primeru se mora ugotoviti, da je božji subjekt oropan vsakršne aktivne vloge: on le enostavno shranjuje zgodovinske podatke, toda v zgodovino ne more poseči.

govoriti o subjektu, če se ne more na noben način izraziti aktivno? Božji subjekt, kateremu se odreka vsakršna samostojna aktivna pobuda, izgubi religiozni pomen. Takšen Bog nima možnosti za odnos.

S. Poliwoda meni, da Jonas s tem, ko ne more misliti Boga brez sveta, oropa Boga osebnega značaja: »Pomanjkljivo diferencirana identifikacija Boga s svetom pa vodi poleg tega k temu, da postane Bog bistveno neoseben, svet pa goli samorazvoj te neosebne praresničnosti.«[49] Posledica takega razumevanja Boga je, da človek ne more upati na osebno nesmrtnost, saj bi se ob koncu življenja potopil v »razosebljeno« božanstvo.

Nadalje skriva takšno teološko razumevanje v sebi nevarnost dvojne funkcionalizacije. Po eni strani se Boga funcionalizira za človeka. Da bi človekovim odločitvam in dejanjem podelil večni absolutni značaj, predpostavlja Jonas božanstvo kot zagotovilo za to, da naše delovanje ni nesmiselno. Vendar moramo pri tem pripomniti, da je utemeljitev etičnega delovanja v Bogu učinkovita samo, če Bog ostane Bog, neodvisno od tega, ali podpira etiko ali ne. Vere v Boga se ne sme omejiti le na njeno moralno ali celo moralizirajočo funkcijo.

V Jonasovih teoloških spisih je smer funkcionaliziranja obrnjena. Človek je instrumentaliziran za božjo pustolovščino. Božanstvo se (ponovno) gradi prek človeka. Nenazadnje hoče Bog avtonomijo človeka le zaradi sebe, kajti Bog pride preko človeka k sebi in postane tako od njega odvisen.

Ostaja vtis, da podobno kot v njegovih etičnih delih tudi v njegovih spisih filozofske teologije za razliko od modernega mišljenja edinstvenost in nenadomestljivost posameznika nista dovolj poudarjeni. Skupno človeštvo in ne posamezni človek je dejanski subjekt refleksije.

4.2 Pomanjkanje eshatološke perspektive

S tem ko Jonas apelira na ogromno človekovo odgovornost, se čuti prisiljenega, da se za razliko od judovsko-krščanskega verskega razumevanja odpove eshatološki dopolnitvi zgodovine in procesa sveta. Radikalna odprtost evolucije, ki jo zastopa v svoji biološki filozofiji, onemogoča vsakršen deterministični pogled na proces. Le tako lahko sprejmemo človeško svobodo kot nekaj realnega. Jonas stavi vse svoje zaupanje v človeško svobodo in odgovornost. Proces sveta je radikalno odprt in Bog vanj ne more poseči. V Jonasovem mišljenju ni nobenega prostora za pričakovanje odrešenja in za upanje na dopolnitev.

Toda tudi v tej točki ni povsem dosleden. Ko govori o teleologiji znotraj svoje naravne filozofije, o kozmogoničnem erosu znotraj stvarjenjskega

[49] S. Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis. Zur philosophischen Theologie bei Hans Jonas*, v: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 6 (1995), 123-141, 136.

procesa, ko vidi človeškega duha kot cilj razvoja, je eshatološka misel vendarle že prisotna. Ko Jonas govori o dobrem uspehu procesa sveta, ali ni vsaj v upanju že navzoča eshatološka naravnanost?

Eshatološko pričakovanje ima aktivni in pasivni vidik. Ker Jonas ne prizna osebnega Boga, odpade s tem pasivni vidik mišljenja o dopolnitvi. Vse je omejeno le na prvo, aktivno dimenzijo. Toda za razliko od modernega utopičnega mišljenja je etična dimenzija eshatologije pri Jonasu usmerjena predvsem k ohranitvi in ne k predrugačenju stvarstva.[50]

Odpoved eshatologiji pa prinaša s seboj še dodatni problem. Radikalno izključevanje dimenzije prihodnosti iz pojma »večnost« dela poleg terminološke neustreznosti problematičen tudi govor o odgovornosti za prihodnost. Če dimenzije prihodnosti ni, potem moramo vsaj teoretično kot pomanjkljivo gledati na prihodnjo napoved (t.i. futurologijo), ki igra središčno vlogo v Jonasovi etiki. Prihodnjo napoved se lahko naredi le takrat, ko velja razlikovanje med dobrim in zlim tudi za prihodnost in ko obstaja utemeljeno upanje, da bo odgovorno delovanje danes imelo dobre posledice za jutri. Za etiko odgovornosti za prihodnost se mora predpostavljati kontinuiteta časa, ki nujno vključuje tudi dimenzijo prihodnosti.

4.3 Identifikacija objekta in instance odgovornosti

Medtem ko Jonas transcendentno in imanentno odgovornost nenazadnje razume kot dva vidika ene odgovornosti, ga njegov profesor R. Bultmann sprašuje: »Ali se lahko reče, kot Vi (Jonas) govorite, da je odgovornost do oz. pred Bogom odgovornost za Boga?«[51] Na takšno pojmovanje odgovornosti se da sklepati iz Jonasovega razumevanja Boga: Bog je po eni strani narejen za predmet človekove odgovornosti, po drugi strani tvorijo človekova odgovorna dejanja božanstvo. Identifikacija področja odgovornosti *(za)* in instance odgovornosti *(pred)* je značilno za Jonasovo dojemanje pojma odgovornosti. Odgovornost se ne legitimira z instanco, ki bi obstajala zunaj. Da bi stvar predstavili v vsej jasnosti, moramo tukaj navesti daljši navedek iz Jonasovih kasnejših dognanj:

»Odgovoren sem s svojim dejanjem kot takšnim (prav tako kot z njegovo opustitvijo), in to enako močno, če je nekdo tukaj, ki me – sedaj ali kasneje – vleče k odgovornosti. Odgovornost obstaja torej z Bogom ali brez njega in seveda še bolj brez zemeljskega sodišča. Vendar je odgovornost poleg *za* nekaj tudi odgovornost *pred* nečim – pred zavezujočo instanco,

[50] Löw je prepričan, da je mogoče odgovornost za prihodnost utemeljiti le teološko, saj je prihodnost v večnem Bogu že navzoča. Prim. R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, 96.

[51] H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 65.

kateri se mora dati obračun. Ta zavezujoča instanca, tako pravijo, če človek ne verjame v nobeno božansko več, je vest. Ampak s tem se samo prestavi težo na naslednje vprašanje: Od kod ima vest svoja merila, prek katerega vira so avtorizirane njene odločitve? ... Raziščimo, ali ni mogoče prav iz 'za kaj' izpeljati tudi njen 'pred čim'.[52]

Iz predmeta odgovornosti skuša Jonas izpeljati zavezujoče delovanje. Ker razlaga svet kot »nastajajoče božanstvo«, odgovornost zahteva tudi popolno darovanje človeka. Po Müllerju bi lahko domnevali, »da bi lahko prek razkritja teološke povezave preprečili kritizirano prepletanje področij odgovornosti 'pred' in 'za'«.[53] Teološke misli sicer prinesejo v etični koncept več svetlobe (bralcu je bolj jasno, zakaj avtor ne naredi jasne diference med objektom in instanco odgovornosti), verskemu mišljenju o Bogu pa vsekakor taka identifikacija zveni tuje.

4.4 Izkušnja zla in vsemogočnost Boga

Izkušnja zla človeka lahko vodi v zanikanje obstoja Boga, lahko ga pa tudi izzove, da – kar se je to zgodilo pri Jonasu – dosedanjo podobo Boga na novo premisli in mogoče tudi spremeni.[54] Izkušnja Auschwitza je pretresla filozofske in teološke razlage o zlu v svetu. Jonas z vso pravico kritizira tako racionalistično kot tudi idealistično filozofijo, ki vidita zlo kot minljiv, prehoden element v razvoju razuma in zanikata obstoj zla v temelju. Gre mu predvsem za to, da bi osvobodil Boga obtožbe odgovornosti za zlo v svetu.

V prvi vrsti mu ne gre toliko za to, da bi rešil uganko zla, temveč bolj za to, da bi oblikoval pojem Boga, ki bi bil po Auschwitzu še možen. V nekem intervjuju je razložil, da osnovni namen njegovega razmišljanja o Bogu po Auschwitzu ni bil predstavitev izčrpnega nauka o Bogu: »Nisem razodel nobenega dogmatičnega nazora, ampak sem poskusil združiti izkušnjo Auschwitza in podobne izkušnje z obstojem Boga, katerega bi se rad držal.«[55] Gre torej za poskus združiti pridobljene izkušnje z določenimi verskimi predstavami.

---

[52] H. Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 128-146, 131.

[53] W. E. Müller, *Zur Problematik des Verantwortungsbegriffs bei Hans Jonas*, v: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33 (1989), 204-216, 214.

[54] Mnogi prav zaradi obstoja zla v svetu ne *morejo* verovati v Boga. Znan je izrek Huma: Ker je zlo, Bog ne sme obstajati, kajti Bog ne bi mogel ustvariti takega sveta. Dalje lahko v eksistencialistični literaturi najdemo kar nekaj primerov podobnih primerov. Tako položi Dostojevski v usta Ivana Karamazova besede, da ne more verjeti v Boga, ker ostaja svet, v katerem trpijo nedolžni otroci. Tako verni kot neverni pride ob koncu do zaključka, da ni nobenega razumnega razloga za zlo v svetu. Obstaja pa neka temeljna razlika, na katero opozarja *Hans Küng*: »Ker obstaja Auschwitz, pravi

Kaj so glavne pomanjkljivosti Jonasove teodiceje? Prvič bi Jonas lahko na analogen način tako kot v svojem dokazu za obstoj Boga iz zgodovine[56] tudi tukaj trdil, da lahko človek govori o zlu le na podlagi intuicije dobrega. Kot mora v omenjenem dokazu obstajati neko zadnje merilo za razlikovanje resničnega in napačnega, in to je večna resnica, tako bi lahko človek trdil, preneseno na področje zlega in dobrega, da mora obstajati tudi zadnje merilo za razlikovanje zlega in dobrega, in to je večno dobro. Drugič se zdi, da temeljijo Jonasovi ugovori proti vsemogočnosti Boga na neustreznem pojmovanju božje vsemogočnosti. Že zaključek razlage moči na goli mehanski ravni za razlago božje moči je po našem mnenju logično gledano nevzdržen. Še več: tudi znotraj Jonasovega razumevanja moči govor o »božji odpovedi svoji moči« ni dosleden. Potem ko je pisec bralca podučil, da je moč odnos razmerja (da bi bila moč, mora imeti nasprotni pol), govori o (vse)mogočnem Bogu pred dejanjem stvarjenja. Toda pred skrajnim izpraznjenjem Boga ni bilo nobenega nasprotja, na katero bi lahko Bog izvrševal svojo moč, torej tudi ni mogoče govoriti o božji moči. O teh formalnih nedoslednostih se postavlja vprašanje, če se mora vernik po Auschwitzu res povsem odpovedati pojmu božje vsemogočnosti. Krščanska filozofija skuša v nasprotju z metafizično razumljeno vsemogočnostjo božjo vsemogočnost misliti kot moč ljubezni.[57] Ker Bog ljubi človeka, deli svojo moč z nami. On deli to moč z nami, ker jo hoče deliti. Zato zaključi evangeličanski teolog Jüngel: »Če razumemo božjo vsemogočnost kot moč njegove ljubezni in stvarjenje sveta kot delo vsemogočne božje ljubezni, potem nam ni potrebno skupaj z Jonasom govoriti o popolnem poistovetenju Boga s stvarstvom, ki ga je on ustvaril.«[58] V paradoksnem položaju upravičenja vsedobrega in vsemogočnega Boga pred zlom v svetu gleda krščanska teologija na podobo trpečega Božjega Sina na križu. Isti teolog piše: »Tukaj, na križu Jezusa Kristusa doživljamo tisto božjo nemoč, ki kot nemoč ljubezni ne uniči vsemogočnosti ljubezni, temveč jo šele tvori.«[59] Bog se je v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa razodel kot vsemogočnost ljubezni. Trpljenje in smrt nimata poslednje besede, kajti s svojo smrtjo je Jezus Kristus premagal smrt.

---

brezbožen, mi je misel na Boga nevzdržna. Verni, bodisi jud ali kristjan, pa lahko na to odgovarja: samo ker Bog obstaja, lahko vzdržim ob misli na Auschwitz« (H. Küng, *Das Judentum*, München 1991, 732).

[55] H. Jonas, *Dem bösen Ende näher*, 26.

[56] Prim. H. Jonas, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 50-80.

[57] Prim. G. Greshake, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Herder, Freiburg 1992.

[58] E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als Schöpferische Selbstbegrenzung*, v: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörtungen*, , München 1990, zv. 3, 151-162, 272.

[59] E. Jüngel, *n. d.*, 273.

Nenazadnje pa ostane zlo v svetu tudi za kristjana uganka. Pravzaprav tudi *mora* ostati uganka.[60] Nobena še tako izvirna razlaga zla spričo usmiljene božje ljubezni ne more zanikati ali zmanjšati izkušnje trpljenja. Z izkušnjo trpljenja se je potrebno soočiti, ne smemo je preprosto obiti. Trpljenje je in ostane nerazvozlan del človeškega obstoja v tem svetu. Zato nekateri teologi predlagajo spričo nujne racionalne nemosti pred trpljenjem, da bi lahko ob tej izkušnji bolj usmerili pogled na estetično komponento verskega jezika. V smislu krščanske tradicije lahko ob pogledu na križ zberemo svoje osebne izkušnje bolečine in trpljenja.[61] Ob tem bi lahko pomislili na Jezusovo molitev na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil.« Psalm 22 nadaljuje: »Moj Bog, kličem podnevi, pa me ne uslišiš, ponoči, pa ni pomiritve zame.« Podobno sporočilo nam daje tudi Jobova knjiga, na katero se sklicuje tudi Jonas pri svojem pojmovanju Boga. Vendar Jonas zanemarja, da racionalne razlage Jobovih prijateljev niso pravilne, da tudi Bog sam ne daje dokončnega odgovora, zakaj je Job trpel. V svojem odgovoru Bog pokaže Jobu na čudovito lepoto stvarstva, v katerem tudi trpeči ne more nič drugega kot nemo strmeti. Jonas pa vendar želi racionalno razložiti obstoj trpljenja in zla v svetu.

Vprašanje, ki se postavlja, je, ali je razumljivost dejansko eden od ključnih bibličnih atributov Boga, kot hoče to videti Jonas. Judovska vera po njegovem prepričanju izključuje vsakršno fideistično iracionalno predstavo Boga: »Naš nauk, tora, temelji in vztraja na tem, da moremo Boga razumeti, seveda ne popolnoma, ampak nekaj od njega – od njegove volje, njegovih namer in celo od njegovega bistva, kajti to nam je on razodel.«[62] Povsem skriti Bog, »deus absconditus« bi bil za biblično predstavo nesprejemljiv. Pojem razodetja predpostavlja, da more človek razumeti božjo govorico. Vendar se tukaj postavljajo naslednja vprašanje: Je mogoče ves božji govor zreducirati na popolno razumljivost? Bi bil Bog, ki v nekem smislu ne bi bil *absconditus*, še Bog? Ali ni ravno biblična vera tista, ki kliče človeka v neznano deželo? Pomislimo le na Abrahamovo zgodbo. Tudi judovstvo pozna *skritega* Boga. Zato se zdi, da je Jonasovo vztrajanje na razumljivosti Boga manj v skladu z judovsko tradicijo kot z novodobnimi poskusi, da bi opravičili Boga zaradi zla v svetu.

5. Sklep: razumevanje Boga kot podlaga etike

Etika odgovornosti za prihodnost je pri Jonasu odvisna od osebne predstave Boga. Zaradi skrajnega izpraznjenja Boga se človeški svobodi pripisuje

[60] Za nazorno analizo nerešljivosti teodicejskega vprašanja glej: N. Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, v: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 400-409.
[61] Prim. J. Kunstmann, *Theodizee. Vom theologischen Sinn einer unabschließbaren Frage*, v: *Evangelische Theologie* 59 (1999), 92-108, 106.
[62] H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 203.

absolutni značaj. Zato soglašamo z izjavo Müllerja: »Ta mit utemeljuje patos, s katerim Jonas govori o odgovornosti.«[63] Toda Jonas se zaveda, da s svojim mitom ne more današnjega človeka spodbuditi k odgovornemu delovanju, zato v *Principu odgovornosti* nikjer ne omenja svojega teološkega nazora.

Nenazadnje pa je tudi res, da si je težko predstavljati, da bi takšno razumevanje Boga poželo ravno veliko navdušenja pri ljudeh. Bog, ki sploh nima moči glede prihodnosti, ki ne nudi nobenega varstva in gotovosti, ki je povsem odvisen od človekovega delovanja, za postmodernega človeka ni ravno najbolj privlačen. Preveliko poudarjanje človeške svobode in odgovornosti, ki odseva iz Jonasovega razumevanja Boga, postane s tem kontraproduktivno. Za Jonasa samega – tega ne smemo izgubiti izpred oči – pa je ravno to razumevanja Boga postalo izvir njegovega neutrudljivega dela za nadaljevanje pustolovščine sveta.

[63] W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt 1988, 64.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 262.3 (497.4 Ljubljana) »1597/1630«
BV 66 (2006) 1, 63-88

Metod Benedik

Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen

Povzetek: ***Ljubljanski škof Tomaž Hren (1597-1630) in njegova potridentinska reformna prizadevanja***

Ljubljanski škofje so se že kmalu po nastopu Martina Lutra začeli soočati s pojavom protestantizma na svojem področju. Proti njemu so nastopali v povezavi z nadvojvodi Notranje Avstrije. Najvidnejše mesto med njimi pripada Tomažu Hrenu (1597-1630), ki je proti protestantizmu deloval v skladu z nadvojvodo Ferdinandom, istočasno pa si prizadeval za prenovo katoličtva v duhu tridentinskih smernic. S tem namenom je večkrat vizitiral župnije Ljubljanske škofije, ki je takrat bila sestavljena iz več otokov znotraj oglejskega patriarhata na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem. Redno vsako leto je skliceval škofijsko sinodo v Gornjem Gradu; opozarjal je na napake in jih skušal odpravljati, sinode pa so služile tudi za »permanentno izobraževanje« duhovnikov in za njihovo duhovno poglabljanje. Novo življenje je vdihnil semenišču v Gornjem Gradu (Collegium Marianum). Čeprav se je nov način vzgoje in izobraževanja duhovniških kandidatov po tridentinskih smernicah le počasi uveljavljal, se je vendar začela postopno porajati nova, za pastoralno delo temeljiteje pripravljena duhovščina. Vsekakor je škof Hren s svojimi prizadevanji na različnih področjih veliko pripomogel, da je v Ljubljanski škofiji in širše na slovenskih tleh zaživela tridentinska prenova in da se je katoličtvo na tem področju v 17. stoletju spet poglobilo.

Ključne besede: Tridentinski koncil, katoliška prenova, Tomaž Hren, kanonična vizitacija, škofijska sinoda, župnija, vzgoja duhovnikov, semenišče.

Summary: ***Bishop of Ljubljana Thomas Hren (1597-1630) and his Post-Tridentine Reform Efforts***

Soon after the appearance of Martin Luther the bishops of Ljubljana had to face the phenomenon of protestantism. They stood up against it in connection with the Archdukes of Inner Austria. The most important of them was the bishop Thomas Hren (1597-1630), who acted against protestantism in accordance with Archduke Ferdinand and at the same time endeavoured to renew catholicism in the spirit of the Tridentine guidelines. With this intention in mind he frequently visited the parishes of the diocese of Ljubljana, which, at the time, consisted of several »islands« within the patriarchate of Aquileia in Carniola, Styria and Carinthia. Regularly every year he convoked the diocesan synod at Gornji Grad; he drew attention to the mistakes of the priests and tried to make them correct them, the synods also served as some kind of »permanent education« and spiritual retreats of the priests. He gave new life to the seminary at Gornji Grad (Collegium Marianum). Though the new way of educating the candidates for priesthood according to the Tridentine guidelines only slowly gained acceptance, a new clergy, who was better prepared for pastoral work, gradually began to appear. By his various endeavours bishop Hren certainly largely contributed to the Tridentine renewal in the diocese of Ljubljana and elsewhere in Slovenia and to catholicism in this area becoming deeper again in the 17th century.

Key words: Council of Trent, Catholic renewal, Thomas Hren, canonical visitation, diocesan synod, parish, education of priests, seminary.

Opus reformationis catholicae posttridentinae, initiatum ab episcopo Labacensi (Ljubljana) Janez Tavčar (1580-1597), magno cum zelo ab eius successore Thoma Hren (1597-1630) continuatum fuit. Ille episcopus per plus quam tria decennia ad renovationem religionis et vitae catholicae in sua dioecesi Labacensi assidue opus dedit. Compluries parrochias canonice visitavit. Apud residentiam suam Gornji Grad ab eius praedecessore fundatum seminarium secundum constitutiones tridentinas renovavit. Synodus dioecesanae, annuatim ab eo convocatae, efficientem partem in reformatione cleri habebant.

Das Erzbistum Laibach (Ljubljana, bis 1961 Bistum) zählt laut dem *Jahrbuch der Kirche in Slowenien für das Jahr 2000* 857.042 Einwohner, davon 643.596 Katholiken; die Erzdiözese ist in 305 Pfarreien eingeteilt und erstreckt sich auf einer Bodenfläche von 8.542 km^2 in Zentralslowenien, zwischen den Grenzen zu Österreich und zu Kroatien.[1] In den letzten zwei Jahrhunderten erlebten ihre Grenzen noch kleinere Veränderungen. Die geographische Ausdehnung wurde ihr durch die josephinischen Reformen zugeteilt und deckt sich im Grossen und Ganzen mit den Grenzen des Landes Krain. Seit ihrer Gründung 1461 (bestätigt durch Papst Pius II. am 6. September 1462) bis zu der damaligen Zeit sah sie wesentlich anders aus. Im Hintergrund spiegeln sich einige typische Umstände jener Zeit wider. Hinsichtlich der Kirchenverwaltung war das ganze slowenische Territorium südlich der Drau dem Patriarchat von Aquileja untergeordnet. Die weltliche Macht innerhalb des Patriarchats war jedoch geteilt: den friaulischen Teil beanspruchte für sich die Republik Venedig, im größten Teil der südslowenischen Länder waren aber die Habsburger weltliche Herren, die auf keinen Fall wünschten, dass die Patriarchen als Venedigs treue Untertanen bei der Ausübung ihrer Jurisdiktion den Einfluss der Venezianer in den österreichischen Ländern ausbreiten würden. Kaiser Friedrich nützte sein *ius reformandi* aus und gründete ein Bistum, das nach seiner Vorstellung den ganzen österreichischen Teil des Patriarchats umfassen sollte, also alle slowenischen Länder südlich der Drau außer dem Land Görz. Aquileja widersetzte sich diesem Plan mit aller Entschiedenheit. Die neue Diözese umfasste daher kein abgerundetes Territorium, sondern bestand aus einzelnen Pfarreien, in der Tat aus sechs Inseln in Krain, der Steiermark und Kärnten. Ihr wurde seltsamerweise sogar die Pfarrei des hl. Nikolaus bei Villach zugeteilt, also ein Territorium nördlich der Drau, auf dem Gebiet der Salzburger Jurisdiktion. Solche Zerstückelung, aber auch noch andere Gründe regten den Laibacher Bischof Karel Janez Herberstein (1772-1787) an, dass er sich mit allen Kräften für die Reform der Diözesangrenzen unter Joseph II. einsetzte. Seine Bemühungen waren von Erfolg begleitet.[2]

---

[1] *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*, Ljubljana 2000, 121 f.

[2] F. M. Dolinar, *Oris zgodovinske podobe ljubljanske (nad)škofije*, In: *Tvoja in moja Cerkev*, Ljubljana 1982, 61 f; J. Gruden, *Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 41-59.

Die Laibacher Bischöfe mussten sich alsbald mit der protestantischen Reformation auseinandersetzen. Krištof Ravbar (1488-1536) stellte bereits im Jahr 1525 fest, dass »die Prediger eine große Verwirrung im Lande hervorriefen, denn sie verursachen Zwistigkeiten und Unruhe«.[3] Um das Fortschreiten des Protestantismus einzudämmen, wurden in der Südsteiermark in den folgenden zwei Jahrzehnten zwei landesfürstliche Visitationen vorgenommen: in den Jahren 1544 und 1545 Visitation der Pfarreien und Klöster, 1561 aber noch einmal Visitation der Klöster und ähnlicher geistiger Einrichtungen. In Ljubljana sammelten sich allmählich die Sympathisanten der Reformation um den Kanoniker und seit 1544 Domprediger Primož Trubar,[4] der immer offener im Geiste der Reformation wirkte. Bischof Urban Textor (1543-1558) erreichte bei König Ferdinand, dass dieser gegen Trubar Haftbefehl erließ. Trubar zog allerdings rechtzeitig nach Deutschland und verbreitete von dort aus die Ideen Luthers mit gedrucktem Wort. Textor gehört zu den ausgeprägtesten Persönlichkeiten der Reformationszeit an. Sein Kampf gegen die Reformation war scharf, aber immer auf die Sorge um die Erziehung, Ausbildung und Wissenschaft gerichtet. Mit seinen Ideen entwarf er ohne Zweifel die Hauptumrisse nicht nur der Gegenreformation, sondern auch und viel mehr der späteren katholischen Erneuerung. Die größten Erfolge in der Gegenreformation und in der späteren katholischen Erneuerung erreichte Textor dadurch, dass er als Hofprediger, Beichtvater und Pönitentiarius König Ferdinands I. (1531 König, 1556-64 Kaiser) wesentlichen Beitrag leistete, dass die Jesuiten sich in den österreichischen Ländern ansiedelten, und unmittelbar der Gründung der Jesuitenkollegien in Wien 1551 und in Prag beitrug, war aber auch Mitbegründer der Kollegien in Innsbruck und Ingolstadt.[5] In der Zeit von

[3] *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Hg. von M. Benedik, Celje 1991, 118.

[4] Primož Trubar (1508-1586), Kanoniker im Dom zu Laibach, zweifellos die führende Persönlichkeit des slowenischen Protestantismus, nachher Prädikant in Rothenburg/Tauber, verfasste 1550 Katechismus in slowenischer Sprache und dazu ein Abecedarium, übersetzte das ganze Neue Testament und Psalmen in slowenische Sprache sowie mehrere Schriften Luthers und Melanchtons. Eine Persönlichkeit, die jedenfalls sehr wichtige Rolle spielt sowohl in der Kirchengeschichte wie auch in der Kulturgeschichte Sloweniens.

[5] P. Belič, *Prva tri desetletja Družbe Jezusove in Slovenci (1546-1569)*, In: *Zgodovinski časopis* 43 (1989), 201-220, 335-348, hier 205 f; L. Kovačič, *Prvi stiki Slovencev z jezuiti v Ignacijevem času*, In: *Redovništvo na Slovenskem 3*, Jezuiti, Ljubljana 1992, 70f. Die erhaltenen Briefe des Bischofs zeigen seine hohe Achtung gegenüber der Gesellschaft Jesu, in der er die wirksamste Kraft für die Erneuerung der Kirche und die Durchführung der katholischen Reform in den innerösterreichischen Ländern sah. In Wien lernte er P. Nikolaus Bobadila und später P. Claudius Jajus kennen. Die enge Verbundenheit des Bischofs mit den Jesuiten manifestierte sich schließlich durch die Tatsache, dass er gleich, als erster, nach der Gründung des Germanikums in Rom Alumnen aus seiner Diözese dorthin schickte. Vgl. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Dissertatio ad Doctoratum, Ljubljana 1976, 26.

Bischof Peter Seebach (1558-1568) beginnt in Ljubljana die unabhängige slowenische protestantische Kirche unter Primož Trubar als Superintendent zu wirken. Der Protestantismus wird in den folgenden Jahren noch stärker. Entschiedener tritt gegen ihn Bischof Janez Tavčar (1580-1597) auf. In Verbindung mit den Bischöfen von Brixen und Freising, die in Krain größere Landbesitze hatten, wendet er sich gegen die Protestanten und arbeitet ein Programm aus, das von seinem Nachfolger voll ins Leben umsetzt werden sollte. Er führt eine Reihe von Visitationen durch, ruft alle Jahre die Synode der Diözesanpriester zusammen, schließt ins unmittelbare Erneuerungswerk auch Jesuiten und Kapuziner ein. Die Kapuziner haben dank seiner Vermittlung auch ihr Kloster in Görz gegründet, dem sehr schnell zahlreiche andere folgten.[6] Die Jesuiten kommen nach Ljubljana 1597 und bereits in diesem Jahr beginnen sie mit dem Unterricht in zwei Gymnasialklassen. Im Jahr 1589 gründet er in Gornji Grad (Oberburg) im Sinn der Trienter Konzilsbeschlüsse ein Priesterseminar, in dem künftige Priester der Laibacher Diözese studieren sollten.[7]

Unter den Bischöfen, die ausgesprochen mit dem Landesfürsten im Kampf gegen den Protestantismus zusammenarbeiten und sich zugleich in der katholischen Erneuerung laut den tridentischen Grundsätzen abzeichnen und auf diese Weise auf die Umstände in ganz Innerösterreich Einfluss ausüben, muss man allerdings Georg Stobäus von Palmburg, Bischof von Lavant (1584-1618) erwähnen. In einer umfangreichen Denkschrift vom 20. August 1598 legt er dem Grazer Erzherzog sein Programm für die Kirchenerneuerung vor, das von Ferdinand angenommen und in erster Linie durch die Bischöfe Martin Brenner von Seckau und Tomaž Hren von Ljubljana ausgeführt wird. Die Hauptpunkte des Stobäus' Programms lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: trotz dem Krieg mit den Türken und trotz anderen Bedenken muss mit der Glaubenserneuerung sofort angefangen werden; gegen die Andersgläubigen darf auf keinen Fall Waffe gebraucht werden (er widerspricht entschieden der Einführung der Inquisition, wie sie von dem Grazer Nuntius Portia vorgeschlagen wurde!), denn die Gewalt kann keinen wahren Erfolg haben; der Augsburger Grundsatz »*cuius*

---

[6] Vgl. M. Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Dissertationsarbeit, Roma 1973.

[7] Die Hauptprobleme, mit denen Bischof Tavčar bei seinen Visitationen der Diözese konfrontiert wurde, bestanden in der unwürdigen Lebensführung der Priester und dem unter den Adeligen und Bürgern stark verbreiteten Protestantismus. Materiell waren die Pfarreien damals verhältnismäßig gut ausgestattet und versorgt. Sein Bericht nach Rom über den Zustand in der Diözese im Jahre 1589 unterscheidet sich beträchtlich von seinem Visitationsprotokoll, in dem er uns ein weniger vollständiges Bild des geistlichen, religiösen und materiellen Stands der Diözese gibt. F. M. Dolinar, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji*, in: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 3 (1981) 47-79.

regio, eius et religio« aus dem Jahr 1555 muss vollständig zur Geltung gebracht werden: wer diesem Grundsatz sich nicht unterwerfen will, soll auswandern; die öffentlichen Auseinandersetzungen sollen vermieden werden, denn in der Regel führen sie in gegenseitige Anklagen und Rufmord; die Reform soll schrittweise und nicht in allen Ständen gleichzeitig eingeführt werden; zuerst sollen aus den Städten und Märkten die Prädikanten ausgetrieben werden.[8] Diese Grundsätze sind auch für Tomaž Hren der Ausgang seiner Tätigkeit, als er von Ferdinand zum Leiter der landesfürstlichen Religions-Reformationskommission für Krain bestimmt wird. Es soll dabei sogleich bemerkt werden, dass das Schwergewicht des Bischofsamtes Hrens in guten drei Jahrzehnten auf die positive Tätigkeit der Rekatholisierung und Belebung des praktischen Glaubenslebens nach den Richtlinien des Tridentinums und mit Hilfe seiner Anregungen ausgerichtet ist.

Die zentrale Persönlichkeit der nachtridentischen katholischen Erneuerung in der Laibacher Diözese ist zweifelsohne ihr neunter Bischof Tomaž Hren (1597-1630).

Sehen wir in kurzem Abriss sein *curriculum* an. Er wurde am 13. Nov. 1560 in Ljubljana geboren. Sein Vater Lenart, wohlhabender Stadtbürger, mehrmals Richter und Bürgermeister, war Anhänger des Protestantismus und im Jahr 1565 unter den Gesandten, die am Grazer Hof zugunsten Primož Trubar vermittelten, damit dieser im Heimatlande hätte bleiben dürfen. So empfing Tomaž in früher Jugend die Erziehung im Geiste des Protestantismus. Aber schon in seinem achten Lebensjahr stirbt sein Vater und er wird von seinem Onkel Gašper Žitnik, einem einflussreichen Professor in Wien, aufgenommen.[9] Er schickt den Neffen in die Abtei Admont (1569-1573), wo er sich endgültig für den katholischen Glauben entscheidet. Die Schulung setzt er bei den Jesuiten in Graz (1573-1579) fort, in der Zwischenzeit wird er Benefiziat der Kapelle in der Pfarrkirche in Celje. In Wien studiert er Philosophie (1573-1579) und will mit dem Jurastudium in Padua fortsetzen, letztlich wählt er den geistlichen Stand und wird im Jahr

[8] A. P. Hieronymus Lombardi SJ, *Georgii Stobaei de PalmburgołEpistolae ad diversos*, Wiennae 1758, 13-17.

[9] Gašper Žitnik, Bruder Hrens Mutter Ursula, Doktor Juris, dozierte Ethik an der artistischen Fakultät in Wien, war 1567 ihr Dekan, 1569 Vorstand des Wiener Kollegs und seit 1570 bis zum Tode Hofrat in Graz. Im Jahre 1571 wurde er zum comes palatinus mit folgenden Befugnissen ernannt: Ernennung der Notare, Uneheliche für legitim zu erklären, Adoptionen zu bestätigen, Volljährigkeit bekannt zu machen. Žitnik hatte einen ersichtlichen Anteil bei der Bekämpfung des Protestantismus zur Zeit des Erzherzogs Karl, was den protestantischen Ständen nicht verborgen blieb und auch in den kirchlichen Kreisen konnte er einen starken Einfluss ausüben. Vom Erzherzog hoch geschätzt und mehrmals preisgekrönt. Vgl. *Slovenski biografski leksikon IV*, Ljubljana 1980-1991, 976.

1588 zum Priester geweiht. Im gleichen Jahr kehrt er als Kanoniker und Domprediger nach Ljubljana zurück; er übernimmt also die selbe Amtsstelle, die einst der führende slowenische Protestant Primož Trubar innehatte. Aus dieser Zeit sind seine Bemühungen um die Erneuerung einiger alter christlicher Bräuche zu nennen, die vom Protestantismus abgeschafft worden waren. In seinem Kalender erwähnt er ausdrücklich das Fest des Stadtpatrons, des hl. Georgs in der Kapelle des Laibacher Schlosses, das 1597, also nach 37 Jahren wiederum feierlich begangen wird. Nach dem Tod des Dekans Zamujen wird er 1596 zum Dekan des Laibacher Domkapitels ernannt. Bischof Tavčar empfahl ihn schon früher dem Erzherzog Ferdinand als seinen Nachfolger und als am 24. August 1597 Tavčar gestorben war, übernimmt Hren tatsächlich die Leitung der Laibacher Diözese. Wegen bösartiger Verleumdungen vonseiten des Grazer Nuntius' Hieronymus Portia und des Triester Bischofs Ursino de Bertis hat sich die Bestätigung in Rom sehr hinausgezogen.[10] Die Bischofsweihe konnte somit erst am 12.

[10] Mit der Ernennung Hrens zum Bischof von Laibach scheiterten die Pläne von beiden: Nuntius Portia, Bischof von kleiner Diözese Adria strebte die einkunftsreichere Diözese Triest an, Ursino de Bertis, Bischof von Triest behielt aber den Bischofsitz von Laibach im Auge. Nun sind ihre Pläne zunichte geworden. Seitens des Nuntius erhoben sich gegen Hren ekelhafte Verleumdungen, die auch seine Grazer Nachfolger Salvago und Paravicini weiterführten. De Bertis, vom Patriarchen zum bevollmächtigten Visitator in aquilejischen Pfarreien auf dem slowenischen Boden ernannt, versuchte dem Bischof Hren ständig Schwierigkeiten zu bereiten. In seinem Protokoll für Oktober 1611 schreibt Hren: »Visitatio Patriarchalis per Reverendum Dominum Ursinum de Berthis, Episcopum Tergestinum, utpote Patriarchalem Vistitatorem generalem hac estate per Carniolam utramque facta est, cui a Serenissimo Archiduce Ferdinando etc. adiuncti fuimus commissarii (scilicet ne quid clerus detrimenti, aut Serenissimus Dominus et Princeps noster praeiudicii suae pateretur authoritatis. NB. Et haec commissio, si Visitator ad Styriam et Cilliensem comitatum perrexerit, una simulque continuabitur) ego et magnificus Dominus Josephus Panigoll, Vicedominus Carniolae, qui tamen aegritudine impeditus adesse non potuit. Et dictus Visitator Episcopus Tergestinus pro suo, quem semper erga Episcopos et hunc Labacensem Episcopatum gessit hostili affectu pravo et Furlanico (nam fieri Episcopus Labacensis post obitum Reverendissimi Joannis Tautsheri p.m. cupiebat ambitiosissime, at passus fuit repulsum, quam necdum potest decoquere) intulit gravia huic Dioecesi, contemptis praemonitionibus nostris per iudicia, tam in Carthusia Frydnicensi, ubi SS. Chrismatis Sacramentum, adductis ex Zirkhniza studio inidipsum hominibus contulit et duo Altaria consecravit. Item quoque in monasterio Fontis Mariae prope Landtstrass ...Occurimu ei atque resistimus in persona Crainburgi, nec ulla ratione ingredi templum parochiale minus celebrare permissimus.« (NŠAL, *Volumen Primum Primi Protocolli Pontificalium*, 343). In seiner *Bemerkungen zur Apostolischen Visitation* im Jahre 1620/21 schreibt Hren im Protokoll: »Ad eundem plane modum etiam Prima Apostolica Visitatio Anno 1607. & 1608. per Illustrissimum D. Joannem Bapt. Salvagum Epum Lunensem Sarzanensem etiam Nuntium Apostolicum, (nitente Hieronymo Comite Portia Episcopo Adriae, Sub Papa Clemente Octavo, Graetii Nuntio, eo quod repulsum ipse in Epatu Tergestino; et Ursinus Bertis in Labacensi obtinendo, passi fuissent, et exinde odio ac dolore illius repulsae, toto vitae suae tempore, in me ardebant) peracta fuit. In qua cum magnas Adver-

September 1599 erfolgen. In den Jahren 1600-1603 leitete Hren nach Ferdinands Auftrag die landesfürstliche Religions-Reformationskommission für Krain. Zur gleichen Zeit setzte er sich ein, die Priester möglichst gut für die wirksame Pastoralarbeit zu befähigen, besonders für die echte Evangelienverkündigung. In diesem Sinne erreichte er in Rom, dass sechs seine Priester (es geht zweifelsohne um die Lehrer im Priesterseminar in Gornji Grad) die protestantische Bibelübersetzung von Dalmatin gebrauchen durften; diese Genehmigung erweiterte er nochmals im Jahr 1621.[11] Im Jahr 1605 brachte er das von seinem Vorgänger Tavčar gegründetes Priesterseminar in Gornji Grad, Collegium Marianum, zurück ins Leben und gab ihm Sonderanweisungen. Gerade die Bemühungen Hrens um eine gute geistliche und intellektuelle Vorbereitung der Priesterkandidaten ist ein bezeichnender Zug seiner Erneuerungstätigkeit. Zu diesem Werk zieht er auch die Kapuziner an und im Jahr1606 segnet er in Ljubljana den Grundstein für ihr Kloster, dem bald Klöster in anderen slowenischen Städten folgen.[12] In den Jahren 1614-1621 war er Statthalter in Graz, was ihn auf keinen Fall hinderte, immer wieder in sein Bistum zurückzukehren und sein Bischofsamt zu führen, was er sorgsam in seinem Protokoll verzeichnete. Sein gute drei Jahrzehnte dauerndes Bischofsamt in Ljubljana verlief ununterbrochen im Zeichen seines Einsatzes für die katholische Erneuerung; in diesen Einsatz war auch seine Tätigkeit als Statthalter in Interessen des ganzen Innerösterreichs eingeflochten. Schauen wir uns einige bezeichnende Bereiche seiner Tätigkeit an.

Die Visitationen des Bischofs Hren

Das Konzil von Trient erwähnt mehrmals die Visitation als außerordentlich wirksames Mittel für die Kirchenerneuerung und die Vertiefung des religiösen Lebens. Die Visitation des Ordinarius dehnte es auf alle Kirchen- und Laienstiftungen (z.B. Bruderschaften) aus, die unmittelbar oder

---

sarii variasque tenderent insidias, in iis tandem deprehensi, victi ac prostrati contabuerunt. Atque sic ubi laqueum mihi interitumque procurare cupiebant, Coronam potius gloriae & laudis Capiti meo imposuere. Et sic mentitur iniquitas sibi. Sic eadem os suum oppilat. Et sic Invidus alterius rebus macrescit opiniis.« (NŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, 263).

[11] Jurij Dalmatin, neben Primož Trubar einer der bekanntesten slowenischen Protestanten, übersetzte die gesamte Bibel in die slowenische Sprache. Sie erschien im Jahre 1584 in Tübingen. Zweifellos haben sich gerade durch die Bemühungen um ihre Verwendung seitens der katholischen Priester sehr viele Originaldrucke erhalten. Unter den aus Rom empfangenen Genehmigungen befindet sich mit dem Datum 12. Juni 1602 auch die folgende: »Item legendi libros haereticos pro sex meis sacerdotibus quos idoneos indicavero a S. Inquisitionis Officio Illmis. Dnis. Cardinalibus accepi« (NŠAL, Ljubljana, Listine 15).

[12] Vgl. M. Benedik, *Die Kapuziner*, s. Anm. 6.

nur mittelbar im religiösen Leben der Bevölkerung in der Diözese mitwirkten. Nach den Konzilsanweisungen sollten die Bischöfe wieder dies werden, was sie in der Tat sein müssen: unmittelbare und verantwortliche Seelsorger ihrer Diözesen. Diese und noch andere Hinweise, gerichtet an Bischöfe und Priester, bauten allmählich durch ihre Verwirklichung *die tridentische Kirche* auf.[13] Dabei sind die Visitationen der Bischöfe –Ordinarien bzw. ihrer Bevollmächtigten von den *apostolischen Visitationen* zu unterscheiden, die auf einem bestimmten Territorium im Auftrag des Apostolischen Stuhls durch die Nuntien oder die dazu bestimmten apostolischen Visitatoren durchgeführt wurden.

Sowohl die erste wie auch die zweite Visitationsart beginnen in der nachtridentischen Zeit auch auf dem slowenischen Boden sich zu behaupten. Es sollen nur einige von ihnen erwähnt werden! Auf Anlass Erzherzog Karls und im Auftrag Papst Pius' V. wurden im Jahre 1570 einige Habsburger Teile des aquilejischen Patriarchats (Friaul, Brda, Goriška) durch Jernej Portia, den Abt aus Mužac (Moggio Udinese), visitiert. In der Laibacher Diözese führt die regelmäßigen Visitationen nach den tridentischen Anweisungen bald nach seinem Antritt 1580 Bischof Janez Tavčar ein, einige Jahre später der Lavantiner Bischof Jurij Stobej in seiner und Martin Brenner, Bischof von Seckau, in seiner Diözese. Im Jahre 1593 wurden alle dem Patriarchat von Aquileja unterstellten slowenischen Länder durch den Patriarchen Francesco Barbaro visitiert, der darüber einen umfangreichen Bericht Papst Clemens VIII. schickte. So behaupteten sich die Visitationen schrittweise gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts als sehr wichtiges Pastoralmittel nicht nur im Dienste der katholischen Kirchenerneuerung, sondern viel mehr als ihre geordnete, gestimmte und fruchtbare

[13] Sessio VII: »Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralis, collegiatis seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscumque perpetuo unita et anexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui sollicite providere procurent, ut per idoneos vicarios animarum curam laudabiliter exerceatur.« Sessio XXI: »Quaecumque in dioecesi ad Dei cultum spectant, ab ordinario diligenter curari atque iis, ubi oportet, provideri aequum est. Propterea commendata monasteria, etiam abbatiae, prioratus et praepositurae nuncupata ... ab episcopis, etiam tamquam apostolicae sedis delegatis, annis singulis visitentur.« Sessio XXII: »Episcopi. etiam tamquam sedis apostolicae delegati, in casibus a iure concessis omnium piarum dispositionum, tam in ultima voluntate, quam inter vivos, sint executores, habeant ius visitandi hospitalia, collegia quaecumque ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas sive quocumque alio nomine vocant.« Sessio XXIV: »Episcopi propriam dioecesim per se ipsos aut, si legitime impediti fuerint, per suum generalem vicarium aut visitatorem, si quotannis totam propter eius latitudinem visitare non poterunt, saltem maiorem eius partem, ita tamen, ut tota biennio per se vel visitatores suos compleatur, visitare non praetermittant. Visitationum autem omnium istarum praecipuus sit scopus, sanam orthodoxam doctrinam, expulsis haeresibus, inducere, bonos mores tueri, pravos corrigere, populum cohortationibus et admonitionibus ad religionem, pacem innocentiamque accedere.« Vgl. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 688, 731, 740, 762.

Tätigkeit unter der Leitung der Ortsbischöfe.[14] Es muss dabei bemerkt werden, dass die Visitationen nicht regelmäßig alle zwei Jahre, wie vom Konzil gefordert, durchgeführt wurden, sondern nur gelegentlich und mehrmals auch nur durch die Generalvikare oder andere bevollmächtigte Prälaten.

In der von France Baraga für die *Acta Ecclesiastica Sloveniae, Nr. 19*, zusammengestellten Übersicht des Archivnachlasses von Bischof Hren,[15] sind folgende Visitationen Hrens angeführt:

im Jahr 1600: Črna na Koroškem, Šmihel pri Pliberku (St. Michael ob Bleiburg) samt zwei Kuratkirchen, Šteben pri Globasnici (St. Stefan bei Globasnitz), Slovenj Gradec, Stari trg pri Slovenj Gradcu, Št. Janž pri Velenju und Št. Ilj pri Velenju;

im Jahr 1611: Šteben pri Globasnici, Šmihel pri Pliberku, Slovenj Gradec (Spittalkirche) und Stari trg pri Slovenj Gradcu;

im Jahr 1627: Šentjernej (die Visitation wurde von Propst Gašper Bobek und Kanoniker Tomaž Wuthalitz abgestattet), Žusem, Podčetrtek, Sv. Peter pod Svetimi gorami und Pilštanj;

im Jahr 1628: Vogrče (Rinkenberg);

im Jahr 1629: Šmihel pri Pliberku, Pliberk (Bleiburg), Črna na Koroškem.

Eine genauere Einsicht in die Mappe mit den Visitationsprotokollen im Laibacher Erzdiözesanarchiv[16] besagt, dass neben den angeführten sich noch andere Visitationsprotokolle erhalten haben. Es geht um folgende Visitationen:

im Jahr 1609: Šentjernej (vom Generalvikar Adam Sontner abgestattet, der in seiner Niederlegung neben der Pfarrkirche und den dortigen Umständen auch alle 24 Filialkirchen gut vorgestellt hat);

im Jahr 1611: Št. Ilj pri Velenju;

im Jahr 1624: Ig, Vrhnika, Polhov Gradec, Šentvid, Smlednik, Sora, Šmartno pod Šmarno goro, Vodice, Dob und Krašnja (die Visitationen ebenfalls durch Generalvikar Adam Sontner ausgeführt).

---

[14] Über den Apostolischen- und Diözesanvisitationen findet man manches in verschiedenen Sammelwerken, die die Kirche der nachtridentinischen Zeit behandeln. Dazu hat manches auch die *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (AES), Publikation des Institutes für Kirchengeschichte in Laibach beigetragen: M. Benedik, *Instructio Sedis Apostolicae*, data die 13. aprilis 1592. In: AES 1 (1979), 16-41, mit einer kurzen Übersicht der Probleme, auf welche die Visitatoren besonders aufmerksam sein sollen wie auch mit Anweisungen den Visitatoren; J. Mlinarič, *Der Einsatz der Bischöfe von Seckau, Martin Brenner (1585-1615) und Jakob Eberlein (1615-1633) als Generalvikare der Erzbischöfe von Salzburg für die Erneuerung des katholischen Glaubens in der Steiermark nach den bischöflichen Berichten 1585-1614 und Visitationsprotokollen 1607, 1608 und 1617-1619*, in: AES 5 (1983), 9-225; A. Lavrič, *Visitatio generalis prima diaecesis Labacensis in Carniola 1631*, in: AES 12 (1990), 13-424; M. Benedik – A. Kralj, *Bischofsvisitationen von Thomas Hren 1597-1629 und Bericht an den Apostolischen Stuhl über den Zustand der Diözese 1607*, in: AES 20 (1998), 7-95.

[15] F. Baraga, *Arhivska zapuščina škofa Tomaža Hrena*, in: AES 20 (1998), 97-193.

Der einstige Diözesanarchivar Dr. Maks Miklavčič trug auf die Einbanddecke der erwähnten Mappe noch einige andere Visitationen ein, die sich heutzutage jedoch nicht mehr in der Sammlung befinden: 1610: Stari trg; 1614: Škale, Št. Janž, Št. Ilj pri Velenju, Šoštanj, Solčava, Luče, Ljubno und Ig; 1616: Braslovče mit allen Filialkirchen; 1620: Ig, Sora, Polhov Gradec, Šentvid, Šmartin pri Kranju, Naklo, Vodice, Smlednik, Skočidol, Dvor, Št. Rupert pri Beljaku (St. Rupert bei Villach) und Lipa (Lind ob Velden).

Die Art der Visitationstätigkeit Hrens wird noch durch seine Eintragungen in den Protokollen vervollständigt. Hier schildert er hauptsächlich seine Weihehandlungen, die Visitationen erwähnt er in der Regel nur nebenbei, denn diese nahm er vor bei einer Pontifikalhandlung in einem Ort, dem er in seinen Niederschriften größeres Interesse beimisst. Dabei ist zu bemerken, dass es in so manchem Fall nicht eindeutig ist, ob es sich um eine Bischofsvisitation oder nur um eine Tätigkeit im Rahmen der von ihm in Krain geleiteten Reformationskommission handle. Aus den Protokollen wollen wir hier nur diejenigen herausgreifen, von denen die oben genannten Quellen nichts wissen. Im Juli und August 1601 visitierte und reformierte er die Pfarreien des Archediakonats Radovljica; er besuchte folgende Pfarreien bzw. Vikariate: Bela peč (Villa Bassa), Kranjska Gora, Jesenice, Srednja vas v Bohinju, Radovljica und Kropa. In der Fastenzeit des Jahres 1602 zog er mit der Reformationskommission nach Unterkrain, »um es von der Verderbtheit des lutherischen Ketzertums zu reinigen« und bei dieser Gelegenheit besuchte er Metlika, Šentjernej, Pleterje und Kostanjevica. Im August 1610 visitierte er Solčava, danach noch »den Pfarrer und die Pfarrei« in Luče und Ljubno. Im August 1614 nahm er Visitation vor und erteilte Firmung in einigen Pfarreien in Oberkrain »*usque ad terminos Carinthiae*« : Jesenice, Kranjska Gora, Dovje, Gorje und Radovljica. Im November des gleichen Jahres übte er Visitation in Ig und in den umliegenden Kirchen aus. Im Oktober 1624 visitierte er die Pfarreien Radovljica, Jesenice, Gorje, Bled, Podbrezje, Naklo, Šmartin, Kranj und Preddvor. Einige Pfarreien (die Namen verschweigt er) visitierten der Generalvikar Adam Sontner und der Diözesankanzler Jurij Planina. Wegen der Seuche in Kärnten und in der Steiermark konnte er in die Laibacher Pfarreien keiner Visitation unterziehen.[17]

Wenn wir die erhaltenen Visitationsprotokolle als auch nur die flüchtigen Erwähnungen der Visitationen in anderen Dokumenten betrachten, dürfen wir den Schluss ziehen, dass Hren seine Diözese nicht regelmäßig und systematisch visitierte. Es muss dabei jedoch bemerkt werden, dass das eine oder das andere Visitationsprotokoll verloren ging – Hren besaß nämlich kein besonderes Protokollbuch und die Niederschriften waren auf den

[16] NŠAL/ŠAL, Vizitacije.
[17] NŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, 332.

Bögen verschiedenen Formats niedergeschrieben; außerdem muss es noch hingewiesen werden, dass der Bischof seine Besuche der einzelnen Ortschaften zusammen mit der Reformationskommission abstattet – diese Besuche sind nicht auf den Beginn seines Bischofsamts begrenzt, sondern reihen sich bis fast zu seinem Lebensende hinaus[18] – und sie als Visitationen ansieht, obwohl sie in der Tat keinen Charakter einer kanonischen Visitation innehaben. Die erhaltenen Protokolle sind kurze Zusammenfassung seiner Visitationen in Krain, der Steiermark und Kärnten, die als vereinzelte Inseln in diesen Ländern das Laibacher Bistum zusammenstellten. Wenn wir auf einer Seite feststellen, dass Hrens Protokolle kein systematisches Bild des Bistums darstellen, ist es andererseits zu berücksichtigen, dass die Darstellung dieser Pfarreien durch die Visitationen in allen drei Ländern eine gute Einsicht in die kirchlichen und religiösen Umstände dreier slowenischer Länder in der Zeitspanne von drei Jahrzehnten bietet. Was den inhaltlichen Überblick der Protokolle anbelangt, wollen wir zuerst bei den Pfarreien bzw. Vikariaten haltmachen, die in der Zeit des Hrens Bischofsamts zwei- oder sogar dreimal visitiert werden sollten.

Schauen wir uns einige typische Beispiele an.

In der Pfarrei Črna na Koroškem[19] hat Hren 2 Visitationen vorgenommen, und zwar in den Jahren 1600 und 1629. Er war in diesem Ort zuerst am 14. Juli 1600. In seinem Protokoll schreibt er, dass die Kirche des hl. Ožbalt (Oswald) einen schön ausgestatteten Hauptaltar im »Chor« hat, das hölzerne Untergestell sei jedoch sofern beschädigt, dass es eine Gefahr für den zelebrierenden Priester darstellt und muss unbedingt repariert werden. Weiter stehen in der Kirche drei Seitenaltäre: Altar Mariens, der hl. Katarina und des hl. Andreas in der Mitte. Für den Altar Mariens sorgt die Bruderschaft, die zwei Äcker, eine Wiese und etwas Geld besitzt. Der Tabernakel ist sauber, das Allerheiligste wird in einem Kelch aufbewahrt, denn die Kirche besitzt keine Monstranz, für die Krankenkommunion wird ein Sonderziborium gebraucht. Im steinernen Taufbecken wird das Taufwasser in einem Messingkessel aufbewahrt. Die Täuflinge pflegten bis dahin drei Paten zu haben, ab nun dürfen es nur zwei sein, was der Pfarrer bei der Predigt bekannt geben soll. Einzuführen ist die Taufmatrikel, in die die

[18] In seinem Protokoll gegen Ende des Jahres 1627 schreibt Hren: »Reformationis Caesareae commissionem per totum Adventum fructuose«, und im Jahre 1628: »Et insuper Reformationis negotium bene ac salubriter hucusque inceptum, Deo cooperante prosequuti sumus (1628).« In: AES 19 (1997), 419.

[19] Im Visitationsprotokoll steht »Visitatio Ecclesiae Parochialis S. Osbaldi in Schwarzenbach«. Ursprünglich war Črna die Filiale der Urpfarrei St. Michael b. Bleiburg. Schon vor 1362 wurde sie ein selbständiges Vikariat und als solches im Jahre 1461 zusammen mit der Pfarrei St. Michael der neu gegründeten Diözese Laibach zugeteilt. Črna ist Pfarrei seit 1787. Vgl. Personalstand der Diözese Gurk in Kärnten 1913, Klagenfurt 1913, 88.

Neugetauften, ihre Eltern und Paten eingetragen werden.[20] Nach der Visitation, den 26. Januar 1629 schreibt der Bischof, die Kirche sei mehr oder weniger ordentlich. Das Allerheiligste wird immer noch in einem Kelch aufbewahrt; es soll ein Ziborium angeschafft und das Gefäßchen für das heilige Öl erneuert werden. Nach der Aussage des Mesners Jurij Škrjanc hat der Pfarrer Konkubine Marina, deren Kind vor einem Jahr bei der Kirche bestattet wurde. Der Pfarrer versprach, die Konkubine fortzuschicken und sie unter Drohung hoher Strafe nicht mehr zu beherbergen. Die Filialkirchen werden im Visitationsprotokoll nicht erwähnt.

In der Pfarrei Vrhnika, unweit von Ljubljana, hat Hren am 14. November 1624 Visitation vorgenommen. Mit der Kirche und ihrer Ausstattung scheint der Visitator ziemlich zufrieden zu sein: das Allerheiligste ist auf geeignete Weise aufbewahrt, alle acht Tage wird es neu geweiht, die Taufmatrikel liegt vor, fehlt aber das Trauungsbuch. Die Gefäße mit dem heiligen Öl sind sehr schmutzig. Der Visitator ermahnt den Pfarrer mit allem Ernst und auferlegt ihm die Busse: er soll, kniend vor dem Allerheiligsten, sieben Bußpsalme und Litanei beten. Wegen Glockenläuten herrscht in der Pfarrei eine besondere Sitte. Morgens läutet es zweimal Ave Maria: am ersten Geläut stehen Knechte und Mägde auf, am zweiten Hauswirte und Hausfrauen. Diese schlechte Gewohnheit muss aufgegeben werden und ähnlich wie in der ganzen Diözese sollen die Kirchenglocken morgens, mittags und abends ertönen und dabei sollen die Leute das Gebet Engel des Herrn beten. Alle drei Beschließer meinen, dass der Pfarrer Jakob Bergant und beide Kapläne ihr Amt ordentlich ausüben. Es kommt jedoch vor, dass mal zum Kirchenfest in der Pfarrkirche keine Messe gelesen wird, weil alle drei Priester in Filialkirchen – die sind nicht weniger als 25 - sich aufhalten. In der Pfarrei gibt es keine Kätzer. Die Krankensalbung wird nur selten gespendet, sie soll aber daher öfters in den Predigten behandelt werden. Der Pfarrer muss die Wirtschaftsangelegenheiten genauer regeln. Dem ersten Kaplan, der gerne in die Berge geht und danach noch ins Gasthaus einkehrt, wird es untersagt, der zweite Kaplan muss sich ernster dem Kasuistikstudium widmen.[21]

Aus allen erhaltenen Protokollen der Visitationen, die entweder durch Bischof Hren persönlich oder durch einen seiner Bevollmächtigen ausgeführt wurden, können wir einige gemeinsame Züge feststellen und sie folgendermaßen zusammenfassen: a) die Visitationen der Pfarreien in der Diözese verlaufen in dieser Zeit noch nicht so systematisch, wie man für

[20] Die Anweisung, die Pfarrer sollen die Tauf- und Trauungsmatrikeln (librum Baptizatorum et Copulatorum) einführen, findet man in den Visitationsberichten Hrens öfter. Die Pfarrei Črna hat die Taufmatrike im Jahre 1625 eingeführt. Ebd. 88.

[21] Im Jahre 1624 visitierte manche Pfarreien im Namen des Bischofs sein Generalvikar Adam Sontner. NŠAL/KAL, fasc. 43/9, Vizitacijski zapisnik Adama Sontnerja leta 1624.

etwas spätere Phase sagen kann; der Bischof hat durch seine kanonischen und andersartigen Besichtigungen seiner Pfarreien bzw. der einzelnen Diözesanterritorien dennoch eine gute Einsicht in den Stand der Diözese sowie in die seelsorgerische Tätigkeit der Priester; b) die Kirchen sind mit allem Nötigen für den Gottesdienst mehr oder weniger annehmbar ausgestattet, die Visitatoren bemerken mancherorts jedoch, dass die Pfarrer zu wenig für die Sauberkeit der Kirchen sorgen, zumal es um die liturgischen Geräte geht, die der Aufbewahrung des Allerheiligsten und der heiligen Öle dienen; c) die Priester sind für ihre Sendung größtenteils genügend ausgebildet, es gibt aber auch solche, die nicht mal die Grundwahrheiten kennen, vor allem was das Sakrament der Busse betrifft; in den meisten Pfarreien sind das römische Missale und der römische Katechismus im Gebrauch, Taufmatrikel und Trauungsbücher geführt; d) das Leben der Priester ist abwechslungsreich; die Visitatoren reden in ihren Niederschriften von Priestern, die vorbildlich für die Kirche sorgen, sich eifrig der Pastoraltätigkeit widmen und persönlich tadellos leben, aber auch von solchen, denen große Mängel vorzuwerfen sind; es wird von mehreren Konkubinatsfällen die Rede – das Konkubinat ist jedoch nicht so häufig, wie die einseitige Beschreibung der Umstände jener Zeit es haben möchte; e) die Gläubigen sammeln sich nicht nur zu regelmäßigem Gottesdienst, sondern treffen sich auch als Mitglieder der einzelnen Bruderschaften; die Priester regen sie an, regelmäßiger Sakramente (Bußsakrament, Kommunion, Krankensalbung) zu empfangen, aber auch an regelmäßigen und feststehenden Gebeten wie z. B. Engel des Herrn oder Gebeten fürs Gemeinwohl teilzunehmen.

Die Diözesansynoden sind für den Bischof Hren Grundlage der Restaurierungsbestrebungen in der Diözese. Sie sind Fortsetzung der Reformarbeit, die er mit Hilfe kanonischer Visitationen ausübt, wobei er den Religionsstand unter den Gläubigen und disziplinäre Fragen der Priester kennen lernt. Erkenntnisse und Probleme, die er während der Visitationen wahrnimmt, stellt er auf die Tagesordnung der Synodalversammlungen. In seinem Bericht über den Stand der Diözese schreibt er am 1. September 1616 an Papst Paul V.: »*Dioecesana Synodus singulis annis in residentia Episcopali 6. Febr., quae est festum S. Dorotheae Patronae celebratur, ex praescripto concilii.*«[22] Auch wenn aus allen Berichten, die Bischof Hren an die Päpste schreibt, wie auch aus den Abhandlungen der Erforscher seiner Werke hervorgeht, dass er Synoden alle Jahre einberief, haben sich Bestandteile der Materialien und der Beschlüsse nur weniger Synoden erhalten. Die Synoden finden bis 1621 ausschließlich in Gornji Grad statt, also

[22] ASV, Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum (Labacensis); NŠAL/KAL, *Spisi*, f. 12/3 – 12/5, Hrenova poročila papežu Pavlu V. o razmerah v ljubljanski škofiji 1606-1608, 1616.

dem damaligen Zentrum der Laibacher Diözese, wo Bischof Hren residiert und auch sterben wird, ab diesem Jahr aber auch in Ljubljana, wo die Priester aus dem Krainer Teil der Diözese sich versammeln.

Die ältesten Synodalprotokolle[23] der Zeitepoche Hrens in der Sammlung *Sinode* stammen aus dem Jahr 1604 mit dem Titel *Constitutiones synodales pro clero et dioecesi Labacensi. Promulgatae, ut alias saepius, sic novissime in synodo annua Oberburgi habita 6. Feb. 1604 in festo S. Dorotheae Virginis et Martyris*. Für die Sachkenntnis der Werke und der Verdienste Hrens im Zusammenhang mit der Bewertung, die über ihn Nuntius Salvago[24] aussagte, erhält die Veröffentlichung dieser Beschlüsse noch mehr an Bedeutung. Der Nuntius in seinem Bericht über die Visitation aus dem Jahr 1607 erwähnt das Hrens ernsthaftes Reformwerk überhaupt nicht. Im Vergleich mit anderen Synoden, die die alltäglichen Fragen des Kirchenlebens und der Priesterdisziplin behandeln, misst der slowenische Historiker Viktor Steska der Synode aus dem Jahr 1604 eine Umbruchsbedeutung bei und bezeichnet sie als »einen Grenzstein zwischen der älteren Epoche und der Neuzeit«.[25] Auf seiner XXIV. Sitzung definiert das Konzil von Trient den Sakramentalcharakter der christlichen Ehe und gibt das Reformdekret (cap. I. de ref.) *Tametsi* heraus, in dem die Bedingungen für die Gültigkeit der christlichen Ehe vorgeschrieben sind. Hinzugefügt war der Bescheid, dass das Dekret in allen Diözesen Gültigkeit habe, in denen es veröffentlicht wird. So manche Diözese tat es nicht, daher war in ihnen das Dekret nicht gültig; wo es aber veröffentlicht wurde, erhielt es Gesetzeskraft. Gemäß den Konzilsbeschlüssen sollten die Bischöfe das Dekret in allen Pfarreien bekanntmachen und zwar im ersten Jahr etliche Male, später aber je nach den Umständen. Das Dekret sollte dreißig Tage nach der ersten Verkündigung in derselben Pfarrei in Kraft treten. In der Laibacher Diözese wurde das Dekret erst durch den Bischof Tomaž Hren auf der Synode von Gornji Grad am 6. Februar 1604 bekannt gemacht. Dies geschah in lateinischer, deutscher und slowenischer Sprache. Die erhaltene Handschrift enthält die Verkündigung des Dekrets sowie den Grossteil des Konzilsdokuments.

Das Schriftstück über die Synode von Gornji Grad aus dem Jahr 1604 besteht aus drei Teilen: dem Vorwort, dem Dekret für den Klerus und der Veröffentlichung des Dekrets des Trienter Konzils über die Abschaffung

[23] Die gesammten noch erhaltenen Schriften über die Bischof Hrens Diözesansynoden veröffentlichte B. Kolar, *Sinode škofa Hrena*, in: AES 19 (1997), 441-478.

[24] Auf Nuntius Girolamo Porzia folgte in Graz 1606-1610 Giovanni Battiasta Salvago, Bischof von Luni-Sarzana in Ligurien, der anschließend an den Kaiserhof nach Prag kam. Vgl. J. Rainer, *Die Grazer Nuntiatur (1580-1622)*, in: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 53-65; F. Brancucci, *Giovanni Battista Salvago, vescovo di Sarzana (1590-1632)*, in: *Rivista di Storia per la Chiesa in Italia* 7 (1970), 69-87.

[25] V. Steska, *Tomaž Hren in gornjegrajska sinoda l. 1604*, in: *Čas* 6 (1912), 49-57, hier 49.

geheimer Trauungen. Das Vorwort ist lateinische Ansprache, die Hren seinen Priestern zudachte; der Bischof betont in ihm die Grundwahrheiten der christlichen Ehe und der Stellung der Priester im Leben der Kirche. Gott übergab der Kirche die Gesetze, die alle ihre Mitglieder gelten lassen müssen. Da die Priester Gottesdiener und Mitarbeiter der göttlichen Geheimnisse sind, müssen sie seinen Gläubigen Licht darstellen, sie führen und ihnen den rechten Weg zeigen, damit diese nicht auf einen falschen Weg geraten. Die Dekrete des Tridentinums, die von der Synode zusammengefasst werden, zeigen den Gläubigen, wie sie ihre Aufgaben zu erfüllen haben.

Die Synodaldekrete stellen den zweiten Teil dar. Sie sind vor allem der Geistlichkeit der Laibacher Diözese zugedacht; durch ihre Verkündigung sind die 21 Vorschriften für alle zu Pflicht geworden.

1. Die Priester sollen wöchentlich oder zumindest monatlich zum Bußsakrament treten, um ihrem Volk mit reinen Herzen besser zu dienen.

2. Das Fest des hl. Nikolaus, des Schutzpatrons der Laibacher Diözese, soll in ganzer Diözese begangen werden. Sein Officium sollen sie achttäglich verrichten. Auf gleiche Weise soll das Fest der Schutzheiligen Hermogenes' und Fortunats gefeiert werden.

3. Sie sollen das Brevier nach Möglichkeit jeden Tag nach römischem Ritus beten. Die Priester sind diesbezüglich unter Todsünde gebunden. Wer das Breviergebet unterlässt, muss anteilmäßige Strafe zahlen; seinen Verstoß muss er außerdem beichten. Nach Möglichkeit soll das römische Missale gebraucht werden.

4. Die Sünden, die dem Bischof vorbehalten sind, dürfen die Priester nicht lossprechen. Sie müssen darüber entweder den Archidiakonen oder den Kommissaren des Bischofs berichten. Es werden 14 dem Bischof vorbehaltene Sünden aufgezählt.[26]

5. Die Seelsorger selbst müssen predigen, Messe lesen, taufen, Buß- und andere Sakramente spenden. Dies können sie entweder nach römischem Ritualbuch oder aber nach der bisherigen Ordnung der Kirche von Aquileja verrichten. Nach der Predigt sollen die Priester den Reuensakt erwecken und dann von der Kanzel aus deutlich und langsam das Gebet für die christliche Kirche, das Vaterunser, den Engel des Herrn, Glaubensbekennt-

[26] Hi sunt autem casus Ordinario reservati: 1. Raptores virginum. 2. Incestuosi. 3. Qui parentes percusserit, aut graviorius contumeliis affecerint. 4. Qui infantes exposuerint. 5. Abutentes S.S. Eucharistia, S. Oleo, Chrysmate, et sacris quibuscunque rebus ad veneficia. 6. Superstitionibus operam dantes. 7. Stateras, mensuras, pondera, monetasve adulterantes, vel iis adulteratis scienter utentes. 8. Coeuntes cum infidelibus, aut brutis, crimenque pessimum, id est, mollitiei commitentes. 9. Periuri. 10. Oppressores filiorum. 11. Homicidae voluntarii. 12. Blasphemi in Deum servatorem nostrum Iesum Christum, B.V.M. et reliquos sanctos. 13. Tripudiantes in quadragesima. 14. Qui ante sacerdotalem copulationem, se mutuo cognoscant.

nis, zehn Gottes- und fünf Kirchengebote, sieben Sakramente, sieben Hauptsünden und sieben gute Werke des leiblichen und seelischen Erbarmens sprechen, so dass auch die Ungebildeten religiöse Grundkenntnisse sich aneignen.

6. Bei der Taufe können nur Pate und Patin stehen. Dem Volke muss der Priester wiederholt sagen, dass die Patenschaft ein Ehehindernis darstellt.

7. Jeder Pfarrer muss Taufbuch führen. In das Buch trägt er die Namen des Täuflings, des Täufers, der Paten, Ort und Zeit der Taufe ein. In das gleiche oder in ein ähnliches Buch muss er Trauungen einschreiben und zwar auf die Art und Weise, wie es vom Trienter Konzil auf seiner XXIV. Sitzung vorgeschrieben und es in der ganzen Diözese kundgetan wurde. Die Ehe darf nur nach drei, sonntags oder feiertags verlauteten Aufgeboten, geschlossen werden.

8. Weil es ans Licht kam, dass einige Priester, sowohl die Diözesan- wie auch Ordenspriester, sich so fern verirrt haben, dass sie den im Glauben wankelmütigen Laien den Kirchenvorschriften entgegen Kommunion austeilten unter beiden Gestalten und ganzer Menge von Beichtlingen Beichte abnahmen, schärft der Bischof bei strengster Strafe (Exkommunikation) ein, dass die Kommunion nur unter einer Gestalt ausgeteilt und das Bußsakrament nur den einzelnen Gläubigen gespendet werden darf.

9. Das Sakrament der Krankensalbung, das bis dahin vernachlässigt war, soll wiederum eingeführt werden. Die Priester sollen den Gläubigen die Gnaden erklären, die dieses Sakrament mitbringt. Das Lehrmaterial darüber ist in römischem Katechismus *Ad Parochos* zu finden; die Priester sollen sich den Katechismus samt dem *Romanum Sacerdotale* anschaffen und erlernen.

10. Bei Strafe von Amtsverlust müssen die Priester alle Konkubinen entlassen. Auch die weltliche Macht, wie Erzherzog Ferdinand bestimmt hatte, drohe ihnen mit Strafe und Beschämung. Die Priester sollen sich nicht mit dem Gedanken an den Umzug in eine andere Diözese befassen, denn das Dekret des Trienter Konzils verbietet den Übergang von einer zu anderer Diözese ohne ein Zeugnis des Ortsbischofs.

11. Das Gericht Gottes und die Strafe des Bischofs drohten allen, die Gasthäuser, Zecherei und Trinkerei nicht meiden; damit erregen sie nämlich Ärgernis sowohl für die Gläubigen wie auch für die Abtrünnigen.

12. Die Pfarrer dürfen nur diejenigen geistlichen Helfer haben, die vom Bischof für die Tätigkeit in der Diözese geprüft und bestätigt wurden. Diejenigen, die solches Zeugnis nicht ausweisen können, müssen sich spätestens innerhalb eines Monats entsprechendes Einvernehmen vom Bischof besorgen; dafür brauchen sie einen Empfehlungsbrief des Pfarrers, bei dem sie im Dienst sind, wenn sie aber von einer anderen Diözese herkommen, müssen sie sich einen Entlassungsschein des dortigen Bischofs beschaffen.

Aller Priester Aufgabe ist, dass sie die Bummelei der reisenden Priester (»*clerici vagi*«) und das Messelesen in den Kirchen ohne die Erlaubnis des Bischofs nicht zulassen. Die Priester werden zugleich eingeladen für die Ausbildung geeigneter Kandidaten zu sorgen, die dann vom Bischof in den kirchlichen Dienst gestellt werden.

13. Eine der Hauptsorgen sollte der Erhaltung von Kirchen und Pfarrhäusern gelten. Die liturgischen Geräte (Korporale und Ähnliches) müssen rein und geordnet sein, denn daraus entnimmt man, was für Beziehung zu Gott sie haben.

14. Die Priester müssen sorgsam achten, dass unter die Gläubigen nicht die verführerischen Wölfe – die Prädikanten – sich einschleichen. Falls es soweit kommt, müssen sie den Bischof verständigen, der für die entsprechenden Maßnahmen Unterstützung und Hilfe beim Landesfürst erreichen wird.

15. Mit nicht geringer Sorge müssen sie auf die häretischen Bücher aufmerksam sein. Wenn jemand sie besitzt, sie gelesen und verbreitet hat, sollen sie ihm entnommen und verbrannt werden. Wenn dabei Schwierigkeiten entstehen, verspricht ihm der Bischof seine und des Herzogs Hilfe.

16. Die Priester tragen auch dafür Sorge, dass jeden Morgen um sieben Uhr in allen Pfarr- und Filialkirchen zum Gebet geläutet wird, dass somit der Zorn Gottes besänftigt, Pest, Ketzerei, Hunger und die Türken – der schlimmste Feind des christlichen Namens - abgewandt werden und die Christen den Sieg erringen. Wenn im Sommer über den Krieg erzählt wird, müssen die Priester das Volk zum Empfang von Bußsakrament, Kommunion und zum brennenden Gebet ermuntern. Sie sollen ihrerseits mehrmals Messe lesen, um den Zorn Gottes zu stillen; sie sollen Prozessionen und andächtige Gebete veranlassen.

17. Bei schärfster Strafe ist ohne des Bischofs Erlaubnis untersagt, die Häretiker in der Kirche oder auf gesegnetem Gottesacker zu bestatten.

18. Der längste Artikel spricht von den Fällen, als die Mütter oder beide Eltern nachlässigerweise, wegen der Trunkenheit, unordentlichen Schlafens oder der Unaufmerksamkeit ihre Kinder ins eigene Bett mitnahmen und sie dabei erdrückten. Das Blut der Kinder schreit nicht nur in den Himmel, sondern verlangt Rache; diese wird auch die weltliche Macht treffen, wenn sie solche Ereignisse verbirgt. Daher auferlegt die Synode den Kuraten und Vikaren die strenge Pflicht, in den Predigten die Eltern, vor allem die Mütter und die Kindermädchen, davor oft zu ermahnen und zu warnen. Sie sollen ihnen verbieten die Säuglinge und kleine Kinder mit ins Bett mitzunehmen. Die Kinder gehören in die Wiege. Bei Nacht sollen sie den Bedürfnissen ihrer Kinder nachgehen. Als Beispiel echter mütterlicher Sorge wird Maria vorgestellt.

19. Die Priester sollen regelmäßig Steuer und andere Abgaben für die Erhaltung des Staates abführen, so dass die politische Macht nie das Vermögen des Gekreuzigten und der Armen abzunehmen brauchen wird.

20. Jeder muss das Urbarium seiner Kirche, Pfarrei oder seines Beneficiums anerkennen, so dass das Eigentum des Gekreuzigten im Diözesanarchiv vermerkt werden könne, vor allem wegen derjenigen, die die Kirche angreifen. Auf diese Weise wird man das Eigentum mit Hilfe des Rechts und unter Ehrenschutz des Erzherzogs, des Beschützers der Laibacher Diözese.

21. Die Priester sollen ihren Kirchengemeinden gute und gastfreundliche Hauswirte sein, ihr Haus und ihre Familie in frommer Weise führen, sie mit Worten und Vorbild lehren. Jesus, Haupt des Leibes der ganzen Kirche, arbeitete und lehrte zugleich. Wegen seiner Gnade und Güte sind die Priester nicht unter den Scheffel zu stellen, sondern auf den Leuchter der Kirche, damit sie Salz und Licht der Welt seien, so dass die Gläubigen von ihnen Ermahnungen, Vorbilde des Heils empfangen können, das Christus der Erlöser austeilt.

Nun folgt die Verkündigung des tridentinischen Dekrets *Tametsi*, dem zufolge alle geheimen Trauungen völlig abgeschafft seien. Bischof Hren betont in seiner Rede, mit der er das Dekret bekanntmachte, dessen Bedeutung und fordert die Priester auf, es mit allem Ernst zu befolgen. Schauen wir uns einige der Schwerpunkte seiner Rede an:

Als wir nach Vorkehrung und Erbarmen Gottes ohne unsere Verdienste und Wünsche zu diesem allzu schwierigen Bischofsamt berufen worden sind, war unsere erste Sorge, den Stand unserer Diözese möglichst bald und mit eigenen Augen anzuschauen. Bei dieser Visitation, wollen wir hoffen, verbesserten wir vieles, in einigen Punkten schrieben wir die Art und Weise der Verbesserung vor. Auf der in Gornji Grad und in Ljubljana in unserer Residenz einberufenen Synode gaben wir nützliche und äußerst notwendige Bestimmungen für die ganze Diözese heraus und sie den damals anwesenden Priestern, die gemäß der Vorschrift des Trienter Konzils das katholische Glaubensbekenntnis in unsere Hände legten, bekanntmachten. Nun hoffen und wünschen wir, dass diese Bestimmungen von den Priestern und Gläubigen erfüllt werden. Es wurde damals nicht unnötigerweise bemerkt, es könne von Nutzen sein, das Dekret des hl. tridentinischen Konzils über die Abschaffung der geheimen Trauungen, die dasselbe Konzil aus wichtigen Gründen völlig aufhebt, sie als großes Übel in der Kirche für ungültig und Anlass des mancherlei Ärgernisses kundgibt ... Da unter andere Bitternisse der Laibacher Kirche auch die nicht erlaubten und geheimen Ehen sich einordnen, die einige, auf Vermögen und Verwandtschaft sich verlassend, ohne Gottes Furcht schließen und sie gegen unsere und unseres Konsistoriums Meinung böswillig befürworten, wollen wir sie für die Zukunft hemmen und verhindern, das Ärgernis aber ausrotten. Daher haben wir beschlossen das angeführte Dekret über die geheimen Eheschließungen vollkommen zu vollziehen und es in der Laibacher Diözese vollständig und unverletztbar durchzuführen ... Auf Grund dieser Tatsachen befehlen wir streng allen unseren Archidiakonen,

Dekanen, Pfarrern, Vikaren und Kuraten unter hl. Gehorsam das angegebene Dekret des hl. tridentinischen Konzils, das die geheimen Trauungen verbietet und sie als ungültig verkündigt, möglichst rasch in den Pfarrkirchen, wenn das Volk versammelt ist, bekannt zugeben. Ihr sollt es klar und deutlich verständlich machen, die Gläubigen aber belehren, wie die Ehe richtig und heilig geschlossen werde. Dies wiederholt, so dass auch die schlichten Leute die Heiligkeit dieses Sakraments gut erfassen können, das ab nun nicht geheim geschlossen wird, sondern öffentlich und geziemend in Gegenwart ihres Pfarrers oder des Priesters mit Erlaubnis des Pfarrers oder des Bischofs und dass all diejenigen als Ehebrecher anzusehen sind, die ihre erste insgeheim geheiratete Frau entlassen und mit einer anderen öffentlich Ehe schließen würden ... Die Gläubigen sollen sich ernsthaft mit dem Bußsakrament und der hl. Kommunion auf die Eheschließung vorbereiten, damit sie die Gnade des hl. Sakraments empfangen und von Gott gesegnet werden. Ferner müssen die Pfarrer und die Priester achten, dass die Ehen nicht ohne zwei oder drei Zeugen geschlossen werden und dass die Zeugen nicht ohne den Pfarrer der Eheschließung beiwohnen. Wenn aber jemand unbedachterweise oder unwissend gegen das erwähnte Dekret des hl. Konzils und dieser Bekanntmachung zuwider (Gott behüte es) geheim oder anders als befohlen die Ehe schließen und sie durch Vereinigung vollziehen würde, sei solche Eheschließung - neben unserer Strafe - ungültig und nichtig ... Allen oben Genannten befehlen und gebieten wir dies alles dem Volke richtig kundzutun und klarzumachen. Gegeben in unserer Bischofsresidenz in Gornji Grad am Fest der hl. Dorothea, Jungfrau und Martyrin, im Jahr 1604.[27]

Nachstehend folgt das Dekret in lateinischer, deutscher und slowenischer Sprache.

Über die Synode aus dem Jahr 1606 sind in der Sammlung der Synodalschriften nur einige Bruchstücke erhalten, während der Grossteil – das lässt sich mit Gewissheit behaupten – verloren ging. Über den Verlauf der Synode des Jahres 1608 spricht nur das erhaltene Patent über ihre Einberufung.

In mehreren Beständen befinden sich Materialien für die Synode 1614. Das Ausfragensprotokoll vor der Synode ist auf Grund von 43 Fragen zusammengestellt, die vom Bischof jedem Teilnehmer gestellt wurden. Die Fragen beziehen sich auf folgende Bereiche: persönliches Leben der Priester (Konkubinatsproblem, Breviergebet); Pastoraltätigkeit der Priester (ob sie die nötigen liturgischen Bücher besitzen, wie sie den Gottesdienst verrichten, mit Gesang oder anders, ob sie regelmäßig predigen, wie sie Beichte abnehmen, ob sie in ihren Kirchen Religionsunterricht geben, bei Austeilung von Sakramenten den gleichen Ritus gebrauchen, ob sie das Sakrament

[27] Vollständige Ansprache Bischof Hrens in slowenischer Übersetzung findet sich bei V. Steska (s. Anm. 25), 53-54.

der Krankensalbung spenden, die Tauf- und Trauungsmatrikeln führen); Leben der Gläubigen (gibt es Ketzer in der Pfarrei, haben sie Ketzerbücher, ob alle Gläubigen im laufenden Jahr Kommunion empfangen haben, ob sie die Feier- und Fastenstage befolgen, ob die Verlobten vor der Eheschließung Sakramente empfangen). Erhalten blieben die Antworten einiger Priester, die entweder sehr genau oder nur summarisch die gestellten Fragen beantworteten. Schauen wir uns ein Beispiel an! Über den Pfarrer Blaž Pesepnik aus Rečica steht folgendes geschrieben: Konkubine hat er keine. Der Kelch und die Paramente sind sauber. Er besitzt ein slowenisches Evangelienbuch. Die geheimen Eheschließungen wurden für ungültig bekannt gemacht. Die Eheanwärter beichten und empfangen Kommunion. Hat kein *Matrimoniale*, doch aber *Missale*. Er hat auch kein Ordnungsbuch fürs Priesterleben. Brevier betet er regelmäßig. Tagsüber läutet er zu bestimmten Uhrzeiten, das Nachtsgeläut unterlässt er. In der Pfarrei werden Feier- und Fastenstage befolgt. Bei der Taufe lässt er zwei Paten zu. Die Krankensalbung ist üblich. Die Kirche und drei Altäre sind eingeweiht. Der Pfarrer beichtete in der Adventszeit, ansonsten achtmal in diesem Jahr. Er liest Messe drei- bis viermal in der Woche. Jeden Monat *renovat Eucharistiam*. Bei der Messe hält er den römischen Ritus ein.[28]

Die Priesterbildung war eine der Kernfragen der nachtridentinischen katholischen Reform. In diesem Sinn hat das Trienter Konzil eine bedeutende Neuigkeit eingeführt, wenn es den Bischöfen befahl zu diesem Zweck Priesterseminarien zu gründen.[29] Bekannt sind zahlreiche Dokumente, die von der tridentinischen Erneuerung der Priestererziehung berichten, bekannt sind ebenso viele Bemühungen der Bischöfe und anderer Faktoren,

[28] Schauen wir uns ausserdem das Protokoll über den Pfarrer Pišhorn in lateinischem Originaltext an: Reverendus Dominus Gregorius Pishoren. Fatetur se non habere concubinam. Deinde haereticum habere in sua parochia nomine Maximiliano Plesh cum tota domo sua, item alium nomine Maximiliano Foitt, coniunx est autem catholica et bonae religionis. Tertius Daniel Pezhiguss cum coniuge hic vescuntur carnibus. Libris utuntur haereticis. Item domina quaedam provincialis vom Shaiier, in eodem haereseos morbo laborat et postillas privatim legit. Evangelium sclavicum non habet. Cooperatorem non habet. Librum copulatorum non habet. De Pollingero nil certi potuit determinari.

[29] »Cum adolescentium aetas, nisi recte instituatur, prona sit ad mundi voluptates sequendas ... sancta synodus statuit, ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his maiores ecclesiae pro modo facultatum et dioecesis amplitudine certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis, vel eius provinciae, si ibi non reperiatur, numerum in collegio, ad hoc prope ipsas ecclesias vel alio in loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur ... Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utentur, grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent.« Conciliorum oecumenicorum decreta (s. Anm. 13) hier 750.

die fest in diesen Bereich eingriffen. Auf die dringende Notwendigkeit guter Schulen in den Ländern Innerösterreichs, aus denen recht erzogene und gebildete Priester herkommen könnten, wies die Instruktion mit dem Datum 13. April 1592 hin, die der Bischof Girolamo Portia vor seinem Amtsantritt als Nuntius in Graz erhielt.[30] Das Laibacher Bistum besaß ein Bildungszentrum in der ehemaligen Abtei von Gornji Grad (diese wurde dem Bistum bei seiner Gründung 1461 zugeteilt), wo einige Priester auch auf verantwortungsvollere Ämter sich vorbereiteten. So entstand *via facti* das Collegium Marianum. Namentlich sind 76 Priester bekannt, die in den Jahren 1514-1615 das Kolleg bewohnten.[31] Etwas klareres Bild von diesem Kolleg erhält man aus einem Bericht des Bischofs Tavčar vom 27 Oktober 1589 an den Apostolischen Stuhl, wo geschrieben steht: »*In residentia vero mea Oberburgensi habeo idem praestantes sacerdotes quinque, ludimagistrum cum sexdecim scholaribus in seminario*.«[32] Dabei darf es nicht vergessen werden, dass immer auch ein Paar Priesterkandidaten an den Universitäten in Wien und anderswo, vor allem in Rom, studierten; nach der Gründung der Grazer Universität 1585, stiftete Tavčar an dieser Universität nicht weniger als neun Stipendien für seine eigenen Alumnen. Ziemlich gute Möglichkeiten bieten sich auch in den in dieser Zeit entstehenden Jesuitenkollegien an.

Dem Seminar in Gornji grad, dem Collegium Marianum, atmete das neue Leben der Bischof Hren ein, der 1605 für das Kolleg Sonderanweisungen vorbereitete. Er betont am Anfang das Ziel des Seminars: »dass die ins Seminar aufgenommenen Kleriker Gott unterstehen und ihm in Ehrfurcht, Gehorsam, Frömmigkeit und Hingabe zu Ehrerbietung verpflichtet dienen und in allen Kirchendiensten sich üben«. Die Alumnen warnt er vor Oberflächlichkeit, übermäßigem Feiern, Trinkerei und Aufsuchen ungeeigneter Plätze; sie sollen untereinander in Einheit und Frieden leben. Ihr Lebensprogramm im Kolleg besteht nach ihm aus Teilen: aus der persönlichen asketischen Erziehung einerseits und der praktischen Pastoraltätigkeit andererseits. Er spricht zuerst vom Gebet. Die Priesterkandidaten müssen gründlich belehrt werden, dass das Brevier sorgfältig, langsam und genau

[30] M. Benedik, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13, aprila 1592*, in: AES 1 (1979), 16-41, hier 31: »Rationes autem ineundae deinceps erunt quomodo et Catholicae scholae ubicumque fieri potest instituantur ac de ludimagistrorum fide quam diligentissima habeatur inquisitio, tum vero si fieri ullo modo poteri ut in singulis saltem Provinciis Stiria, Carinthia et Carniola singula Patrum Societatis Jesu Collegia collocentur et Episcopi seminaria constituant atque interim tum illi Abbates unusquisque pro facultatum modo juvenes vel Graetzium vel ad vicinas alias Catholicas Academias mittant et alant.«

[31] I. Orožen, *Das Bistum und die Diözese Lavant II/1, Das Benediktiner-Stift Oberburg*, Maribor 1876, 76.

[32] S. Anm. 22.

zu beten ist. An die zweite Stelle reiht der Bischof die Vorbereitung vor der Messe und die Danksagung nach der Messe ein. Den Alumnen empfiehlt er »die Beichte an Sondertagen, an größeren Feiertagen und sogar wöchentlich bei einem guten und frommen Priester«. Im praktisch-pastoralen Teil spricht Hren zuerst über die Predigt, die vor allem auf ernsthafter und nüchterner Evangelienverkündigung beruhen soll. Die Predigt soll kurz und klar, das Wort deutlich und verständlich, dem Volke zum Ansporn sein. Mit der Predigt verbunden ist die Katechese. Der Bischof empfiehlt seinen Priestern neben dem kleinen Katechismus, den er selbst ins Slowenische übersetzte, dem Volk slowenische Lieder und Gebete beizubringen. Bei der Sakramentespendung sollen sie die Bräuche beachten, die in Gornji Grad geltend sind. Es geht offensichtlich um den Versuch, die Riten in ganzer Diözese zu vereinheitlichen, denn in ihr mischten sich immer noch die Einflüsse Aquilejas und Salzburgs. Sehr eingehend befasst er sich in seinen Anweisungen mit der Beichte; er fasst die Beichtpraxis und Kasuistik der damaligen Zeit kurz zusammen, woraus man genau schließen kann, mit welchen Fragen die Alumnen bei der Behandlung dieses Gegenstands beschäftigt waren. Der letzte Teil seiner Anweisungen ist der administrativen und wirtschaftlichen Leitung der Pfarrei gewidmet.[33]

Dass das Collegium Marianum in der Tat eine Bildungsanstalt war, bestätigt seine ziemlich reiche Bibliothek. Über sie und die Sorge Hrens für die Bücheranschaffung sprechen mehrere erhaltene Berichterstattungen. Im Jahr 1655 wird die Bibliothek vom Laibacher Generalvikar Filip Terpin, einem sehr gebildeten Mann, der jahrelang im Kolleg als Lehrer und Erzieher wirkte, genau inventarisiert. In seinem Katalog reihte er die Bücher in fünfzehn Gruppen ein: Bibel (15 Titel), Bibelauslegung (93 Titel), Kirchenväter (53 Titel), Kasuistik (39 Titel), Predigten (77 Titel), Dogmatik (31 Titel), Zivil- und Kirchenrecht (159 Titel), Polemik (159 Titel), Philosophie (55 Titel), Spiritualität (47 Titel), Kirchengeschichte (99 Titel), Profangeschichte (41 Titel), Humanistik (149 Titel), Medizin (19 Titel) und zuletzt die Bücher, die nicht mehr gebraucht werden (manche liturgische Bücher, 9 Titel). Es geht also um recht große Bibliothek sei es in Bezug auf ihre Bücherzahl wie auch auf ihre inhaltliche Vielfältigkeit; sie konnte zweifellos eine feste Grundlage für das Theologiestudium gemäß den Anweisungen des tridentinischen Konzils anbieten.[34]

Was für Früchte dieses Kolleg tatsächlich brachte, wie viele Priester also aus ihm hervorkamen, wird sehr anschaulich von den Hrens Niederschrif-

[33] Das vollständige Dokument in slowenischer Übersetzung veröffentlichte A. S. Snoj, *Vzgoja in izobraževanje duhovnikov v Hrenovem času*, in: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 209-211.

[34] Vgl. F. M. Dolinar, *Problem vzgoje duhovnikov*, in: *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628*, Klagenfurt – Ljubljana – Wien 1994, 99-111, hier 108.

ten im Diözesanprotokoll gezeigt, die in bestimmtem Masse auch auf ihre Bildung und Vorbereitung für die seelsorgerische Tätigkeit hinweisen.[35] Im Hinblick auf den früheren Stand bedeutet die Gründung und Wirkung des Kollegs eine große Änderung, wobei muss sofort hinzugefügt werden, dass derartige Vorbereitung der Priesterkandidaten sich nur schrittweise durchsetzte und dass sie zu der Hrens Zeit weit nicht alle Kandidaten umfasste. Die neuesten Untersuchungen zeigen, dass eine bedeutende Zahl von jungen Leuten an verschiedenen Fakultäten, vor allem in Wien, studierte; nach ihrer Rückkehr pflegten diese verantwortlichere Ämter in der Diözese zu übernehmen.[36] Der Grossteil der Priester, die in der Tat in der Seelsorge tätig waren, erhielten ihre Grundausbildung in irgendeiner einheimischen Schule, während sie die richtige theologische und pastorale Ausbildung von ihren einheimischen Priestern, die Ordensleute aber in ihren internen Ordensschulen empfingen. Was also die Bildung anbelangt, herrscht unter den Priestern ziemlich großer Gradunterschied.

Schauen wir uns einige konkrete Daten Hrens in seinen Protokollen an. Für die erste Zeitepoche seines Bischofsamtes (ernannt 1597, zum Bischof geweiht erst im September 1599) bis 1605, als im Lande die Gegenreformations- und Erneuerungstätigkeit ausdrücklich verflochten sind, spricht er von 131 Ordinandi (von der Tonsur aufwärts). Von diesen wurden zu Priestern geweiht 69 Kandidaten, was 52% von der Gesamtzahl ausmacht. Das ist allerdings ein großer Unterschied in Hinblick auf den früheren Zeitabschnitt zwischen 1577-1597, in dem nur 32% der Kandidaten Priester geworden sind. Das Verhältnis zwischen allen Ordinandi und jenen, die Priester geworden sind, hat sich auch später nicht wesentlich verändert. Dabei ist die Tatsache zu berücksichtigen, dass diese Zahlen sowohl die Laibacher Ordinandi wie auch jene aus anderen Diözesen und Ordensgemeinschaften enthalten. Die folgende Tabelle wird uns den Stand genau veranschaulichen.

---

[35] NŠAL/ŠAL, Škofijski protokoli. Vom ersten Volumen hat das Laibacher Diözesanarchiv nur eine Kopie; das Original befindet sich in der Bibliotheka metropolitana in Zagreb unter der Signatur MP 236. Der vollständige Text des Bischof Hrens Protokolls mit einem Kommentar wurde von M. Benedik veröffentlicht, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, in: AES 3 (1981), 7-45; AES 6 (1984), 7-90; AES 10 (1988), 7-159; AES 14 (1992), 7-57; AES 18 (1997), 177-442.

[36] L. Žnidaršič, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*, Dissertation, Ljubljana 1999; P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979.

Das Jahr	Ljubljana*	andere Diözesen	Ordensmänner	Summe
1599			1	1
1600	7 (4	3	4	14
1601	5 (3)	3	2	10
1602	6 (4)	3	1	10
1603	5 (2	4	4	13
1604	5 (1)	1	7	13
1605	4 (3)	1	3	8
1606	8 (3)	8	8	24
1607	9 (3)	17	11	37
1608	8 (1)	7	6	21
1609	8 (3)	5	4	17
1610	3 (1)	3	6	12
1611	14 (6)	9	4	27
1612	8 (3)	16	3	27
1613	7 (4)	15	11	33
1614	4 (1)	8	7	19
1615	6 (2)	17	7	30
1616	4 (3)	3	2	9
1617	8 (3)	5	6	19
1618	2 (1)	5 (1)	5	12
1619	9 (5)	1 (1)	2	12
1620	10 (4)	1 (1)	5	16
1621	7 (3)	1		8
1622	4 (2)		4	8
1623	7 (2)	3 (1)	10	20
1624	14 (5)	1	9	24
1625	6 (2)	5	1	12
1626	2 (1)	2	4	8
1627	1	1	2	4
1628	5		6	11
1629	10 (2)		8	18
Summe	196 (70)	148 (4)	153	495

* In den Klammern steht die Zahl der Alumnen, die sich aufs Priesteramt im Collegium Marianum in Gornji Grad vorbereitet haben.

Was die Geistlichkeit betrifft, hat sich die Lage unter dem Bischof Hren

bedeutend verbessert. In seinem Bericht an Rom über den Zustand der Diözese schrieb Hren 1616, er habe genügende Zahl der für die Pastoralarbeit gut befähigten Priester.[37] Sein Nachfolger, der einstige Triester Bischof Rinaldo Scarlichi (1630-1640), der in seinem Bericht an Rom des Jahres 1633 und noch mehr im Jahr 1638 sehr selbst lobend betont, wie gute und fähige Priester er habe, bestätigt damit vor allem die Früchte der mehr Jahrzehnte dauernden Bemühungen Hrens.[38] Es sieht so aus, dass trotz allem Einsatz Hrens möglichst viele Priesterkandidaten nach gut geplantem Programm im Seminar vorzubereiten, sich immerhin fast zwei Drittel von Kandidaten »privat« vorbereiten. Die Umstände aber beleuchten interessanterweise die Bemerkungen Hrens, die er oft anlässlich der Weihe der Neupriester niederschrieb. Schauen wir uns einige Beispiele an! Peter Strauss (1602) wurde wegen Vernachlässigung des Breviers zuerst abgelehnt, danach wurde er von Hren wegen Priestermangel dennoch geweiht – unter Versprechen, dass er sich bessern würde. Krištof Lobenstain (1604) studierte am Anfang bei den Jesuiten in Graz, sein Wissen blieb jedoch sehr lückenhaft. Hren weihte ihn unter der Bedingung, dass er ins Seminar geht und in gemeinsamem Gebet das Brevierbeten und Messelesen erlernt, bevor er Primiz feiert. Jurij Hainellius (1606), Alumne des Seminars, wohnte als Diakon über ein Jahr lang in Gornji Grad und war ein ausgezeichneter Musiker. Gregor Droffelius (1607), unzulänglichen Wissens, wurde auf Empfehlung des Pfarrers aus Slovenj Gradec und wegen großer Bedürfnisse der dortigen Kirche trotzdem geweiht. Jakob Strauss (1607) erreichte den Doktortitel aus Medizin und Physik in Wien, dann ging er ins Seminar. Jakob Kuster (1608), Alumne unzureichenden Wissens, zum Priester geweiht unter der Bedingung, dass er bis zum Pfingstfest kein Bußsakrament spende. Florijan Dornacher (1609) war drei Jahre lang im Seminar, wurde jedoch von der Examenskommission abgelehnt; als er angesichts der Patres Kapuziner versprach, sich zu verbessern, hat ihn der Bischof geweiht. Franc Magerle wurde in Graz bereits als Subdiakon zum *magister philosophiae et artium*, danach Alumne im Seminar, gleich nach der Primiz vertraute ihm Hren das Amt des Pfarrers und des bischöflichen Kommissars für Gornji Grad an.[39] Hren erwähnt also an erster Stelle das von den Examinatoren festgestellte Wissen der Kandidaten, in Sonderfällen spricht er auch von bestimmten Mängeln. Offensichtlich gab es in einigen großen Pfarreien nach

[37] »Clerus et multitudo sacerdotum pro tota dioecesi ad curam animarum prodit vigilantium, cum magno fructu et consolatione populi.« S. Anm. 22.

[38] »Reformatus clerus, quem ad normam prioris visitationis novae hoc anno visitatione reformatum reperimus, et quod defuisse visum est, exactis maioribus hisce festivitatibus in dioecesana synodo restituimus. Tota dioecesi quoad fieri potuit, bonis provisa pastoribus unde reflorescit pietas.« Ebd.

[39] S. Anm. 35.

der Meinung der Pfarrer zu wenig Priester. Daher weiht Hren auf ihre Bitte hin auch die weniger vorbereiteten Kandidaten, die aber offenkundig für immer *sacerdotes simplices* bleiben. Der Dominikaner Sisto Carcano, seit 1614 Weihbischof von Gurk, der 1620/21 in der Laibacher Diözese die apostolische Visitation vornahm, stellte unter den einzelnen Priestern auch Fehler fest (zu bescheidenes Wissen, mangelnde Sorge für die liturgische Ausstattung, oberflächlicher Gottesdienst, Trunksucht, Konkubinat usw.). Im Vergleich mit der Geistlichkeit im Patriarchat von Aquileja, das immer noch über den Grossteil des slowenischen Territoriums südlich der Drau sich erstreckte, waren die Umstände in der Laibacher Diözese gar nicht so schlecht, was zweifellos und in erster Linie dem Bischof Hren zu verdanken ist.[40]

[40] F. M. Dolinar, *Apostolski vizitaciji Ljubljanske škofije 1607/08 in 1620/21*, In: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 133.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 365.52:282(497.4)
BV 66 (2006) 1, 89-109

Slavko Krajnc

Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika[1]

Povzetek: Obhajanje cerkvene poroke je »dogodek« in dejanje, ki je usmerjeno na posvetitev zakoncev ter na oblikovanje Cerkve in bogoslužja, ki zahteva dejavno sodelovanje vseh, ki prisostvujejo obredu. Razprava je sad inkulturacijskih posegov v Rimski poročni obred, s katerimi smo dali novemu rimskemu poročnemu obredniku pečat slovenske duše, kulture in običajev. Ob teološko-liturgični razlagi in ovrednotenju novih obrednih sestavin, kot so kratki nagovori in molitve, obred spomina svetega krsta in litanij svetnikov, obred blagoslova in prižiganja poročne sveče, obred poroke vpričo laika, blagoslov »šentjanževega vina« in v dodatku obred zaroke ter obred obhajanja obletnic poroke, so v razpravi nakazane tudi nadaljnje možnosti prilagoditev. Skratka, novi Rimski poročni obrednik, ki je že v izvirniku bogatejši od predhodnega, bodisi v predhodnih navodilih kot tudi obrednih besedilih, je postal s slovenskimi običaji »slovenski obrednik«, ki bo bogatil našo kulturo in jo širil povsod, kjer ga bomo uporabljali.

Ključne besede: inkulturacija bogoslužja, obredniki in obredi, poroka, zakrament svetega zakona, zaroka, obletnice porok.

Summary: ***Inculturation of the Second Basic Edition of the Roman Ritual of Marriage***

The celebration of church marriage is an »event« and an act directed towards the consecration of the married couple and the creation of a liturgy requiring an active cooperation of everybody present. The treatise describes the inculturation interventions in the Roman Ritual of Marriage, which have given the Roman Ritual a seal of Slovenian soul, culture and customs. It gives a theological-liturgical explanation and evaluation of the new ritual components such as short addresses and prayers, the remembrance of baptism, the Litany of the Saints, the blessing and lighting of the wedding candle, the marriage ritual before a lay person, the blessing of the »wine of St. John« and, in the appendix, an engagement ritual and the celebration of wedding anniversaries. The treatise also points to further possibilities of adapting. Thus, the new Roman Ritual of Marriage, which is richer than the preceding one in its preliminary instructions as well as in its ritual texts, has become, by the introduction of Slovenian customs, a »Slovenian ritual« that will enrich Slovenian culture and spread it to all places where it will be used.

Key words: inculturation of liturgy, rituals and rites, marriage, the sacrament of the holy matrimony, engagement, wedding anniversaries.

Obhajanje cerkvene poroke je »dogodek« in dejanje, ki je usmerjeno na posvetitev zakoncev, oblikovanje Cerkve in doživetje Boga v bogoslužju.

[1] Članek je sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega raziskovalnega projekta z naslovom: *Analiza slovenskih pokoncilskih obrednikov in priprava novih* št. L6-6057-0170, ki ga je financiral MŠZŠ, Trg OF 13, Ljubljana. Šifra voditelja 18871.

Zato zahteva dejavno sodelovanje vseh, ki prisostvujejo obredu. To ni dialog med duhovnikom in novoporočencema ali med duhovnikom in organistom, ampak skupno slovesno liturgično obhajanje. Cerkvena poroka ne more biti zgolj neka ceremonija, ki dobi svojo juridično barvo ali sad sociooloških in kulturnih vplivov, niti obred didaktično-pedagoškega ali katehetskega značaja. Obhajanje svetega zakona pomeni integriranje skrivnosti v kultno dejanje, hkrati pa tudi integriranje našega življenja v kultno dejanje s pomočjo skrivnosti.

Liturgično obhajanje poroke je predvsem »epifanija« Boga, predstavitev zaveze med Kristusom in Cerkvijo ter razodetje Božjih milosti z namenom, da podeli obhajancem zakramenta nadnaravno življenje. Zato je velikega pomena tako daljna kot bližnja priprava na poroko, še posebej pa sámo obhajanje zakramenta.

Leta 1969 je izšla prva osnovna izdaja poročnega obreda »Ordo celebrandi Matrimonium«, ki je bila prevedena v slovenščino leta 1970 in prilagojena z majhnimi slovenskimi posebnostmi. Po enaindvajsetih letih, to je 19. marca 1990, pa je izšla druga osnovna izdaja ali *»Editio typica altera«*, ki se od prve razlikuje tako po vsebinskih kot tudi obrednih sestavinah. Tako prva kot druga izdaja latinskega izvirnika želi biti le podlaga ali model za lasten obred določene pokrajine ali naroda (prim. B 77). Te možnosti smo se držali tudi mi in tako obogatili latinski izvirnik s slovenskimi običaji. S tem smo dobili slovensko izdajo poročnega obrednika, ki ga je Slovenska škofovska konferenca predložila Kongregaciji za bogoslužje dne 6. decembra 2004 in ga je le-ta potrdila dne 17. junija 2005.[2] S tem dnem je novi obrednik nadomestil prejšnjega na dokončen in obvezujoč način.

Ne gre le za prevod Rimskega obrednika, ampak za obrednik, ki je v veliki meri prilagojen slovenskim razmeram. Z vidika inkulturacije smo se namreč držali vodila, da je treba dati obredniku pečat slovenske duše, kulture in običajev. Zato se slovenska izdaja, na primer za razliko od hrvaške, razlikuje po mnogih novih sestavinah in običajih, kot bomo videli v razpravi, ki sledi.

1. Liturgični poudarki v predhodnih navodilih

Nova predhodna navodila so za razliko od prejšnjih veliko bolj obsežna. Medtem ko so prejšnja vsebovala le 18 točk, jih imajo nova 44. V njih je podan nauk zakramenta svetega zakona, upoštevajoč pastoralne zahteve in zakonitosti liturgičnega obhajanja. Razdeljena so na 4 poglavja, ki obravnavajo obhajanje zakramenta svetega zakona s teološkega, duhovnega, pastoralnega in liturgičnega vidika.

---

[2] Prim. pismo Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, Prot. N. 2462/03/L z dne 17. junija 2005, v: *Rimski obrednik. Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, str. 5.

Prvo poglavje govori o pomembnosti in dostojanstvenosti zakramenta svetega zakona. V enajstih točkah nam na podlagi konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* in apostolskega pisma o družini *Familiaris consortio* papeža Janeza Pavla II. predstavi teološke in svetopisemske osnove poroke s poudarkom na zakramentalnem in epikletičnem značaju obhajanja. Prav slednji je v novem obredu povsem nov.

Drugo poglavje, ki nosi naslov *Dolžnosti in službe*, je prav tako novo in ima pravni značaj. V šestnajstih točkah (12-27) spregovori o nujni pripravi na zakon (priložnost nove evangelizacije), o pogojih za sklenitev krščanskega zakona, o posebnih primerih, ko je eden od zaročencev katoličan, drugi nekatoličan, katehumen ali nekristjan, o voditelju bogoslužja in o kraju poroke. V zvezi s tem citira ZCP kan. 1115, ki pravi, da naj se poroke obhajajo v župniji, kjer ima vsaj en zaročenec domovališče.[3]

Tretje poglavje nam najprej v petih točkah (28-32) spregovori o bližnji pripravi na obhajanje poroke s poudarkom, naj bo poroka ob udeležbi župnijskega občestva, med mašo in če je mogoče, z več zaročenci hkrati. Da je občestveni vidik zelo pomemben, razodeva tudi navodilo, da se lahko obhaja poroka tudi med nedeljskim bogoslužjem. Ob tem je pomembno tudi to, da naj župnik izbere svetopisemska besedila skupaj z zaročenci in ne po svoji zamisli. Isto velja tudi za obliko medsebojne privolitve, obrazec za blagoslov prstanov in blagoslov novoporočencev, namene prošenj vernikov in pesmi. Glede pesmi posebej poudarja, naj izražajo vero Cerkve, to pomeni, da ne moremo izbirati pesmi kar tako, kot na primer popevke Dan ljubezni ali kaj podobnega, ampak le tiste »svete pesmi«, ki povzdigujejo srca k Bogu. Navodilo pa tudi ne opusti pomembnega opozorila, da je treba upoštevati pomen psalmov z odpevom, ki jih ni dovoljeno opustiti. Po teh poudarkih o pripravi na poročno slavje sledi v šestih točkah (33-38) opisan obred poroke med mašo in obred poroke brez maše. Omenjen je tudi obred poroke med katoličanom in krščenim nekatoličanom ter obred poroke med katoličanom in katehumenom ali nekristjanom, ko je treba upoštevati različice, ki so predvidene za te primere.

Četrto poglavje, ki nosi naslov *Prilagoditve, za katere poskrbijo Škofovske konference*, povzema prejšnja predhodna navodila in pokaže na to, kar izhaja iz rimskega obreda in kaj je značilno za lastni pokrajinski ali narodni obred. Edini pogoj, ki se zahteva za lastni obred, je navzočnost voditelja obreda, ki vpraša in sprejme privolitev zaročencev ter jim podeli poročni blagoslov. Vse ostalo lahko škofovska konferenca prilagodi. Ob tem

[3] Danes se pogosto pojavlja želja obhajati poroko v naravi, na ladji ali na domu. O tem je rečeno v Zakoniku cerkvenega prava naslednje: »Zakon med katoličanoma ali med katoličanom in krščenim nekatoličanom naj se sklene v župnijski cerkvi; v drugi cerkvi ali kapeli ga je mogoče skleniti z dovoljenjem krajevnega ordinarija ali župnika. Poroko na drugem primernem kraju lahko dovoli krajevni ordinarij. Poroka med katoličanom in nekrščenim je lahko v cerkvi ali na drugem primernem kraju« (ZCP kan. 1118).

je rečeno, da mora lastni obrednik imeti tudi na začetku *Predhodna navodila*, ki jim je mogoče dodati še opise prilagoditev. Tega smo se tudi mi držali in dodali naslednje točke:

44 a. Od binkošti naprej je Sveti Duh tisti, ki po zakramentalnih znamenjih svoje Cerkve uresničuje posvečenje. Ker gre tudi pri zakramentu svetega zakona za posvetitev novoporočencev za določeno službo, lahko voditelj bogoslužja po vprašanjih pred privolitvijo moli litanije svetnikov.

44 b. Ker je sveti krst temelj krščanskega življenja in vrata, ki odpro dostop k drugim zakramentom, lahko voditelj bogoslužja, če se zdi primerno, po križu in pozdravu povabi navzoče k obredu spomina na krst. To lahko stori v primeru poroke z mašo, kot tudi poroke brez maše.

44 c. Sveča ima v bogoslužju globok pomen, saj predstavlja Kristusa, ki je rekel: »Jaz sem luč sveta!« Z zakramentom svetega zakona se krščanska zakonca na poseben način združita s Kristusom in postaneta eno. V znamenje te povezanosti in skupnega darovanja v ljubezni lahko novoporočenca po »prošnji po obhajilu« prineseta na oltar poročno svečo. Po tem ko jo duhovnik blagoslovi, jo novoporočenca prižgeta ob velikonočni sveči ali oltarnih svečah in postavita na oltar.

44 č. Po prastarem izročilu lahko duhovnik (če se zdi primerno) po »prošnji po obhajilu« in blagoslovu sveče blagoslovi poročno oziroma »šentjanževo vino« in kliče Božjega blagoslova na svate, ki bodo to vino pili, da bodo deležni dušnega in telesnega zdravja in brez konca slavili Boga, delivca vseh milosti.

Iz navedenega je razvidno, da pri novem poročnem obredniku ne gre za nov obred, ampak le za dopolnitev rimskega obreda s slovenskimi običaji, ki imajo nekateri že stoletno tradicijo, drugi pa so sad novejših pastoralnih zahtev.

2. Notranji ustroj poročnega obrednika

Druga izdaja poročnega obrednika se razlikuje od prve po večjem teološkem poudarku bodisi v navodilih kot tudi v liturgičnih besedilih. Velik poudarek je bil dan že sami strukturi, naslovom in podnaslovom, ki dajejo obredu večjo jasnost in preglednost. Tudi sama navadila so jasnejša, na primer način pristopa k oltarju, izbira maše in svetopisemskih odlomkov. Novi obrednik se razlikuje tudi po novem obredu poroke vpričo laika[4] in po raznih obredih, ki so v dodatku obrednika.

[4] Četudi v Sloveniji ne moremo predvideti takšne pastoralne potrebe, smo obred vstavili v obrednik in to zaradi celovitosti samega obrednika, medtem ko se Italijanski škofovski konferenci ni zdelo umestno vstaviti obreda poroke v pričo laika v obrednik *Rito del Matrimonio,* Roma 2004.

2.1 Poroka z mašo

Ker so vsi zakramenti povezani s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, Cerkev postavlja obred poroke med mašo za prvo in osnovno obliko poročnega slavja. To odločno poudarja že Konstitucija o bogoslužju, ki pravi: »Poroka naj se redno obhaja med mašo po prebranem evangeliju in pridigi, pred »prošnjami vernikov za vse potrebe« (B 78). Seveda to ne pomeni, da je poroka brez maše manj vredna ali »skrajšana oblika« obhajanja, saj je tudi ta vključena v besedno bogoslužje in s tem postavljena v širše dojemanje zgodovine odrešenja. Edini razlog za obhajanje poroke brez maše je lahko pastoralni, to je upoštevanje različnih okoliščin glede vere novoporočencev in skupnosti, na primer, če se novoporočenca odločita, da ne bosta prejela zakramenta svete spovedi in obhajila ter podobno.

2.1.1 Začetni obredi

Z obredom sprejema zaročencev pri cerkvenih vratih in s spremljanjem do oltarja voditelj bogoslužja skupaj s spremstvom ministrantov počasti novoporočenca in jima pokaže, da je zakrament svetega zakona velik Božji dar, ki ga Bog daje Cerkvi, da ga zelo ceni in da ga je treba obhajati z veliko pobožnostjo. Nekateri duhovniki ne vidijo vrednosti v tem sprejemu in počakajo zaročence kar pri oltarju, drugi pa gredo k cerkvenim vratom kar sami, brez spremstva strežnikov.

Navodilo pravi, da naj »duhovnik sprejme zaročenca in ju prijazno pozdravi ter pove, da se Cerkev skupno z njima veseli« (PO 45). Da bi duhovnik slovesno sprejemal novoporočence in ne imel težav pri tem pozdravu, se nam je zdelo umestno, da vstavimo v obrednik primer pozdrava, četudi ga ni v Rimskem obredniku. Ta se glasi takole:

Draga zaročenca I. in I.

V imenu vsega župnijskega občestva vaju prisrčno pozdravljam na pragu svetišča naše župnijske cerkve. Kakor je nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako prihaja Kristus tudi vama naproti z zakramentom svetega zakona. Zato bodita zmeraj priči Božje ljubezni v današnjem svetu. Naj bo naš slovesni pristop k oltarju znamenje veselja in naše vere v Božjo navzočnost.

Vsekakor je pomembno, da so svatje zbrani v cerkvi in ne zunaj. Namreč vloga občestva je, da sprejme novoporočenca in ne, da jima sledi po njunem vstopu k oltarju. Navodila svetujejo, naj spremlja vstop zaročencev v cerkev vstopna pesem.

Ker bi lahko duhovnik spregledal navodilo, da se začne obred s križem in pozdravom, smo vstavili iz Rimskega misala na začetek obreda besede križa in pozdrava. Nato nam novi obred, za razliko od prejšnjega, ponuja

dva kratka nagovora, naslovljena na zbrano občestvo, s katerima duhovnik uvede navzoče v bogoslužje. Prvi nagovor je naslovljen na vse občestvo:

Dragi bratje in sestre, polni veselja smo prišli v Gospodovo hišo. Spremljamo I. in I. na dan, ko nameravata ustanoviti svojo družino. Zanju je ta trenutek posebnega pomena. Zato jima kot prijatelji stojmo ob strani s čutečim srcem in bratsko molitvijo. Besedi, ki nam jo Bog danes govori, skupaj z njima pozorno prisluhnimo. Nato s sveto Cerkvijo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu Boga Očeta ponižno prosimo, naj ta svoja služabnika, ki se hočeta poročiti, dobrotljivo sprejme, blagoslovi in za vedno združi v eno.

Drugi nagovor je naslovljen na zaročenca in je prošnja k Bogu za zaročenca:

I. in I., Cerkev se veseli z vama, in vaju skupaj s starši, sorodniki in prijatelji velikodušno sprejema na dan, ko hočeta vpričo Boga, našega Očeta, ustanoviti skupnost za vse življenje. Gospod naj vaju usliši na dan vajinega veselja. Pošlje naj vama pomoč iz nebes in naj vaju varuje. Podeli naj vama, kar si želita in spolni naj vse vajine prošnje.

V latinskem izvirniku poročnega obrednika je v navodilu rečeno, da se na začetku poročne maše skupno kesanje izpusti. Ker pa že sam Rimski misal predvidi namesto skupnega kesanja za nedelje spomin na krst, in sicer z blagoslovom vode in kropljenjem zbranega občestva, smo po zgledu italijanskih prilagoditev poročnega obrednika[5] oblikovali kratek obred spomina svetega krsta, ki je dan na izbiro in se lahko vključi v mašo po duhovnikovih pozdravnih besedah, predvsem pa v poročni obred brez maše, kjer je vključen pod št. 88a. Če ga opustimo, sledi duhovnikovim pozdravnim besedam Glavna prošnja ali še prej Slava, če je nedelja ali praznik.[6] Gre za obred, ki povezuje zakrament svetega zakona z zakramentom svetega krsta kot temeljem krščanskega življenja in služenja. Namen obreda je krepitev krstne zavesti. Zgodovinsko gledano pa najdemo temelje za omenjen obred spomina na krst že v predkoncilskem poročnem obredu, ki je vseboval obred kropljenja zaročencev na cerkvenem pragu.

2.1.2 Besedno bogoslužje

Peto poglavje novega obrednika ustreza četrtemu poglavju prejšnjega obrednika in prinaša svetopisemske odlomke, ki jih je v novem obredniku nekoliko več. Ob primerjanju z italijanskim obrednikom se mi zdi velika škoda, da nismo vključili v novo izdajo več svetopisemskih odlomkov in tako vključili poroko v širši okvir zgodovine odrešenja, kot so to storili Italijani.[7]

[5] Prim. Conferenza Episcopale Italiana, *Rito del Matrimonio*, Roma 2004, št. 51-57.

[6] Podobno kot besede križa in pozdrava smo tudi tukaj vstavili opozorilo na Slavo in Glavno prošnjo, četudi tega ni omenjenega v latinskem izvirniku.

[7] Če primerjamo novo izdajo obrednika s prejšnjo, vidimo, da je bilo vključenih le malo novih svetopisemskih odlomkov: v obrednik iz leta 1969 je bilo odlomkov iz Stare zaveze

Navodilo pravi, da so lahko trije svetopisemski odlomki, od katerih naj bo vsaj eden tak, ki izrecno govori o svetem zakonu. Ti odlomki so označeni z zvezdico in jih je 7 iz Stare zaveze, 2 iz Nove zaveze in 3 iz evangelijev.[8] Na žalost so označene z zvezdico le številke na začetku vseh odlomkov, tako da jih bodo morali duhovniki sami označiti v obredniku pred samim besedilom. Glede besednega bogoslužja prinaša obrednik novost, da vključi v sam potek obreda vse komponente besednega bogoslužja. Nevarno je, da bi duhovniki brez priprave zmeraj izbirali le predložene odlomke.

Slovesnost in pomembnost Božje besede lahko povzdigne že samo sodelovanje zaročencev pri branju berila ali psalma. Toda glede tega so liturgiki različnega mnenja. Nekateri pravijo, da se ob tem dogodku oznanja Božja beseda predvsem novoporočencema, ki sta jo izbrala skupaj z duhovnikom za moto svojega skupnega življenja, drugi pa, kar se mi zdi pravilneje, menijo, da je sodelovanje zaročencev pri branju Božje besede njuno zgovornejše sporočilo zbranemu občestvu in da je zato prav, da ustaljeni bralci prepustijo to službo njima, ali vsaj enemu izmed njiju, saj je to bogoslužje namenjeno prav njima. Lahko pa se ta služba prepusti njunim sorodnikom.[9]

Da bi duhovniki ne uporabljali tematskih pridig brez navezanosti na prebrane svetopisemske odlomke, razlaga navodilo, da naj »po evangeliju duhovnik v homiliji na podlagi svetega besedila razlaga skrivnost krščanskega zakona, vzvišenost zakonske ljubezni, milost zakramenta in naloge zakoncev. Pri tem naj upošteva različne razmere navzočih ljudi.«[10] Navodilo želi tudi opozoriti, naj ne bo homilija samo prijetno govoričenje o ljubezni, polno maziljenih fraz, ampak naj ima izhodišče v razodeti Božji besedi.

8, v novem jih je 9; iz Nove zaveze 10 odlomkov, v novem jih je 14; psalmov z odpevi po berilu je bilo 7, v novem enako; aleluja in vrstica pred evangelijem 4, v novem enako; Evangelijev 10, v novem enako. To pomeni, da je bilo v prvi izdaji obrednika 39 odlomkov, v novi izdaji pa jih je 44. Če to primerjamo z italijanskim obrednikom, vidimo, da so Italijani podvojili svetopisemske odlomke, saj se nahaja v njihovi novi izdaji poročnega obrednika *Rito del Matrimonio*, kar 107 svetopisemskih besedil.

[8] 1 Mz 1, 26-28.31a – Bog je ustvaril moža in ženo; 1 Mz 2, 18-24 – Žena ima z možem isto naravo; 1 Mz 24, 48-51. 58-67 – poroka Izaka in Rebeke; Tob 7, 6-14 – poroka Tobija in Sare; Tob 8, 4b-8 – molitev novoporočencev; Prg 31, 10-13. 19-20. 30-31 – vrednost vsakdanjega dela; Sir 26, 1-4. 16-21 – žena razveseljuje domačo hišo; Ef 5, 2a. 21-33 – skrivnost krščanskega zakona; 1 Pt 3, 1-9 – sloga in mir v krščanski družini; Mt 19, 3-6 – kar je Bog združil, tega naj človek ne loči; Mt 22, 35-40.

[9] Adolf Adam pravi, da mora berila pred evangelijem brati kak član svatbene družbe in ne zaročenca (A. Adam, *Smisel in podoba zakramentov*, Celje 1979, 162). Nasprotnega mnenja pa je na primer Luigi della Torre, ki sicer poudarja, da mora biti bralec dobro pripravljen, vendar izmed bralcev ne smemo izključiti samih zaročencev, za katere se obhaja bogoslužje (L. d. Torre, *Il Matrimonio rito e catechesi*, Milano 1990, 81).

[10] Prim. *Poročni obrednik* št. 57. Navodilo ni nobena novost, saj se nahaja že v prejšnjem obredniku pod št. 22. V italijanskem obredniku sledi po prebranem evangeliju zanimiva opomba, v kateri je rečeno, da lahko duhovnik ali diakon, potem ko je prebral

Poročna homilija mora biti oznanjevanje skrivnostne zaveze med Bogom in človekom. In krščanski zakonci so poklicani, da jo uresničijo.

2.1.3 Poročni obred

Poročni obred se začne z ustaljenim kratkim nagovorom zaročencema oziroma z uvodom v vprašanja o svobodi, zvestobi ter sprejetju in vzgoji otrok. Uvod v ta vprašanja, prevzet iz prejšnje izdaje obrednika, govori o ljubezni, ki je že med novoporočencema in jo bo Bog vpričo služabnika Cerkve in njenega občestva s svetim pečatom potrdil. Nato ju spomni na posvetitev, ki sta je bila deležna že pri krstu in ki jo bosta sedaj še obogatila z zakramentom svetega zakona.

Kot prejšnja, tako tudi nova izdaja obrednika ne prinaša odgovora zaročencev na zastavljena vprašanja, četudi je v navodilu rečeno, da naj vsak osebno nanje odgovori. Zdi se mi škoda, da smo to prezrli, saj bi tudi ti odgovori dali obredu večjo jasnost.[11]

Potem ko zaročenca obljubita pred občestvom, da si bosta prizadevala za zvestobo in sprejem ter vzgojo otrok in da svobodno sklepata zakon, sledijo litanije svetnikov, ki jih duhovnik moli in s tem nakaže, da je obhajanje zakramenta svetega zakona, podobno kot pri krstu, zakramentu svetega reda in pri polaganju zaobljub, posvetitev. Gre za povabilo svetnikov na slovesnost obhajanja svetega zakona in prošnjo, naj posredujejo pri Bogu za milosti, ki sta jih novoporočenca posebej potrebna. So zelo kratke in omenjajo svetnike, ki so vezani na slovensko cerkveno pokrajino. Posebej važno je, da omenimo zavetnika ženina in neveste ter cerkve in župnije poročnega slavja. So tipična molitev rimskega liturgičnega izročila in poudarjajo ekleziološki značaj obhajanja. »Novoporočenca nista osamljena popotnika, ampak člana skupnosti - Cerkve, ki ima svoje korenine v času in ki bo našla svojo polno zrelost v večnosti.«[12]

Glede na slovensko liturgično tradicijo litanije niso nekaj novega v poročnem obredu, saj jih najdemo že v Slomškovem poročnem obredniku *Mnemosynon slavicum*.[13] Za razliko od italijanskega novega obrednika, ki združi litanije s prošnjami vernikov in so zato na koncu poročnega obreda, smo jih mi postavili pred privolitev, podobno kot Slomšek. Na tak način so

---

evangelij in poljubil evangeljsko knjigo, nese omenjeno knjigo tudi novoporočencema, da tudi onadva izkažeta čast Kristusu, ki nam je govoril s svojo besedo, s tem da knjigo poljubita (prim. *Rito del Matrimonio*, *n. d.*, str. 38 oziroma št. 63).

[11] V italijanski poročni obrednik so ne le vstavili ustrezne odgovore, ampak so dodali tudi novo formulo v obliki izjave, da sta novoporočenca prišla k sklenitvi svetega zakona svobodno in z obljubo sprejeti otroke in jih vzgajati v nauku Kristusa in Cerkve (prim. *Rito del Matrimonio, n. d.*, št. 69).

[12] M. Barba, *Il rito del Matrimonio. Tra Editio typica altera e Nuova edizione Italiana*, v: RL 91/6 (2004), 982.

[13] A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum*, Celovec 1840, 40-41.

litanije, vrh tega da so *»oratio fidelium«*, v vlogi epikleze za posvetitev zakoncev. Duhovnik jih sklene s preprosto sklepno prošnjo k nebeškemu Očetu za milost življenja v Bogu.

Epikletični in posvetilni značaj, ki ga razodevajo litanije, je izpostavljen že v okrožnici papeža Pija XI. v *Casti connubii*, kjer je rečeno, da »naj se zakonci nenehno zavedajo, da so za službe in dostojanstvo svojega stanu na poseben način posvečeni in utrjeni z zakramentom, katerega moč je učinkovita; in čeprav ne vtisne neizbrisnega znamenja, ostane za večno.«[14] Četudi so s teološkega in liturgičnega vidika litanije pomembni del poročnega obreda, niso obvezne, ampak duhovniku dane na izbiro.

Središčni del poročnega obreda je izjava privolitve, ki je nespremenjena glede na prejšnjo izdajo obrednika.[15] Njena posebna teološka in pastoralna vrednost se kaže v njeni religiozni nevtralnosti. Novoporočenca se sprejemata in se zavezujeta kot takšna, kot moški in ženska, torej brez direktnega sklicevanja na krščansko vero. Da pa je to dejanje sprejeto in doživeto kot dejanje vere, je razvidno iz celotnega konteksta obhajanja, kot tudi iz vloge duhovnika in njegovih besed. Vloga duhovnika sicer ni konstitutivnega značaja za zakrament, ampak je postavitveni element privolitev zaročencev.

Novi obred prinaša ob dosedanjih besedah sprejema privolitve še novo besedilo s svetopisemsko razlago svetega zakona, saj pravi: »Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, Bog, ki je v raju združil Adama in Evo, naj to vajino privolitev, ki sta jo izrazila vpričo Cerkve, v Kristusu potrdi in blagoslovi. Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči.«

Nobeno izmed besedil sprejema privolitve ne predvideva vzklika amen, kot je bilo doslej, pač pa sledi novi vzklik »Slavimo Gospoda«, ki mu ljudstvo odgovori z besedami »Bogu hvala« in ki ga lahko zamenjamo s kakšnim drugim vzklikom. Kot primer smo navedli vzklik »Bogu čast in hvala vekomaj«. Vzklik »Slavimo Gospoda« z odgovorom ljudstva je vzklik veselja in zahvale Bogu za dar zakramenta svetega zakona. Ker pa ima ta vzklik tudi značaj sklepa bogoslužja, bi bil primernejši, če bi ga postavili pred prošnje vernikov oziroma na mesto po izročitvi prstanov.[16]

Ohranili smo dosedanjo liturgično kretnjo ovijanja sklenjenih rok novoporočencev s štolo, ki izvira iz salzburške in oglejske tradicije, kamor je nekoč spadalo slovensko ozemlje.[17] Omenjena kretnja popestri slovesnost in ji daje ton resnosti in odgovornosti. Pri tem je treba paziti, da sta no-

---

[14] *»Meminerint assidue, se ad sui status officia et dignitatem peculiari veluti consecratos et roboratos esse Sacramento, cuius efficax virtus, quamquam characterem non imprimit, perpetuo tamen perseverat.«* Pij XI., *Casti connubii*, v: *AAS* 22 (1930), 583; prim. GS 48).

[15] Kot v latinski tako smo tudi v slovenski izdaji ohranili možnost privolitve s postavljanjem vprašanj novoporočencema, hkrati pa smo v navodilu ohranili besede, da jih lahko voditelj tudi vika (prim. št. 63). Italijanska izdaja novega obrednika pa prinaša še eno novo varianto privolitve v obliki vprašanj (prim. *Rito del Matrimonio*, *n. d.*, št. 73, str. 44).

[16] Prim. *Rito del Matrimonio*, *n. d.*, št. 80, str. 48.

voporočenca obrnjena drug proti drugemu in ne k duhovniku, da lahko občestvo to znamenje tudi vidi. K temu nas spodbuja tudi navodilo, ki pravi, da je treba poskrbeti, »da bodo mogli verniki z gledanjem in s srcem pravilno sodelovati in da bodo dobro videli in slišali« (RMu 311).

Novi latinski obred ne prinaša novosti glede blagoslovnih molitev prstanov. Ker je bila v prejšnji slovenski izdaji le ena, in to najkrajša, blagoslovna molitev prstanov v samem obredu, medtem ko sta bile ostali dve na koncu obrednika in so jih zato duhovniki le redko uporabljali, smo sedaj prenesli še eno blagoslovno molitev v sam obred, da bo lahko duhovnik izbral zdaj eno, zdaj drugo molitev.[18] Je pa pomenljivo, da so besede, ki spremljajo izročitev prstanov, obogatene z besedami »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«.[19] Tako je Cerkev z novim dodatkom naredila že tretji korak k obogatitvi besed, ki spremljajo izročitev prstanov. Namreč, pred koncilom je duhovnik izročil prstana in povabil novoporočenca z besedami: »Vzemita prstana, ki naj vaju spominjata zvestobe«. Nato sta vlogo izročitve prstanov drug drugemu prevzela novoporočenca sama in si jih izročila z besedami topline ter pristne človeške predanosti in ljubezni: »Sprejmi ta prstan v znamenje moje ljubezni in zvestobe«. V novem obredu pa so te besede dobile teološki poudarek, saj so jim dodane besede: V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«[20]

Novi obrednik daje možnost, da po izročitvi prstanov zbrano občestvo zapoje primerno pesem, s katero občestvo pritrdi pomembnemu dejanju novoporočencev. Nato so prošnje vernikov, vendar le v primeru, če duhovnik po vprašanjih pred privolitvijo ni molil litanij svetnikov.[21] V prejšnji slovenski izdaji je lahko sledil blagoslov »šentjanževega vina«. Ker pa so duhovniki večkrat puščali blagoslovljeno vino med mašo kar na oltarju in mnogi verniki niso vedeli, katero vino je blagoslovljeno in katero posvečeno, smo prenesli blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina« na konec maše, in sicer po prošnji po obhajilu. Sicer pa velja za vsako mašo, da se ob morebitnih simbolnih darovih, ki jih prinesemo na oltar, le-ti odložijo pred oltar ali pa na za to posebej pripravljen prostor.

Ker je v mnogih slovenskih župnijah že dolgo v navadi blagoslov poročne sveče, smo ga vključili v darovanjski obred, vendar ga Kongregacija za

---

[17] Franc Ušeničnik je zapisal, da je navada ovijanja rok s štolo že v oglejskem obredniku iz leta 1495 (prim. F. Ušeničnik, *Obrednik oglejske Cerkve v ljubljanski škofiji*, v: *BV* 4 (1924), 20-21).

[18] Italijanska izdaja obrednika prinaša tudi novo molitev, ki ob razlagi prstana v luči zvestobe poudarja blagoslov in posvetitev ljubezni novoporočencev (prim. *Rito del Matrimonio*, *n. d.*, št. 76, 46).

[19] V primeru, da gre za poroko z nekrščenim ali nekrščeno, se le te izpustijo, kot predvideva obred v četrtem poglavju obrednika.

[20] Dodatek »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« se nahaja v vseh obredih. Edino pri obredu poroke katoličana z nekrščenim ali s katehumenom ima pred omenjenimi besedami kratko opozorilo »Če je kristjan, lahko doda«.

bogoslužje in disciplino zakramentov ni odobrila, ampak naročila, da naj se tudi ta blagoslov opravi po prošnji po obhajilu.

Novi obrednik prinaša spomin ženina in neveste ne le za prvo evharistično molitev, kot je bilo v dosedanjem obredniku, ampak tudi za drugo in tretjo, kar se nahaja že v slovenski izdaji Rimskega misala.[22] Ta vključitev je izrednega pomena, da novoporočenca bolje začutita, da se obhaja ta daritev predvsem za njiju in z njima. To ni katerakoli maša, ampak njuna poročna maša.

Četudi bi bilo zaradi celovitosti poročnega obreda bolje, da bi poročni blagoslov sledil izročitvi prstanov, smo ga ohranili na ustaljenem mestu, po molitvi očenaša. K postavitvi poročnega blagoslova med mašo po očenašu je narekovala razlaga Cerkve, s katero je želela poudariti povezanost zakramenta svetega zakona z evharistijo, saj je evharistija »vir in hkrati vrhunec« vseh liturgičnih obhajanj (prim. B 10). Ker gre za častitljivo molitev, v kateri kličemo Božji blagoslov nad nevesto in ženina, predvidi novi obrednik kot osnovno varianto, da jo duhovnik poje.[23] Pri tem naj se obrne k novoporočencema, ki naj stopita bliže k oltarju, ali, če je bolj primerno, ostaneta na svojem mestu in poklekneta.

Blagoslovne molitve novoporočencev so v novem obredu obogatene s prošnjo k Svetemu Duhu, ki daje celotni blagoslovni molitvi posvetilni značaj. Ti epikletični deli molitve so: »Pošlji jima milost Svetega Duha. S tvojo ljubeznijo, ki je razlita v njunih srcih, naj si ostaneta zvesta v zakonski zvezi« (prim. št. 74 in 105); »Moč tvojega Svetega Duha naj razžari njuna srcał« (št. 172); »Prosimo te, blagoslovi ta dva novoporočenca I. in I. ter vlij v njuni srci moč Svetega Duha« (št. 242).

Ob ustaljenih treh blagoslovnih molitvah novoporočencev, ki se nahajajo sedaj pod št. 74, 105, 242, 244, imamo v novem obredniku še dve za primer, ko je voditelj bogoslužja laik (prim. št. 140 in 173). Ker je blagoslov novoporočencev slovesna molitev, ki naj bi jo duhovnik vedno pel, je v novem obredniku najprej s koralnim napevom in šele nato brez napeva. Toda v

---

[21] Latinski izvirnik prinaša nove prošnje vernikov v dodatku pod št. 251 in 252, h katerim smo dodali še druge oblike iz dosedanjega obrednika (prim. novi obrednik št. 253-258). To je privedlo do tega, da se v slovenski izdaji številke posameznih delov obrednika po številki 253 ne ujemajo več s številkami rimskega izvirnika. Iz praktičnih razlogov se nam je zdelo koristno posnemati prejšnji obrednik in vstaviti vsaj eno obliko prošenj v št. 69 in 103.

[22] Prim. novi poročni obrednik št. 237-239; *Rimski misal*, Ljubljana 1992, 398. 407. 412.

[23] Da je poročni blagoslov izrednega pomena, nam razodevajo že svetopisemske besede: »Gospod je rekel Abramu: 'Pojdi iz svoje dežele, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom in naredil tvoje ime veliko, da bo v blagoslov. Blagoslovil bom tiste, ki te bodo blagoslavljali, in preklel tiste, ki te bodo preklinjali, in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi zemlje'« (1 Mz 12, 1-3). Iz tega sledi, da blagoslov prinaša rodovitnost, ki je tudi eden od glavnih namenov svetega zakona.

slovenski izdaji smo besedilo blagoslova novoporočencev, opremljeno z gregorijanskim napevom, zaradi nepredvidenih okoliščin vstavili šele v dodatek, na koncu obrednika, kar pa ne sme duhovnikov odvrniti od želje Cerkve, da bi to molitev duhovnik vselej pel.

V novem obredniku je navodilo po blagoslovu novoporočencev jasnejše od prejšnjega obrednika, saj pove, da se izpusti molitev »Gospod Jezus Kristus«, in se takoj moli »Gospodov mir bodi vedno z vami«.

Za razliko od prejšnjega navodila, ki predvidi obhajilo pod obema podobama le za novoporočenca, je v novem obredniku rečeno, da lahko prejmejo obhajilo pod obema podobama tudi starši, priči, sorodniki in prijatelji (prim. št. 75).

Sledi blagoslov poročne sveče. Obred je dan na izbiro. Sveča ima v bogoslužju globok pomen, saj predstavlja Kristusa, ki je rekel: »Jaz sem luč sveta!« Z zakramentom svetega zakona se krščanska zakonca na poseben način združita s Kristusom in postaneta eno. V znamenje te povezanosti in skupnega darovanja v ljubezni lahko novoporočenca po »prošnji po obhajilu« prineseta na oltar poročno svečo. Potem ko jo duhovnik blagoslovi, jo novoporočenca prižgeta ob velikonočni sveči ali oltarnih svečah in postavita na oltar. Po maši jo vzameta s seboj na dom (prim. št. 76, 106).

Blagoslovu poročne sveče lahko sledi blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina«, kot ga poznamo že dolga stoletja. Izvira iz prastarega izročila Cerkve, ki ga opisuje že rimski *Ordines* iz srednjega veka. Kristjane je namreč skupno zakonsko življenje obvezovalo, da morata mož in žena jesti skupaj pri isti mizi. To je Cerkev želela poudariti tudi v poročnem obredu. Zato je po poročnem obredu duhovnik blagoslovil kruh in vino ter ga izročil novoporočencema, da sta ga v Gospodovem imenu skupaj zaužila. Od 17. stoletja naprej pa se je ohranil v nemških deželah in v deželah Avstro-Ogrske samo še običaj blagoslova vina, ki je zaradi evangeljskega odlomka iz Janezovega evangelija dobilo ime »šentjanževo vino«.[24]

Prav je, da duhovnik razloži pomen tega blagoslova v duhu blagoslovne molitve, ki med drugim pravi, »da bodo verni svatje, ki ga bodo pili, prejeli dušno in telesno zdravje in brez konca slavili tebe, delivca vseh milosti.« Ko po maši nazdravimo novoporočencema, jima s tem zaželimo veselje in srečo, hkrati pa pokažemo, da smo ena družina, ki skupaj obhaja in se skupaj veseli.

Po sklepnem blagoslovu novoporočencev in vseh navzočih obrednik svetuje pesem in opozori na dolžnost podpisati zapisnik, kar se lahko stori

[24] Novoporočenca sta morala piti iz iste čaše ali kozarca. Ta običaj je duhovnik razložil z naslednjimi besedami: »Kakor pijeta iz ene čaše, tako naj poslej delita med seboj čašo radosti in čašo žalosti, srečo in nesrečo« (prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 501-502). Tako je navada, da prinesejo v cerkev zaboj steklenic vina in plastične kozarce za vsakega svata, v nasprotju z omenjenim običajem in njegovim simbolnim sporočilom.

v zakristiji, pisarni ali vpričo ljudstva, vendar nikakor ne na oltarju.[25] Iz povedanega je razvidno, da je podpis poročnega zapisnika sicer pomembna stvar, vendar le z juridičnega vidika, ne pa z liturgičnega. Ob tem pa želi navodilo opozoriti duhovnike, da oltar ni pisarniška ali katerakoli miza, ampak miza evharistije in tako znamenje Kristusa, ki daruje, se daruje in se nam daje v duhovno hrano.

2.2 Poroka brez maše

V drugem poglavju obrednika se nahaja poročni obred brez maše oziroma »sine Missa«.[26] Omenjeni izraz smo ohranili tudi v slovenskem prevodu, vendar se mi zdi, da bi bilo z liturgičnega vidika boljše, če bi uporabili izraz »obhajanje poroke z besednim bogoslužjem«, kot so to storili Italijani.[27] Druga posebnost glede izrazoslovja pa je, da obred ne uporablja izraza »sacerdos« oziroma duhovnik, ampak »minister« oziroma voditelj bogoslužja, ki vključuje tako duhovnika kot diakona, ki sta služabnika Cerkve.

Podobno kot v poročnem obredu z mašo smo tudi tukaj vstavili slovenske prilagoditve, kot so: uvodni pozdrav zaročencev pri cerkvenih vratih; besede, ki spremljajo znamenje križa in pozdravni vzklik »Milost našega Gospoda ...«; obred spomina svetega krsta; litanije svetnikov; kretnjo ovijanja sklenjenih rok s štolo; blagoslov in prižiganje poročne sveče ter blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina«. Se pa obred poroke brez maše razlikuje od obreda poroke med mašo z naslednjimi posebnostmi: da prinaša pred besednim bogoslužjem »oratio«, podobno mašni glavni prošnji; drugačen uvod v blagoslovno molitev novoporočencev ter obhajilni obred s sklepno molitvijo.

2.3 Poroka vpričo laika

Gre za povsem novo poglavje, ki je bilo sestavljeno na podlagi določila Zakonika cerkvenega prava, ki pravi, da »lahko krajevni škof, kjer ni duhovnikov ne diakonov, na priporočilo škofovske konference in ko dobi dovoljenje svetega sedeža, pooblasti za prisostvovanje poroki tudi laike« (kan. 1112). Ker omenjeni kanon predvideva povsem drugačne pastoralne razmere, kot so v Sloveniji in ga zato ne bomo uporabljali, smo ga vendarle vključili v obrednik, ne da bi mu dodali slovenske sestavine poročnega obreda.

---

[25] Prim. novi poročni obrednik št. 78, 117, 151, 178.

[26] Poroka brez maše je le, kadar jo zahtevajo posebne pastoralne okoliščine. Je pa poroka brez maše obvezna, ko jo obhajata katoličan in nekatoliški kristjan. V tem primeru lahko izda dovoljenje za poroko z mašo le krajevni ordinarij (prim. *Predhodna navodila* št. 36).

[27] Prim. *Rito del Matrimonio nella celebrazione della Parola*, v: *Rito del Matrimonio*, *n. d.*, 63-91. Tudi Hrvati so se dobesedno držali latinskega izvirnika in prevedli *Red slavljenja ženidbe bez mise*, v: *Red slavljenja ženidbe*, Zagreb 1997, 37-53.

Besedila in navodila upoštevajo poseben položaj laika in mu natančno določajo mesto, kretnje in besedila. Ob tem je rečeno, da mora imeti laik od škofa pooblastilo, da sme opraviti službo voditelja poročnega obreda (št. 119). To isto ponovi sam voditelj v uvodu v poročni obred, ko pravi: »Draga zaročenca, prišla sta v cerkev, da bo Gospod Bog s svetim pečatom potrdil vajino voljo skleniti zakon vpričo mene, ki me je škof za to pooblastil ...« (št. 127).

Ni predviden slovesni sprejem novoporočencev pri cerkvenih vratih. Vse se opravi v cerkvi. Namesto homilije lahko voditelj pove spodbudne besede ali bere homilijo, ki jo je odobril ali določil škof ali župnik (št. 125).

Za razliko od ostalih obredov vidimo tukaj dodatne uvodne besede pred postavljanjem vprašanj o svobodnosti, zvestobi, sprejetju in vzgoji otrok: »I. in I., Božja beseda nam je razodela skrivnost svetega zakona in vzvišenost zakonske ljubezni. Vpričo Cerkve sedaj izrazite svoj namen« (št. 128).

Pri blagoslovu prstanov voditelj laik ne naredi znamenja križa, lahko pa pokropi prstana z blagoslovljeno vodo (št. 134). Nova sta tudi uvod v Očenaš (št. 138) in blagoslov novoporočencev (št. 140), ki je v obliki prošnje in klicanja Svetega Duha nad vodo ter odgovora Hvaljen bodi Bog, kot se nahaja pri krstu otrok.[28] Predvideno je obhajilo in tako celotni obhajilni obred (št. 141-148). Nato voditelj laik moli prošnjo po obhajilu in se na koncu prekriža z besedami: »Bog naj nas napolni z veseljem in upanjem v verovanju. Kristusov mir naj kraljuje v naših srcih. Sveti Duh naj nas obdari s svojimi darovi« (št. 150 in 176).

2.4 Poroka katoličana z nekrščenim ali s katehumenom

Poroko katoličana z nekrščenim ali s katehumenom lahko obhajamo samo po posebnem dovoljenju ordinarija. Četudi gre za posebno sveto dejanje, ne moremo govoriti o zakramentu, saj je zakrament svetega zakona le med krščenimi.[29] Zato se tudi obred nekoliko razlikuje od drugih.[30]

Iz praktičnih razlogov tudi temu obredu nismo dodali »slovenskega poročnega proprija«, kar pa ne pomeni, da voditelj bogoslužja ne sme vključiti posameznih slovenskih posebnosti. Gre za podoben obred, ki ga ima-

---

[28] Prim. *Rimski obrednik. Sveti krst. Krščevanje otrok*, Ljubljana 1970, št. 223, 93-95.

[29] Prim. Janez Pavel II., ap. pismo *Familiaris consortio*, 13.

[30] Dogmatična konstitucija o Cerkvi jasno opredeli omenjene subjekte, ko pravi: »V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejemajo v celoti njeno ureditev in vsa odrešenjsko-zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih ... Katehumene, ki po nagibanju Svetega Duha z jasno izraženo voljo želijo, da bi bili včlenjeni v Cerkev, ta želja sama povezuje s Cerkvijo; in že jih mati Cerkev kot svoje objema z ljubeznijo in skrbnostjo« (C 14). Nekrščen pa je tisti, ki ni član Cerkve in se nahaja v stanju nevernika (prim. ZCP kan. 96; 204).

mo že v prejšnjem obredniku v tretjem poglavju. Voditelj obreda je lahko duhovnik ali diakon, če pa je laik, mora upoštevati določene prilagoditve. Posebej je upoštevan posebni položaj katehumenov, kar je razvidno že iz samega naslova obreda *Ordo celebrandi Matrimonium inter partem catholicam et partem catechumenam vel non christianam*.[31]

Pozdravne besede ob sprejemu novoporočencev izražajo krščansko vero, hkrati pa izražajo spoštovanje do neverujočih, saj pravijo: »Za verujoče je Bog studenec ljubezni in zvestobe ...« (št. 154). Če okoliščine svetujejo, se lahko izpusti blagoslov in izročitev prstanov. Pri izročitvi prstanov se dodajo, v primeru, da gre za krščene, besede »V imenu Očeta in ...« drugače se te besede izpustijo (št. 167). V uvodu v Očenaš so povabljeni k molitvi samo tisti, ki verujejo, ne da bi žalili nekristjane, saj pravi: »Boga Očeta ... naj tisti, ki smo kristjani, prosimo ...« (št.170). Predvideni sta dve obliki blagoslovne molitve novoporočencev, tako da jo lahko moli duhovnik (št. 172) ali laik (št. 173). Dana je tudi možnost, da se blagoslov novoporočencev povsem izpusti (št. 174). V takšnem primeru lahko voditelj moli preprosto sklepno molitev, ki je vzeta iz *Veronskega zakramentarija*.[32] Za sklepni blagoslov sta spet predvideni dve besedili: blagoslovna molitev, če je voditelj duhovnik, in molitev v obliki prošnje, če je voditelj laik (št. 175-176).

3. Razna besedila za poroko in poročno mašo

Peto poglavje obrednika z naslovom *Razna besedila za poroko in poročno mašo* prinaša biblična in evhološka mašna besedila na izbiro. Najprej je 44 svetopisemskih odlomkov, nato sledi še šest glavnih mašnih prošenj, od katerih sta dve novi (št. 223-228), dve blagoslovni molitvi prstanov (št. 229-230), tri prošnje nad darovi (št. 231-233), trije hvalospevi (234-236), trije odlomki spomina novoporočencev v prvih treh evharističnih molitvah, dve blagoslovni molitvi novoporočencev (št. 240-244), tri prošnje po obhajilu (št. 245-247) in tri oblike sklepnega blagoslova (št. 248-250).

Vsa ta besedila »na izbiro« omogočajo duhovniku, da po svoji presoji in v luči danih okoliščin izbere najprimernejša, hkrati pa ga opozarjajo, da se je treba na vsako obhajanje predhodno dobro pripraviti.

---

[31] Po naročilu Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov smo v navodilu v št. 152 izpustili prevod besed »... sive duo catechumeni inter se, sive catechumenus cum parte non christiana ...« (prim. Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, Prot. N. 2462/03/L z dne 5. novembra 2004, naslovljeno na predsednika Slovenske škofovske konference mons. Franca Krambergerja). V istem dopisu nam je bilo naročeno, da se obred blagoslova poročne sveče in prižiganje le-te prenese iz predvidenega mesta pri darovanju na mesto po prošnji po obhajilu.

[32] Prim. L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1978, št. 1109, 140.

4. Dodatki v poročnem obredniku

Novi poročni obrednik prinaša, za razliko od prejšnjega, še dodatek, v katerem so: a) dve novi obliki prošenj vernikov za vse potrebe (št. 251-252), katerim smo dodali še šest oblik prošenj iz prejšnjega obrednika;[33] b) obred blagoslova zaročencev (št. 259-277); c) obred blagoslova zakoncev med mašo ob obletnici poroke (278-291) in č) blagoslov novoporočencev z gregorijanskim napevom (št. 292).

4.1 Blagoslov zaročencev - zaroka

Cerkev je že v prvih stoletjih krščanstva sprejela rimske poročne obrede, katerih prvi del je bila zaroka. Navadno so jo obhajali v družinskem krogu. Sestavljena je bila iz treh delov: izročitve prstana in dogovorjene dote nevesti ter poljuba.[34]

Blagoslov zaročencev se nahaja že v knjigi Blagoslovi.[35] Ker pa po svoji naravi spada k poročnim slavjem, so ga z novo izdajo poročnega obrednika vključili tudi v poročni obrednik.

Praksa obhajanja obreda zaroke je zelo različna, od tega, da si bodoča zaročenca le v ozkem krogu ljudi ali celo sama obljubita rast v medsebojnem spoštovanju na svoji poti ter prosita zanjo Božjega spremstva, do obhajanja zaroke skupaj z obema družinama ... Namen zaroke je nakazan že v predgovoru voditelja, ko omenjeni prosi Boga, naj zaročenca blagoslovi, da »ob prošnjah vernih dozorita za sklenitev svetega zakona«. Ker je »zaroka med kristjani za obe družini poseben dogodek«, naj se obhaja s posebnim obredom in s skupno molitvijo za Božji blagoslov.[36] Če je navzoč duhovnik ali diakon, je primerno, da on vodi obred, drugače naj ga vodi eden od staršev. V obredniku so jasno nakazana besedila za primer, ko obred vodi duhovnik ali diakon in drugačna, ko ga vodi laik. Prav tako so označena znamenja in kretnje, ki pripadajo duhovniku in diakonu, ter druga, ki pripadajo laiku. Posebnost glede na voditelja bogoslužja je zaznamovana tudi v blagoslovni molitvi zaročencev, ki jo lahko opravi laik, duhovnik oziroma diakon ali eden od staršev.

---

[33] Prim. *Sveti zakon. Poroka*, Ljubljana 1970, 56-61 in so v novem poročnem obredniku pod št. 253-258.

[34] V evhologiju vzhodne Cerkve je poglavitni obred pri zaroki izročitev prstanov. Duhovnik izroči ženinu zlat prstan in nato nevesti srebrn prstan. S tem da dobi ženin zlat in nevesta srebrn prstan, so želeli poudariti prednost, ki jo ima mož nad ženo (prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 502).

[35] Prim. *Blagoslovi*, Ljubljana 1989, 145-151. Iz praktičnih in vsebinskih razlogov smo iz obreda iz knjige *Blagoslovi* prenesli nekatera besedila, kot so: uvodni nagovor voditelja bogoslužja, prošnje vernikov, ki so prilagojene, molitev, ki jo lahko namesto prošenj molita zaročenca, blagoslovno molitev prstanov ter sklepne blagoslovne molitve.

[36] Prim. *Predhodna navodila Poročnega obrednika*, Ljubljana 2005, št. 259, 115.

Navodila še posebej poudarjajo, da naj se vsi navzoči jasno zavedajo, da ne gre za poročni obred. Tudi v nagovoru naj voditelj svetopisemsko besedilo razloži tako, da zaročenca dojameta smisel obljube in jo lahko pravilno razlikujeta od zakramenta svetega zakona. Njegova naloga pa je tudi ta, da razloži smisel opravila in razliko med zaroko in poroko. Četudi besedila in navodila posebej izpostavijo pomen občestva, ki prosi za zaročenca, je prav v teh navodilih posebej poudarjeno, da se obred nikoli ne sme obhajati skupaj z mašo, s čimer se znova poudari drugačnost zaročnega in poročnega obreda oziroma drugačnost zakramentala od zakramenta.

S tem, da je obred zaroke dodan v Poročni obrednik, je čutiti, da želi Cerkev znova spodbuditi kristjane, naj skupno pot priprave na zakon doživljajo kot čas spoznavanja in prizadevanja za krščanske vrednote. Poroka je pomemben dogodek v življenju, je temelj in izhodišče družinskega življenja. K njegovemu ovrednotenju v času priprave na obhajanje zakramenta svetega zakona pa nam lahko pomaga tudi obhajanje zaroke, ki ni le prošnja za blagoslov, ampak odločitev za poglobljeno pripravo na obhajanje zakramenta svetega zakona. Če še ni navade obhajati zaroko, bi bilo dobro, da bi jo duhovniki vključili v neposredno pripravo na poroko. Ker zaročni prstani niso obvezni, bo toliko lažje zaročencema razumeti, da zaroka ni le znamenje zunanje pripadnosti zaročencev drug drugemu, ampak potrditev volje, da se bosta zaročenca z odgovornostjo pripravila na zakrament svetega zakona in ustanovitev lastne družine.

Vsekakor je zaročni blagoslov pomembno dejanje na poti do zakramenta svetega zakona. Zanj lahko prosita, ko sta fant in dekle sama pri sebi razločila, da je poroka njuna življenjska pot in ko sta po obdobju preverjanja spoznala, da želita drug z drugim hoditi po poti skupnega življenja. Ta čas je ugoden za razvoj vere v njiju, saj fant in dekle, ki se ljubita, izkustveno doživljata bistvo ljubezenskega odnosa, katerega pravzor je odnos do Boga. Z obljubo spoštovanja in skupne rasti je zaroka naravnana na razmišljanje o zakramentu svetega zakona. Zato ne sme biti razumljena zgolj kot naznanilo skorajšnje poroke, ampak tudi kot zahvala za Božjo previdnost, ki je zaročenca pripeljala skupaj in kot prošnja za Božji blagoslov na nadaljnji poti.

4.2 Obred blagoslova zakoncev med mašo ob obletnici poroke

Kakor je potrebna dobra priprava na poroko in nato slovesno obhajanje poroke, tako je tudi hvalevredno, da se skupaj z zakonci ob obletnicah poroke slovesno zahvalimo Bogu za vse darove, ki so jih bili deležni zakonci in njihove družine, in prosimo Boga, naj jim bo še naprej naklonjen. Zakonce lahko blagoslovimo med mašo ali izven nje kot pri samostojnem bogoslužnem opravilu. Obred opravi duhovnik.

Obred, ki ga prinaša nova izdaja poročnega obrednika, smo obogatili z nekaterimi molitvenimi obrazci in s prošnjami vernikov, ki so vzete iz knjige Blagoslovi.[37] Sestavljen je iz obnove obljube, ki jo vsak posebej izreče, nato pa se skupaj zahvalita Bogu, da jima je stal ob strani tako v težkih kot prijetnih dnevih zakonskega življenja in prosita za milost medsebojne ljubezni tudi za naprej. To obljubo duhovnik potrdi s posebno molitvijo. Lahko sledi blagoslov novih prstanov ter prošnje vernikov, medtem ko je po Očenašu blagoslovna molitev jubilantov, podobna poročnemu blagoslovu. Po prošnji po obhajilu lahko duhovnik blagoslovi tudi »šentjanževo vino« in jima po maši nazdravi.

5. Glasbene sestavine poročnega slavja[38]

Obhajanje cerkvene poroke tvori za večino župnijskih občestev enega izmed »zahtevnejših« liturgičnih obhajanj, in sicer zaradi različne sestave občestva, različnega sodelovanja vernikov, motivov, s katerimi se odločijo za krščanski obred in družbenih okoliščin. Pesem in glasba tvorita čudovito podlago in kras obhajanja. Je pa nevarno, da iz poroke, še posebej pesem solistov in instrumentalna glasba, naredita »spektakel«. Da se temu izognemo, je treba upoštevati najprej to, da je cerkvena pesem integralni del slovesnega bogoslužja. To pomeni, da ni preprosto okras ali dodatek za večjo slovesnost in sijaj. Pesem mora biti v sozvočju z besedo, znamenji in trenutki tišine. Bogoslužna pesem, naj bo še tako preprosta, povzdiguje s svojim napevom in glasbo skrivnost, ki se obhaja. Le takšna pesem more spreminjati srca; spodbuja k povezanosti občestva in omogoča dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Pesem, ki je integralni del bogoslužja, deluje na dva načina: kot umetnost in kot liturgično dejanje. Njen cilj je »Božja slava in posvečevanje ljudi«. Zato lahko govorimo bolj kot o pomembnosti o potrebnosti cerkvene pesmi v poročnem slavju.

Upoštevati je treba tudi, da mora biti vsaka pesem ali glasba integrirana v obred. V poročni obred ni dovoljeno vključevati katerekoli pesmi, ampak le tisto, ki omogoča globlje razumevanje obreda, krepi vero in omogoča »zavestno, pobožno in dejavno sodelovanje vseh navzočih« (B 48). Zato mora biti pesem harmonično vključena v bogoslužni obred. To predpostavlja s strani glasbenikov in novoporočencev določeno poznavanje obreda in njegovega pomena ter s strani duhovnikov dolžnost, da skupaj z organistom izberejo pevske sestavine obreda. Kako naj organisti poznajo vse možnosti, ki so v skladu z obredom, če jim duhovnik ne razloži obreda? Pesem in glasba sta del celote. Napak bi bilo, če bi to vlogo zaupali zgolj glasbenikom,

---

[37] Prim. *Blagoslov zakoncev*, v: *Rimski obrednik. Blagoslovi*, Ljubljana 1989, 137-145.
[38] Prim. M. Baldacci, *Cantare il rito del matrimonio*, v: *Rivista pastorale liturgica*, št. 247 (2004), 65-68.

kot da gre za manj pomembno stvar, to je zgolj za okras in za tipično tehnično stvar. Pesem in glasba sta del obreda. Ne bi bilo prav, da bi bogoslužje in glasbeni deli šli vzporedno vsak svojo pot. Bolj kot peti in igrati med poročnim obredom je treba peti in igrati poročni obred in to na tak način, da bodo v ospredju tiste pesmi, ki so lastne obredu. To so vstopna pesem, slava (če je predvidena), psalm, aleluja, vzkliki, litanije svetnikov, vzkliki med evharistično molitvijo (svet, skrivnost vere, amen), Jagnje Božje in pesem med obhajilom. Vsako uvajanje posvetnih pesmi v poročni obred bi pomenilo spreminjanje bogoslužja v šege in navade.

6. Predvideni glasbeni deli poročnega obreda med mašo

a) Vstopna pesem (št. 46, 50). Vstopna pesem spremlja zaročenca in duhovnika s strežniki od cerkvenih vhodnih vrat do oltarja. Takšen slovesen sprejem in procesija do oltarja nam govorita, da smo občestvo romarjev, ki stopa k »Božjemu oltarju, k Bogu veselja moje radosti« (Ps 43 /42/ ,4). V primeru pa, ko duhovnik iz tehtnih razlogov opusti slovesni sprejem, se pesem poje med prihajanjem duhovnika iz zakristije do oltarja. Ker gre za pesem in ne preludij, bi bilo prav, da bi dajali prednost pesmi, še posebej, ko gre za poroko z mašo. Njen namen je ustvariti ozračje molitve, uvesti v skrivnost poročnega slavja in vključiti vse občestvo v dejavno sodelovanje.

b) Slava (št. 54). Slava je že po tisočletni tradiciji znamenje posebno slovesnega bogoslužja in kot taka vedno navzoča ob praznikih. Zato jo lahko vključimo tudi v poročno bogoslužje izven adventnega in postnega časa. Je prastara in častitljiva hvalnica, s katero Cerkev, zbrana v Svetem Duhu, slavi in prosi Boga Očeta in Jagnje. Ker gre za angelski spev in hvalospev Sveti Trojici, besedila ne smemo nadomestiti z drugim.

c) Spev z odpevom. V Predhodnih navodilih obrednika je rečeno: »Upoštevati je treba pomen psalmov z odpevom med besednim bogoslužjem.«[39] S tem navodilom daje tudi poročni obrednik velik simbolni in glasbeni pomen psalmistu, ki opravlja pomembno liturgično službo v poročnem slavju. Ker so psalmi navdihnjena Božja beseda, jih tudi pri poročnem bogoslužju, naj bo z mašo ali brez nje, ni dovoljeno zamenjati z nesvetopisemskim besedilom ali opustiti.[40]

č) Litanije svetnikov. Navodilo pravi: »Če se zdi primerno, so lahko po vprašanjih pred privolitvijo litanije svetnikov« (št. 60 a). Ker so že po svoji naravi pesem, jih lahko pojemo tudi v poročnem bogoslužju, podobno kot to storimo pri posvetitvah ali krstnem bogoslužju velikonočne vigilije.

---

[39] Prim. *Predhodna navodila* št. 30 v: *Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, 13.

[40] Prim. S. Krajnc, *Vloga psalma in služba psalmista v bogoslužju*, v: J. Nežič (ur.), *Sodelavci pri bogoslužju*, Ljubljana 2003, 38-45.

d) Hvalna pesem po izročitvi prstanov. Namesto darovanjske pesmi je zaradi možnosti, da novoporočenca prineseta na oltar kruh in vino, bolj primerna sveta tihota. Kljub temu pa novi obred svetuje, da naj po izročitvi prstanov »vse občestvo zapoje primerno hvalno pesem« (št. 68). Poudarek je na hvalni pesmi, to je pesmi, ki poveličuje skrivnost podeljenega zakramenta. Nato pa je rečeno, »da naj vse občestvo poje«, kar pomeni, da je tu manj primerno, da poje solist Ave Marijo. Gotovo bo to navodilo nov izziv za skladatelje, da pripravijo ustrezne »hvalne pesmi«, ki bodo opevale dar zakramenta svetega zakona.

e) Evharistično bogoslužje. Tu se je treba držati ustaljenih liturgičnih navodil. Pevske sestavine so predvsem: pesem »svet«, odgovor vzkliku »Skrivnost vere«, vzklik »amen«, s katerim pritrdimo evharistični molitvi, ter Očenaš.

f) Blagoslov novoporočencev. Blagoslov novoporočencev je po prastari navadi po Očenašu. Latinski novi obrednik prinaša v vsakem obredu poročni blagoslov z notnim zapisom, s čimer želi Cerkev poudariti, da je osnovna oblika te molitve pesem in ne recitirana molitev. Na žalost se za razliko od izvirnika v slovenski izdaji nahaja šele v dodatku IV.

g) Obhajilna pesem. Četudi je poročno bogoslužje nekaj posebnega, mora biti obhajilna pesem vedno evharistične vsebine in ne katerekoli. Pesem mora opevati skrivnost trenutnega liturgičnega obhajanja. Ne moremo deliti obhajila in hkrati s pesmijo uvajati v ta evharistični trenutek neke nove teme, sprejemati Kristusa in istočasno čestitati novoporočencema ali jima želeti zdravja in razumevanja. Pesem mora biti v službi bogoslužja!

h) Sklepna pesem. Že zgoraj smo omenili, da pesem »Ave Maria« ni vezana na evharistično bogoslužje. Rimski obred svete maše ne predvideva sklepne pesmi, ki bi bila sestavni del bogoslužja. Zato je lahko po bogoslužju katerakoli sveta pesem. To je lahko vsaka Marijina pesem ali kakšna druga, ki ni vezana na bogoslužje. Tu lahko najdejo svoj prostor Ave Marija (Schubert, Gounod ...), Marija skoz' življenje in druge. Lahko pa je na koncu tudi kakšen preludij ali druga glasba, še posebej če sledi bogoslužju nazdravljanje novoporočencem z blagoslovljenim »šentjanževim vinom« in podpisovanje poročnih listin na posebni mizici, za to pripravljeni v prezbiteriju.

Skratka, »pesmi naj bodo primerne poročnemu obredu in naj izražajo vero Cerkve.«[41] Zato se je treba izogibati vključevanju posvetne glasbe v poročno slavje. Prav tako ni dovoljeno, da med evharistično molitvijo ali pri samem poročnem obredu organist spremlja bogoslužje s poltihim preludijem, še manj pa, da mora občestvo namesto pesmi poslušati posneto glasbo. Vsekakor pa se nam novi poročni obrednik predstavlja kot nova spodbuda skladateljem, da pripravijo primerne pesmi, ki bodo tako z

[41] Prim. *Predhodna navodila* št. 30 v: *Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, 13.

liturgičnega kot z glasbenega vidika primerne poročnemu bogoslužju in ne poročnemu veseljačenju.

Sklep

Namen novih obrednih sestavin poročnega obrednika je v tem, da spodbudijo tako novoporočence kot voditelja bogoslužja in zbrano občestvo h globljemu duhovnemu razumevanju zakramenta in dolžnosti, ki izhajajo iz njega. Osrednja tema obreda je posvečenje novoporočencev v blagor zakoncev in skupnosti.

Novoporočenca prevzemata nase dolžnost zvestobe, rodovitnosti, svetosti in pričevanja. Kakor občestvo kot tako predstavlja Kristusa na zemlji, tako predstavlja sveti zakon Kristusovo dogajanje med ljudmi. Krščanski zakon postane oznanjevanje Kristusove ljubezni do ljudi: v medsebojni ljubezni zakoncev, v njunem medsebojnem služenju in žrtvah, v njunem prenašanju in odpuščanju, v njuni zvestobi do smrti in podobno.

Bog je veličino zakona, ki se manifestira v podarjanju ljubezni med sozakoncema in posredovanju človeškega življenja ter vzgajanju, sprejel v Kristusovo odrešenjsko delo in tako je zakon postal učinkovito znamenje tega odrešenja.[42] Zatorej obhajanje poroke ni le pravno dejanje, ampak dogodek odrešenjske zgodovine. Da pa bi bila bolj vidna povezava med poročnim obredom in velikonočno skrivnostjo, je obhajanje zakramenta vključeno v evharistično slavje, s katerim tvori najveličastnejšo obliko obhajanja poroke. Evharistična daritev namreč ponavzočuje zavezo ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, ki je bila zapečatena s Kristusovo krvjo na križu. V tej daritvi nove in večne zaveze najdejo krščanski zakonci studenec, iz katerega izvira njihova zakonska zaveza in se v njem notranje oblikuje ter oživlja.[43]

[42] Prim. W. Kasper, *Za globlje umevanje krščanskega zakona*, Ljubljana 1987, 27.
[43] Prim. Janez Pavel II., ap. pismo *Familiaris consortio*, 16.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 232.931.2:929 Slomšek, Anton Martin
BV 66 (2006) 1, 111-123

Marjan Turnšek

Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju

Povzetek: Ob 150-letnici razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (8. 12. 2004) je aktualnost teološko-zgodovinske raziskave o dogajanju ob tem dogodku na naših tleh še večja. Raziskava je osredotočena na pastoralno in teološko delovanje blaženega Antona Martina Slomška, ki je v tistem času vodil lavantinsko škofijo in kot škof tudi tvorno sodeloval s papežem Pijem IX. pri pripravi razglasitve. S pomočjo originalnih arhivskih dokumentov, nekaterih do sedaj še neobjavljenih, je v treh sklopih prikazano obdobje priprave dogmatične opredelitve, sledi prikaz samega dogajanja okoli razglasitve in Slomškova teološko izčrpna ter katehetsko nazorna razglasitev in obrazložitev dogme v pastirskem pismu ter slovesni pridigi. Prikazane so tudi Slomškove pastoralne smernice, ki jih je izpeljal iz razglašene verske resnice. Iz dokumentov je tudi razvidna sorazmerna zadržanost lavantinske duhovščine do razglasitve nove dogme. Slomškovo teološko udejstvovanje je bilo pomembno tudi zato, ker je s svojim izjemnim čutom za slovenski jezik pionirsko pomembno soustvarjal slovensko teološko izrazoslovje, saj je do takrat bilo komaj kaj slovenske teološke literature.

Ključne besede: Marijino brezmadežno spočetje, blaženi Anton Martin Slomšek, Pij IX., razglasitev dogme, lavantinska škofija, slovensko teološko izrazoslovje.

Summary: ***Blessed Bishop Anton Martin Slomšek and the Promulgation of the Dogm of Mary's Immaculate Conception***

In connection with the 150th anniversary of the promulgation of the dogm of Mary's Immaculate Conception (8 December 2004) it has become even more topical to research, from a theological-historical point of view, the surrounding events that took place in Slovenia. The treatise is centred on the pastoral and theological activity of the blessed Anton Martin Slomšek, who was the bishop of Lavant at the time and also co-operated with pope Pius IX at the preparation of the promulgation. By the use of original documents from the archives, some of them had not been published before, there are described the period of the preparation of the dogmatic definition, the events surrounding the promulgation itself and Slomšek's theologically exhaustive and catechetically explicit promulgation and explanation of the dogm in a pastoral letter and a festive sermon. Slomšek's pastoral guidelines based on the promulgated religious truth are shown as well. It is also evident from the documents that the clergy of the diocese of Lavant was rather reserved about the promulgation of the new dogm. Slomšek's theological activity was also important because he had an exceptional feeling for the Slovenian language and was a pioneering co-creator of Slovenian theological terminology since up to then there had been scarcely any Slovenian theological literature at all.

Key words: Mary's Immaculate Conception, blessed Anton Martin Slomšek, Pius IX, promulgation of the dogm, diocese of Lavant, Slovenian theological terminology.

Uvod

8. decembra 2004 je minilo sto petdeset let od razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. V razpravi želimo odstreti nekaj zgodovinskega zagrinjala nad dogajanjem v lavantinski škofiji, ko jo je vodil blaženi škof Anton Martin Slomšek. V teološko-zgodovinsko raziskavo bomo zajeli obdobje priprave na razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (1848-1854) in poskušali odkriti duha, s katerim so to pripravo na razglasitev in samo razglasitev sprejeli v lavantinski škofiji. Ta duh verjetno ni bil bistveno drugačen kot v širšem slovenskem in avstrijskem prostoru. V razpravi so tudi prvič objavljeni Slomškovi dokumenti, povezani s samim postopkom za razglasitev dogme, predvsem dopisovanje s papežem in nuncijem na Dunaju. Na ta način bo postal bolj poznan še en odtenek zgodovine Cerkve in teologije na Slovenskem. Gre za čas, ki je izredno pomemben za nastajanje slovenske teološke terminologije.

1. Dogajanje v času priprave na razglasitev v letu 1854

Škof Slomšek se je tega izjemnega dogodka zelo razveselil. Kot škof je na tvoren način tudi sam sodeloval pri nastajanju te dogme, saj je papež Pij IX. leta 1849 poslal o tej zadevi vsem škofom pismo *Ubi primum* z vprašalnikom in želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata glede predmeta dogme, ki jo je želel razglasiti. Tudi ob tej priliki se je razkrilo, da je bila takšna praksa v Cerkvi prisotna že pred prvim vatikanskim koncilom, kjer je bila definirana dogma o papeževi nezmotnosti. Papež Pij IX. je še pred pismom škofom, 1. junija 1848, ustanovil teološko komisijo, da je temeljito preiskala to vprašanje. Poglejmo najprej, kaj je papež Pij IX. sploh želel od škofov v pismu, ki jim ga je napisal 2. februarja 1849 leta v Cajeti, kjer je bil v izgnanstvu, in ga je dobil tudi lavantinski škof.[1] Po daljši predstavitvi same problematike vere v Marijino brezmadežno spočetje se papež obrne na škofe s prošnjo, da bi po svojih škofijah pričeli z javno molitvijo za resnično razsvetljenje Svetega Duha pri tej zadevi. Nadalje je papeža zanimalo, kakšno je že obstoječe češčenje Marijinega brezmadežnega spočetja med klerom in vernim ljudstvom ter kako goreča je želja, da bi se ta resnica razglasila.[2] V pridigi, ki jo je Slomšek imel 25. marca 1855 ob razglasitvi

[1] Pismo se nahaja v Arhivu Mariborske škofije, fond Slomšek (od zdaj naprej AMŠ - Sl) XXVII-A-7.

[2] Papež dobesedno piše: *»Quamobrem has Vobis, Venerabiles Fratres, scribimus Litteras, quibus egregiam vestram pietatem, atque episcopalem sollicitudinem magnopere excitamus, Vobisque etiam, atque etiam inculcamus, ut quisque vestrum pro suo arbitrio, atque prudentia in propria Dioecesi publicas preces indicendas, ac peragendas curet, quo clementissimus luminum Pater Nos superna divini sui Spiritus luce perfundere, numine afflare dignetur, ut in tanti momenti re illud consilium suscipere valeamus, quod ad ma-*

dogme v svoji škofiji, je svoje sodelovanje sam takole potrdil: »Vsi škofje katoliškega sveta so o tem leta 1849 dali svoje mnenje, tudi jaz, in po potrebni pripravi je zdaj sveti oče Pij IX., razsvetljen od Svetega Duha, na podlagi zaklada vere ob prisotnosti dvesto škofov dosedanje pobožno mnenje razglasil za nauk vere.«[3] Če sledimo dogodkom, odkrijemo v arhivu mariborske škofije osnutek odgovora, ki ga je Slomšek pripravil in ga poslal papežu. Na kratek in jasen način pozitivno odgovarja na zastavljena vprašanja, čeprav kritično presoja znamenja časa. Dokument je gotovo vreden, da ga v celoti predstavimo, saj izraža marsikakšno podrobnost o situaciji v tistem času. Dokument do sedaj še ni bil objavljen in ni bil dostopen širši javnosti.[4] Pismo se glasi:

---

jorem tum sancti sui Nominis gloriam, tum Beatissimae Virginis laudem, tum militantis Ecclesiae utilitatem possit pertinere. Optamus autem vehementer, ut majore, qua fieri potest, celeritate Nobis significare velitis, qua devotione vester Clerus, populusque fidelis erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur, atque in primis noscere vel maxime cupimus quid Vos ipsi, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia de re ipsa sentiatis quidque exoptetis.«

[3] Pridiga se nahaja v AMŠ - Sl XIII-B-4.

[4] Glej AMŠ - Sl XXVII-A-7; izvirno latinsko besedilo se glasi:

Beatissime Pater!

In medio calamitatum, quibus visitavit Te Sanctissime Pater Dominus ex alto, ut denuo probaret veritatem promissionis portas inferi non praevalituras adversus Ecclesiam super Apostolicae Petrae fundamento solidatam Sanctitas Tua curare haud praetermittet, quae in salutem Ecclesiae militantis, in honorem quoque triumphatis conferre possunt.

Hujus sollicitudinis insigne pignus orbi christiano Apostolicae Sanctitatis Tuae literae dato Cajetae die 2. Februarii a. c. praebent. In hisce a me quoque indignissimo servo Sanctitas Tua expetiit 'ut majore qua fieri potest, celeritate Tibi Beatissime Pater significare velim, qua devotione Clerus meus, Populusque fideli erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desidero flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur, atque in primis quid ego ipse hac de re sentiam atque exoptem'.

Tum filiali obedientia tum pastorali sollicitudine compulsus pro modulo virium mearum ad haec sequentibus respondere officii mei esse duco:

Populo fideli dioecesis mihi commissae tam firma de Immaculata Beatae Mariae Virginis Conceptione inest persuasio, ut non solum contraria assertione gravissime offenderetur, sed etiam magnopere miraretur si nunc demum illis ceu dogma credendum proponeretur quod dogmatis instar hucusque, domestica institutione edocti, credebant, crescentique de anno in annum fervore venerabantur. Clerus hujus dioecesis pro pietate quam erga Beatissimam Deiparam alit, et in animis fidelium piis sodalitiis aliisque opportunis mediis fovet, libenter acquiescit decreto Ss. Concilii Tridentini sess. 5. quum eodem tum pietati erga Beatissimam Coeli Reginam satisfiat, tum cavillationibus abloquentium porta occludatur. Eadem vero pietate et veneratione ductus timet, ne in moderno animorum aestu, et Sanctissima ad ima detrudendi pruritu, si Immaculata Conceptio Beatae Mariae Virginis modo ceu Dogma credendum proponeretur, inimici Ss. Ecclesiae hanc declarationem seu ansam animos fidelium irritandi arriperent fluctuantesque in fide in semitam perversionis seducerent. Quod me attinet, sincere fateor, me convictum de Sanctitatis Tuae sapientia, solerti, quid temporum adjuncta exigant, circumspectione animarum zelo, divini cultus et sanctorum venerationis promovendae fervore, consiliis

»Sveti Oče!

Sredi nesreč, s katerimi Vas je, sveti oče, obiskal Gospod z višave, da bi znova potrdil resnico obljube, da peklenska vrata ne bodo premagala Cerkve, trdno postavljene na temelj apostolske skale, Vaša svetost tako rekoč ni opustila ničesar, kar bi moglo še prispevati blagru vojskujoče se Cerkve ali tudi časti zmagoslavne Cerkve.

O tej skrbi daje znatno pričevanje krščanskemu svetu Apostolsko pismo Vaše svetosti, napisano v Cajeti dne 2. februarja tekočega leta. V tem pismu je Vaša svetost zaprosila tudi mene, nevrednega služabnika Vaše Svetosti, 'naj Vam, sveti oče, čim hitreje sporočim, kakšno pobožnost goji moja duhovščina in verno ljudstvo do brezmadežnega spočetja Device ter kako gori od plameneče želje, da bi o tej stvari apostolski sedež odločil, predvsem pa kaj jaz sam o tej stvari sodim in želim'.

Tako s sinovsko pokorščino kakor tudi s pastoralno skrbjo spodbujen imam za svojo dolžnost, da po svojih močeh odgovorim naslednje:

V vernem ljudstvu meni zaupane škofije je tako trdno zasidrano prepričanje o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije, da ga ne bi samo globoko prizadelo in užalilo, če bi kdo trdil nasprotno, marveč bi se tudi zelo začudilo, če bi mu šele sedaj predložili to dogmo, ki jo je treba v veri sprejeti. To resnico so namreč že do sedaj naši verniki, poučeni po domači hišni šoli, verjeli kot dogmo in jo iz leta v leto z naraščajočo se gorečnostjo častili. Duhovščina te škofije iz pobožnosti, ki jo goji do preblažene Bogorodice in ki jo v dušah vernikov z bogoljubnimi združenji ter drugimi primernimi sredstvi pospešuje, rade volje soglaša z odlokom 5. seje tridentinskega vesoljnega cerkvenega zbora. S tem zadosti pobožnosti do Preblažene nebeške Kraljice, hkrati pa se zapro vrata zbadljivim norčevanjem ugovarjajočih. Duhovščina, ki jo navdaja ista pobožnost in češčenje, se po pravici boji, da bodo v sodobnem vrenju in pohotnem kipenju duš najsvetejše reči zdrknile najnižje, če se brezmadežno spočetje Blažene Device Marije šele sedaj predloži v verovanje kot dogma. Sovražniki svete Cerkve bi namreč to slovesno razglasitev pograbili kot povod, da bi razburkali duše vernikov, omahujoče v veri pa bi zapeljali na pot sprijene pokvarjenosti.

Kar se pa mene tiče, odkritosrčno priznam, da sem popolnoma prepričan o modrosti Vaše svetosti, o Vašem preudarnem upoštevanju okoliščin, ki jih zahteva čas, o Vaši gorečnosti za duše in o vašem vnetem pospeševanju bogoslužja in češčenja svetnikov. Potemtakem brezskrbno soglašam s sklepi Vaše svetosti in z izreki apostolskega sedeža.

Vaši svetosti bom vedno izkazoval sinovsko pokorščino.

Ko poljubljam noge Vaše svetosti, ostajam svetega očeta

Vdani sin

+ Anton Martin
škof lavantinski«

Sanctitatis Tuae tuto acquiescere et effatio Sedis Apostolicae absequium semper praestiturum fore. Sanctitas Tuae pedes exosculans persevero Beatissimi Patris
etc.

Na začetku odgovora, ko omenja, da se papež nahaja »sredi nesreč«, takoj prepoznamo Slomškovo pozornost do papeža, ki je moral leta 1848 v pregnanstvo in je bival v Cajeti do leta 1850. Slomšek nato povsem odkritosrčno opiše pomisleke svoje duhovščine, ki si očitno ni preveč želela razglasitve te dogme, v bojazni, da bi jo sovražniki Cerkve, pod tem z lahkoto prepoznamo liberalne struje, zlorabili. S tem zelo jasno nakaže, kako je nekajletno vrenje z vrhom v prevratno revolucionarnem letu 1848 pustilo za Cerkev in vero zelo negativne posledice v mentaliteti ljudi. V tej bojazni je v marsičem mogoče zaslutiti podobnost z našim časom, ko mediji nasprotujejo Cerkvi in smešijo kristjanom najbolj svete stvari. Po drugi strani pa je čutiti v podtonu tudi nekakšno bojazen, da bi verniki to napak razumeli, kakor da so jih duhovniki do sedaj učili ta nauk in jih vodili v z njim povezane pobožnosti nekako bolj samovoljno in ne v povezanosti s papežem. Slomšek se sklicuje na določbo pete seje tridentinskega vesoljnega cerkvenega zbora (1546), ki se je v okviru nauka o izvirnem grehu posredno izrekel tudi o Marijini brezmadežnosti takole: »Toda ta sveti zbor izjavlja: Nikakor ni njegov namen, vključiti v ta odlok, kjer je govor o izvirnem grehu, blaženo in brezmadežno Devico ter božjo Mater Marijo.«[5] Ob tem se je lavantinska duhovščina spraševala, čemu je še potrebno posebej razglašati dogmo, ki je posredno že razglašena. Slomšek se nekako tiho pridruži temu mnenju, a s sinovsko vdanostjo že v naprej sprejme končno papeževo odločitev kot pravilno in modro, saj se zaveda, da ima papež pred seboj potrebe in koristi vesoljne Cerkve in ne le lavantinskih razmer.

Kaj se je v lavantinski škofiji glede te zadeve dogajalo v naslednjih štirih letih, je težko slediti. Gotovo je škof Slomšek poskušal uresničevati papeževo željo po molitvi za razsvetljenje Svetega Duha. Morda najdemo droben odmev papeževe prošnje za molitev ob koncu Slomškovega postnega pastirskega pisma za leto 1850, ko je vernike pozval takole: »Pomnite v svojih molitvah svetega očeta papeža Pija IX., škofov in svojih dušnih pastirjev, naj nam Bog pravo modrost, pa tudi srčnost da, čredo Jezusovo skrbno pasti in obvarovati vseh sedanjih hudobij in zmot.«[6] V tem obdobju je močno vzpodbujal ustanavljanje različnih bratovščin, ki so med drugim imele tudi molitveno poslanstvo, velikokrat pa je tudi v svojih pastirskih listih goreče pozival k molitvi za papeža in po njegovem namenu. Sklepamo pa lahko, da se ni preveč obremenjeval s tem vprašanjem, saj so bila to zanj izredno truda polna in plodna leta na različnih področjih, hkrati pa zaznamovana tudi z začetkom hude bolezni (1851). Tako je v polnem pastoralnem zaletu pričakal dokončno papeževo odločitev o tej zadevi.

---

[5] A. Strle, *Vera Cerkve: Dokumenti cerkvenega učiteljstva*, Mohorjeva družba, Celje 1997, št. 358.

[6] M. Lendovšek (ur.), *Ant. Mart. Slomška Zbrani spisi, peta knjiga: Pastirski listi*, Katoliško tiskovno društvo v Mariboru, Maribor 1890, 46.

2. Dogajanje ob razglasitvi dogme

Škof Slomšek se razglasitve dogme 8. decembra 1854 ni udeležil, čeprav je papež škofe povabil v Rim. K temu je pripomogla prav gotovo napredujoča bolezen pa še dva velika projekta je imel v teku: že vrsto let je pripravljal premestitev škofijskega sedeža v Maribor in reorganizacijo škofijskih meja, kar je bilo izredno obsežno in težavno delo, v službi vesoljni Cerkvi pa se je istočasno pripravljal tudi na sistematično vizitacijo večine benediktinskih opatij na ozemlju monarhije. Slomšek je vsekakor vedel za datum razglasitve dogme, 8. december 1854, uradni dokument pa je dobil z nunciature na Dunaju slab mesec po dogodku, 7. januarja 1855.[7] Poleg spremnega nuncijevega pisma je prejel papeževo apostolsko pismo o Brezmadežnem spočetju Device Marije v latinskem originalu in nemškem prevodu ter papežev govor kardinalom na tajnem konzistoriju 1. decembra 1854, kjer jim je predstavil mnenje teologov in škofov vsega sveta ter še enkrat postavil vso zadevo pred kardinale.[8] Ti dokumenti so bili Slomšku bogat vir za drugi korak razglasitve nove dogme, ki ga je v svoji škofiji moral narediti sam. Iz njegovega odgovora nunciju, napisanega 26. januarja 1855, se že čuti njegova dolžnost in zavzetost, da to tudi na primerno slovesen način stori. Takole mu odgovarja:

»Preodlični in presvetli gospod!

S tem potrjujem, da sem s hvaležnim srcem prejel papeževo pismo, datirano VI. dne pred decembrskimi idami[9] *leta 1854. Tako je z apostolsko oblastjo kot katoliška dogma definiran nauk o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije; hkrati sem prejel nagovor, ki ga je o tej resnici imel papež 1. decembra 1854. Moja dolžnost sedaj bo, kar najbolj mogoče slovesno priobčiti zaupanim mi vernikom v škofiji prej omenjeno papeževo razglasitev, in sicer v čim večjo Božjo slavo, v čast preblažene Device Marije, brez vsakega madeža spočete, in v zveličanje duš.*

Naj Vaša očetovska eminenca blagovoli sprejeti izraze mojega posebnega spoštovanja, s katerim ostanem vdan Vaši eminenci.

Pri Sv. Andreju v Labotski dolini,

dne 26. januarja 1855«[10]

---

[7] Glej AMŠ - Sl XXVII-A-40.

[8] *»Postquam singulari certe animi Nostri gaudio tum ex commemoratae peculiaris Congregationis suffragiis, tum ex omnium fere Episcoporum responsis, atque ex eorumdem Theologorum votis intelleximus, hanc definitionem a Nobis summopere expostulari, Apostolicarum Litterarum exemplar conficiendum, Vobisque communicandum esse mandavimus. Itaque post haec omnia hodierno die de hac gravissima re, dum divini luminis opem demississime imploramus, vestras quoque sententias, servato a Praedecessoribus Nostris more, perlibentur exquirimus. Placet ne igitur Vobis, ut dogmaticum de Immaculata beatissimae Virginis Mariae Conceptione proferamus decretum?*
HABITIS OMNIBUS SUFFRAGIIS PONTIFEX HAEC ADIECIT.«

[9] Decembrske ide so 13. decembra. Šesti dan pred njimi je prav 8. december.

[10] Slomškov osnutek dokumenta se nahaja v AMŠ - Sl XXVII-A-40 in se v originalu glasi:

Škof Slomšek v odgovoru v skopem telegrafskem slogu sprejme na znanje, da je nova dogma razglašena in da je sedaj njegova dolžnost, da jo čim slovesneje razglasi tudi v lastni škofiji. Iz samega postopanja pri izvajanju te naloge pa ni razvidno, da bi imel pri tem kakšne težave ali pomisleke. Očitno je papeževo odločitev res sprejel z vsem srcem in na sebi lasten originalen način izvedel slovesno razglasitev v dveh dejanjih: najprej je mojstrsko izlil objavo in razlago nove dogme v pastirsko pismo, ki je izšlo z datumom 28. februar 1855[11], nato pa še v retorično mojstrovino »*Praznični govor ob priložnosti razglasitve verske resnice o brezmadežnem spočetju Marije*«, ki ga je imel na praznik Gospodovega razglašenja Mariji, 25. marca 1855, v cerkvi Loretske Matere Božje v Šent Andražu v nemškem jeziku.[12] V uvodu pridige se čuti njegov zanos ob pomenu tega potrjenega veselega oznanila katoliške Cerkve za vse Marijine častilce sveta, »ki ga jaz danes razglašam v imenu najvišjega pastirja in namestnika Jezusa Kristusa na Zemlji, papeža Pija IX.«. Na osnovi obeh dokumentov bomo prikazali Slomškovo sintezo razlage tega takrat na novo definiranega, a sicer že tradicionalnega nauka Cerkve.

3. Slomškov teološko vsebinski prikaz nove dogme

Kot dober poznavalec dogmatičnega nauka Cerkve škof Slomšek najprej slikovito predstavi teološki princip razvoja dogem, ki ga postavi za okvir novi verski resnici. S tem je gotovo želel preprečiti neljube posledice v vernikih, ki jih je omenil v odgovoru na papeževo pismo. Preprosto in učinkovito je s prispodobami razložil ta razvoj, ki ne prinaša nekaj povsem novega, ampak poglobi razumevanje določenih potez razodetega nauka. V pastirskem pismu kakor tudi v pridigi je najprej na kratko opisal vse štiri posebne

---

Eminentissime ac Illustme Domine.
Pontificias Litteras VI. Idas Decembris 1854, quibus doctrina de Imaculata B. Mariae V. Conceptione qua Dogma Catholicum Auctoritate apostolica definitur, unacum Allocutione a sumo Pontifice die 1. Decemb. 1854 hac de re halcita, me accepisse grato animo hisce contestor. Mearum partium erit declarationem supra laudatam fidelibus dioecesanis mihi concreditis qua par est solemnitate publicare, et quidem ea ratione, qua major Dei gloria, Beatissima Maria Virginis ab omni labe conceptae honor, ac animarum salus augeatur.
Dignetur Paternitas Tua Eminentissima harum contestationum peculiaris observantiae sensus comprobare, quibuscum permaneo Eminentiae.
Ad St. Andream in Valle Lavantina die 26. Januarii 1855
Prevod obeh dokumentov iz latinščine je pripravil mons. dr. Jožef Smej, mariborski pomožni škof.

[11] Pastirsko pismo najdemo v AMŠ-Sl XXVIII-B-1; pa tudi v M. Lendovšek (ur.), *n. d.*, 184-189.

[12] Glej AMŠ - Sl XIII-B-4: *Fest-Rede bei der Gelegenheit der Verkündigung des Glaubenssatzes der unbefleckten Empfängniss Mariae. Die Herrlichkeiten Mariae.*

prednosti in odlike Device Marije, kot jih katoliška vera izpoveduje: Marijino božje materinstvo, njeno vedno devištvo, njeno brezgrešnost vse življenje in njeno brezmadežno spočetje.

»Preljubi! Veselo novico vam oznanjam, ki bo večno slovela – slovela v čast in hvalo Bogu in Mariji pa tudi nam, vernim Marijinim otrokom v tolažbo – slavno novico, ki si jo živo v srce zapišite!«, tako je z zanosom pričel to slovesno oznanilo v pastirskem listu. Kot imeniten govornik in katehet je poskušal ves nauk o Mariji ljudem razložiti s prispodobo cvetice. Kristus je to nebeško cvetico na njivo svete Cerkve vsadil, kjer se počasi razcveta, cvetni list za listom, v sebi pa že od vsega začetka nosi celotno skrivnost vere. Po takšni poti so se v Cerkvi odkrile štiri posebnosti Device Marije. V pridigi pa je izhajal iz druge podobe, namreč hiše, ki je okrašena primerno svojemu gospodarju: knezu, kralju ... najlepše pa je gotovo okrašena božja hiša. Ta hiša je ves svet, milijoni zvezd in nešteto rož jo krasi (ideja je vzeta iz psalmov); zelo dragocen je bil tudi Jeruzalemski tempelj s skrinjo zaveze. »Najbolj odličen tempelj, najlepše prebivališče, si je pa Bog sam pripravil v Mariji, od katere sijaja še sonce obledi; Bog Oče sam je po sodelovanju Svetega Duha svojemu edinorojenemu Sinu pripravil prebivališče« (pridiga). V Marijinem naročju je Beseda Meso postala in med nami prebivala. »To prebivališče, Marijino srce, je Bog okrasil z vsemi krepostmi angelov in ljudi, pred vsem drugim pa s štirimi prednostmi, prav kot je vladarjeva krona obogatena s tolikimi dragocenimi kamni, ki se jih tako človek kot angel razveseli.« Nato opisuje posamezne venčne liste razcvetajočega se cveta nauka o Mariji, oziroma opisuje posamezne »dragocene perle« v Marijini kroni kreposti. V pastirskem listu pa isto resnico predstavi še drugače: »Prvi list verskega nauka o Mariji je, da je Marija Božja Mati, kajti rodila je Jezusa, Boga in človeka, kar so prvi kristjani od nekdaj verovali.« Zaradi krive vere, ki je tajila Marijino božje materinstvo, so ta nauk slovesno razglasili na efeškem koncilu leta 431. »Drugi list je Marijino vedno devištvo, ki si ga je Marija posebej izvolila, ko je postala Mati Božjega Sina.« Ta nauk izpoveduje vero v Marijino devištvo pred porodom, med njim in po njem. V pridigi pa to »drugo rožo med Marijinimi prednostmi in odlikami« predstavi kot enkratno in neponovljivo združitev materinstva in devištva ter pove, da je nauk o tem prvič uradno potrdil papež Siricius v Rimu leta 390.

»Tretji list verskega nauka cvetlice Marije je, da je Marija tako sveta bila, da tudi najmanjšega greha ni storila, niti takšnega, v kakršnega popolnoma nedolžne duše iz človeške slabosti navadno padejo« (pastirski list). Nam ljudem kljub krstu ostane korenina poželjivosti, ki sama sicer ni greh, a v greh nagiba. Za Marijo pa Cerkev že ves čas veruje, da se je ohranila čista tudi pred vsakim malim grehom ali slabostjo. V pridigi predstavi isto vsebino kot »tretjo dragoceno perlo v Marijini kroni kreposti« in jo opredeli kot »veliko svetost in moralno čistost«, ki so jo škofje in cerkveni učitelji razglasili že v 16. stoletju.

S to kratko razlago treh resnic naše vere o Mariji je imenitno uvedel svojo razglasitev in pouk o četrti, od papeža pravkar razglašeni verski resnici. »Četrti prelepi list cvetice Marije se je tako rekoč šele v naših dneh prav povsem razcvetel, namreč nauk: da je Marija brez vsega madeža izvirnega greha spočeta« (pastirski list). Slomšek razlaga nauk o »četrtem dragocenem kamnu v kroni Marijinih odlik« (pridiga) s tem, da si najsvetejši Božji Sin ne bi izbral bivanja pod Marijinim srcem, če bi tam našel najmanjšo sled izvirnega greha in bi Marija bila vsaj kak trenutek v hudičevi oblasti. Marija je torej tista izvoljena žena, katere sad, Jezus, je kači glavo strl, njen simbol je že iz patristične dobe Mojzesov goreči grm, ki je gorel, a ni zgorel. Zato jo je nadangel Gabrijel pozdravil »milosti polna« in jo je evangelist Janez v videnju videl kot »ženo obdano s soncem«, z luno pod nogami in z vencem dvanajstih zvezd okoli glave, ženo, ki ji peklenski zmaj ni mogel škodovati. »Sveta Cerkev imenuje Marijo lilijo med trnjem, kakor nevesto v Visoki pesmi vso lepo in brez madeža. Ali ni to visoko počaščenje Marije z ozirom na zasluženje njenega Božjega Sina vernikom jasno kazalo, da je Marija po posebni milosti vsemogočnosti božje brez vsakega madeža izvirnega greha spočeta bila?« (pastirski list). V pridigi zelo plastično postavi to versko resnico v kontekst izvirnega greha, ki je po enem človeku prišel na svet in po grehu smrt (prim. Rim 5,12); kot »uničujoča poplava« se je razlil na vse Adamove potomce in jih potegnil v smrt. Marija pa je kot naša druga Mati »rodila na svet Življenje«. Na njo naobrača poleg biblične podobe Mojzesovega gorečega grma še simbola skrinje zaveze ob prehodu čez Jordan in končno tudi podobe žene iz Janezovega Razodetja, ki ji »peklenski zmaj« ne more škodovati. Za Brezmadežno navede škof Slomšek še naslednje nazive: »izbrana hčerka svetega Očeta«, »vredna mati« Božjega Sina in »brezmadežna nevesta« Svetega Duha. S tem poimenovanjem postavi vse dogajanje okoli Marije v trinitarično perspektivo, kar je teološko gledano za takratni čas zelo napredno pojmovanje.

V pridigi je Slomšek nakazal še zadnji, neposredni povod, ki je papeža Pija IX. dokončno nagnil, da je pričel s pripravami. Slomšek pridiga, da se je v zadnjem času v Franciji razširilo češčenje Marije kot Pribežališča grešnikov in Pomoč kristjanov v podobi milostnih žarkov (čudodelna svetinja Brezmadežne) – ob tem se je povečalo število čudežev na Marijino priprošnjo, kar je izredno povečalo število prošenj papežu, da bi tako razširjeno verovanje razglasil za versko resnico.

V pastirskem pismu škof Slomšek po razlagi vsebine predstavi tudi rast češčenja te skrivnosti, ki so ga zapovedali papeži na osnovi ljudskega verovanja. Omenja papeža Siksta IV. in Pija V., ki sta odobrila sveto mašo in brevir v čast Marije Brezmadežne, papeže Inocenca XII., Klemena XI. in Bendikta XIV., ki so postavili zapovedan praznik 8. decembra skupaj z osmino. Tako Slomšek pokaže, kako se je praznik v Katoliški cerkvi počasi, a z gotovostjo razcvetel. Pojasni pa tudi, da je z razglasitvijo dogme bilo konec prepirov med »učenimi možmi« (teologi), saj je bilo poslej jasno, da kdor

ne izpoveduje vere v Marijino brezmadežno spočetje, »tudi pravoveren kristjan biti ne more«.

Slomšek vernikom na kratko predstavi tudi samo praznično dogajanje v Rimu ob razglasitvi dogme (tako v pastirskem pismu kakor v pridigi), kjer je ob slovesnosti bilo 54 kardinalov, 1 patriarh, 42 nadškofov, 98 škofov, veliko število mašnikov in »brezštevilne množice vernega ljudstva«; takšne slovesnosti v Rimu menda že dvesto let ni bilo (pastirski list). In da bi se temu slavju pridružili, vzpodbuja tudi vernike svoje škofije in jim v pastoralnem listu zagotavlja: »To skrivnost verovati, bo naše zasluženje toliko pomnožilo, kolikor trdneje bomo verovali; in za kolikor se bo med nami povzdigovala slava Marije, za toliko bo rasla moč Marijine priprošnje za vsakega kristjana posebej in za vesoljno krščanstvo sploh, ki posebno v sedanjih nevarnostih Marijinega varstva potrebuje, da bi se ljudstvo v prepad nevere in krive vere ne pogreznilo. To je sveti namen naše matere katoliške Cerkve ob tem slovesnem oznanilu.«

4. Pastoralne vzpodbude

V drugem delu pridige pa bolj na dolgo razvije misli, ki jih je v pastirskem pismu samo na kratko naštel, ko je želel pokazati, kaj iz te razglasitve dogme izhaja kot »naše dolžnosti do Marije«. V pismu našteje tri dolžnosti, v pridigi pa doda še četrto, kar že kaže nek razvoj misli o Marijinem brezmadežnem spočetju pri Slomšku samem. Tudi te naloge razvije s pomočjo prispodobe cvetlice, katere listi zahtevajo vsak sebi lastno nego.

1.) To versko resnico smo najprej dolžni »trdno in brez dvomov verovati«. Kdor bi drugače učil, bi doživel »brodolom svoje katoliške vere in postal krivoverec«. Po razglasitvi smo vsi dolžni biti iste misli glede tega, končati vse razprave o tem vprašanju in vsi pridigarji katoliškega sveta morajo od sedaj enako učiti vse vernike. In pribije: »Brez vere se ni mogoče Bogu dopasti – tudi brez vere v Marijino brezmadežno spočetje ne.«

2.) Druga dolžnost do Marije je: »To, kar v srcu verujemo, z usti tudi odprto priznamo, tudi če zaradi tega trpimo.« Kot Marijini otroci smo dolžni sprejeti nase tudi »sramotenje freigeister-jev«. »Slab bi bil sin ali hči, ki se ne bi zavzela za svojega očeta ali mater, še slabši pa bi bil mlačen kristjan, podoben nememu psu, ki bi tiho gledal brezvernega človeka, ko bi ta zarival trn v srce katoliške vere, Cerkve.«

3.) Naša »sladka dolžnost« je tudi, otroško se veseliti in povečati češčenje brezmadežnega spočetja Device Marije, naše Matere, kar vodi tudi v prepričanje, da to sveto telo po smrti ni strohnelo, ampak je takoj postalo deležno večnega življenja po veličastnem vnebovzetju. Veseliti se je treba ob pogledu na novi dragoceni kamen, ki še povečuje sijaj njene krone. Zato ji bomo v litanijah dodatno vzklikali: »Marija, brez madeža izvirnega greha spočeta, prosi za nas!«

4.) Četrto dolžnost pa Slomšek imenuje tudi tolažbo, saj jo opredeli kot »dolžnost, da se bomo še z večjim zaupanjem v vsemogočno Marijino priprošnjo« zatekali k njej v potrebah, še posebej je to izzvenelo tolažilno v takratnem »pritiskajočem« času, kot ga je sam zaznaval. Posebej je v pridigi vzpodbudil k vstopu v Bratovščino presvetega in brezmadežnega srca Marijinega, duhovnike pa nagovarjal k razvijanju češčenja po župnijah. Za mladenke in mladeniče, ki so bili vedno posebna Slomškova skrb, naj se ustanovi Bratovščina Marije brezmadežne Device, da bodo v njej pod Marijinim varstvom cvetele »lilije nedolžnosti«. S tem bodo dušni pastirji veliko pomagali mladim, da jim kasneje ne bo treba objokovati izgube nedolžnosti. Kajti za Slomška je Marijino življenje ogledalo, v katerem zremo, kaj nam je storiti in kaj opustiti. »S češčenjem Marije raste blagoslov v vsaki župniji, v vsaki hiši,« pravi lavantinski škof. Tudi staršem naroča: »Očetje in matere! Učite svoje otroke in služinčad Marijo prav po otroško častiti; pazite skrbno, da bodo vam podložni trikrat na dan angelov pozdrav skrbno molili, Marijo počastili in učlovečenje Božjega Sina molili. Vpišite svoje sinove in hčere v pobožne Marijine družbe in bodo naše veselje v našem življenju. S prenovljenim češčenjem Marije se bo pomladilo s sadovi tudi Kraljestvo milosti.« Brez pretiravanja lahko ugotovimo, da je ta Marijin častilec polagal v dogajanje ob razglasitvi dogme neverjetno smele praktične pastoralne smernice in naročila.

Slovesno pridigo pa je Slomšek sklenil kar s pesniškim sklepom:

»Zato veseli se, Marija, ti nebes Kraljica,
veselite se z nami angeli in Božji svetniki,
vriskajte verni Marijini otroci na zemlji!
V novem sijaju se nam je prikazala
naša ljuba Gospa (Žena) in Mati Marija,
ki niti trenutek ni bila,
ona, brez madeža spočeta,
pod Satanovo oblastjo.
Zato se z novim zaupanjem zatecimo pod njeno mogočno zavetje in varstvo, izročimo ji svoje potrebe,
ampak bodimo tudi njeni dobri otroci!
Zato bodi slavljena in češčena presveta Trojica
Za vse izredne milosti, s katerimi si okrasila Marijo za naše odrešenje.
Tebe želimo v Mariji večno slaviti in častiti!
In ti, sveta Devica brez madeža izvirnega greha spočeta,
ki pri Bogu vse premoreš,
prosi za nas, uboge grešnike,
zdaj in v uri naše smrti!
Amen!«[13]

[13] Nemški original se glasi:
Schluß.

Sklep

Blaženi škof Anton Martin Slomšek je svojo nalogo ob papeževi razglasitvi dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju zelo resno in vestno opravil. Dokumenti odkrivajo zelo zanimivo in morda nekoliko presenetljivo podrobnost, da kler lavantinske škofije ni bil preveč navdušen nad samo razglasitvijo in je imel kar nekaj pomislekov, ki jih je škof Slomšek brez olepševanja posredoval papežu. Ko je do razglasitve prišlo, pa so s škofom na čelu zelo pastoralno aktivno izkoristili dano priložnost in ponudili ljudem več praktičnih možnosti, da bi iz te resnice zraslo tudi prenovljeno versko življenje. Posebno mesto pri tem so imele razne bratovščine, ki so zelo neposredno, globoko trajno posegle v versko življenje posameznikov in celih družin. Na ta način je škof skupaj s svojimi duhovniki pokazal veliko mero zrelosti, saj so najprej odgovorno povedali svoje pomisleke, nato pa spet odgovorno sprejeli papeževo odločitev in jo obrnili v korist ljudi. Nenazadnje pa je škof Slomšek tudi ob tej priliki spet razvil svoje teološke, ne samo pastoralne, sposobnosti in v temeljiti teološki analizi ter razlagi nove verske resnice iskal in tudi našel primerno slovensko teološko izrazoslovje, ki ga do takrat praktično še ni bilo. Zato ga lahko štejemo tudi med pionirje slovenske teološke terminologije.

Sklenimo s Slomškovimi besedami iz pastirskega pisma in mislijo, kjer strne v čudovit vzdevek »lepa Mati čiste ljubezni« vse Marijine odlike: »Veselijo se dobri otroci visoke časti svoje matere, veselimo se tolike visokosti in Marijine slave tudi mi, kristjani; saj je Marija naša preljuba Mati, lepa Mati čiste ljubezni ... Lepše in bolj živo ko bomo Marijo častili in ji prav po otroško služili, obilnejše milosti bomo po Marijinih prošnjah dobili. Bogu bodi torej večna čast in hvala za vse, in slava Mariji prečisti Devici brez vsakega madeža spočeti vekomaj. Amen.«

---

a/ Freue dich darum, Maria, du Königin des Himmels, frohlockt mit uns ihr Engel und Heiligen Gottes, jubelt ihr gläubigen Kinder Mariens auf Erden in einem neuen Glanze der Herrlichkeit erscheint uns unsere liebste Frau und Mutter Maria, denn nicht einen Augenblick war sie, ohne Mackel empfangen, unter der Macht des Satans.

b/ O laßt uns darum mit neuem Vertrauen unter ihren mächtigen Schutz und Schirm fliehen, ihr unsere Nöten anempfehlen, aber auch ihre gute Kinder sein.

c/ Sei darum hochgelobt und gepriesen die allerheiligste Dreifaltigkeit für alle ausserordentlichen Gnaden Vorzüge, mit denen du Maria zu unserem Heile ausgeziert. – Dich wollen wir in Maria loben und preisen ewiglich. – Und du heilige Jungfrau ohne Mackel der Erbsünde empfangen, die du alles bei Gott vermagst, bitte für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde unseres Absterbens. Amen.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 37.018.1:17022.133
BV 66 (2006) 1, 123-136

Barbara Simonič

Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti

Povzetek: Temeljna dimenzija človekovega bivanja je njegova vpetost v odnose, v katerih se zgradijo temelji za njegovo dojemanje sebe, drugih ter sveta okoli sebe. Čustvena dinamika odnosov s pomembnimi drugimi (v otroštvu so to ponavadi starši) določa tudi osnovo za prevzemanje ali zavračanje določenih vrednot. Ena izmed temeljnih vrednot človeka je tudi njegova vernost, odnos z Bogom, ki pa je milost. Vendar gre za odnos, na katerega je prav tako mogoče gledati skozi zaznamovanost s preteklimi odnosi. Način vzpostavljanja in vzdrževanja odnosa ter značilnosti tega odnosa vsaj delno temelji na preteklih odnosih, kjer je posameznik doživljal neko globino in stik ter so bili pomembni za njegovo preživetje. Bowlbyeva teorija o navezanosti razlaga biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, tako da razume navezanost kot prvi korak pri utrjevanju pomembnih odnosov v prihodnosti in/ali osnovo za povezovanje in ohranjanje stika z drugimi. Kvaliteta navezanosti (varna ali ne-varna navezanost) na starše v otroštvu je pogosto podlaga za kasnejše odnose, ko se ponovijo določeni vzorci preteklih odnosov. Tem odnosom posameznik pripada, znotraj njih išče identiteto in stik s pomembnimi drugimi, vključno z Bogom.

Ključne besede: teorija o navezanosti, varna navezanost, ne-varna navezanost, vrednote, odnosi, odnos z Bogom, oseba navezanosti.

Summary: ***Anthropological-Psychological and Theological Bases of Value Transmission: Early Attachment to the Parents and Bases of Religiosity***

The basic dimension of human living is defined by his integration in relationships where the foundations for man's understanding of self, others and the world around him are built. The affective dynamic of relationships with important others (in the childhood mostly with the parents) will also determine the basis for adopting or rejecting particular values. One of the fundamental values of man is also his religiosity, his relationship with God, which, however, is a grace. Yet it is also a relationship, which could be seen through past relationships. The way of establishing and maintaining the relationship with God and the characteristics of this relationship will be at least partly based on past relationships where the individual experienced some depth and contact with others, which was important for his survival. Bowlby's attachment theory explains the biopsychological organisation of the human psychic structure by understanding the attachment as the first step in the establishment of significant relationships in the future and/or the basis for connecting and maintaining contact with others. The quality of the attachment (secure or insecure attachment) to the parents in the childhood is often the basis for later relationships, where certain patterns of past relationships will be repeated. The individual belongs to these relationships, within them he looks for his identity and for contact with important others including God.

Key words: attachment theory, secure attachment, insecure attachment, values, relationships, relationship with God, attachment figure.

Človek je bitje odnosa. Vedno in povsod je vpet v relacijsko matrico, ki ga zaznamuje v vseh dimenzijah njegovega bivanja. Brez odnosa ne preživi. Že ob prihodu na svet je človek bitje, ki je nastalo iz odnosa in prišlo v odnos ter ga preoblikovalo. Odnosi so tisti, v katerih raste, v njih se oblikuje, v njih dobiva material za nadaljnji razvoj in za nadaljnje odnose. V odnosih si oblikuje in prevzame tudi svoj sistem vrednot in prepričanj. Vendar prevzemanje tega ni povsem mehanicistično, pač pa je v ozadju vedno nek čustveni naboj, ki spremlja in poganja vsak odnos (Gostečnik, C., Kompan Erzar, L. K., Erzar, T. in Cvetek, R. (2005). Relacijski temelji emocionalne inteligentnosti. V Pavšič, M., Salobir, M. in Jeraj, M. (ur.), *Inteligentnost, ustvarjalnost, nadarjenost: zbornik razprav* (str. 155-163). Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije). Prenos vrednot, kjer naj bi človek ponotranjil drže, pravila in pričakovanja svojih staršev, je torej zaznamovan z globino odnosa in stika, kjer je vedno neko določeno čustveno ozadje in medosebni naboj. V ozadju je torej vedno globlja družinska dinamika, ki se začenja že v najzgodnejših dneh otrokovega življenja. Dinamika tega odnosa je tista, ki bo narekovala vsak nov odnos, saj se zapiše v otrokov intrapsihični svet, in postane osnova za gradnjo novih odnosov, prav tako pa tudi podlaga za prevzemanje ali zavračanje vrednot. Vrednot se človek torej ne nauči, ampak jih posnema in tako prevzame.

Tudi na odnos z Bogom lahko gledamo kot na vrednoto. Krščanstvo v središče svojega verovanja postavlja odnos z živim Bogom. To je osebni Bog, s katerim lahko vernik vzpostavlja in vzdržuje oseben in interaktiven odnos. Krščanski Bog je Bog odnosa. V nekem smislu je idejo, da je z božanstvom mogoče vzpostaviti odnos, pogovor, najti v vsakem verstvu. Vendar pa je v krščanstvu Bog na poseben način vstopil v svet človeka: imamo odnos do njega, govorimo z njim, vidimo ga in mu služimo v Jezusu Kristusu (Špidlik, 1998). Človek tako hrepeni po Bogu, Bog mu prihaja naproti in človek mu odgovarja. »Človek je po naravi in po poklicanosti religiozno bitje. Od Boga prihaja in k Bogu gre; zato človek v polnosti živi človeško življenje samo, če svobodno živi svojo povezanost z Bogom« (KKC,44).

O tem odnosu do Boga je mogoče govoriti v jeziku mnogih znanosti (Juhant, J. (2000). Antropološki problemi študija religije danes (Religija kot ohranjevalka smisla). V Juhant, J. (ur.), *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije* (str. 7-25). Ljubljana: Družina in ZRC TEOF Univerze v Ljubljani). Vsekakor je to v prvi vrsti predmet teoloških obravnav. V tem članku bomo poskusili o tem odnosu spregovoriti v jeziku sodobne psihoanalitične relacijske teorije, pri čemer ne bomo izključevali delovanja milosti. Ne bomo razlagali odnosa Boga do človeka, ampak iskanje in vzpostavljanje odnosa človeka z Bogom. Ne gre za neko psihologiziranje, pač pa za poskus razumevanja odnosa, ki ima v zgodbi človeških odnosov sicer neko posebno mesto, vendar je ravno tako odnos in je tudi zgodba o nekem odnosu.

Naš pogled na vrednoto odnosa z Bogom bo usmerjen skozi nezavedno zaznamovanost z odnosom, ki ga je posameznik v zgodnjem otroštvu vzpostavil s starši. Teoretični okvir pri tem nam bo nudila teorija o navezanosti. Glede na ta tip navezanosti bo v odrasli dobi posameznik doživljal vse ljudi, s katerimi bo vstopal v tesnejše, intimnejše odnose (Hazan in Shaver, 1994), prav tako pa tudi intimen odnos s Bogom (Kirkpatrick, 1992, 1994, 1997, 1999). Če povzamemo, je torej odnos s starši tisti, ki daje osnovo za to, kako bo človek dojemal odrasle odnose, kako bo navezan na druge in tudi na Boga. Prav gotovo pa se lahko preko tega približamo tudi razumevanju temeljev v človeku, ki vplivajo na prevzemanje sistema vrednot.

1. Teorija o navezanosti

1.1. Osnove teorije o navezanosti (John Bowlby)

Teorijo o navezanosti (angl. *attachment theory*) je razvil ameriški psihoanalitik John Bowlby (Bowlby, 1973, 1980, 1982). Z njo je opisal biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, iz katere izvira posameznikov način navezovanja in ohranjanja stika z drugimi. Gre za sposobnost človeškega organizma, da vzpostavi in ohrani povezavo s tistimi bitji v svoji okolici, od katerih je odvisno njegovo preživetje (starši) (Kompan Erzar, 2003).

Sistem navezanosti je posledica evolucijskega razvoja. Nemočni otrok, ki je bil izpostavljen plenilcem in raznim naravnim nevarnostim, je razvil mehanizme (jok, sesanje, smeh, sledenje, privijanje), preko katerih je priklical in obdržal ob sebi skrbnike, ki so mu zagotavljali zaščito (Granqvist, 1998; Kirkpatrick, 1992,1997; Kirkpatrick in Shaver, 1990; Rowat in Kirkpatrick, 2002). Ta sistem se razlikuje od drugih sistemov, ki se nanašajo na preživetje in reprodukcijo, saj je to čustvena psihološka vez, ki omogoča otroku in skrbniku, da se navežeta. Tako skrbnik ne odide. Otrok drugače ne bi preživel, saj potrebuje fizično in čustveno bližino (Kirkpatrick, 1992).

Glavni poudarek teorije o navezanosti je torej na odnosu med otrokom in njegovim primarnim skrbnikom ali osebo navezanosti (angl. *attachment figure*). Oseba navezanosti služi dvema ključnima funkcijama: zagotavlja varno osnovo (angl. *secure base*), od koder lahko otrok odhaja v okolje in ga raziskuje, kadar ni nevarnosti, ter varno pribežališče (angl. *haven of safety*), kamor se otrok lahko vrne v trenutkih stiske ali grožnje (Kirkpatrick in Shaver, 1990). Otrok torej postane navezan na osebo navezanosti, da bi tako ta bila vedno dosegljiva in pozorna. Kadar je otrok prestrašen ali vznemirjen, se aktivira sistem navezanosti in otrok se začne vesti tako, da s tem svojim vedenjem (npr. jok, iskanje s pogledom, klicanje, privijanje ...) ponovno vzpostavi bližino z osebo navezanosti, kadar je ni blizu ali ni odzivna. Ta bližina in stik mu pomenita varnost. Kadar pa je oseba navezanosti dovolj blizu in odzivna in kadar ni nevarnosti, je pri otroku občutek varnosti dovolj

visok, da lahko odhaja od te osebe navezanosti v okolje, ki ga lahko raziskuje, medtem pa občasno preverja, ali je oseba navezanosti še dovolj pozorna nanj in odzivna. V odsotnosti nevarnosti zavedanje potencialne dosegljivosti osebe navezanosti zagotavlja varno osnovo, od koder lahko otrok odhaja v varno in zaupljivo raziskovanje okolja in se v trenutku nevarnosti tudi vrne (Carr, 2000; Kikrpatrick, 1997; Kirkpatrick in Shaver, 1990; Rowat in Kirkpatrick, 2002). Vse te osnovne biološke mehanizme Bowlby povezuje s psihičnimi procesi, družino pa razume kot sistem, ki v svojem temelju deluje po principih biološke sistemske teorije (Kompan Erzar, 2003).

1.2. Nadaljnje raziskave o navezanosti (Mary Ainsworth)

Navezanost je bila v središču raziskav zlasti znotraj razvojne psihologije. S tem se je veliko ukvarjala Mary Ainsworth, ki je skupaj s sodelavci opazovala razlike v kvaliteti navezanosti med otrokom in skrbnikom (Ainsworth, Waters, Blehar in Wall, 1978). Raziskave so se lotili tako, da so v laboratoriju ustvarili čudno situacijo (angl. *strange situation*), kjer je otrok v dvajsetih minutah bil izpostavljen različnim situacijam, za katere so domnevali, da aktivirajo sistem navezanosti (prisotnost tujca, odhod matere, sam otrok, ponoven prihod matere ...). Raziskovalci so medtem sistematično opazovali otrokovo in skrbnikovo vedenje ter značilnosti njune interakcije ter to primerjali z različnimi situacijami v samem procesu raziskave (Newman in Newman, 2003).

Na osnovi ločevanja in ponovne povezanosti s skrbniki so ugotovili, da lahko najdemo tri tipe navezanosti (kasneje so dodali še četrtega), kot jih bomo opisali kasneje. Varna oblika navezanosti predstavlja optimalno obliko navezanosti in je kontrastna trem ne-varnim oblikam navezanosti.

V opisovanju navezanosti je Ainsworthova (Ainsworth, 1985, po Beck in McDonald, 2004) poudarila štiri kriterije: ohranjanje bližine z osebo navezanosti (angl. *maintaining proximity*), dojemanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje okolja (*secure base*), dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki nudi varno pribežališče(angl. *haven of safety*) in doživljanje separacijske tesnobe (angl. *separation anxiety*), kadar se oseba navezanosti umakne, kar vodi tudi v žalovanje, če je oseba navezanosti izgubljena.

1.3. Tipi navezanosti

Otroci z varno navezanostjo (angl. *secure attachment*) aktivno raziskujejo okolje in so v interakciji s tujci, kadar je mati prisotna. Ko mati odide in se nato ponovno vrne, jo otrok navdušeno pozdravi in išče z njo stik. Če je otrok med njeno odsotnostjo v stiski, ga njena vrnitev pomiri in otrok zopet lahko začne raziskovati okolje (Hazan in Shaver, 1994; Newman in Newman, 2003). Če je torej mati pozorna, čuteča in odzivna, se bodo otroci lahko ig-

rali sami, se uprli materinemu odhodu, jokali in se tudi hitro potolažili ter z njo vzpostavili stik, ko se bo vrnila. Značilna je čustvena plastičnost, fleksibilno vedenje, spontanost ter ustreznost otrokovih odzivov glede na situacijo (Carr, 2000; Kompan Erzar, 2003).

Izogibajoče navezani (angl. *avoidant attachment*) otroci se po ločitvi od matere izogibajo stiku z njo. Kadar so sami, kažejo sicer manj stiske kot drugi otroci, vendar pa je v njih v resnici huda stiska, kar pokažejo meritve pokazateljev stresa (Kompan Erzar, 2003; Newman in Newman, 2003). Tudi matere teh otrok se izmikajo fizičnim stikom z otrokom in odklanjajo otrokove prošnje po pozornosti in udobju (Hazan in Shaver, 1994; Kirkpatrick in Shaver, 1990). Tak otrok tako ne bo kazal nobenih znakov, da sploh opazi, da je mati ob njem. Na njen odhod in prihod ne reagira. Navzven je videti neproblematičen, notranje pa je zaznamovan s čustveno neodzivnostjo (Kompan Erzar, 2003).

Pri ambivalentni navezanosti (angl. *ambivalent attachment*) mati večkrat kaže neodzivnost na otrokove signale, je včasih nedosegljiva, včasih pa tudi vsiljiva (Hazan in Shaver, 1994). Otrok je tako z delom pozornosti ves čas usmerjen na mater, ne bo se uspel v polnosti posvetiti sebi (igri in raziskovanju okolja), na materin odhod bo reagiral s paničnim strahom. Matere se bo oklepal preden bo odšla in jo zavračal, ko se bo vrnila. Otrokove reakcije so pretirane, ni čustvene fleksibilnosti. Otrok bi si želel oditi od matere in raziskovati, vendar ga je preveč strah in se je hkrati oklepa (Kompan Erzar, 2003). Pri tej okupiranosti z materjo je v otroku tudi veliko jeze in tesnobe, kar onemogoča raziskovanje (Newman in Newman, 2003).

V zadnjih letih so raziskovalci na osnovi raziskav Ainsworthove identificirali še četrti tip navezanosti, to je dezorganizirana navezanost (angl. *disorganized attachment*). Ta se kaže kot mešanica izogibajočega in ambivalentnega tipa navezanosti. Dezorganizirana navezanost naj bi bila posledica otroštva, kjer je bila mati depresivna, motena ali do otroka na nek način zlorabljajoča (Hazan in Shaver, 1994). Otrok s tem tipom navezanosti se bo obnašal zelo nepredvidljivo, počel bo nasprotujoče si stvari (npr. klical bo mater in jo hkrati odganjal). V njem bo veliko strahu in vidne zmedenosti (Newman in Newman, 2003). Otrok ne bo sposoben usmeriti pozornosti nase in na okolico. Tudi če se bo oddaljil od matere, se ne bo znal igrati (Kompan Erzar, 2003). Vse te kaotične, kontradiktorne in posebne oblike vedenja kažejo na odsotnost ponotranjenih organiziranih strategij navezanosti (Diamond, 2004).

1.4. Navezanost in kasnejši odnosi

Bowlby (1973) je trdil, da osnovni mehanizmi navezanosti ostanejo aktivni in vplivni skozi celotno obdobje življenja. Ko se namreč primarni odnosi otroka z osebo navezanosti (otrok-mati-oče) večkrat ponavljajo, otrok zgradi

notranje modele delovanja (angl. *internal working models*), na osnovi katerih bo razvijal odnose tudi v prihodnosti. Notranji modeli delovanja so kot nekakšni kognitivni načrti odnosov, ki so osnovani na zgodnjih izkušnjah navezanosti in služijo kot model kasnejšim intimnim odnosom. Ti notranji modeli delovanja omogočajo ljudem, da predvidevajo, kako se bodo sami in pomembni drugi obnašali v odnosu (Carr, 2000). Gre torej za osnutek otrokovega dojemanja sveta in sebe, ki se v življenju samo še utrdi. Navezanost tako daje podlago za točno določene vzorce odnosov, ki jim posameznik pripada in znotraj katerih išče identiteto in stik, ki pomeni preživetje. Ti odnosi so mu že kot otroku zagotavljali bližino odraslega in ga vedno pripeljali v bližino in stik z njim. Otroku so omogočili, da se je počutil čustveno varnega in potešenega (Kompan Erzar, 2003).

Raziskave kažejo, da je pri otrocih z varno navezanostjo bolj verjetno, da bodo našli bolj polna in tesna prijateljstva z vrstniki. Prav tako pa sistem navezanosti lahko pomaga pojasniti naravo odraslih intimnih odnosov (Newman in Newman, 2003). Kvaliteta navezanosti z osebo navezanosti v otroštvu torej zaznamuje človeka v vseh nadaljnjih odnosih v življenju, saj vpliva na način vzpostavljanja in formiranja odnosov s pomembnimi drugimi.

V odraslem intimnem odnosu tako opazimo ključne komponente navezanosti ter vse tipe navezanosti. Vse to sta v svojih raziskavah ugotavljala Hazan in Shaver (1987, 1990). Ugotovila sta, da se tip navezanosti, ki ga je posameznik kot otrok vzpostavil s starši, ponovi v odraslem intimnem odnosu, kjer partner začne služiti podobnim funkcijam in zadovoljuje iste potrebe po čustveni podpori in varnosti, kot so to v otroštvu počeli starši. Vse to je mogoče na osnovi notranjih modelov delovanja. Partnerja z varnim tipom navezanosti bosta tako uglašena in odzivna drug na drugega. Tu je tudi prostor za avtonomijo, prilagodljivost in fleksibilnost. Izogibajoče navezana partnerja bosta oddaljena in nezadovoljna, partnerja z ambivalentno navezanostjo se bosta nagibala k preveliki bližini, kjer pa bosta nezadovoljna. Odnos partnerjev z dezorganizirano navezanostjo pa bo zaznamovan z zmedo in nejevoljo (Carr, 2000).

Navezanost je torej integralni del človekovega vedenja od zibelke do groba, kot je trdil tudi Bowlby (Hazan in Shaver, 1994). Je čustvena vez med starši in otrokom, obenem pa čustvena vez med dvema odraslima v intimnem odnosu. Otrokova navezanost in starševska odzivnost na to navezanost namreč vzpostavi model, preko katerega človek vstopa tudi v odrasle intimne odnose, ki so osnovani na zgodnjih izkušnjah navezanosti na pomembne druge (starše). Te čustvene vezi so relativno stabilne in trajne, znotraj njih so posamezniki drug za drugega pomembni kot nezamenljivi in edinstveni, zato je te vezi, tudi če so nefunkcionalne, težko prekiniti. Poganja jih močan afekt, namenjene pa so povezovanju partnerjev (Kompan Erzar, 2003).

2. Teorija o navezanosti in vera

Bowlbjeva teorija o navezanosti je doživela veliko generalizacijo na različna področja človekovega delovanja in doživljanja. Omenili smo že njeno povezanost z odraslimi intimnimi odnosi (Hazan in Shaver, 1987), povezana je npr. tudi z delom in kariero (Hazan in Shaver, 1990). V terminih teorije o navezanosti pa lahko opišemo tudi odnos z Bogom. S tem vprašanjem se je veliko ukvarjal Lee A. Kirkpatrick, ki je v svojih raziskavah in prispevkih obravnaval in dokazoval, da teorija o navezanosti lahko daje pomemben okvir pri razpravljanju in raziskovanju v psihologiji religije (Kirkpatrick, 1992, 1994, 1997, 1999).

Obravnavanje povezave med otrokovim odnosom s starši in odraslo vernostjo pa ni ravno nova, saj so jo pod drobnogled jemale različne psihodinamične perspektive. Že Freud (1964, po Granqvist, 1998) je trdil, da je Bog v glavnem iluzorna in regresivna projekcija otrokove zgodnje podobe očeta. Drugi teoretiki v tej tradiciji, vključujoč Eriksona (1950, po Granqvist, 1998) in objekt relacijske psihoanalitike, kjer je zlasti potrebno omeniti Rizzutovo (1979, 1991, po Gostečnik, 2000), so razlagali odnos do Boga iz svojih perspektiv ter svoje ugotovitve izpeljevali iz empiričnih raziskav. Vendar ti modeli, kakor trdi Granqvist (1998), iz teoretičnega, empiričnega in metodološkega vidika velikokrat niso dobro integrirani v sodobno akademsko psihologijo, kakor tudi ni psihologija religije, kjer pa so teorije teh modelov zelo vplivne. Da bi dosegli integracijo psihologije religije z glavnim tokom psihološke znanosti, je nujno uporabiti teorije, ki zadostijo metodološkim zahtevam, na katerih je postavljena psihologija kot empirična znanost. Teorija o navezanosti dobro ustreza tem kriterijem .

2.1. Bog kot oseba navezanosti

Izhodišče za teorijo o navezanosti na področju psihologije religije predstavlja verovanje v osebnega boga, s katerim vernik vzpostavlja osebni in interaktivni odnos (Kirkpatrick, 1999). To zlasti velja za Boga v judovsko-krščanski tradiciji ter tudi v drugih monoteističnih verstvih, medtem ko je manj jasno, kako lahko teorija o navezanosti opisuje odnose z božanstvom ali duhovnimi bitji v drugih svetovnih verstvih, še posebej takrat, kadar to božanstvo po svoji naravi ni osebno (Beck in McDonald, 2004). Zato se bomo v tem članku osredotočili na krščansko tradicijo.

Zdi se, da krščanski Bog odgovarja konceptu varne osebe navezanosti. Nad tem je bil impresioniran že teolog Kaufman, ki je raziskoval povezavo med krščansko teologijo in Bowlbyevim opisom odnosa navezanosti. Zapisal je nekako takole: »Ideja Boga je ideja absolutno primerne osebe navezanosti ... Bog je dojet kot zaščitniški starši, ki so vedno zanesljivi in dosegljivi svojemu otroku, kadar jih ta potrebuje« (Kaufman, 1981, str. 67, po Kirk-

patrick in Shaver, 1990). Poudarja tudi, da Bog predstavlja idealno osebo navezanosti, medtem ko so ljudje, tudi če se še tako trudijo, zmotni in jim zato ni mogoče popolnoma zaupati (Kaufman, 1981, po Kirkpatrick in Shaver, 1990).

V besedah vernikov ali v verski literaturi mnogokrat najdemo izraze, ki opisujejo Boga kot osebo navezanosti. Ti izrazi so pogosto odsev odnosov navezanosti v otroštvu. Npr. izrazi, kot so »Bog me spremlja« ali »Bog je vedno tu, kadar ga potrebujem« ali »Bog me ljubi«, kažejo na to povezavo z osebo navezanosti, ki je za otroka nekdo, ki je močnejši, modrejši drugi. Tudi prilastki, ki opisujejo Boga kot zaščito, ljubezen, usmiljenje, toplino ter kot močnega, trdnega in mogočnega Očeta, podpirajo to povezavo (Granqvist, 1998).

Tudi najmočnejše čustvene izkušnje, povezane z vero (npr. pri mistikih), so pogosto izražene v jeziku človeške ljubezni, ki je prav tako odnos navezanosti. To je dobro vidno tudi pri spreobrnjencih, kjer se zgodi nekaj podobnega, kot bi se zaljubili. Vendar pa je ljubezen, ki jo častilec izkusi v kontekstu odnosa z Bogom, seveda kvalitativno povsem drugačna od izkušnje ljubezni v odraslih intimnih odnosih, saj tukaj ni seksualne privlačnosti, ki je komponenta odraslih intimnih odnosov. Seksualnosti tudi ni v zgodnjih odnosih otroka in matere, zato je ljubezen, doživeta v odnosu z Bogom, iz tega vidika veliko bližje obliki primarne navezanosti otroka na osebo navezanosti kot pa navezanost v odrasli intimi (Kirkpatrick, 1999).

Pri razpravljanju o tem, ali je podoba Boga bliže podobi očeta ali matere, raziskave ugotavljajo, da podoba Boga združuje oboje: elemente, ki so stereotipno materinski ter elemente, ki so stereotipno očetovski (Kirkpatrick, 1999). Zato lahko rečemo, da Bog ni niti izrazito očetovska niti izrazito materinska oseba, pač pa je predvsem oseba navezanosti. Bog je nekdo, ki je močnejši in pametnejši drugi, to pa je tak, na kakršnega tudi otrok doživlja enega izmed staršev.

2.2. Vera kot odnos navezanosti

Z izrazi in dinamikami teorije o navezanosti lahko konceptualiziramo tudi različne oblike religiozne izkušnje. Vera je namreč odnos navezanosti, saj ustreza vsem štirim kriterijem, ki jih je pri opisovanju navezanosti oblikovala Ainsworthova (Ainsworth, 1985, po Beck in McDonald, 2004): vzdrževanje bližine z osebo navezanosti, dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki je varno pribežališče, doživljanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje ter doživljanje tesnobe, kadar je oseba navezanosti odsotna ali izgubljena (Kirkpatrick, 1999).

Kristjani verjamemo, da je Bog vsepovsod navzoč in da je človek zato vedno v njegovi bližini. Poleg tega pa obstajajo še načini, kjer se človek lahko Bogu približa še na posebne načine in tam čuti njegovo bližino. Tako ima-

mo različne prostore, kjer lahko Boga častimo, nosimo znamenja, imamo podobe ... Najpomembnejša oblika vzdrževanja bližine z Bogom pa je molitev. Vernik verjame, da govori z Bogom, ki je oseben in navzoč (Butler, Gardner in Bird, 1998). To lahko primerjamo z otrokovim preverjanjem osebe navezanosti, če je ta še dovolj blizu in dosegljiva. Pri otroku se sproži vedenje, ki aktivira sistem navezanosti, to je npr. jok ali dvignjene roke. Takšno vedenje je na področju vere molitev, saj verniku omogoča spet vzpostaviti bližino z Bogom (Kirkpatrick, 1999).

Varno pribežališče je drugi kriterij navezanosti. Vera je vsaj delno zakoreninjena v potrebi po zaščiti in občutku varnosti. Ljudje se največkrat obračajo na Boga v trenutkih težav in kriz in pri njem iščejo zaščito in tolažbo (Kirkpatrick, 1999). V trenutkih stiske Bog deluje tako, kot pri otroku starši, torej kot varno pribežališče, kamor se lahko vernik obrne po emocionalno podporo.

Navezanost zagotavlja tudi občutek varne in trdne osnove za raziskovanje okolja. Iz tega vidika je Bog nekdo, ki je človeku vedno ob strani, ga vedno gleda in spremlja. Bog je tako oseba navezanosti, ki je vedno prisotna, navzoča in vsemogočna in kot tak lahko zagotavlja najbolj zanesljivo osnovo (Kirkpatrick, 1999). Od njega lahko človek odhaja v raziskovanje okolja in se k njemu vedno vrača s čaščenjem, molitvijo, prošnjo, slavljenjem ali drugimi oblikami dialoga (Granqvist, 1998). Vera zagotavlja ljudem varnost in zaupanje, da lahko funkcionirajo v vsakodnevnem življenju ter jim pomaga, da se lažje soočajo s stresom ter preizkušnjami in stiskami.

Četrti kriterij se nanaša na odzive na ločitev ali izgubo osebe navezanosti. Grožnja ločitve povzroči tesnobo v navezani osebi, izguba osebe navezanosti pa vodi v žalovanje. Čeprav je težko govoriti o tem, ali Bog lahko ustreza temu kriteriju navezanosti, saj Bog nikoli ne odide ali umre, pa ljudje dejansko včasih doživljamo, kot da ga ni. Še najbolj pa se približamo ločitvi ali izgubi Boga takrat, kadar se ljudje sami odločimo, da bomo prekinili odnos z njim, npr. v primeru odpadništva. Najbliže bi tej izgubi osebe navezanosti prišli pri neprostovoljnem izobčenju iz Cerkve, vendar o tem, ali vernik ob tem res doživlja tesnobo ob ločitvi, nimamo raziskav (Kirkpatrick, 1999).

2.3. Tipi navezanosti na Boga

Tako kot lahko pri navezanosti otroka na osebo navezanosti najdemo štiri tipe navezanosti, lahko te značilnosti najdemo tudi v odnosu do Boga (Belavich in Pergament, 2002). Ti tipi navezanosti določajo razumevanje Boga zlasti takrat, ko se verniki soočajo s stisko.

Nekdo, ki je varno navezan na Boga, bo lahko izbral aktiven način soočanja s težavami. Boga razume kot starše, ki ga umirijo in ščitijo v tre-

nutkih nevarnosti ter mu zagotavljajo trdno osnovo za raziskovanje takrat, ko se ta počuti varno. Varno navezan posameznik lahko v soočanju s težavami zaupa v božjo ljubezen, božjo pomoč in njegovo varstvo. Velikokrat bo pri tem vključil tudi pomoč duhovščine ter drugih članov skupnosti (Belavich in Pergament, 2002).

Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da ima malo ali pa sploh nima interesa za njihove osebne težave. Čutijo, da se Bog ne zanima zanje, da zanje ne skrbi ali da jih celo ne mara. Pri soočanju s težavami lahko izberejo načine, kjer se zanašajo nase, saj menijo, da je njihova naloga, da rešijo probleme sami, brez pomoči Boga. Zanje je značilna vera v Boga, ki je neoseben in oddaljen. Pri njih je velikokrat najti religiozno nezadovoljstvo, ki se odraža v jezi na Boga ter spraševanju o smislu vere (Belavich in Pergament, 2002).

Ambivalentno navezani posamezniki gledajo na Boga kot na nestanovitnega. Včasih je Bog topel in odziven, nato pa se spet sprašujejo o njegovi ljubezni. To večkrat pokažejo na načine, ki jih je težko razumeti. Ambivalentno navezani tudi večkrat odlašajo pri soočanju s težavami. Pri reševanju le-teh lahko postanejo popolnoma odvisni od Boga ter se popolnoma zanašajo nanj ves čas, ne le v trenutkih stiske. Ti ljudje tudi večkrat postavljajo vprašanja Bogu, zakaj se je nekaj zgodilo, prosijo za čudež ali barantajo z njim. Velikokrat poskušajo božjo naklonjenost doseči tudi z dobrimi deli. Tudi iskanje podpore pri duhovnikih in drugih članih skupnosti ter duhovnih gibanjih je pri njih pogost način vzdrževanja stika z Bogom (Belavich in Pergament, 2002).

Sklepamo lahko, da je odnos človeka z dezorganiziranim tipom navezanosti na Boga, ki ga Belavich in Pergament ne vključujeta, poln nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanj. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč. Veliko bo kaotičnosti in strahu. Tak odnos bo zaznamovan tudi z napačnimi predstavami o Bogu, versko prepričanje pa ne bo osnovano na trdnih verskih resnicah, pač pa bodo v njem prisotne ideje in trditve drugih verstev ali sekt.

2.4. Empirične raziskave o navezanosti na Boga

Raziskave o navezanosti in odnosu do Boga dokazujejo, da ima Bog za mnoge posameznike psihološko funkcijo osebe navezanosti (Kirkpatrick in Shaver, 1990, 1992; Kirkpatrick, 1997; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Belavich in Pergament, 2002; Rowat in Kirkpatrick, 2002; Beck in McDonald, 2004). V njih lahko vidimo, da so posamezne značilnosti v odraslem tipu navezanosti povezane z značilnostmi v verskem prepričanju, prav tako pa na vernost, njeno stabilnost in spreminjanje skozi čas, vplivajo tudi primarni odnosi in navezanost na skrbnike oz. starše.

Kirkpatrick in Shaver (1990) sta raziskovala empirično povezavo med navezanostjo v otroštvu in religioznostjo v odrasli dobi. Raziskava je poskušala odgovoriti na dve diametralno nasprotni hipotezi, ki izhajata iz teoretičnih osnov teorije o navezanosti. Prva je hipoteza o skladnosti *(angl. correspondence hypothesis)*, ki pravi, da zgodnji odnosi zagotavljajo temelje, na katerih so zgrajeni bodoči odnosi, vključno odnos z Bogom. Iz tega sledi, da bo vernik, ki je bil v otroštvu varno navezan, tudi Boga doživljal kot osebo navezanosti, kjer bo prav tako lahko razvil varno navezanost. To prihaja iz Bowlbyjeve (1973) ugotovitve o kontinuiteti notranjih modelov delovanja (modeli, si se oblikujejo v zgodnjih odnosih in na osnovi katerih bo posameznik razvijal odnose tudi v prihodnosti). Hipoteza o kompenzaciji *(angl. compensation hypothesis)* pa predpostavlja, da osebe z ne-varno zgodovino navezanosti bolj potrebujejo nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko predstavlja tudi Bog. To prihaja iz teorije Ainsworthove (1985, po Granqvist, 1998) o osebah, ki lahko služijo kot nadomestki osebe navezanosti, če te osebe ni. Rezultati te raziskave (Kirkpatrick in Shaver, 1990) so bolj podprli hipotezo o kompenzaciji, zlasti kadar je šlo v otroštvu za izogibajočo navezanost na mamo. To hipotezo so podprle tudi kasnejše raziskave (Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Beck in McDonald, 2004). Hipoteza o kompenzaciji je bila podprta tudi z raziskavo povezav med odraslim stilom navezanosti, samskim statusom ter različnimi vidiki vernosti (Granqvist in Hagekull, 2000). Omeniti velja tudi raziskavo o *new age* orientiranosti v povezavi z navezanostjo (Granqvist in Hagekull, 2001), kjer sta avtorja ugotovila, da je ta naravnanost neposredno povezana z ne-varno navezanostjo in emocionalno podkrepljeno vernostjo, kar potrjuje hipotezo o kompenzaciji.

Tudi hipoteza o skladnosti je dobila svojo potrditev (Kirkpatrick in Shaver, 1992; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999). Kirkpatrick in Shaver (1992) sta v raziskavi o modelih navezanosti in vernosti pokazala, da so tipi navezanosti v odraslih odnosih povezani z različnimi religioznimi variablami. Varno navezani udeleženci v odraslih odnosih so opisali Boga kot bolj ljubečega in manj oddaljenega in nekoliko višje ocenili pomen vere kakor tisti z ne-varno obliko navezanosti v odraslih odnosih. Varno navezani so torej razvili tudi z Bogom varno navezanost. Udeleženci z izogibajočim tipom navezanosti v odraslih odnosih so sebe večkrat opisali kot agnostike, udeleženci z ambivalentnim tipom navezanosti v odraslih odnosih pa so večkrat kot drugi poročali o močnih verskih izkušnjah in glosolaliji (govorjenje v jezikih kot pri apostolih ob prihodu Svetega Duha), ki so jo doživeli vsaj enkrat v preteklosti, kar je v svoji longitudinalni študiji potrdil tudi Kirkpatrick (1997). Odnos z Bogom pri varno navezanih v odraslih odnosih je torej vzporeden njihovim mentalnim modelom odnosov, kjer je človeška oseba navezanosti dojeta kot dosegljiva, skrbna, odzivna (Kirkpatrick in Shaver, 1992).

Obe hipotezi je v svoji raziskavi na Švedskem podprl Granqvist (1998). V raziskavo je vključil več variabel, in sicer je gledal na navezanost v otroštvu, spreobrnjenje v odrasli dobi ter interakcijo med varno navezanostjo in starševsko vernostjo. Zelo zanimiv je zaključek, ki ga podaja avtor raziskave: lahko da so različne poti, ki pripeljejo do vernosti posameznikov, ki imajo različno zgodovino navezanosti na starše. Religioznost oseb z nevarno zgodovino navezanosti ima lahko bolj emocionalno konotacijo, kar pomeni, da lahko religioznost predstavlja nekaj, kar kompenzira ne-varne odnose v otroštvu, nek čustven primanjkljaj, kakor določa hipoteza o kompenzaciji. Vernost oseb z zgodovino varnih odnosov navezanosti pa lahko razumemo kot nekaj, kar je osnovano bolj na religiozni socializaciji, kot nekaj, kar se enostavno v procesu socializacije prenese in zato odgovarja starševski stopnji vernosti, kar je postavka hipoteze o skladnosti. Na te trditve sta v naslednji raziskavi poskušala odgovoriti Granqvist in Hagekull (1999). Rezultati so podprli hipotezo o skladnosti v tem, da so varno navezani posamezniki pozitivno povezani z vernostjo, ki je bazirana na socializaciji. Hipoteza o kompenzaciji pa je prejela podporo pri nevarno navezanih. Pri njih je bila pozitivna povezava z vernostjo, ki bazira na čustvih, vernost pa je bila zaznamovana tudi z nenadnimi spremembami ali spreobrnjenji. Prevzemanje religioznih standardov tukaj ni bilo značilno.

Sklep

Zgodnja navezanost je model vseh odnosov. Preko teh modelov, ki so nastali na osnovi odnosov s pomembnimi drugimi v otroštvu in so otroku zagotavljali bližino in varnost, bo človek doživljal vse nadaljnje odnose in bo vse to v odnosih tudi iskal, na varen ali ne-varen način. Vendar to ni neko prekletstvo, v katerem smo prikovani. Bog, kakor tudi partner v odrasli intimni zvezi, ki lahko prevzame psihološko funkcijo osebe navezanosti, lahko pomaga pri preoblikovanju ne-varne navezanosti v varno. Ko si človek dovoli in izkusi biti varno navezan, je to vedno lahko povezano z nekim tveganjem, da bo lahko zavržen, zamenjan ali zapuščen; ne-varna navezanost, ki je tudi navezanost, mu je namreč zagotavljala, da je on ali pa nekdo drug nezamenljiv in edinstven. V tej nefunkcionalni zvezi je doživljal najgloblji stik, zato se mu ne bo kar zlahka odpovedal. Vendar pa je vsak nov odnos možnost preoblikovanja teh vezi in zato je v vsakem odnosu navzoča dimenzija odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom, ki je milost, doseže najvišjo stopnjo.

Literatura:

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. in Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Bartholomew, K. in Horowitz, L. M. (1991). Attachment Styles among Young Adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology, 61*, 226-244.

Beck, R. in McDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology, 32*(2), 92-103.

Belavich, T. G. in Pergament, K. I. (2002). The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development, 9*(1), 13-29.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. III, Loss, sadness and depression.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. II, Separation, anxiety and anger.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1982). *Attachment and loss: Vol. I, Attachment.* New York: Basic Books.

Butler, H. M., Gardner, B. C. in Bird, M. H. (1998). Not Just a Time-Out: Change Dynamics of Prayer for Religious Couples in Conflict Situations. *Family Process, 37*(4), 451-478.

Carr, A. (2000). *Family Therapy: Concepts, Process and Practice.* Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

Diamond, D. (2004). Attachment Disorganization: The Reunion of Attachment Theory and Psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology, 21*(2), 276-299.

Gostečnik, C. (2000). *Psihoanaliza in religija.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*(2), 350-367.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38*(2), 254-274.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2000). Religiosity, Adult Attachment, and why »Singles« are more Religious. *International Journal for the Psychology of Religion, 10*(2), 111-123.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2001). Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*(3), 527-545.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1987). Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology, 52*(3), 511-524.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1990). Love and Work: An Attachment-Theoretical Perspective. *Journal of Personality and Social Psychology, 59*(2), 270-280.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1994). Attachment as an Organizational Framework for Fesearch on Close Relationships. *Psychological Inquiry, 5,* 1-22.

Katekizem katoliške Cerkve. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29*(3), 315-334.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion, 2*(1), 3-28.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin, 18*, 266-275.

Kirkpatrick, L. A. (1999). A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36*(2), 207-217.

Kirkpatrick, L. A. (1990). Attachment and Religious Representations and Behavior. V Cassidy, J. in Shaver, P. R. (ur.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (str. 803-822). New York: Guilford.

Kompan Erzar, L. K. (2003). *Skrita moč družine.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Newman, B. in Newman, P. (2003). *Development through Life. A Psychosocial Approach.* Belmont, CA: Wadsworth.

Rowat, W. C. in Kirkpatrick, L. A. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41*(4), 637-651.

Špidlik, T. (1998). *Osnove krščanske duhovnosti* Maribor: Slomškova založba.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 37.018.1:577.25
BV 66 (2006) 1, 137-150

Katarina Kompan Erzar

Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika

Povzetek: Otrok se lahko razvija izključno v odnosih. Preko razvoja mehanizma navezanosti se razvija organska struktura otrokovih možganov, predvsem delov, ki so ključni za integracijo izkustva, torej integracijo telesnih stanj, pomena, zunanjih dražljajev in reaktivnosti telesa. Proces izoblikovanja varne navezanosti pri odraslih, ki so bili kot otroci ne-varno navezani, je zato dolgotrajen in mogoč samo v odnosu postopne rasti zaupanja, kar bi lahko najlepše ponazorili s svetopisemsko zgodbo o razvoju zaupanja Izraelcev do Boga na poti v obljubljeno deželo, ali z zgodbo o očetu, ki išče sina v priliki o izgubljenem sinu.

Ključne besede: navezanost, nevropsihologija, razvoj otroka, odnosi, družina, zaupanje.

Summary: ***The Role of Primary Relationships and Attachments in the Development of the Individual***

A child can only develop within relationships. By the development of the attachment mechanism the organic structure of the child brain develops, especially of the parts that are of key importance for the integration of experience i.e. the integration of body states, meaning, external stimuli and the reactivity of the body. The process of the formation of a secure attachment with adults who were insecurely attached as children is therefore rather lengthy and only possible within a relationship of a gradual growth of trust. It could be best illustrated by the Bible story about the development of trust of the Israelites on their way to the Promised Land or by the story of the father looking for his son in the parable of the prodigal son.

Key words: attachment, neuropsychology, child development, relationships, family, trust.

Temeljna teza relacijske družinske paradigme je, da je vzpostavljanje in ohranjanje medčloveških odnosov temeljni motivacijski faktor in ne samoumevni razvojni proces, v katerega smo ljudje neizogibno vpeti, temveč da zahteva tudi temeljno zaupanje v človeško izkustvo (Gostečnik, 2004).

Relacijski družinski model se ne ukvarja samo z zavestnimi mehanizmi ali manjkajočimi zgodnjimi izkušnjami, temveč v ospredje postavlja preoblikovanje nezavednega mehanizma regulacije afekta, predelavo nezavednih afektivnih psihičnih konstruktov in spremembo temeljne relacijske strukture, vzorcev odnosov v posameznikovem notranjepsihičnem svetu. (Gostečnik, 2004). V našem prispevku pa želimo pokazati na razvoj teh struktur in pokazati, zakaj so ti vzorci odnosov tako trdovratni in težko dostopni ter na kakšen način se primarni odnosi in afekti preko sistema regulacije afekta in navezanosti prenašajo iz generacije v generacijo. Pri prenosu trav-

matičnih vzorcev odnosov namreč ne gre samo za zunanji prenos oziroma posnemanje, temveč za preoblikovanje organske strukture, torej strukture možganov in celotnega delovanja človeškega telesa tako na motorični kot emocionalni ravni. Zato si bomo najprej pogledali osnovne mehanizme delovanja možganov in pokazali na odvisnost tega razvoja od sistema odnosov, v katerem se posameznik razvije.

1. Možgani kot sistem

Na najosnovnejši ravni bi lahko možgane definirali kot živ sistem, ki je dinamičen in odprt. Možganski sistem postane funkcionalno povezan z drugimi sistemi, posebej z drugimi možgani. Odprt in dinamičen sistem je torej tisti, ki je v stalnem stiku s spreminjajočim se okoljem in spreminjajočimi stanji lastne aktivnosti.

Še več, možgani so kompleksni sistem, kar pomeni, da so sestavljeni iz več plasti oziroma komponent, ki so sposobne »kaotičnega« vedenja. Najenostavnejša komponenta je nevron, vsaka naslednja je že bolj izdelana. Tako npr. je delovanje vidnega korteksa sestavljeno iz nižjestopenjskega vnosa dražljajev preko oči do višjestopenjskega procesiranja celotnega perceptualnega sistema (Rutter, 1993).

Možgani so tudi odprt sistem, to pa pomeni, da vsak predel možganov lahko vase sprejme nek vnos od zunaj. Globlje strukture sprejemajo senzorne informacije iz telesa in iz zunanjega sveta; limbični sistem sprejema vnose od globljih struktur in iz neokorteksa; in neokorteks sprejema vnose iz limbičnega sistema. In tako so neokorteksne funkcije povezane z nižjimi funkcijami in je naše mišljenje dejansko neposredno povezano z aktivnostjo celotnih možganov. Um (*mind*) – vzorci pretoka informacij in energije – izvira iz aktivnosti nevronov v možganih (Eccles, 1990; Andreasen, 1997). Za merjenje te aktivnosti uporabljamo različne metode. *Brain imaging* raziskuje metabolne procese, torej procese uporabe energije v različnih predelih možganov, ali spremembe v prekrvavljenosti aktivnih delov možganov, s čimer se potem locira posamezna območja nevronske aktivnosti. Eektroencefalogram (EEG) meri električno aktivnost v različnih predelih možganov, kar merijo preko elektrod, ki se jih namesti na različne predele glave. Nevroznanost preko teh meritev raziskuje, kako preko porabe energije v nevronih delujejo možgani. In prav ta pretok energije neposredno ustvarja naše mentalne procese. (Siegel, 1999). Na ta način so ugotovili, da so različne oblike navezanosti med otrokom in starši povezane z različnimi fiziološkimi procesi v možganih, različnim dojemanjem sveta in različnimi medosebnimi vzorci odnosov. Ugotovili so, da so emocije osrednji organizacijski proces v možganih. S tem pa posameznikova sposobnost, da organizira emocije, ki je rezultat zgodnjih odnosov navezanosti, neposredno oblikuje sposobnost možganov, da integrirajo izkušnje in se prilagodijo na prihodnje stresorje (Siegel, 1999).

Področja možganov, ki koordinirajo aktivacijo možganskih podsistemov, niso v najvišjih predelih možganov. Zato je limbični sistem tako učinkovit pri regulaciji telesa in emocij, kot višji neokorteks. Tako lahko vidimo, da so emocije, ki jih generira in regulira aktivnost limbičnega sistema, integralni del mišljenja, ki prihaja iz neokorteksa tako kot tudi del celotnega delovanja možganov. Seveda obstajajo ločeni krogotoki, ki delujejo kot nekako ločeni podsistemi in na ta način oblikujejo prevladujoč način delovanja, npr. leva in desna stran možganov vsebujeta različne krogotoke, ki se vzpostavijo v zgodnjem življenju. Vsaka od teh poti vsebuje določene nevrotransmiterje, ki potem v vsaki hemisferi vzpostavijo določen način procesiranja informacij. Od tega, kako se aktivira posamezna hemisfera, je kasneje odvisno naše subjektivno doživljanje in način, kako komuniciramo z drugimi (Siegel, 1999).

2. Organizacija možganov

Možgani so razdeljeni na višje in nižje strukture, ter na hormonske ter nevrotransmiterske poti, ki so med seboj povezane na posebne načine preko različnih krogotokov (Siegel, 1999). Nižje strukture v možganskem deblu prenašajo osnovne elemente pretoka energije, kot stanje budnosti in pripravljenosti, ter telesna stanja (temperatura, pulz, dihanje). Na vrhu možganskega debla je talamus, področje, ki sprejema senzorne dražljaje in je močno povezan z drugimi deli možganov, vključno z neokorteksom, ki leži tik nad njim. Talamični krogotok naj bi bil glavni proces za prenos zavestnih izkušenj (Siegel, 1999).

Višje strukture, kot je npr. neokorteks, prenašajo bolj kompleksne informacije, kot je precepcija, mišljenje, logično sklepanje, to naj bi bile »najvišje strukture«.

Osrednji prostor, ki ga zaseda limbični sistem, ki vključuje amigdalo, orbitofrontalni korteks in anteriorni reženj pa opravljajo osrednjo vlogo pri koordiniranju aktivnosti višjih in nižjih možganskih sturktur. Limbični predeli so tisti, ki upravljajo z emocijami, motivacijo in vedenjem *(goal-oriented)*. Limbične strukture omogočajo integracijo širokega spektra temeljnih procesov, kot je pripisovanje pomena, procesiranje socialnih izkušenj in regulacijo emocij. Limbični sistem sega tudi na področje temporalnega režnja in vključuje hipokampus, ki igra osrednjo vlogo v zavesti dostopnih oblikah spomina (Siegel, 1999).

Možgani kot celota delujejo kot medsebojno povezan in integriran sistem podsistemov. Kljub temu da vsak del prispeva k celoti, je limbični sistem primarno odgovoren za integracijo možganske aktivnosti. Ključno v razvoju je torej, kako možgani regulirajo sami sebe. In ta samoregulacija se odvija v limbičnem sistemu. Limbični del možganov vključuje tudi hipotalamus in nadledvično žlezo, ki je odgovorna za fiziološko homeostazo, telesno

ravnotežje preko ustvarjanja neuroendokrine aktivnosti (vzbujanje nevronov in sproščanje hormonov) (Stein, 1990).

Razvoj povezav v možganih je direktno odvisen od tega, katere nevronske poti se bodo vžgale in katere ne (Siegel, 1999). Ker izkušnje oblikujejo aktivnost možganov in moč povezav med nevroni skozi vse življenje, so ključne za organizacijo osnovnih možganskih struktur prav najzgodnejše izkušnje. Tako imajo npr. zlorabljeni otroci višjo občutljivost na nivoju stresnih hormonov. Na zavestni ravni so bolj imuni na stres, hkrati pa organsko bolj odzivni nanj (Schore, 2003). Izkušnje vodijo k povečani aktivnosti nevronov, ki poganja tvorjenje novih sinaptičnih povezav. Tej od izkušenj odvisni rasti in diferenciaciji možganov pravimo od-aktivnosti-odvisen proces (Bradeley, 2000). Preko zunanje regulacije telesnih stanj (vključno z afektivnimi stanji) se otrok nauči notranje regualcije in na ta način se prav najzgodnejše medosebne izkušnje prenesejo direktno iz družine v otrokov živčni sistem.

3. Razvoj emocij

Eden vodilnih raziskovalcev emocionalnega razvoja in nevropsihologije emocij Daniel Siegel ugotavlja naslednje: »Kar je ironično in česar do sedaj nismo poznali je, da v nasprotju z vsemi biologističnimi predpostavkami nevrološka znanost dokazuje, da interakcije z okoljem, posebej odnosi z drugimi ljudmi, neposredno oblikujejo razvoj strukture in funkcije možganov. Zato ni več na mestu vprašanje, kaj je pomembnejše: možgani ali zavest, biologija ali izkušnja, narava ali kultura. Te delitve so zavajajoče pri tako kompleksnem in pomembnem fenomenu, kot je razvijajoči se človeški um« (Siegel, 1999).

Tako celosten sistemski pogled na delovanje možganov pa nam odpira povsem drugo perspektivo razumevanja pomena odnosov med otrokom in starši. Sistem odnosov se namreč neposredno prenese v možganski sistem preko od relacij odvisnega selektivnega vzpostavljanja povezav v limbičnem sistemu in med limbičnim sistemom in neokorteksom ter med limbičnim in nižjim živčnim sistemom. Tako lahko, kot pravi Schore (Schore, 2003), iz delovanja limbičnega sistema sklepamo na to, kakšen je družinski sistem, v katerem se je otrok razvijal.

4. Odnos otrok – starši

V razvoju možganov obstajata dve kritični obdobji, v katerih se oblikuje njihova struktura in to je obdobje okrog enega leta in pol ter obdobje adolescence.

Prvo kritično obdobje zorenja možganov je obdobje nastajanja temeljnih struktur navezanosti in sposobnosti za regulacijo emocij, gre za razvoj

limbičnega sistema in povezav med limbičnim sistemom ter višjimi funkcijami (Schore, 2000). V normalnem razvoju se zmanjšajo povezave med limbičnim sistemom in nižjimi funkcijami na račun povezave med limbičnim sistemom in višjimi funkcijami, kar pomeni, da se otrok nauči regulirati telesna emocionalna stanja z višjimi oblikami funkcioniranja. To pomeni, da starši, ki začutijo otrokovo stisko, sram, jezo, stres, nanjo odgovorijo najprej tako, da otroka pomirijo, oziroma izpolnijo njegove osnovne potrebe (po stiku, po hrani, po toploti, po tolažbi, po počitku, po dražljajih ...) hkrati pa mu ob tem tudi stvari poimenujejo, razložijo in med seboj razdelajo. To pomeni, da oče in mati ob tem, ko otroka negujeta, tudi med seboj razvijata vedno nova spoznanja o sebi, otroku in odkrivata nove čustvene izzive. Tako kljub temu, da je nega otroka lahko nekaj zelo mehanskega, izoblikujeta ob vsakem otroku drugačen ritem, način in čustveno vzdušje, ki je za tistega konkretnega otroka v konkretnem trenutku najbolj primeren. To starša naredita avtomatično samo v primeru, če ob ukvarjanju z otrokom nista preplavljena s tesnobo. Če sta oče in mati čustveno zasedena s svojim konfliktom, zlorabami in travmami iz svoje preteklosti, bosta ob otroku negotova, težko bosta prepoznavala otrokove potrebe in jih ločevala od svojih, ter se bosta ali zelo oklepala zunanje regulacije (ura, pravila, napotki drugih), ali pa oblikovala zelo nestabilno in kaotično, nedosledno ravnanje z otrokom (Aarts, 2002). Tako bodo npr. starši, ki so zelo tesnobni, veliko molčali, medtem ko sproščeni samodejno (predvsem matere, pa tudi očetje), ob tem ko otroka negujejo, tudi sproti razlagajo, kaj počnejo z njim (»Glej, zdaj ti bom zamenjala pleničko«, »tole je pa žlička«, »zdaj bova šla na sprehod,« so stavki, ki jih starši spontano izgovarjajo ob otroku.) (Aarts, 2002).

S tem ravnanjem starši s svojim čutenjem in vedenjem regulirajo stanja otrokovega telesa. Ko je otrok pod stresom, umirijo njegov živčni sistem, ko potrebuje stik, ga pritegnejo v aktivnost, mu pomagajo, da je aktiven, da raziskuje. Naučijo ga, kaj je varno, kaj nevarno ... S tem pa neposredno gradijo njegovo dojemanje sveta, drugih in sebe. Vsako stisko oziroma napetost vpnejo v določeno relacijsko shemo.

V primeru nevarne oblike navezanosti, torej odnosov, kjer so starši hkrati vir stresa in hkrati vir tolažbe, oziroma ko starši ne morejo ločiti svojih potreb od potreb otroka, ko ne vedo, od kod prihaja določena emocija, ali iz njihove notranjosti ali od otroka (ne vedo, ali je strah njih ali pa se je morda otrok ustrašil), se krogotoki, ki uravnavajo raven stresa in vzburjenja ter vzdraženja simpatičnega in parasimpatičnega živčevja, ne vzpostavijo in s tem povzročijo pretirano vzburjanje obeh sistemov hkrati, kar je za otroka izjemno nevarno, saj taka kombinacija nevrotransmiterjev in hormonov fizično poškoduje nevronska vlakna (Schore, 2001). Kjer ti krogotoki ne delujejo pravilno, ni mogoča regulacija telesnih stanj in je zelo omejena sposobnost regulacije in zmanjšanja stresa. Zakaj so ti procesi tako pomembni prav za emocionalno delovanje, torej relacijski stres? Vedeti moramo, da

moderno pojmovanje postavlja emocije v samo središče človeškega delovanja, saj so prav emocionalni procesi tisti, ki, kot smo videli, omogočajo in določajo tako percepcijo, dojemanje sebe, drugih in sveta kot tudi delovanje in izbiro ter način procesiranja senzornih informacij, torej vseh dražljajev, ki jih zaznava človeško telo (Siegel, 1999).

»Emocije so prvenstveno nezavedni mentalni proces. Po svojem bistvu emocije ustvarijo stanje pripravljenosti za akcijo s tem, ko nas razpoložijo, da se v okolju vedemo na določen način. Emocionalne reakcije to razpoložljivost ustvarijo s tem, ko določijo aktivacijo širokega spektra možganskih krogotokov, ki vodijo do sprememb v stanju budnosti, zavesti in možganov in aktivnosti drugih delov telesa. Amigdala je kluster nevronov, ki deluje kot sprejemna in oddajna postaja med zunanjimi dražljaji in emocionalnimi odzivi nanje. Kot koordinacijski center znotraj možganov igra amigdala skupaj s pripadajočimi področji orbitofrontalnega korteksa ključno vlogo pri koordinaciji percepcije s spomini in vedenjem. Ta področja možganov so še posebej občutljiva na socialno interakcijo; njihova aktivnost vpliva na široko področje mentalnih procesov, ki niso povezani z zavestjo. Ti krogotoki so močno povezani tudi z drugimi deli možganov, prek česar neposredno vplivajo na delovanje možganov kot celote. Dejansko limbični sistem registrira tudi telesna stanja in vpliva na aktivacijo določenega stanja telesa preko avtonomnega živčnega sistema. Na ta način limbični sistem služi kot vir socialnega procesiranja, izbire dražljajev in emocionalne vzdraženosti možganov. Če strnemo; emocije niso le funkcija, ki bi bila omejena na področje limbičnega sistema, ampak direktno vplivajo na delovanje celotnih možganov in telesa, od regulacije fizioloških stanj do abstraktnega mišljenja (Siegel, 1999).

Zgodnje kritično obdobje zorenja možganov je torej obdobje, v katerem se zarišejo temelji za način regulacije emocij, oblika navezanosti in obseg sposobnosti za regulacijo stresa. To pa so temeljni mehanizmi povezave med telesom, afekti in višjimi funkcijami. Prav telesni znaki tudi kasneje v odraslosti dostikrat omogočijo posamezniku, da se zave, kaj čuti. Dejanski telesni znaki (pravi jok) ali kakor-da znaki (občutek, kakor, da bi se zjokal) se lahko sprožijo brez zavestne vednosti. Tako nam dostikrat telesni odziv pove, kaj čutimo, ne da bi se sploh zavedali določenega afekta (Siegel, 1999).

Vsaka oblika navezanosti narekuje nastanek oziroma izoblikovanje posebnega vzorca aktivacije skupin nevronov. Npr. emocionalno hladno povezavo med izogibajočim otrokom in oddaljenimi starši lahko razumemo, da primarno vključuje linearen, logičen, lingvističen način komunikacije, ki je levohemisferen. Osebe, pri katerih prevladuje levohemisferni način procesiranja, imajo zelo okrnjeno sposobnost branja neverbalne komunikacije in zaznavanja emocionalnih izrazov pri drugih in pri sebi. Samo predstavljamo si lahko, kako je biti v medosebnem emocionalnem stiku s tako osebo (Siegel, 1999). Samo nov interpersonalni odnos lahko taki osebi prinese

možnost, da bo razvila tudi bolj emocionalno izrazen del svojega delovanja. Tako bo otrok neodzivnih staršev lahko razvil svojo emocionalno odzivnost samo v medosebnih odnosih z drugimi, ki so emocionalno bolj odzivni, deloval pa bo tako, da se bo nanj zelo težko odzvati, ali bo pretirano opozarjal nase, ali pa bo deloval odtujeno, nezainteresirano, ker ga bo strah, da bi izgubil še tisi stik, ki ga je imel prej. Otrok neodzivnih staršev se je namreč povsem prilagodil na to neodzivnost, in ugotovil, da lahko ohrani starše v svoji bližini samo, če je izrazito nemiren, bolan ali siten, ali pa če je na videz neproblematičen in ne kaže nobenih znakov stresa. Zato so vsi kasnejši odnosi, ki jih otrok vzpostavlja, ključnega pomena za njegov razvoj in samo kolikor se ti odnosi lahko razlikujejo od domačih, toliko se bo lahko razširil spekter njegovih odzivov. Po tej plati je zelo pomembno obdobje razvoja prav adolescenca, ki pomeni z vidika socialnega delovanja kot tudi nevrološkega razvoja obdobje, ki je spet izrazito ranljivo in dovzetno za vse socialne vplive. V adolescenci so namreč možgani v fazi hitre rasti in razvoja višjih struktur, torej mišljenja. Ta razvijajoča se nova sposobnost dojemanja sveta prinese s seboj tudi možnost razmišljanja o lastnem razmišljanju, torej prvi zametek samoregulacije, samospoznavanja. To je tudi prva možnost, da se otrok lahko začne odločati o tem, kam bo šel po tolažbo, če jo bo potreboval, oziroma, da se začne zavedati svojih potreb in o njih govoriti.

Adolescenca je drugo kritično obdobje zorenja možganov in največji premik v razvoju navezanosti, ko se otrok iz prejemnika skrbi spremeni v skrbnika. Ko posameznik začne na podlagi sposobnosti razumevanja lastnih emocij razumevati emocije drugih ljudi, ko se torej začne razvijati sočutje (Casidy, Shaver, 1999).

Sočutja se mladostnik uči preko starševske sposobnosti prepoznavanja in razumevanja njegovih čutenj, ko torej starši iz njegovega vedenja znajo prepoznati afekte, ko v njegovem izzivanju prepoznajo strah, v njegovem upiranju jezo in negotovost, ter mu nudijo varen prostor, v katerem se bo učil, kaj čuti in kako se s temi čutenji »rokuje«. Ko bodo starši znali manjšati in blažiti stres, pod katerim živi mladostnik. Hkrati pa se mladostnik uči regulacije stresa ob vrstnikih, torej, kako preko drugih spoznavati sebe in se na videz oddalji od staršev.

»Navidez kontradiktorni proces učenja, kako ne zadovoljiti svojih potreb po navezanosti (varnosti, *attachment needs*) pri starših, je dejansko ohranitev tega, kar ve o navezanosti v otroški dobi.« Sposobnost mladostnika, da ne hodi k staršem, ampak da poizkuša sam razrešiti stresne situacije in način, kako to počne, kaže iste zakonitosti kot zgodnja navezanost« (Shaver, Cassidy, 1999). Mladostnik mora znati presoditi, katera situacija je preveč nevarna zanj in katera je zanj obvladljiva. Torej kdaj je še nujno, da se obrne k odraslim, staršem. Navezanost na vrstnike je namreč drugačna od navezanosti na odraslega (starše), ker gre za skupno iskanje in ne samo

za iskanje uglašenosti z odraslim. Poenostavljeno rečeno; če otrok ob starših izgrajuje svoj svet, potem ga ob vrstnikih preverja in dopolnjuje. Preko stika z vrstniki se mladostnik nauči predvsem enakovrednih sočutnih odnosov. Navezanost se torej preoblikuje iz hierarhične navezanosti v vzajemno, iz asimetrične v simetrično, torej, da oba služita drug drugemu kot vir varnosti, oba skrbita drug za drugega in oba prejemata podporo drug od drugega (Shaver, Cassidy, 1999). Asimetrična navezanost otroka na starše vedno ostane taka, zato je za otroka nujno, da vstopi v odnose z vrstniki, kjer bo lahko na podlagi navezanosti na starše začel razvijati enakovredne, simetrične odnose. Ob starših se mladostnik nauči strategije, kako uporabljati pamet ob vprašanjih, ki se tičejo navezanosti. Ob njih se nauči, kako predstaviti specifične spomine in izkušnje navezanosti ter odnosov s pomembnimi odraslimi osebami (osebami, na katere je navezan, starši).

Na podlagi teh izkušenj bo potem vstopal med vrstnike. Vprašanje, ki ga odpira adolescenca je, kdaj sploh lahko rečeš, da je navezanost tvoja, ne pa samo odgovor na odnos navezanosti, oziroma zrcalo starševskih strategij (Shaver, Cassidy, 1999).

Zaenkrat je najboljši odgovor na to vprašanje, da je funkcija navezanosti vedno ista, to je sposobnost regulacije emocij s pomočjo drugega in s pomočjo prepoznavanja, razumevanja in predelave stresa, ki ga povzročajo emocije. In prav na področju regulacije afekta se hkrati prenaša, kot tudi ustvarja individualna oblika navezanosti. Je kot presek med starševstvom in razvojem. Adolescenca kot drugo kritično obdobje zorenja možganov je torej zelo odprta na vse strani, do staršev in vrstnikov oziroma do zunanjega sveta (Shaver, Cassidy, 1999).

Eden temeljnih dejavnikov, ki napovedujejo, koliko bo posameznik lahko razvil svoje sposobnosti za regulacijo afekta, pa je razrešenost navezanosti s starši, oziroma dostopnost predelovanja, razmišljanja in čutenja o temah navezanosti in preverjanja odnosa s starši. Enostavno rečeno, ali je mladostnik sposoben, oziroma ali ima možnost s starši govoriti o navezanosti in o drugih temah glede njihovega odnosa. Kolikor bo mladostnik lahko ob starših preveril sebe in svoje sposobnosti razumevanja in rokovanja z afekti, toliko se bo znašel med vrstniki in toliko izkušenj si bo ob njih lahko nabral. Samo mladostnik, ki ve, da se lahko kadarkoli, ko bo zanj v svetu preveč nevarno, takoj vrne k staršem, in ob njih preveri izkušnje, ki jih je dobil v zunanjem svetu, toliko se bo upal odpreti med vrstniki in toliko stika s seboj in sposobnosti za odnose bo razvil. Z drugimi besedami, kolikor bolj se lahko brusi ob starših, toliko bolj samozavesten bo med vrstniki (Shaver, Cassidy, 1999).

Glavno področje razmejitve med starši in individualnostjo je regulacija afektov, oziroma načini, kako adolescent obvladuje stres močnih afektov. Navezanost je vedno zrcalo starševstva in hkrati slika notranjih delovnih modelov regulacije emocij. Adolescent prevzame starševske strategije, hkrati

pa se odziva tudi na reakcije zunanjega sveta, ko je sposoben pomiriti svoje čutenje, ne da bi se naslanjal na starševske strategije, potem pomeni, da lahko razvije nek nov način regulacije emocij. (Shaver, Cassidy, 1999).

Zato so nujne razmejitve, kaj je od staršev in kaj je njegovega, katera čutenja prihajajo od kod. Te razmejitve vedno lahko naredimo samo v družini, če mladostnik ob starših lahko preveri posamezni afekt.

Temeljni pomen navezanosti v odrasli in mladostniški dobi namreč ni več preživetje, ampak regulacija emocij, ali z besedami Daniela Sterna: posameznik mora v odnosih z vrstniki dobiti toliko stika, da lahko reče: vem, da veš, da vem, kaj čutiš (Stern, 2003). In to je zadnji domet vzajemnosti ter jedro vsakega odraslega simetričnega prijateljskega ali intimnega odnosa, da je ekskluziven, torej nezamenljiv, vzajemen in hkrati odprt, torej vključuje govor o vseh občutjih, ki se vzbujajo v odnosu, omogoča spremembe, in ne grozi s prekinitvijo stika. Torej za regulacijo afekta ne potrebuje prekinitve stika, kar je glavna strategija vzgoje pri tesnobnih starših, oziroma starših, ki so bili zlorabljeni ali živijo z nepredelano izgubo.

V splošnem je problematično vedenje mladostnika vedno način iskanja stika s starši, saj je sistem navezanosti stalno pretirano vzbujen in to pomeni stalen stres. Problematično vedenje je torej iskanje odziva staršev, klic po regulaciji najprej s strani odraslega, da bi lahko potem to strategijo uporabil v odnosu z vrstniki (Shaver, Cassidy, 1999). Adolescenca je torej obdobje, v katerem se regulacija afekta dogradi in konsolidira. Kasneje se podobna ranljivost odpre samo še v intimnih odnosih zaupnega prijateljstva, partnerstva ali ob lastnih otrocih. Zaključimo lahko, da več ko vemo o tem, kako odnos med otroki in starši določa, kako se bodo razvili možganski krogotoki, ki so vzrok za zdravo regulacijo emocij, globlje lahko razumemo, kako en um *(mind)* oblikuje razvoj in funkcioniranje drugega, kar je jedro medosebne povezanosti. Ne gre za to, da je sam stil navezanosti že vzrok za določene težave z regulacijo emocij, temveč obratno. Več ko vemo o stilu navezanosti, bolj lahko razumemo naravno regulacije emocij in njen pomen v odnosih, sploh tistih, ki jih zaznamuje ne-varna oblika navezanosti. Kako lahko en um oblikuje drugega? Če vemo, da je um sestavljen iz toka informacij in energije, si lahko zamislimo kompleksne nevronske sisteme, ki ga sestavljajo. Tako kot so možgani sestavljeni iz delov nevronov, skupin nevronov, sinaptičnih povezav, posameznih nevronov, povezanih v različne krogotoke, do večjih podsistemov, kot sta leva in desna hemisfera, so tudi odnosi sistem, ki je sestavljen iz posameznih odnosov, podsistemov, notranjepsihičnih sistemov, povezanih v različne medosebne zveze, ki skupaj tvorijo sistem družine, ki potem vpliva na vsak najmanjši del sistema. Stik med dvema umoma poteka neposredno preko fizične bližine, kot skriti regulatorji (npr. preko toplote in dotika), poleg tega pa se je pokazalo, da fizična bližina neposredno oblikuje električno aktivnost v možganih obeh posameznikov. Celo ob fizični oddaljenosti lahko en um

neposredno vpliva na drugega preko prenosa energije in informacij (Siegel, 1999). Stik se vzpostavlja namreč tako na verbalni kot prosodični, neverbalni ravni. Neverbalni signali, kot so izraz obraza, geste, ton glasu, časovni okvir odzivov imjajo neposreden vpliv na socialno odzivne dele možganov (amigdala, hipokampus, torej strukture osrednjega dela možganov). Prav ti signali vzdražijo tiste možganske krogotoke, ki odločajo o emocionalnih odzivih, torej usmeritvi pozornosti, iskanju pomena in stopnji vzdraženosti. Ta emocionalna povezava z drugo osebo ustvari cel sklop izdelanih in diferenciranih procesov sprejemanja dražljajev in vzdraženosti možganov, ki neposredno usmerjajo tok energije in informacij v posameznikovih možganih (Siegel, 1999). Tako emocionalno stanje pošiljatelja oblikuje emocionalno stanje sprejemnika. Z drugimi besedami, taka zunanja prisila, kot so neverbalni signali, ki jih sprejmemo od drugega imajo močen in takojšen učinek na tok našega stanja zavesti (Siegel, 1999). Otroški vzorci prenosa energije in informacij med dvema osebama organizirajo strategije odnosov, ki se pokažejo kot vedenjski odzivi na situacije, povezane z navezanostjo. Otrokov um se prilagodi na specifično emocionalno komunikacijo, ki jo prejme od staršev. Med razvojem se taki vzorci odnosov utrdijo kot strategije za vedenje v širšem kontekstu odnosov. Določeni vidiki otroške regulacije emocij (kot je prilagoditev na stres), kognitivni procesi (spomin in pozornost) in socialna spretnost (vključno z odnosi z vrstniki), izhajajo iz zgodovine navezanosti. Pri odraslih pa lahko vidimo temeljne poteze zgodnje navezanosti v karakterističnem pristopu k medosebni intimi in oblikovanju avtobiografskih pripovedi, ki odražajo celotno zgodovino teh zgodnjih izkušenj, ki so se preko izkustev v življenju utrdile v generalizirana stanja uma (Siegel, 1999).

5. Teološko-antropološka dinamika razvoja varne navezanosti v odraslosti

Najlepša ponazoritev organske dinamike in razvoja varne navezanosti iz nevarne je štiridesetletna pot Izraelcev po puščavi do obljubljene dežele (2Mz, 19) in očetovo iskanje sina v zgodbi o izgubljenem sinu (Lk, 15, 11-24). V tem prispevku želimo samo nakazati podobo pravega očeta in njegovega pomena pri razvoju prave varne navezanosti in temeljnega zaupanja, ki jo prinašata ta dva odlomka. Pokazati želimo tudi na to, kako dolgotrajen in kompleksen je razvoj temeljnega zaupanja, ki je podlaga varne navezanosti in pogoj za vzpostavljanje novih odnosov. Ti razodevajo očeta ter globino in intimnost, ki je položena v človeško telo, pa je tako redkokdaj uresničena.

Za razvoj varne navezanosti je ključna fizična prisotnost staršev. Če fizične prisotnosti ni, bo otrok doživel stres, ki ga ne obvlada in se zatekel k magičnim (nižja oblika mišljenja) in konkretnim telesnim oblikam stika, saj

ne bo verjel, da ga odrasli nosi v sebi, tudi ko ga ni ob njem. Tako kot so se Izraelci oklenili zlatega teleta, ko se je Mojzes umaknil od njih (2 Mz, 32). Varnost je bila zanje še vezana na fizično podobo Mojzesa, očeta in še ne na zaupanje v Boga, ki bo Mojzesa, torej podobo očeta, ohranil živega v njih, tudi če se ne bi vrnil z gore.

Prav tako je bil izgubljeni sin navezan na materialno, denar, ki mu je dajal gotovost, da gre lahko v življenje, ni pa še začutil notranje varnosti, ki bi mu jo v svetu dajala zavest o očetovi ljubezni (Lk 15, 12-16). Verjel je, da je ta ljubezen končna, minljiva in nestanovitna, kot je bil takrat on sam v svojem mladostnem iskanju in odkrivanju sebe, drugih in sveta. Šele spoznanje, da ga oče ljubi, da ga ni pozabil in da ga dojema kot sina tudi takrat, ko se on sam ne doživlja tako, mu je omogočilo, da je prebil okove ne-varne navezanosti in razvil pravo zaupanje (Lk 15, 20-23). Varna navezanost je namreč prav vera v to, da te drugi ne pozabi, da nobena čustvena dinamika ni tako razdiralna, da bi uničila oziroma izničila sposobnost za stik. Lahko bi rekli, da temeljna naravnanost, telesna zgradba in celotno človeško bitje vedno razodeva in kliče po stiku z drugim, pa če ga zaradi ranjenosti lahko uresničuje samo preko razdiralnih čustev. In prav vera v to, da smo v temelju narejeni po podobi odnosa, ljubezni, in iščemo ta odnos z vsem, kar imamo, vključno z ranjenostjo in zaprtostjo, je tisto, kar človeku omogoči, da začne zaupati in graditi okrog sebe odnose varne navezanosti, torej vere v to, da pripadamo drug drugemu, ker nas pod vsemi zapleti in zmotami vedno čaka očetova ljubezen (ljubezen, ki ostane, tudi če je ne priznaš) in nas vodi k priznanju vzajemnosti in navezanosti drug na drugega preko strahu pred zavrženostjo. Zgodbo o človeškem življenju bi lahko poimenovali kar zgodbo o pridobivanju temeljnega zaupanja, ki gre skozi vsa čutenja, vse izkrivljene podobe odnosov in iskanja stika v sramu, strahu, jezi, in gnusu, ki so temeljna čustva, s katerimi se rodimo na svet in ki nam jih starši lahko pomagajo razumeti in integrirati, ali pa ostanejo nepredelana in se vpišejo v telo kot izkrivljene podobe sebe, drugih in sveta. Človeško telo je tako postalo prostor, na katerem se preigravajo in predelujejo temeljni afekti, da bi končno izoblikovali tako telo, ki bi bilo sposobno izžarevati zaupanje in čiste odnose.

Zaključek

Intimni odnosi, torej odnosi, utemeljeni na psihobiološki uglašenosti in sočutju, so edinstveni prostor, v katerem se izoblikujemo in razvijamo. Struktura delovanja družine, torej sistema odnosov, se neposredno zrcali v in narekuje smernice razvoja temeljnih organskih struktur. Niti en sam proces v človeškem telesu ni imun na stik z drugim, saj mu sistem relacij določa obliko, smer in odzivnost. Lahko bi rekli celo, da se otrok ne »uči« od staršev, ampak preko stika s starši ponotranji njihov način delovanja, ki ga prila-

godi na svoje telo in njegove značilnosti. Tako bo zelo odziven otrok, ki ima zelo občutljivo živčevje, od staršev posnel več drobnih vzgibov, kot otrok, ki se rodi z manj odzivnim živčnim sistemom. Intenzivnost te povezave in barvitost razvoja pa bo odvisna od širine odzivnosti in sposobnosti staršev, odraslih, ki predstavljajo zunanji okvir oziroma domet, do katerega se bo otrok lahko razvijal. Do teh ugotovitev je prišlo po več poteh.

V zadnjih desetih letih se je razvila nova veja nevropsihološkega razumevanja razvoja, ki je na podlagi raziskovanja travm, zlorab in hujših osebnostnih motenj (narcistične in borderlinske osebnostne motnje) (Schore, 2003; Siegel, 2002) ugotovila pomen zgodnjih odnosov na razvoj in organsko rast povezav v limbičnem sistemu, ki so temelj mehanizma regulacije emocij. Glavna ugotovitev teh raziskav je, da travma (spolna zloraba, nasilje, zanemarjanje) poškoduje hipokampus in krogotoke, ki povezujejo telesni odziv z delovanjem možgan: avtonomni živčni sistem, HPA os in nevroimune procese. Travma se zapiše neposredno v telo tako, da poškoduje regulacijske strukture možganov, ki omogočajo prenos afektivnih telesnih dražljajev. Na ta način lahko pojasnimo občutno večje tveganje za najrazličnejše bolezni pri odraslih, ki so kot otroci doživeli zlorabo ali zanemarjanje (Siegel, 1999).

Drugo področje, ki odpira vpogled v relacijsko naravno možganov, so raziskave spomina (Siegel, 1999), ki ugotavljajo povezanost spomina z regulacijo emocij in vpliv emocionalnih stanj na shranjevanje, priklic podatkov ter tudi vpliv stresa na zmanjšanje obsega delovnega spomina. Prav zmanjšanje hipokampusa zaradi kroničnega relacijskega stresa direktno zmanjšuje sposobnost tako priklica kot shranjevanja informacij.

Tretje področje pa so raziskave navezanosti, ki jih je utemeljil Bowlby in za njim Ainsworthova. Prav oblika stika med otrokom in starši, torej način, kako otrok lahko prikliče starše takrat, ko čuti, da je v nevarnosti, ko potrebuje oporo, prisotnost drugega. Način, kako bo otrok starše lahko priklical, bo postal njegov temeljni način iskanja stika z drugimi (Shaver, Cassidy, 1999). Starševske strategije regulacije otrokovega vedenja, torej vzgoja, postanejo glavni vir otrokovega stika s seboj. Če starši vzgajajo z udarci namesto z besedami in telesnim stikom (da otroka umaknejo, da ga primejo za roko, ne pa da ga udarijo), bodo za zmeraj osiromašili otrokovo sposobnost za razumevanje lastnega vedenja, saj ga bodo vzgajali na nižji, živalski ravni, torej preko bolečine, strahu in poniževanja, ga bodo pogojevali, namesto da bi mu pomagali razumeti, kaj se z njimi dogaja, kar je osnova vsake človeške regulacije emocij. Mainova in Hesse (1999) ugotavljata, da nerazrešena travma ali izguba povzročita bolečino in trpljenje pri posameznikih in pri njihovih otrocih. Če ne opazimo nerazrešene travme, se bo trpljenje in bolečina prenesla na naslednjo generacijo, saj bo njihova sposobnost regulacije okrnjena prav tam, kjer starša nista predelala travmatične izkušnje. Afekt, ki svojega telesnega stanja nima povezanega s pomenom, bo postal temelj sistema, temeljni afekt, ter se bo kazal na vseh ravneh in v vseh

odnosih znotraj sistema. »Temeljni afekti, ki jih iščemo v relacijski družinski terapiji, predstavljajo osnovno dinamiko, ki povzroča in vzdržuje tako funkcionalnost kot patologijo v najrazličnejših odnosih. Vedno je prisoten nek konstitutivni afekt, največkrat shranjen globoko v nezavedni ravni psihičnega doživljanja, in ga je zato velikokrat težko zaznati, prepoznati in razkriti v zapletu mnogoplastnosti najrazličnejših odnosov, v katere vstopa posameznik (Gostečnik, 2004). Če razumemo vzajemnost med dvema osebama na tako kompleksni ravni, hitro vidimo, da gre pri prenosu čutenja med dvema osebama za organsko dinamiko, torej prenos telesnega stanja, ki zahteva pomen, razlago, ozaveščenje, to pa je mogoče le v odnosih, ki omogočajo jasne razmejitve posameznih vlog. »V vsakem emocionalnem odnosu, vključno s tesnim prijateljstvom, romantično zvezo, odnosu učitelj – učenec in psihoterapevtskem odnosu, so lahko prisotni vidiki navezanosti, od iskanja bližine, uporabe drugega kot varnega pribežališča, ponotranjenja drugega kot mentalne podobe, ki nudi varnost. Prvi dve obliki odnosa sta simetrični, torej zahtevata dve enakovredni osebi, ki vsaka posebej kaže konsistentno, predvidljivo, senzitivno in učinkovito komunikacijo, medtem ko sta drugi dve izrazito asimetrični, kjer je ena oseba primarno odgovorna za to, da bere signale druge in tako postane figura navezanosti za prvo, da torej dosledno opravlja tiste starševske funkcije, ki jih ni bilo« (Siegel, 1999).

Odnosi so torej prostor največje dinamike in globine ter kompleksnosti človeškega delovanja. Po svoji strukturi in moči so tudi edini prostor, v katerem lahko zastane in se zablokira oziroma zaplete ali pa nastane, se ohrani in spreminja človeško življenje in sposobnost za ustvarjanje novega potencialnega prostora pristnosti, varnosti in vzajemnosti, ki odpira prostor presežnemu, večnemu in novemu.

Literatura:

Aarts, M. (2002). *Marte Meo Programme for Autism, Six information Sessions on how to stimulate social and emotional development.* Aarts productions, Netherlands.

Andreasen, N. C. (1997) Linking mind and brain in the study of mental illnesses: A project for a scinetific psychopathology. *Science* 275: 1586-1593.

Barlow, D. (2005 *Abnormal Psychology*. Thomson.

Bradeley, S. (2000) *Affect Regulation and the Development of Psychopathology*. Guilford.

Carlson, J., Sperry, L. (1998) *The disordered couple*. Brunner.

Cassidy, J., Shaver, P. (1999) *Handbook of Attachment.* Guilford.

Eccles, J. C. (1990) A unitary hypothesis of mind-brain interaction in the cerebrtal cortex. *Proceedings of Royal Society of London: Series B. Biological Sciences* 240: 433-451.

Gostečnik, C, (2004) *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Rutter, M., Rutter, M. (1993) *Developing Minds*. Basic Books.

Schore, A. (2003) *Affect Dysregulation and disorders of the Self*. Norton.

Schore, A. (2003) *Affect Dysregulation and the repair of the Self*. Norton.

Siegel, D. (1999) *The Developing Mind*. Guilford.

Stein, N., Leventhal, B., Trabasso, T. (1990) *Psychological and Biological Approaches to Emotion*. LEA.

Izvirni znanstven članek (1.01) UDK 282:231.01
BV 66 (2006) 1, 151-168

Ciril Sorč

Cerkev v svoji trinitarični, perihoretični in evharistični razsežnosti

Povzetek: Ko hočemo podati temeljno strukturo Cerkve in temelje, iz katerih ta struktura izvira, ne moremo mimo njene trinitarične, perihoretične, evharistične in komunitarne razsežnosti. Razprava odkriva, predstavi in opozori na njihove zakonitosti ter pokaže na počelo in vir, iz katerega izhajajo. Ta je Sveta Trojica, katere stvarjenina Cerkev je. Izhajamo iz dejstva, da Cerkev izvira iz Svete Trojice. Zakonitosti, ki vladajo v Sveti Trojici, je Cerkev poklicana v svojem bivanju upoštevati in jih »prevesti« v življenje in tako prispevati k trinitarizaciji družbe in posameznika. Razprava tudi razloži nekatera poimenovanja Cerkve, ki jih moremo v polnosti razumeti samo, če so postavljena na trdne, trinitarične temelje. Med temi imeni za Cerkev, ki izražajo tudi njen program, opozorimo predvsem na naslednje: Ecclesia de Trinitate, Cerkev »ikona« Svete Trojice, komunitarna ekleziologija, trinitarična pluralnost Cerkve, perihoretična ekleziologija, Cerkev kot »odprto občestvo«, evharistična ekleziologija. Poglobiti se v omenjene stvarnosti in jih upoštevati v konkretnem življenju Cerkve in v njenem pastoralnem delu je nujno potrebno za celovito podobo Cerkve in za učinkovito pastoralo.

Ključne besede: Sveta Trojica, Cerkev, perihoreza, evharistija, communio, občestvo.

Summary: ***The Church in its Trinitarian, Perichoretic and Eucharistic Dimensions***

If one wants to describe the basic structure of the Church and the fundaments of its structure, one cannot pass its trinitarian, perichoretic, eucharistic and communitarian dimensions. The treatise discovers, presents and draws attention to their laws and shows their very basis and source: the Holy Trinity, whose creation is the Church. The laws governing the Holy Trinity should be considered by the Church in its existence and »translated« in its mission, thereby contributing to making the society and the individual more trinitarian. The treatise also explaims some names of the Church that can be fully understood only if put on firm trinitarian foundations. Some of these names of the Church, which also express its programme, are: Ecclesia de Trinitate, Church as the »icon« of the Holy Tinity, communitarian ecclesiology, trinitarian plurality of the Church, perichoretic ecclesiology, Church as an »open community«, eucharistic ecclesiology. It is absolutely necessary to become absorbed in these realities and to consider them in the concrete life of the Church and in its pastoral work if the image of the Church is to be complete and its pastoral work efficient.

Key words: Holy Trinity, Church, perichoresis, eucharist, communio, community.

Uvod

Ko hočemo podati temeljno strukturo Cerkve in temelje, iz katerih ta struktura izvira, naletimo na skrivnost Svete Trojice. Tako smo pri bistvenem: Cerkev ne obstaja sama zase, temveč je Božje orodje, da bi zbrala vse pri njem in pripravila tisti trenutek, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,28). Tako je Cerkev »Božje ljudstvo« (1 Pt 2,9-10), saj od njega prihaja in jo on

zbira. Prihaja »od zgoraj« in je zato ne more pravilno opredeliti nikakršna sociološka zakonitost. Ekleziologije ne moremo razumeti brez teologije. Zato tudi: kakršna je podoba Boga, takšne poteze nosi tudi Cerkev, ki je njegova stvaritev. Prav pojem Boga je bil ob navdušenem sprejemu koncilske komunitarne ekleziologije zanemarjen in tako je nauk o Cerkvi obvisel v zraku. Kriza Cerkve je »kriza Boga«, izvira iz zapustitve bistvenega. To, kar ostane je samo boj za premoč. Cerkev, ki bi bila sama sebi namen, je odveč. Torej, nič se ne oddaljujemo od vprašanja o bistvu in zakonitostih župnije ali škofije ali vesoljne Cerkve, če začnemo pri Bogu. Zdi se, da smo po tako solidno postavljenih ekleziooloških temeljih na 2. vatikanskem cerkvenem zboru prešli kar na njeno vidno podobo in njene sociološke razsežnosti, pri tem pa nekako pozabili na temelje in tako zašli v velike probleme, ki se dandanes pojavljajo.[1] Zato je koncil tudi po 40-ih letih še kako aktualen. Prav je, da ponovno preberemo dokumente in ugotovimo, kaj smo spregledali ali zanemarili, da podoba Cerkve ne sije v tisti luči, kakor so hoteli koncilski očetje. Mnogi teologi ugotavljajo, da je trinitarična ekleziologija, ki je bila uveljavljena na 2. vatikanskem koncilu, premalo razvita in upoštevana. Cerkev se mora dandanes nujno poglobiti v skrivnost Svete Trojice, če hoče odkriti svojo pristno podobo in poslanstvo.[2]

1. Trinitarična ekleziologija

1.1 Trinitaričnost Boga

Če hočemo spregovoriti o trinitarični ekleziologiji, moramo najprej pokazati, od kod izhaja njena trinitaričnost. Ta izvira iz troedinega Boga, ki jo je priklical v bivanje. Danes teologija ponovno odkriva pomembnost krščanskega nauka o Sveti Trojici.[3] Moltmann opozarja: »V teologiji potrebujemo ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni noben osamljeni, nepriljubljeni gospodar v nebesih, ki si kot zemeljski vladarji vse podreja, temveč je Bog občestva, bogat v odnosih: 'Bog je ljubezen'.«[4] Središče vere in tako njen resnični temelj je Kristusova skrivnost, še natančneje velikonočna skrivnost, ki vključuje in posreduje skrivnost Svete Trojice. To sta dve stvar-

[1] Na pomembnost trinitaričnih temeljev Cerkve je zelo zgodaj opozoril Michel Philipon v svojih komentarjih h koncilskim besedilom. Toda malo teologov mu je sledilo v svojih teoloških razpravah. Med njimi so vsekakor H. Mühlen, Y. Congar, H. U. von Balthasar in v zadnjem času J. Ratzinger, W. Kasper, B. Forte, M. Kehl, B. D. de la Soujeole, G. Lafont.

[2] Prim. Janez Pavel II., posinodalna apostolska spodbuda *Cerkev v Evropi* 19: CD 103.

[3] Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche, Band 2*, Grünewald, Mainz 1999, 263; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 197 s; M. G. Masciarelli, *»Trinità in contesto«. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, v: A. Amato (ur.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993, 71-125.

[4] J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997, 97.

nosti, ki sta ena brez druge nedoumljivi. V nauku o Sveti Trojici teologija že zelo zgodaj skuša povezovati enost izvora oziroma bistva in različnost treh Božjih oseb. V današnji teologiji se izkazuje Sveta Trojica kot vedno bolj primeren vzorec za boljše razumevanje edinosti in različnosti vsakršne stvarnosti. To trinitarično razmišljanje pomeni slovo od vsakršnega totalitarnega unitarizma, ki na račun nasilne edinosti zatira različnost, kakor pomeni tudi terapijo pluralizma, ki se razprši v poljubnost in na koncu pristane v nihilizmu. Kristusova skrivnost pa nas obvaruje pred vsakim spiritualizmom in odtujenostjo: tako svetu, telesnosti, kakor tudi sočloveku in družbi. To velja tako za misel kakor tudi za področje politike in ne nazadnje za primerno razumevanje edinosti Cerkve v mnoštvu krajevnih Cerkva. Ne abstraktni monoteizem, temveč konkretna trinitarična vera je tako odgovor na resnične potrebe našega časa in na iskanje pristne, izvirne podobe Cerkve.

1.2 *Ecclesia de Trinitate*

In ta trinitarična razsežnost Božjega življenja se v ojkonomiji odrešenja na poseben način nadaljuje v Cerkvi, tako da skrivnost Cerkve lahko razložimo le v luči Svete Trojice. Notranja »narava« Cerkve prejema v skrivnosti Svete Trojice svoj temelj in vir, svoj zgled in svoj cilj, tako da smemo govoriti o *trinitarični ekleziologiji*.[5] Ne smemo pozabiti, da je Cerkev rojena v velikonočni skrivnosti, kjer se je najbolj razodela Sveta Trojica. Prav to »sovpadanje« je za pravilno pojmovanje Cerkve izrednega pomena. Poslanstvo Cerkve se tudi »ne dodaja k poslanstvu Kristusa in Svetega Duha, temveč je zakrament tega poslanstva: z vsem svojim bitjem in v vseh svojih udih je poslana, da oznanja in pričuje, aktualizira (posedanja) in širi skrivnost občestva Svete Trojice« (KKC 738). Cerkev troedinega Boga ni stvarnost, ki bi obstajala že *pred* verniki, njenimi udi, in neodvisno od njih. Tudi ni skupnost, ki bi nastala po lastni odločitvi posameznikov ali določenih skupin, ki se želijo povezati v nekakšno organizacijo, marveč je *iz* vernikov, zato je *communio, kahal, ekklesia,* ljudstvo, ki je *sklicano*. In sklical jo je Bog, zato se po vsej pravici imenuje »božje ljudstvo«. Krščanstva tudi ne moremo živeti zunaj občestva, brez odnosov, ki se odvijajo po vzoru skupnosti oseb Svete Trojice. V smislu trinitaričnih pravil razlike in različne službe znotraj Cerkve niso ovira, temveč bogastvo in katoliškost. Tako tudi hierarhija ni *nad* skupnostjo, temveč je *znotraj* nje. V pravem pojmovanju Cerkve je hierarhija znotraj in v službi perihoretičnih odnosov.[6]

---

[5] Prim. M. Philipon, *»La Santissima Trinità e la Chiesa«*, v: G. Baraúna (izd.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 329.

[6] Tudi naj škofje poslušajo Svetega Duha, ki govori po vernikih *(consensus fidelium)*, še posebej po ubogih. Še več, škofje naj bodo glas tistih, ki so brez glasu in brez besede. Prim. 4. zvezek revije Concilium 21 (1985), ki nosi naslov *Die Lehrautorität der Gläubigen.*

Trinitarična struktura Cerkve tako izhaja iz dejstva, da je Cerkev stvaritev Svete Trojice, *Ecclesia de Trinitate*.[7] To gledanje na Cerkev (ki je prvobitno), je prejelo polno domovinsko pravico (čeprav ne povsod tudi dejanskega upoštevanja) v koncilski in pokoncilski ekleziologiji.[8] Vesoljna Cerkev namreč stopa pred nas kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4; prim. E 2,6; BR 2; LA 29,3; M 2).[9] Tertulijan to izrazi drugače: »Tam, kjer so trije: Oče, Sin in Sveti Duh, tam je Cerkev, ki je telo teh treh«.[10] Tudi sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem poudarja, da je »Cerkev po svojem bistvu občestvo *(communio)*, ki temelji na občestvu Božjih oseb, na evangeljskih odnosih in vključuje vse vernike, ne glede na njihovo vlogo v njej« (69).[11] Sicer pa Nova zaveza sama tesno povezuje življenje Cerkve z trinitaričnim bivanjem Boga: »... da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21). Struktura in poslanstvo Cerkve sta torej podana v njenem izvoru: Cerkev je tako občestvo, ki ne odpravlja različnosti, temveč jo sprejema, spodbuja. Razlog cerkvene edinosti in enosti je vsebovan v enoti in enosti Svete Trojice. Pri tem »zedinjanju« in »zbiranju« ima posebno vlogo Sveti Duh (prim. C 4). Cerkev pa po vzoru in po delovanju Svetega Duha zbira vsa ljudstva okrog svojega ustanovitelja Jezusa Kristusa, ki je prišel, da bi zbral izgubljene ovce in jih pripeljal k Očetu. Cerkev je po nauku 2. vatikanskega zbora »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeštva« (C 1). Cerkev je tako odrešenjska stvarnost, po kateri troedini Bog na različne načine vabi in vodi ljudi v svoje kraljestvo. Ta zborna narava zagotavlja veliko samostojnost

---

[7] Prim. G. Calabrese, *Per un'ecclesiologia trinitaria*, Bologna 1999; G. L. Müller, *La comprensione trinitaria della Chiesa nella costituzione Lumen gentium*, v: P. Rodríguez (ur.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la Lumen gentium*, Roma 1995; J. Vodopivec, *The trinitarian, christological and pneumatic dimension of the mission*, v: *Omnis terra* 19 (1980), 140-160.

[8] Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche,* in: B. J. Hilberath (izd.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg 1999, 81-114; J. D. Zizioulas, *The Church as Communio*, St. Vladimir's Theological Quarterly 38 (1994), 3-16; R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität,* v: E. Arens – H. Hoping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg 2000, 101-112.

[9] »De unutate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata,« Sv. Ciprijan, *De orat. dom.* 23: PL 4, 553. Pomemben je celoten člen! Prim. apostolsko spodbudo *Christifideles* laici, 18. Prim. B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, San Paolo, Milano 1995, 67-76. Avtor govori o trinitaričnem izvoru Cerkve, o njeni trinitarični razsežnosti (formi) in o njenem trinitaričnem cilju. Evdokimov pravi: »Cerkev je Kristusovo telo, je nadaljevanje binkošti na zemlji, je podoba Trojice, popolne Cerkve treh božjih oseb« (P. N. Evdokimov, *Ortodossia*, Edizione Dehoniane, Bologna 1981, 174; prim. 176 s.).

[10] Tertulijan, *Traité du Bapteme* 6 (Sources chrétiennes, 35).

[11] M. Turnšek, *Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: BV 62 (2002), 335-354.

posameznikov in krajevnih cerkva, katere pa zbira Duh ljubezni v ekklesia, v občestvo vernikov po vzoru Svete Trojice. Sveti Duh Cerkev zedinja, je počelo njene e(di)nosti vendar jo hkrati »trinitarizira«;[12] to želi izraziti pojem *katoliškost* in v službi tega je njeno *poslanstvo*. Trinitarizacija privzame drugačnost in enkratnost tako oseb kot posameznih občestev. Trinitarizacija znotraj ekleziologije pomeni predvsem enoto, povezanost različnih Cerkva: vesoljne, krajevnih, župnijskih občestev itd. Pomeni medsebojno naravnanost služb, karizem in mnogih drugih razsežnosti, ki naj bodo med seboj povezane, hkrati pa prepoznavne. Tako različne službe (in oblasti) ne bodo razlog razdvajanja, ampak utrjevanja in širjenja edinosti Cerkve v različnosti. Šele tako bo mogla Cerkev postati tudi »vez edinosti« med Bogom in človekom. To je Cerkev kot *communio*,[13] Cerkev cerkva.[14]

1.3 Cerkev »ikona« Svete Trojice

Ker je Cerkev »ikona« Svete Trojice, se ne poraja »od spodaj«, je ne more sklicati človek, ampak je *»oriens ex alto«*, od Boga, vzpostavljena v času iz čudovite ljubezni Svete Trojice: Je Cerkev *Očeta*, ki jo je v »docela svobodnem in skrivnostnem načrtu svoje modrosti in dobrote« vzpostavil v Kristusu, potem ko jo je zamislil že od začetka sveta in jo je pripravljal v zgodovini zaveze z izraelskim ljudstvom; je Cerkev *Sina*, ki je z učlovečenjem in velikonočno skrivnostjo vzpostavil na zemlji božje kraljestvo in vzpostavil Cerkev – njegovo telo, ki je kal in začetek tega kraljestva na zemlji (prim. C 5); je Cerkev *Svetega Duha*,[15] ki prebiva v njej in v srcih vernikov kakor v templju, jo vedno znova poživlja, jo uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in služenju, jo oskrbuje s svojimi darovi ter jo krasi s svojimi sadovi (prim. C 2–4). Še več: »Kakor namreč Božja Beseda privzeto človeško naravo, s katero je neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja,

---

[12] Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997, 384.

[13] Prim. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Bonifatius-Lembeck, Paderborn 1992, 45-77; P. Coda, *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta - Abbozzo di antropologia trinitaria*, v: *La Chiesa salvezza dell'uomo*. I, Città nuova ed., Roma 1984, 77-112; H. Heinz, *Trinitarische Kirche - Kirche als Communio. Bonaventuras Hexaemeron*, v: *Der dreieine Gott und die eine Menscheit. Für Bischof Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg 1989, 139-168; J. Werbick, *Kirche*, Herder, Freiburg 1994, 317-332.

[14] Prim. J.-M. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989; A. Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Dehoniane, Bologna 1975.

[15] Prim. M. Kehl, *Kirche – Sacrament des Geistes*, v: W. Kasper (izd.), *Gegenwart des Geistes*, Freiburg 1979, 155–180; J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 34-52.

na podoben način uporablja za rast telesa (prim. Ef 4,16) socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (C 8). Kakor v Sveti Trojici tako tudi v Cerkvi Sveti Duh povezuje osebe med seboj. V Cerkvi je on tisti, ki zedinja Kristusa s posameznim vernikom ter vernike med seboj. Tako vidijo koncilski očetje v Svetem Duhu tisto dušo, ki oživlja mistično (skrivnostno) telo – Cerkev (prim. C 7). Eden je Duh v glavi in udih, kar spodbuja Mühlena, da predstavi Cerkev kot *Persona Mistica* (Mistično osebo). Vez *(vinculum)* v Cerkvi je tako močna, da je edinost mnogo večja od različnosti, kljub velikim razlikam njenih udov. Vez je namreč prav isti – kot tudi v Sveti Trojici – Sveti Duh. Cerkev izhaja od Očeta po Sinu v Svetem Duhu: je delo Božjih pošiljanj, je kraj srečanja med nebesi in zemljo, srečanja, v katerem trinitarična zgodovina po svobodni ljubeči odločitvi prehaja v zgodovino ljudi in je ta privzeta in prenovljena v dogajanje Božjega življenja. V Cerkvi je prostor za uveljavitev vsake od treh Božjih oseb, kajti vsaka ji posreduje njej lastno podobo, ki pa se s podobo ostalih dveh čudovito dopolnjuje. Šele Cerkev, v kateri prepoznamo »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« in »občestvo Svetega Duha«, predstavlja celovito podobo in more uresničevati njeno poslanstvo.[16]

Zavest Cerkve izhaja iz načina, kako Bog razodeva samega sebe. »Bog se je namreč razodel kot enota in obenem občestvo oseb, tako da ljudje, ki sprejemajo takšno razodetje, ne stoje samo pred stvarnostjo, ki je Bog sam v sebi, ampak morajo tudi ugotoviti, da so bili, rekel bi, uvedeni v globino te skrivnosti in nadnaravne realnosti, in je zatorej njihova poklicanost zedinjenje z Bogom«.[17] Kristjan je tako *homo ecclesiasticus*.[18] Dejstvo, da smo nosilci božje podobe, pomeni, da smo ustvarjeni za občestvo, za sobivanje (prim. 1 Mz 2,18). V bivanju Boga je uresničeno »občestveno življenje«: Oče, Sin in Sveti Duh živijo v občestvu in harmoniji. Isto mora veljati tudi za nas. Dandanes toliko govorimo o neodvisnosti in avtonomiji, toliko bolj bi morali govoriti o *soodvisnosti, solidarnosti* in *odgovornosti* drug za drugega. Kolikor se Sveta Trojica, enost bistva in najgloblje občestvo Treh v ljubezni, priobčuje človeku, nujno vzpostavlja občestvo. To občestvo ljudi, ki je zbrano v edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha, ta »ikona« Svete Trojice, ni samo pot k njej, ampak je njen učinkovit izraz.

Ker je Cerkev oblikovana *po podobi Svete Trojice,*[19] je ena sama v različnosti, je občestvo različnih karizem in služb, katere vzbuja en sam Duh; Cerkev živi iz tega bogatega pretakanja ljubezni, za katero je Sveta Trojica izvor in neprimerljiv vzor obenem. Kakor je »in divinis« ljubezen razliko-

[16] Prim. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, Herder, Freiburg 1998, 312-325.
[17] K. Wojtyla, *K izvirom prenove,* Tržič 1999, 37.
[18] Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik II/2. Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978, 482.
[19] Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Alba 1985, 193 s.

vanje oseb in hkrati premostitev razlik v eni sami skrivnosti, tako tudi v Cerkvi. Ljubezen ohranja neskončno razliko med zemljo in nebesi, toda v moči neskončne občestvenosti, ki jo je vzpostavil Oče s poslanjem Sina in Duha, je ljubezen »razlikovanje in odprava razlik« (Hegel). Raznoličnost darov in služb se mora stekati v eno, kakor pomeni tudi različnost krajevnih Cerkva polno uresničenje *katoliške* razsežnosti Cerkve v konkretnih in različnih krajevno-časovnih koordinatah, kar pa se mora izražati v njihovi medsebojni povezanosti. Cerkev, ki je oblikovana po vzoru Svete Trojice, se mora izogibati tako uniformiranosti, ki poplitvi in zamori izvirnost in bogastvo darov Svetega Duha, kakor tudi vsakemu razdiralnemu nasprotju, ki ne zna reševati v občestvu s Križanim napetosti med različnimi karizmami in službami, v bogatem in medsebojnem sprejemanju oseb in občestev v edinosti vere, upanja in ljubezni (prim. 2. pogl. C.: »Božje ljudstvo«). Tako tudi v Cerkvi ni nobenega nasprotja med »objektivno podobo« (kristološki vidik) in »notranjim življenjem« (pnevmatološki vidik). Greshake pravi, da »zunanja objektivna 'kristološka' podoba Cerkve razodeva in prinaša prisotnost Svetega Duha in namen Duha je vsemu živemu vtisniti Kristusovo podobo. Podoba hoče postati življenje, življenje najti svojo podobo. Oba vidika sta neločljiva in sta si tako malo v nasprotju, kakor so si Oče, Sin in Sveti Duh, in opozarjata, da je Cerkev kot stvarjenje troedinega Boga pritegnjena v večjo – trinitarično obliko bivanja: je Očetovo Božje ljudstvo, ki si ga ustvarja po Sinu v Svetem Duhu. Prav zaradi tega nosi to ljudstvo različne in vendar med seboj se dopolnjujoče poteze.«[20]

Spomnimo se enega pomembnejših Pavlovih besedil v 1 Kor 10,15–17: en sam kruh, en sam kelih, eno samo Kristusovo telo v mnoštvu udov. Prav ta skrivnost edinosti v ljubezni med mnogimi osebami je tista novost trinitarične skupnosti *(koinonia)*, ki je zaupana ljudem v Cerkvi z evharistijo. Tak je namen Kristusovega odrešenjskega dela, ki se širi v poslednjih časih, od binkošti dalje. »Zato ima Cerkev svoj vzor, svoj izvor in svoj cilj v skrivnosti enega Boga v treh osebah. Še mnogo več, evharistija, ki je tako pojmovana v luči skrivnosti Svete Trojice, je kriterij za delovanje cerkvenega življenja v celoti. Institucionalne prvine morajo biti samo viden odsev skrivnostne resničnosti.«[21]

1.4 Trinitarična pluralnost v Cerkvi

Najvišja edinost, kar jih sploh obstaja – Božja edinost – ni monolitna, temveč je občestvena, komunitarna edinost, ki jo oblikuje ljubezen.[22] *Eccle-*

[20] G. Greshake, *Biti duhovnik*, Družina, Ljubljana 1990, 68.

[21] Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med rimsko katoliško in pravoslavno Cerkvijo, *Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice*, v: *V edinosti* (ekumenski zbornik) 1983, 70.

sia de Trinitate ustreza *Communio in caritate*. Tako je Cerkev »zakrament Božjega občestva, kot takšna udejanja od Svetega Duha zedinjeno, Sinu Jezusu Kristusu priličeno in s celotnim stvarstvom v kraljestvo Boga Očeta poklicano občestvo vernih.«[23] Tako se je, posebej na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, izoblikovala *komunitarna – občestvena ekleziologija*.[24] Walter Kasper poudarja, da moramo Cerkev kot *communio* razumeti kot telo, v katerem različni organi na različne načine sodelujejo in se dopolnjujejo v korist vsega telesa. Vsak ima sebi lastno nalogo in svojo odgovornost, med vsemi pa vlada »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3).[25] Tako moramo razumeti Cerkev ne kot organizacijo, temveč kot organizem (prim. 1 Kor 12,12–31), v katerem se uresničujejo življenjske, perihoretične razmere. Tako smemo govoriti o perihoretični ekleziologiji.[26] Papež Janez Pavel II. govori v apostolskem pismu *Tertio millenio ineunte* o Cerkvi kot communio, Cerkvi, ki je sad, vidni izraz in zakrament tistega ljubečega občestva, ki nam ga podarja Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu (prim. TMI 42). Tako predstavlja Sveta Trojica »pravi prostor celotne ekleziologije«.[27]

1.5 »Zborni« značaj Cerkve

»Zborni« značaj Cerkve spoštuje in visoko ceni ter izpostavi Vzhodna Cerkev.[28] Ta »zbornost« ali »sobornost«[29] (Sergej Bulgakov raje uporab-

[22] Prim. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 34-78; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg 2000, 770-830.

[23] M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51; prim. K. Koch, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*, Freiburg 1995, 145-150.

[24] Kongregacija za nauk vere, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, št. 1; prim. št. 3; prim. M. Kehl, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, v: P. Walter – K. Krämer – G. Augustin (izd.), *Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper)*, Freiburg 2003, 81-101.

[25] Prim. W. Kasper, *Wider die Unglückspropheten. Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, v: Communio 19 (1990), 522; prim. Janez Pavel II., *Christifideles laici*, 19-20.

[26] Prim. Schulte – Herbrüggen Arno, *Versuch einer perichoretischen Ekklesiologie im Blick auf Ökumene* (Dissertation), Innsbruck 2001, 262.

[27] Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Kirche, mit einer Einleitung von J. Ratzinger*, Münster 1965, 19; prim. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, v: W. Breuning (izd), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984, 73-96.

[28] Prim. G. V. Florovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill & Method Verlag, München 1989; F. Slesinski, *Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche*, v: Communio 20 (1991), 319-334.

[29] Pim. P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, 224-227; J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost in der russischen Orthodoxie*, v: *Kirche im Osten* 16 (1973), 22-56; K. Ch. Felmy, *Ortho-*

lja izraz »mnogoedinost«[30]), zagotavlja visoko samostojnost posameznih krajevnih cerkva, ki so po delovanju Svetega Duha po vzoru Svete Trojice zbrane v *ekklesio*, občestvo vernikov.[31] »Celotna Kristusova Cerkev se ne uresničuje samo z združevanjem delnih cerkva, temveč z občestvom krajevnih cerkva v medsebojnem prešinjanju (perihorezo) ... Cerkvena edinost in občestvenost ne pomeni uniformiranosti. Edinost v mnoštvu po trinitaričnem zgledu izraža tudi bogastvo in dinamiko cerkvenega občestva.«[32]

Glede katoliške teologije o enosti in različnosti v Cerkvi, poudarjajo člani Mednarodne teološke komisije, »se je nujno treba sklicevati na nekaj izvirnega: na Trojico oseb, ki se razlikujejo v enoti enega samega Boga. Stvarna (realna) različnost oseb v ničemer ne razdeli narave. Teologija (svete) Trojice nam kaže, da resnične razlike morejo obstajati samo v enoti. Nasprotno pa tisto, kar nima enote, ne prenese razlike (J. A. Möhler). Te refleksije (premisleke) moremo naobrniti na teologijo Cerkve. Cerkev (svete) Trojice (prim. C 4), katere različnost je mnoštvo, prejema svojo enoto iz daru Svetega Duha, ki je on sam vez enote med Očetom in Sinom.«[33] Prav tako vidi Janez Pavel II. v okrožnici *Ut unum sint* zgled za krščansko občestvo v občestvu troedinega Boga: »Verniki so eno, ker so po Svetem Duhu v občestvu s Sinom in prek njega v Sinovem občestvu z Očetom: 'Mi smo v občestvu z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom' (1 Jn 1,3)« (*Ut unum sint*, 9). Samo edinost v različnosti napravlja Cerkev za »vabeče občestvo«.[34] Walter Kasper razlaga, da se vesoljna Cerkev in posamezne cerkve medsebojno perihoretično vključujejo. Med njimi vlada medsebojno prebivanje.«[35]

---

doxe Theologie. Eine Einführung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 146-168 in tam navedena literatura.

[30] Prim. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 538.

[31] Tako tudi Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Deutsche bischofskonferenz v dokumentu *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit,* 1996: »*Katholisch sind und bleiben die Ortskirchen in dem Maße, wie sie untereinander in Austausch stehen. Das entspricht dem Leben Gottes selbst, der als Perichorese, als gegenseitige Beziehung und Austausch der drei Personen existiert. Dieser Austausch ist kein nachträglicher oder verzichtbarer Prozeß, sondern das Leben Gottes und der Kirche selbst!*« Prim. P. Evdokimov, *Ortodossia*, 224–227. Ratzinger govori o simfonični (*sym–phonischen*) edinosti Cerkve. Prim. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie.* Einsiedeln 1993, 73.

[32] Dokument teološkega srečanja v Goslar-ju od 22. do 26. novembra 1982 na temo: ŁDie versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Welt; navaja G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, *n. d.*, 89. Prim. M. Volf, *Neuer Kongregationalismus: eine protestantische Antwort*, v: *Concilium* 32 (1996), 232-237; F. Teixeira, *Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort*, v: *Concilium* 32 (1996), 221-232.

[33] MTK, *Ena sama Kristusova Cerkev*, CD 35, 5.

[34] J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 198.

[35] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1987, 284; prim. LG 23; CD 11.

2. Perihoretična ekleziologija

2.1 Perihoreza – način bivanja troedinega Boga

Cerkveni očetje hočejo s pojmom perihoreza izraziti hkrati neizmerno dinamiko in spokojno mirovanje božjih oseb.[36] Zato je prav, da na tem mestu vsaj bežno spomnimo na to, kaj je perihoreza. Avguštin perihoretično življenje Trojice takole opiše: *»Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia.«*[37] Perihoreza je poimenovanje, skupni imenovalec za nezadržno pretakanje, izmenjavanje dobrin, vse do največje dobrine življenja. To je življenjsko dogajanje in posega v vse pore življenja. Perihoreza ohranja odprte poti, jih napravlja prehodne, tako da so posamezne osebe popolnoma »odprt prostor« za drugo osebo.[38]

Razodetje je v človeško zgodovino podaljšani dialog božjih oseb, ki je za človeka zveličavnega pomena. Božji Sin govori svetu tisto, kar je slišal od Očeta: »Kar slišim od njega (Očeta), to govorim svetu« (Jn 8,26b; prim. 8,38.28b). Prav tako je naloga Duha Tolažnika, da oznanja tisto, kar sliši (prim. Jn 16,13.15). *Commercium divinum* (izmenjava božjih dobrin) se odvija najprej v Bogu samem in se v ojkonomiji stvarjenja ter odrešenja začne odvijati tudi v zgodovini človeštva. Na poseben način v Cerkvi, ki je »prostor« uveljavljanja Božjega kraljestva na zemlji.

Če kje, je perihoreza navzoča v pravoslavnem pojmovanju odnosov v Sveti Trojici. Tvegati smemo trditev, da vzhodna teologija vseskozi razmišlja v teh kategorijah o skrivnosti trinitaričnega Božjega življenja. Za pravoslavnega teologa je perihoreza tisto pretakanje Božjega življenja, ki izhaja iz Očeta, se podarja Sinu prek Svetega Duha in se vrača k Očetu v večnem kroženju ljubezni. Ljubezen ni nikoli neosebnostna, zato predpostavlja osebe, ki to ljubezen živijo v medsebojnem podarjanju.

V zadnjem času odkriva veliko vrednost in uporabnost perihoreze tudi Zahod.[39] Bolj kot iz enote narave in bistva izhajajo mnogi današnji teologi pri poglabljanju v skrivnost troedinega Boga iz enote trojstva oseb. Tu ni enega *pred* drugim: bistva pred osebami, ampak je hkratnost; ne sprašujemo

---

[36] Prim. C. Sorč, *Perihoreza – način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *BV* 58 (1998), 129-144; R. Cross, *Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus*, v: *Mediaeval Studies* 62 (2000), 69-124.

[37] Avguštin, *De Trinitate* VI, 10: CCL 50, 241.

[38] C. Nigro zapiše v spremni besedi h knjigi Piera Code naslednje besede: »*La pericoresi trinitaria è la dimensione più radicale dell'ontologia teologica. Essa è la vita di Dio, il suo mistero constitutivo, che egli liberamente effonde e vive in noi e con noi. È processo di amore 'assoluto' e insieme 'aperto': perchè 'trinitario'*«; C. Nigro, *Prefazione*, v: P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, 13.

[39] Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Družina, Ljubljana 2000, 117-133.

se, kako je to bistvo trojstveno, ampak kako so tri božje osebe eno. Za takšen pristop je primerna perihoretična govorica. Ta govorica ni zamrla na Vzhodu. Subjektivna narava osebe ne doda nekaj novega božji naravi, kajti oseba ni nič drugega kot realno bivanje narave. Bistvo biva samo kot hipostaza.[40] Grško pojmovanje osebe kot hipostaze vključuje prav njeno naravnanost na drugega, in sicer tako, da ustvarja občestvo različnih. V Sveti Trojici je vse skupno in perihoretično, ne da bi v tem skupnem dogajanju prišlo do medsebojne pomešanosti subjektov (hipostaz). Vsak jaz je v Bogu celota in njegova popolna blaženost je v tem, da vsak jaz, ki je vse, drugega, ki je prav tako vse, objema. Ti subjekti pa ne prihajajo nekako od zunaj naproti drugemu, kakor je to pri ljudeh, ampak počivajo od vekomaj eden v drugem. Božja celovitost se izraža v ontološkem pogovoru, ki ga uresničujejo tri božje osebe. »Vsak jaz poseduje neskončno božjo celoto (das Ganze) v dialoškem občestvu z obema drugima.«[41] Tako se vsak jaz pojmuje v odnosu do drugega. To je gibanje vsakega jaza k drugemu tako, da drugega postavi za središče svojega bivanja in ga obda s svojo ljubeznijo: to je peri-horeza, circum-incessio. Tako lahko v vsaki hipostazi vidimo tudi obe drugi. Vzhodna teologija vidi zagotovilo enote treh božjih oseb v Očetu in ne v naravi, kar daje pojmovanju perihoreze drugačen poudarek, kot ga poznamo na Zahodu. Omenjena pravila, ki v najvišji meri vladajo v trinitaričnem občestvu, Božjem *communio*, postajajo pravilo tudi za cerkveni *communio*.

2.2 Perihoretične zakonitosti v Cerkvi

Jezus Kristus nam je v svoji molitvi k Očetu omogočil zreti skrivnost Cerkve v najbolj skrivnostnem gibanju trinitarične perihoreze, ko nam je odstrl najbolj notranje bistvo skrivnosti Cerkve, navzven obrnjene odnose, ki združujejo med seboj tri Božje osebe: »*Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju*« (Jn 17,21). Tukaj se dotaknemo najglobljega bistva skrivnosti Cerkve, njene vključitve v tiste odnose, ki povezujejo tri Božje osebe.[42] Perihoreza je »uresniče(va)na« trinitaričnost. V drugačnem jeziku smemo reči, da je perihoreza do zadnje potankosti »preigrana« trinitaričnost. Je uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, katerega odreši in prevzame, da ga privzame v notranje območje božje ljubezni.[43] Tukaj se človek »nauči« teh novih odnosov, da bi jih uresničeval v svojem življenju. Posebej je za širjenje teh odnosov poklicana

[40] Prim. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Benziger Verlag, Düsseldorf 1985, 267.
[41] D. Staniloue, *n. d.*, 275.
[42] Prim. M. Philipon, *»La Santissima Trinità e la Chiesa«*, 329-350.
[43] Prim. C. Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004.

Cerkev. Struktura in poslanstvo Cerkve sta podana v njunem izhodišču: Cerkev je torej občestvo, ki razlik ne odpravlja, temveč jih sprejema in spodbuja.[44] Temelj cerkvene edinosti in edinstvenosti leži v e(di)nosti in edinstvenosti Svete Trojice. *Ecclesia de Trinitate* je Cerkev kot *communio*, *koinonia*, ki vsebuje perihoretično enost in mnogovrstnost in jo predstavlja.[45] »Bivanje drugega v drugem Trojice in Cerkve se hoče 'ponoviti' v sobivanju kristjanov znotraj Cerkve. Temeljno načelo in zakon trinitarične ljubezni oz. edinosti hoče biti avtentično 'prevedeno' v temeljni zakon Cerkve. Vertikalna perihoreza se mora 'nadaljevati' v horizontalni.«[46] Samo tako lahko postane Cerkev »vez edinosti« med Bogom in človekom. V smislu perihoretičnih pravil razlike in različne službe znotraj Cerkve niso ovira, temveč bogata enota in katoliškost. Kriterij pristne pripadnosti Cerkvi pa je ljubezen do nje!

Perihoreza napravlja krajevno Cerkev prepoznavno v vesoljni in vesoljno v krajevni (prim. C 23; 13,3). Predpostavlja razliko, ki ni izključujoča (ekskluzivna), temveč vključujoča (inkluzivna). Najpomembnejša lastnost različnosti je v tem, da ne poruši edinosti! Perihoretično povezanost vesoljne in krajevnih cerkva (škofij) poudarjajo koncilski očetje v Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi: »Ko je ta del božjega ljudstva strnjen okoli svojega pastirja in z njim po evangeliju in evharistiji zbran v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri resnično živi in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Cerkev« (Š 11). Vesoljna in krajevne cerkve se torej medsebojno vključujejo. Koncilski odlok o laiškem apostolatu postavlja župnijo za odličen primer občestvenega apostolata, saj »vse človeške različnosti, kar jih najde v sebi, zbira v enoto in jih vceplja v vesoljno Cerkev« (LA 10). Prepričan sem, da je prav perihoretični »model« tisti, ki lahko najbolje uresniči in predstavi tisto, kar je hotel Kristus z ustanovitvijo Cerkve. Tako župnija ni obubožana, »okleščena« izdaja škofije ali (in) vesoljne Cerkve. Ima *vse*, da se lahko prepozna kot Cerkev, ki se pač nahaja na določenem kraju. Seveda pa ni samozadostna. Posamezno župnijsko občestvo nikakor ne biva samo

---

[44] Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen den trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche*, v: B. J. Hilberath (izd.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg 1999, 81–114; R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens – H. Hoping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg 2000, 101-112.

[45] Prim. L. Lies, *Koinonia und Perichorese*, in: J. Schreiner und K. Wittstadt (izd.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. FS für Bischof Paul–Werner Scheele*, Echter, Würzburg 1988, 338–354; G. Iiriti, *La pericoresi trinitaria modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*, PUG, Roma 2004; C. L. Rossetti, *La »pericoresi« tra forme e stati di vita nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria*, v: *Gregorianum* 85 (2004), 312-344.

[46] Hanspeter Heinz, *Trinitarische Kirche – Kirche als Communio. Bonaventuras Hexaemeron*, v: različni avtorji, *Der Dreieine Gott und die eine Menscheit*, Herder, Freiburg 1989, 140.

zase. Biva v občestvu in iz občestva z vsemi drugimi župnijskimi skupnostmi, s krajevno Cerkvijo (škofijo) in z vesoljno Cerkvijo.[47] Župnija ni obdana z obzidjem, ampak z mnogimi vrati![48]

3. Evharistična Cerkev

3.1 Od Svete Trojice k evharistiji

Če se hočemo poglobiti v bistvo evharistije, se moramo približati skrivnosti presvete Trojice. V njej je vsebovana tista stvarnost, ki prihaja v evharistiji na zakramentalni način do izraza. Evharistija izhaja iz Svete Trojice, je njeno delo in k njej usmerja. To, kar je v evharistiji navzoče »pod podobo«, na zakramentalni način, je v življenju troedinega Boga vsebovano ontološko. Kakor je učlovečenje vstop Boga v zgodovino in stvarstvo, tako je evharistija *ostajanje* (prebivanje) troedinega Boga »med svojimi«, v stvarstvu. Kakor ne moremo razumeti učlovečenja zunaj Svete Trojice, tako ne moremo razumeti evharistije, kajti oboje je na eminenten način razkritje njene praskrivnosti. Tista praskrivnost, ki se je v učlovečenju Božjega Sina »naselila med nami«, ne da bi prenehala biti skrivnost, ostaja med nami na poseben način navzoča v evharistiji. Evharistije torej ne moremo razumeti brez trinitaričnosti Boga, ki je sam v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in nerazdružljivo občestvo, *communio*. Torej vse tisto, kar je tako značilno za evharistijo! To, kar se v evharistiji v času uresničuje, je najprej od vekomaj stvarnost v Sveti Trojici. Evharistija je *misterij* znotraj misterija Boga, Kristusa, Cerkve. Tako smemo govoriti o *evharistični Sveti Trojici*, o *evharistični Cerkvi* in o *evharističnem kristjanu.*

Walter Kasper poudarja, da ima evharistija trinitarično strukturo. »V zahvaljevanju se obrača na Očeta, izvir in začetek vsega bivanja in celotne zgodovine odrešenja, v zahvaljevanju (evharistiji) pa Cerkev tudi prejema božji dar človeku, njegovo samopodaritev v Jezusu Kristusu, da bi bil z Bogom združen v najgloblji edinosti *(communio)*. Oboje se vsakokrat izvršuje v moči Svetega Duha, ki nas tudi zedinja s Kristusom ter nas napravlja rodovitne v krščanskem življenju. Končno se zakramentalno predstavi in ponavzoči v evharistiji medsebojno podarjanje in izročanje oseb Svete Trojice. Če je trinitarična izpoved vere dogmatični *povzetek celotnega odrešenjskega misterija*, potem je evharistija *zakramentalni povzetek odreše-*

[47] Prim. W. Kasper, *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 2004, 143-152.

[48] Vse od prvih časov se je vzdrževala vez med krajevnimi Cerkvami preko zbirk, izmenjave pisem, obiskov in oprijemljivih izrazov solidarnosti (prim. 1 Kor 16; 2 Kor 8,1-9 itd.). Vedno znova so se v prvem obdobju krščanstva krajevne Cerkve zbirale k posvetu. Vse to so bili izrazi medsebojne naravnanosti in občestva.

njske skrivnosti. Oba sta na različen način símbol *(symbolum)* ene same odrešenjske skrivnosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu«.[49] Tako se v evharistijo prelije (prevede) *vsa* naravnanost Očeta kot prvega darovalca, Sina kot tistega, ki sprejema in podarja in Svetega Duha kot Duha sprejemanja in podarjanja, »použivajočega ognja« te medsebojne daritve. Torej: evharistija je *povzetek* evharistično-darovanjske naravnanosti Svete Trojice.

3.2 »Cerkev iz evharistije«

Skrivnost evharistije je v središču nauka 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi. Naj navedem samo peti člen iz odloka o službi in življenju duhovnikov: »Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno Jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« ...« (D 5). Čeprav koncilski očetje niso pripravili posebnega dokumenta o tej temi, kot so udeleženci na tridentinskem koncilu, je evharistija kot *kvas* ekleziologije zadnjega koncila: vedno znova se pojavlja tam, kjer koncilski očetje spregovorijo o Cerkvi (prim. C 3; 7,2; 11,1; E 2,1; Š 30,2 itd.).

Če je Sveta Trojica enost v brezmejnem podarjanju, je Cerkev edinost v nastajanju po vzoru Svete Trojice. Evharistija uresničuje v najglobljem pomenu besede edinost med enoto in mnoštvom, edinostjo in različnostjo. Tako je evharistija samo srce Cerkve.[50] Najvišja stopnja zedinjenja vernikov med seboj in s troedinim Bogom se tako uresničuje v *evharistiji*, saj ta obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega (prim. D 5,2), iz nje Cerkev živi, od tega »živega kruha« se hrani (prim. *Cerkev iz evharistije* 7). V njej so vseskozi »vidne« trinitarične poteze, tako da je evharistija sad in dar vseh treh Božjih oseb in hkrati zakramentalni način udeleževanja gostije ljubezni (agape) troedinega Boga. Verniki so tako pri maši povabljeni k mizi (so *commensales*) Svete Trojice.[51] Kruh, ki ga lomijo in zauživajo, je tako »skupno delo« Svete Trojice. V moči tega kruha pa postajajo tudi sami družina, ki se oblikuje po tistem, katerega prejemajo. »Lomljenje kruha« ustvarja iz vernikov perihoretično občestvo in tako najbolj prepričljivo upodobitev božjih odnosov v času in prostoru. Za udeležbo pri evharistični mizi ni različnost nobena ovira; ovira je razdeljenost. Zato se mora vsakdo, ki pristopa k tej mizi, spraviti s svojim bratom. Pomenljivo je tudi to, kar je v odloku o ekumenizmu namenjeno vzhodnim cerkvam, velja pa za vsa

---

[49] W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie,* v: *Communio* 14 (1985), 215.

[50] To so misli J. Zizioulasa. Prim. J. Rigal, *Trois approches de l'Ecclésiologie de communion*, v: *Nouvelle revue théologique*, zv. 120 (1998), 616-617.

[51] Prim. R. Cantalamessa, *Contemplando la Trinità*, Àncora, Milano 2002, 19.

cerkvena občestva: »V obhajanju evharistije dobivajo verniki, združeni s škofom, pristop do Boga Očeta po Sinu, učlovečeni Besedi, ki je umrl in bil poveličan, v izlitju Svetega Duha, in dosegajo na ta način občestvo s presveto Trojico ter postajajo 'deležni božje narave' (2 Pet 1,4). Tako se torej božja Cerkev zida in raste po obhajanju Gospodove evharistije v teh posameznih cerkvah, s somaševanjem pa se razodeva njihovo občestvo« (E 15).[52] Največja naloga med seboj ločenih cerkva je pravzaprav hrepenenje in pripravljanje tistega trenutka, ko bomo mogli vsi piti iz »istega keliha«.

Evharistija, ki je največji zaklad Cerkve, daje le-tej globok pečat, tako da smemo imenovati Cerkev *evharistično občestvo*,[53] saj evharistija *ostvarja Cerkev*. Cerkev je stvarnost, ki je zakoreninjena v Kristusovem evharističnem telesu in se z njim hrani. Tu je utemeljeno »zakramentalno« gledanje na Cerkev, po katerem je vidno v odnosu do nevidnega na osnovi »globoko segajoče analogije«, ki obstaja med osebo Besede in privzeto človeško naravo (prim. C 8). Nič v evharistični Cerkvi se ne da skrčiti zgolj na razsežnosti tega sveta: vse je prepojeno s skrivnostjo, ker se v vsem uresničuje navzočnost vstalega Gospoda. »Nasprotje« med ustanovo in karizmo, med vidnostjo in nevidnostjo, med postavo in Duhom, je premagano v višji združitvi. Služeča narava vse Cerkve in bogastvo služb, h katerim so poklicani vsi krščeni, razodeva, da je to občestvo, ki je rojeno iz spominske daritve (memoriale: »To delajte v moj spomin«, Lk 22,19b) Njega, ki je postal služabnik.[54]

Obhajanje evharistije je konkretni kraj, kjer se srečata Sveta Trojica in Cerkev. V evharističnem spominu Sveta Trojica vstopi v Cerkev in Cerkev v Sveto Trojico: neizrekljiva živost trinitarične ljubezni prebuja in privzema dinamizem cerkvenostne ljubezni. Ta tesni odnos med Trojico-evharistijo in Cerkvijo izhaja iz same zgradbe evharistične molitve, kakor jo je Cerkev oblikovala v zvestobi Gospodovemu naročilu: Zahvali Očetu, ki je vir vse svetosti, sledi klicanje Svetega Duha *(epiclesis)*, v čigar moči se izvrši ponavzočujoči spomin pashe Božjega Sina. V teh treh momentih, ki se nanašajo na isto ojkonomijo božje pobude, ki obsega Očetov dobrotni načrt ter poslanje Besede in Duha posvečevalca, lahko cerkveno občestvo najde izvir, obliko, namen in poslanstvo.

---

[52] Prim. Katholisch-orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Trinität*, v: *Una sancta* 37 (1982), 334-340.

[53] Prim. T. Schneider, *Kirche als Eucharistiegemeinde*, v: W. Seidel (Hrsg.), *Kirche - Ort des Heils*, Echter, Würzburg 1987, 69-95; Janez Pavel II., apostolsko pismo *Gospodov dan*, 32: CD 78; A. Strle, *Komentar k Pismu papeža Janeza Pavla II. o evharistiji »Eno telo in en duh v Kristusu*, Ljubljana 1980, 38-44; B. Dolenc, *Cerkev*, v: C. Sorč (ur.), *Priročnik dogmatične teologije 2*, Družina, Ljubljana 2003, 81-83.

[54] Prim. T. Schneider, *Kirche als Eucharistiegemeinde*, v: W. Seidel (izd.), *Kirche – Ort des Heils*, 77.

Zelo pomenljivo je, da pojem *communio* izraža hkrati evharistični obed in krščansko skupnost: enega brez drugega ni. »Če sem zedinjen s Kristusom, sem to skupaj z drugimi, in ta edinost se ne omejuje samo na trenutek obhajila, ampak tu se šele začenja in postaja življenje, meso in kri v vsakdanjosti mojega bivanja z drugimi in poleg drugega. Tako so torej tudi individualna stvarnost mojega obhajila in bivanja in življenja Cerkve neločljivo povezane druga z drugo. Cerkev se ne rojeva kakor preprosta zveza občestev. Cerkev se rojeva iz enega kruha, enega Gospoda in, izhajajoč od njega, je že od samega začetka ter povsod ena in edina, eno telo, ki izhaja iz enega kruha.«[55]

Obhajanje evharistije, udeležba pri mašni daritvi, je za kristjana najbolj osrečujoče dejanje in življenjskega pomena. Zato je kristjan v prvi vrsti »evharističen človek«. Cerkev se nahaja tam, kjer se kristjani zbirajo okrog oltarne mize in obhajajo mašno daritev. Na ta središčni pomen evharistije je želel spomniti pokojni papež Janez Pavel II. ob letu evharistije. Že prvi kristjani so poudarjali, da brez udeležbe pri sveti maši ne morejo živeti in njihovo prepoznavno znamenje je bilo skupno »lomljenje kruha«. To občestvo »pri isti mizi« je vseskozi perihoretično občestvo. Višek zbora vernih med seboj in z troedinim Bogom se uresniči v evharistiji.[56] V njej so trinitarične razsežnosti povsem vidne. Tako je evharistija sad in dar vseh treh oseb Svete Trojice in hkrati zakramentalni način soudeležbe pri gostiji ljubezni (agape) troedinega Boga. Ta trinitarična ljubezen je *vsebina* »kruha«, ki ga verni lomijo in sprejemajo. V moči tega kruha bodo tudi verniki postajali družina, oblikovana po njem, katerega prejemajo. Zelo primerno izrazi to resničnost metropolit Stylianos: »Cerkev je občestvo v Svetem Duhu, bratstvo, ki ima svoj zgled in počelo v življenju Svete Trojice. In temelj ter hrana tega občestva je evharistija«.[57] Isto izrazi četrta evharistična molitev: »Ozri se na darovano Jagnje, ki si ga svoji Cerkvi sam pripravil. Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo, da postanejo živa daritev v Kristusu, v hvalo tvojemu veličastvu.« »Lomljenje kruha« ustvarja iz vernikov perihoretično občestvo, *communio eucaristicum*,

---

[55] Joseph Ratzinger, *Evharistija, občestvo in solidarnost*, v: *Communio* 14 (2004), 325.

[56] Prim. Janez Pvel II., okr. *Ecclesia de Eucharistia* (predvsem 21-46); isti, apostolsko pismo *Gospodov dan* (predvsem 34–36); J. Ratzinger, *La Chiesa. Una communità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 55–68; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia,* D'Auria, Napoli 1975. Zizioulas označi pravoslavno pojmovanje Cerkve kot realnost, ki biva v evharistiji in po evharistiji. Prim. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, v: US 25 (1970), 342; isti, *La communauté eucharistique el la catholicité de l'Église,* v: »*Istina*« 14 (1969), 67-98; J. M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el Papado;* Santander 1986; isti, *Église d' églises. L éclésiologie de communion,* París 1987.

[57] Navaja G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis,* v: W. Breuning (izd.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984, 96.

in tako prepričljiv odsev Božjih odnosov v času in prostoru. To, kar kristjani pri evharistiji obhajajo, naj bi v svetu živeli. Sploh ni mogoče, da bi kristjan hotel v evharistiji komunicirati samo z Jezusom. On si je ustvaril telo. »Kdor komunicira z njim, nujno komunicira z vsemi njegovimi brati in sestrami, ki so postali udje enega telesa.«[58] V evharistiji moremo najbolje spoznati to, kar hočemo izraziti s pojmom *odprta Trojica*.[59]

Agapična razsežnost Cerkve izraža njen izvor, ki je Bog sam v neskončni ljubezni. Ker *je* Bog agape, se kot takšen tudi razodeva ljudem. Njegova notranja *bit* kot neskončna skrivnost podarjanja, izmenjavanja in medsebojnega sprejemanja, z eno besedo *ljubezen*, vabi ljudi, da se tega svobodno oklenejo in sprejmejo za svoj slog življenja.[60] Polna uresničitev zgornjih zakonitosti pa je božje kraljestvo, kateremu Cerkev pripravlja pot.

Sklep

Čeprav nismo obravnavali Cerkve kot *communio* pod posebnim naslovom, je bila njena komunitarna narava v pričujoči razpravi vseskozi navzoča. Zelo pomembno je to, kar so evropski škofje izjavili ob dvajsetletnici koncila: »Koncil je spet odkril pomemben krščanski pojem, ki je bil drag vzhodnim očetom. Cerkev-občestvo je vzel za temeljni pojem svojega dela. Tu je vse bogastvo pa tudi vsa problematika vesoljne Cerkve in krajevnih Cerkva, legitimne pluralnosti znotraj ene in nedeljive Cerkve. Po tem je Cerkev tudi ikona občestva Svete Trojice.«[61]

Skoraj vsi današnji teologi se strinjajo, da je Cerkev stvarjenina Svete Trojice in njena podoba, vendar se razhajajo že pri pojmovanju Trojice. Prepričan sem, da more ravno »perihoretični model« najbolje uresničiti tisto, kar je Jezus Kristus hotel z ustanovitvijo Cerkve.[62] V perihoretičnem pri-

---

[58] J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 68.

[59] Izraz uporablja in razvija J. Moltmann; prim. J. Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*, v: *Evangelische Theologie* 35 (1975), 208-223.

[60] Prim. P. Coda, *L'agape come grazia e libertà*, Città nuova, Roma 1994, 136-145; P. Wehrle, *Christliche Gemeinde als eucharistische Gemeinschaft*, v: *Lebendige Katechese* 25 (2003), 54-60; P. Hünermann, *Gemeinde – Eucharistie – Amt*, v: isti, *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995, 228-247; A. Štrukelj, *Slavje vere*, Družina, Ljubljana 2005, 111-118.

[61] *Škofovska sinoda 20 let koncila* (CD 30) str. 40; prim. Mednarodna teološka komisija, *Ena sama Kristusova Cerkev* 5.2, v: Ekleziološka vprašanja: CD 35; Janez Pavel II., *Cerkev iz evharistije* 34: CD101; St. O. Horn – V. Pfnür (ur.) *J. Cardinal Ratzinger. Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, St. Ulrich Verlag, Augsburg 2002, 107-131; M. Scharer – B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie*, Grünewald, Mainz 2002, 96-122; J. Zizioulas, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Press, Crestwood 1984.

[62] Prim. M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Grünewald, Mainz 1996; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Herder,

stopu namreč pride komunitarna razsežnost Cerkve v najvišji meri do izraza in razlike ne delujejo razdiralno, temveč komplementarno. Zato tudi ne vidim rešitve ekleziooloških problemov v izbiri med nekakšno hierarhično ali demokratično (mogoče celo anarhično) Cerkvijo (v nekem *aut – aut*), temveč v Cerkvi kot občestvu, v katerem obe (oziroma vse) razsežnosti služita uveljavitvi Božjega kraljestva *(et – et)*. Perihoretična Cerkev je tudi v stalnem dialogu z vsemi sogovorniki (naj bo to družba, kultura, religije, svetovni nazori, humanitarne in druge organizacije itd.).

Trinitaričnost, perihoretičnost, evharističnost in komunitarnost so štirje stebri, ki imajo nepogrešljivo mesto tako v vesoljni kakor v krajevni Cerkvi. Poglobiti se v njihove zakonitosti in jih upoštevati v konkretnem življenju Cerkve in v pastoralnem delu je tako nujno potrebno za celovito podobo Cerkve in za učinkovito pastoralo.

Freiburg 1996; K. Koch, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*, Paulus Verlag, Freiburg 1995, 115-198; L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinde in Lateinamerika*, Grünewald, Mainz 1980; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München 1975, posebej 66-82.

Mednarodno srečanje biblicistov v Singapurju

Od 26. junija do 1. julija je v velikem hotelskem središču Meritus Mandarin v Singapurju potekalo Mednarodno srečanje judovskih, katoliških in protestantskih raziskovalcev Svetega pisma. Posvet je ob svoji 125. obletnici ustanovitve organiziralo ameriško združenje biblicistov, imenovano *Society of Biblical Literature* (SBL), ki ima svoje upravno središče v Atlanti; udeležilo se ga je približno 300 biblicistov z vseh celin. Omeniti velja, da na območju Azije doslej še ni bilo znanstvenega posveta biblicistov na tej ravni in v tem obsegu, zato ima obhajanje visoke obletnice SBL v Singapurju poseben simbolni pomen. Podoben simbolni pomen bo imel 19. svetovni kongres akademskega združenja biblicistov *International Organization for the Study of the Old Testament* (IOSOT), ki bo od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani pod predsedstvom Jožeta Krašovca, prvega predsednika tega svetovnega združenja iz nekdanjega komunističnega sveta. Kako pionirska in zato tudi odgovorna bo organizacija velikega svetovnega kongresa v Ljubljani, priča že dejstvo, da je bil Jože Krašovec v Singapurju edini udeleženec (s predavanjem) iz celotne nekdanje Vzhodne Evrope, medtem ko jih je bilo iz Azije vsaj trideset. Spet jasen dokaz o nerazvitosti Vzhodne Evrope in neverjetnem dinamičnem prodoru Azije v svet.

Singapur kot gospodarsko središče Azije

Singapur je majhen otok na območju jugovzhodne Azije, a ima že štiri milijone prebivalcev, večinoma priseljencev iz Kitajske, Indije, Malezije, Indonezije, Filipinov, Avstralije, Evrope Amerike itn. Nekoč pomembna britanska postojanka, danes samostojna država, je finančno središče celotne Azije. Občudujejo ga kot utelešenje reda in modernega tehnološkega razvoja. Ni torej naključje, da je le nekaj dni po končanem Mednarodnem srečanju biblicistov, to je dne 6. julija 2005, prav v Singapurju Mednarodni olimpijski komite na svojem 117. plenarnem zasedanju odločal o peterici kandidatov za organizacijo poletnih olimpijskih iger leta 2012; zmagala je Anglija, ki ji Singapur dolguje svojo sodobno podobo in pomen. Obrazi vseh ras, gozdovi gigantskih nebotičnikov in sijaj vrtov ter parkov so sadovi vrednot strpnosti, znanja in odgovornega ravnanja s kapitalom. Singapur, do neke mere primerljiv s Hongkongom, temelji na angleškem kulturnem in jezikovnem izročilu, ki se posebno jasno kaže v odnosu do narave, uprave in izobraževanja.

Singapur kot misijonsko središče Azije

V obdobju britanske vladavine v Singapurju od leta 1819 dalje se je na ta malezijski otok priselilo ogromno ljudi iz velikih azijskih držav, največ iz Kitajske in Indije. Priseljevanje se nadaljuje po priznanju samostojnosti Singapurja leta 1957. V nasprotju z večino azijskih držav je za Singapur značilna popolna ustavna in dejanska verska svoboda, zato imajo vse verske skupnosti enake možnosti za misijonsko, pastoralno, vzgojno, zdravstveno in karitativno

dejavnost. Ljudje vseh narodnosti in ras so na splošno zelo odprti za versko življenje in dokazujejo tudi izredno sposobnost za organizacijo pastoralne in verske dejavnosti. Krščanske cerkve so žive in imajo dobro organizirane župnijske šole, zdravstvene ustanove in karitativna središča. Protestanti imajo tudi svojo teološko šolo *(Trinity Theological College)*, Katoliška cerkev ima nadškofijo, malo semenišče, bogoslovno semenišče in številne ugledne šole. V Singapurju deluje tudi večina uveljavljenih redov, ki jih imamo v Evropi. Jezuiti imajo svoje večje središče z noviciatom in župnijo s 4500 verniki, od katerih nedeljsko mašo obiskuje okoli 3000 vernikov. Kot gost jezuitskega središča sem bil priča izredno dinamičnega in duhovno doživetega krščanskega življenja. Jezuiti pripravljajo velik del odraslih, ki se odločajo za krščanstvo, na krst in sploh na dejavno krščansko življenje. V svojem središču imajo tudi urad za begunce, ki pravkar pripravlja zidavo 120 hiš za žrtve cunamija na Acehu na severu indonezijskega otoka Sumatre. To razloži, zakaj je nadškof Singapurja Nicholas Chia na predvečer svetovnega dneva beguncev, 24. junija, prav v cerkvi sv. Ignacija obhajal škofijsko bogoslužje za begunce skupaj s predstavniki iz Indije, Nepala, Šrilanke, Tajske in Indonezije.

Številčna razmerja med verstvi v Singapurju so danes takšna: budizem 42 odstotkov, krščanstvo 14,6 odstotka, islam 14 odstotkov, taoizem 8,5 odstotka, hinduizem 4 odstotki, neopredeljeni 14,8 odstotka. Podobno kot v drugih azijskih državah se najbolj širi krščanstvo; od 1990 do 2000 se je število kristjanov povečalo za 3,2 odstotka. Predvsem pa je znano, da imajo kristjani v Singapurju in sploh na območju celotne Azije veliko večji vpliv, kakor je njihov delež v številu prebivalcev. Razlog je v tem, da temelji njihova izobrazba na osebnostnem razvoju, da izhajajo iz najboljših šol in obvladujejo najpomembnejše gospodarske položaje. Na splošno velja, da kristjani sestavljajo »elito«. Imajo tudi precej močno misijonsko zavest; Singapur vsako leto pošilja 700 misijonarjev v svet, največ v okoliške azijske dežele, kot so Kitajska, Malezija itn. Precej profesorjev teologije iz Singapurja predava na elitnih kitajskih univerzah na oddelkih za krščanstvo, ki jih je kitajska država odprla za spodbujanje medverskega dialoga, ne da bi s tem hotela spodbuditi to, kar se v resnici dogaja: izredno zanimanje za krščansko vero in hitra rast krščanstva na Kitajskem.

Kulturno in duhovno krščanstvo

Nekatera predavanja na Mednarodnem srečanju v Singapurju so potrdila domnevo o notranji organski zvezi med vero ali religijo, kulturo, narodnostjo, jezikom, socialo in razvojem družbene zavesti. Razodetje enega Boga, ki je začetek in končni cilj celotnega vesoljstva, stopa v človeško dušo in jo budi v najglobljem osebnem jedru, je v sozvočju z vsemi temeljnimi vrednotami kultur starega Bližnjega in Daljnega vzhoda. Posebej velja poudariti močan naravni čut ljudi za delovanje zakonov vesolja in skrivnostnega Božjega reda v človeških osebah ter skupnostih. Sveto pismo pomembno dopolnjuje vse druge religije s tem, ko organsko povezuje razodevanje Boga v svetu, v človeški duši na osebnostni ravni in v temeljnih človeških skupnostih. Razpoznavni znak Svetega pisma je skrivnostno delovanje Božjega duha v človeških dušah, razodevanje Božjega sočutja do človeka in usmerjanje

človeškega pogleda na presežni, absolutni, končni cilj našega življenja. Z naukom in osebnim daritvenim zgledom Jezusa Kristusa pa je verska zgodovina dosegla vrh, ki ga v nobenem pogledu ni mogoče preseči. Zato je krščanstvo dokončna religija, ki zahteva odločitev za ali proti Božjemu redu; domnevna nevtralnost dejansko pomeni začetno fazo sprejemanja. V samo bistvo krščanstva je zapisana obljuba zmage nad vsemi drugimi poskusi razlage sveta in človeškega bitja.

Logična posledica organskega povezovanja vseh vidikov resničnosti in spoznanja te resničnosti je, da so v vseh časih najbolj organsko in učinkovito negovali krščansko kulturo v samostanskih središčih, in sicer po načelu »moli in delaj« (ora et labora). Celostno in globinsko spoznanje je mogoče le, ko je duša naravnana na resničnosti onkraj videza, se popolnoma pomiri in tako postane sposobna odkrivati skriti red zakonitosti vidnega in presežnega sveta. Redovne skupnosti so združevale duhovne in intelektualne sile, ustvarjale izobraževalne, zdravstvene, socialne in gospodarske ustanove in so s tem postavile temelje za vse veje sodobne družbe, ki temelji na vrednotah, redu in organizaciji. Tu je razlaga tudi za izjemen duhovni in kulturni pomen misijonskih središč širom po svetu. Župnijska središča so končno druga oblika samostanskih središč, navadno v manjšem obsegu. V misijonskih središčih so ljudje dobili osnove izobrazbe, izkušnjo organizacije in pogled v širni svet. Globalizacija je možna le kot odsev močnih žarišč iz duhovnih in kulturnih središč.

Narava in milost

Med znanstvenim posvetom biblicistov v Singapurju sem vprašal kolega iz Južne Koreje, kje je po njegovem mnenju razlog za izredno hitro širjenje krščanstva v njegovi domovini. Odgovoril mi je, da Korejci zaupajo predvsem splošnemu človeškemu čutu (common sense). Krščanstvo najbolj ustreza naši duhovni naravi, ki se pomiri le v sočutju, solidarnosti, slutnji presežnega smisla, v upanju in ljubezni. Prejšnje kulture so skrbele za dobro srčno kulturo in lepo vedenje, niso pa segle v ozadje formalne kulture do najglobljega bistva človekove osebnosti, ki smisel življenja motri v brezpogojnem pomenu.

Ta razlaga edina ustreza dejstvu, da se krščanstvo močno širi v številnih državah Daljnega vzhoda. Pri tem ima gotovo pomembno vlogo dejstvo, da je tehnološki razvoj prišel tja z Zahoda, s tem pa v veliki meri že tudi »kulturno krščanstvo«. Polom ideologij, ki so hotele nadomestiti pravo vlogo religij in so končale na razvalinah druge svetovne vojne, so z vso svojo negativnostjo pokazale na pozitivnost krščanskega razodetja edinstvene vrednosti človeške osebe. Z nacizmom zasvojena Japonska je na Daljnem vzhodu povezana s spomini na krutosti brez primere. Po vojni se je morala pokoriti in sprejeti načelo o človekovih pravicah, ki temeljijo na Božjem razodetju. Primerjava med osvajanjem in misijonom ljudi odprtih src prepriča, da ni drugega evangelija, kakor je tisti, ki ga prinaša Sveto pismo.

Vloga jezika

V širjenju temeljnega sporočila evangelija in čuta za organizacijo igra predvsem v mednarodni sferi pomembno vlogo jezik. Ko se je krščanstvo porajalo,

se je pomembna vloga jezika pokazala v povezavi z grščino in latinščino. V novejšem obdobju se kaže predvsem v zvezi z angleščino, ki je ravno na Daljnem vzhodu ključnega pomena. V vseh teh državah angleščino študirajo tako intenzivno, da bo večina študentov prej kakor v desetih letih sposobna brati komentarje k Svetemu pismu in druge temeljne teološke publikacije v angleščini. Boljše poznavanje velikanskega bogastva krščanskega duhovnega in kulturnega sveta pa bo po drugi strani še bolj spodbudilo prevajanje v domače jezike.

Jože Krašovec

Poročilo z letnega srečanja *American Academy of Religion and Society of Biblical Literature*

Philadelphia, 19.-22. 11. 2005

Ameriška akademija za religijo (AAR) in *Družba za biblično literaturo* (SBL) prirejata vsako leto konec novembra letno srečanje v enem od ameriških ali kanadskih velemest. Tega srečanja se udeleži od deset do dvanajst tisoč ljudi, od tega je največ profesorjev religiologije, teologije in bibličnih ved z ameriških in kanadskih univerz. Redno pa je tudi čez tisoč udeležencev iz Evrope, Avstralije in Južne Afrike, letos je bilo videti tudi nekaj islamskih strokovnjakov iz Indonezije, Malezije, Irana in arabskih dežel. Zagotovo je to največje srečanje strokovnjakov s področja preučevanja in poučevanja religijskih ved na svetu. Na pomembnost tega srečanja kaže tudi navzočnost čez tisoč založnikov, ki na srečanju nudijo svojo letno knjižno bero in iščejo nove avtorje. V primerjavi s knjižno ponudbo v zadnjem letu na tem srečanju je naš letni knjižni sejem v Cankarjevem domu videti sila skromen. Seveda ne mislim podcenjevati našega sejma, ampak le pokazati, kako obsežna je knjižna produkcija na religijskem področju v anglosaksonskem svetu.

Preden gremo k religioloških vsebinam, naj povem, da je bilo na srečanju 2005 tudi več deset predavanj, seminarjev in delavnic, ki uvajajo strokovnjake za religijo v pisanje knjig, iskanje založnikov in sklepanje pogodb z njimi. Prav tako ni manjkalo predavanj, seminarjev in delavnic o podajanju religijskih vsebin v šolskem sistemu od vrtcev do univerz. Že vse to razodeva, da se prireditelji tega rednega letnega srečanja z vsemi močmi trudijo, da bi zaobjeli čim več razsežnosti, ki so tako ali drugače povezane z religijo in njeno družbeno vlogo in promocijo ne le v ameriško-kanadskem svetu, marveč tudi drugod po svetu. Član AAR in SBL, ki se prijavi kot udeleženec tega srečanja, prejme poleg drugega gradiva tudi knjigo povzetkov predavanj. Ta je za letošnje srečanje v Filadelfiji štela kar 548 strani, kar pomeni, da se je v štirih dneh zvrstilo okrog 2000 predavanj. Polovica se jih je nanašala na Sveto pismo, polovica pa na izjemno pahljačo religioloških tem.

Za vsako večje verstvo je skupina, ki predstavi ta ali oni vidik določenega verstva. Potem je tu vrsta skupin, ki se ukvarjajo s študijem religije kot pojava, njeno epistemologijo, metodami in rezultati. Zadnja leta je veliko razmišljanja o religiji in nasilju, kjer je antropolog René Girard ena od vodilnih avtoritet za

to vprašanje. Tudi sicer imajo humanistične in družboslovne vede močan glas na tem srečanju. Na železnem repertoarju je študij odnosov med vero in znanostjo. V ameriškem ozračju se ni mogoče izogniti takšnim temam, kot sta npr. evolucionizem in kreacionizem ali je svet sad slepega razvoja ali pa ga je tako ali drugače ustvaril Bog in se razvija po njegovem načrtu. Spolnost in telesnost sta drugo takšno področje, ki je že več let v ospredju raziskovanja. Ženske, geji in lezbijke različnih verskih pripadnosti obravnavajo svojo vero s svojega zornega kota in življenjskih izkušenj. Besedo imajo tudi lokalna, plemenska verstva, ki jih najpogosteje obravnavajo v povezavi s človekovim sožitjem z naravo in drugimi ekološkimi temami.

Skratka, udeleženec tega velesejma religij in njihovega študija, izvirnih idej in v novi luči osvetljenega že znanega ... je prevzet nad to izjemno intelektualno produkcijo. Še zlasti če pride iz Evrope, kjer še vedno vladajo razsvetljenski predsodki do religije, ali pa iz Slovenije, kjer v nekaterih krogih še vedno enačijo naprednost in racionalnost z zaničevanjem in smešenjem religije. Katoliške, se razume.

Drago K. Ocvirk

Die Göttlichkeit Gottes. Theologie im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar

Poročilo s simpozija o Hansu Ursu von Balthasarju, Graz, 3.-5-nov. 2005

»*Božjost Boga*«, tako bi dobesedno prevedli naslov simpozija o Hansu Ursu von Balthasarju, ki je potekal v Grazu od 3. do 5. novembra 2005 pod pokroviteljstvom graško-sekavskega škofa dr. Egona Kapellarija (sam je bil odsoten, ker so bili prav v tem času avstrijski škofje »ad limina« v Vatikanu). Simpozij se pridružuje mnogim drugim, ki se odvijajo na različnih krajih (prim. poročilo dr. Štruklja o simpoziju v Rimu) ob stoletnici rojstva velikega teologa, ki je odločilno zaznamoval teološko misel 20. stoletja.

V svojem uvodnem predavanju je graški prof. dogmatike dr. Bernhard Körner, ki je bil pobudnik in organizator simpozija, predstavil temo simpozija in Balthasarja kot misleca, ki se je med teologi zadnjega časa najbolj poglobljeno ukvarjal z »božjostjo« Boga. Njegova teza je: Bog s svojim stvarjenjskim in odrešenjskim poseganjem v svet in zgodovino ne »izgublja«, temveč »izraža« in uveljavlja svoje »Božje bistvo«.

To tezo je obravnavalo (vsak s svojega vidika) šest predavateljev. Dunajski profesor dr. Wolfgang Treitler je v predavanju »Gott erkennen. Gotteserkenntnis mit der Vernunft und die Frage nach der Wahrheit«, razvijal misel, da resnica, s katero se ukvarja razum, le-tega pri(e)vzame, ga oblikuje in ga pošilja: v resnici se razodeva temelj in globina – Božja slava (Herrlichkeit Gottes). Spoznavanje Boga resnično omogoča človeku vstopati skozi območje izročila, teologije, filozofije, krščanske mistike, glasbe in literature v svet njegove slave. Kajti na vsa ta področja sije nevidna luč Božje slave kot skozi prizmo in kot mavrica večne zaveze osvetljuje stvarstvo. To vidi in prepozna tisti, ki ima za to primerno oblikovan razum.

Cistercijanski pater dr. Karl Wallner, profesor na visoki teološki šoli v Heiligenkreuzu pri Dunaju je imel predavanje z naslovom »Gottes Glaubwürdigkeit. Gotteserkenntnis als Wahrnehmung einer glaubwürdigen Gestalt«. Predavatelj je poudaril, da se po Balthasarju razodeva Bog v Jezusu Kristusu kot resnično »božji« tako, da se predstavlja kot »polnost«, kot »poslednji«, kot »vse«. Bolj kot drugi teologi novejšega časa Balthasar oblikuje »teologijo od zgoraj«. Troedini Bog je temelj vsemu. Zato, poudarja predavatelj, v Balthasarjevi trilogiji Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik in Theo-Logik prvi del besede (Theo-) ni zgolj lepotni dodatek, ampak bistveni povedek o obravnavani temi in bistveno izhodišče za dojemanje celote. Krščansko spoznavanje Boga je gledanje absolutnega lika (Gestalt); in krščanska teologija je poskus urejenega ubesedenja (strukturiert auszuworten) gledanja absolutnega lika.

Prof. dr. Bernhard Körner je spregovoril tudi na temo: En Bog in mnoštvo religij (Der eine Gott in vielen Religionen. Der christliche Offenbarungsglaube im Kontext der Weltreligionen). Balthasar je poudarjal dolžnost katoliške Cerkve in teologije voditi dialog tako znotraj krščanskih meja kakor tudi z ostalimi verstvi. Kot ključni pojem ali izhodišče teološkega pogovora vidi v Balthasarjevem pojmu »katoliškost« oziroma »polnost«. Pojem »katoliškost« označuje najprej Boga in njegovo razodetje, ki doseže svoj vrh v Jezusovi smrti na križu. Šele na drugem mestu označuje ta pojem Cerkev. Samo Bog in njegovo razodetje je »katoliško«, kar pomeni vseobsegajoče. Predavatelj je izpostavil Balthasarjevo tezo, da je pojem »katoliškost« temelj »trinitaričnega inkluzivizma«, ki se odločno zoperstavlja religiozno-teološkemu ekskluzivizmu.

Naslednje predavanje, ki je bilo zaupano meni, je obravnavalo vprašanje teodiceje in soteriologije: Bog, trpljenje in zlo (Gott, das Leid und das Übel). Predstavil sem izhodišče za razumevanje Balthasarjeve soteriologije. To izhodišče se nahaja v Bogu samem: vse Božje odrešenjsko delovanje ima korenine v trinitaričnem Božjem življenju. Predstavil sem za Balthasarja tako značilen pojem kenoze, ki označuje »sklanjanje«, medsebojno naravnanost Božjih oseb znotraj trinitaričnega bivanja (ur-kenoza), in iz te izvirajoče »sklanjanje« k stvarstvu in človeku (kar doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti), vse do največje oddaljenosti greha. Bog rešuje tako, da trpljenje in zlo jemlje nase!

Dober poznavalec Hansa Ursa von Balthasarja prof. dr. Anton Štrukelj je iskal v Balthasarjevi ekleziologiji odgovor na vprašanje ali Bog potrebuje Cerkev: Braucht Gott eine Kirche? Der unendlich große Gott und eine partikuläre Glaubensgemeinschaft. Predavatelj strne Balthasarjevo za-misel Cerkve takole: Cerkev je dar Očeta Sinu, toda prav tako Sina Očetu in Svetega Duha obema. Bog iz preobilja svoje darežljivosti omogoči, da Cerkev izvira iz srčne rane križanega Jezusa Kristusa, da bi tako vsi ljudje postali deležni življenja troedinega Boga. Tako je podan tudi odgovor na vprašanje: Ali potrebujemo mi Cerkev. Cerkev je poseben Božji dar ljudem in tako naše življenjsko območje. Predavatelj je predstavil svetnike kot tiste, ki delajo skrivnost Cerkve še posebej prepoznavno: svetniki sprejemajo Cerkev od Kristusa in jo razširjajo kot kommunio, občestvo.

Duhovno razsežnost Balthasarjevega opusa, katere ne moremo ločiti od teološke, je predstavil v zadnjem predavanju dr. Jacques Servais, profesor duhovne teologije na Gregoriani v Rimu in voditelj »Balhasarjeve hiše«, name-

njene laikom, ki se želijo seznaniti in poglabljati v Balthasarjevo teologijo in duhovnost. Naslov predavanja je bil »Leben in Gott – Rede über Gott. Spiritualität und Theologie«. Predavatelj je najprej poudaril pravo razmerje med objektivizmom in subjektivizmom ter med vero in spoznanjem, ki je v postmoderni zabrisano ali nedorečeno. Nato avtor predstavi povezanost vere in spoznanja v Svetem pismu in krščanski duhovnosti in teologiji. Povzame z Balthasarjevo mislijo, da vera ni zgolj nekakšno mnenje, temveč intimno spoznanje Boga, ki se razodeva. V točki o odnosu med teologijo in duhovnostjo predavatelj nadaljuje Balthasarjevo misel: Razodetje je rezultat medsebojnega sodelovanja Boga in človeka: Bog razodene samega sebe in človek se odpre za sprejem Boga, ki se podarja. Pravo okolje tega sprejemanja in odpiranja je Cerkev v moči Svetega Duha.

Poročilo o simpoziju pa bi bilo nepopolno, če ne bi vsaj omenil pogovora, ki je potekal na treh ravneh: neposredno po vsakem predavanju, v posameznih tematskih skupinah in v nevezanem pogovoru. Povsod je prišlo do izraza dobro poznavanje Balthasarja in njegove misli ter spoznanje, da je v Balthasarjevem opusu še veliko bogastva za prihodnje čase.

Ciril Sorč

Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas (ur.), *Rituale Romanum*. Editio Princeps 1614, Editio anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 442 str.

V zadnjem času je Manlio Sodi s sodelavci izdal že več potridentinskih liturgičnih knjig v faksimile izdaji. Tako je leta 2004 izšel Rimski obrednik iz leta 1614, ki velja za zadnjo prenovljeno liturgično knjigo v duhu tridentinskega cerkvenega zbora. Cerkveni zbor je želel dati krajevnim Cerkvam model liturgije, s katerim bi odpravili zlorabe in zagotovili pravovernost ter zvestobo izročilu Cerkve.

Rimski obrednik je bil izdan v času, ko se je čutila potreba po enotnem liturgičnem načinu in praksi obhajanja. Četudi ni bil določen kot uradna liturgična knjiga, je vendarle bil izhodišče za lastne škofijske obrednike in sčasoma prevladal nad obredniki nerimskih zahodnih obredov. Izdaja iz leta 1614 je sicer vsota različnih obrednikov, vendar je kljub temu ohranila odprto pot tistim prilagoditvam, ki so jih lokalne izdaje od 17. stol. naprej uresničevale vse do vigilije 2. vatikanskega cerkvenega zbora. V tem smislu je moč razumeti tudi kasnejše uvajanje domačega jezika v obrednike vse do popolne izdaje prevoda rimskega obrednika v slovenščino, ki je bil natisnjen leta 1932.

Po besedah A. M. Triacca je obrednik Pavla V. odlična knjiga za različna liturgična obhajanja, ki so določala pot vere posameznika in krščanske skupnosti. Prav zaradi tega velja Rimski obrednik za prednostnega med obredniki oziroma različnimi oblikami bogoslužja, s katerim krščansko občestvo slavi in prosi Boga. Da gre res za novo liturgično knjigo v duhu tridentinskega cerkvenega zbora, razodeva že samo ime »rituale«, ki se je v času cerkvenega zbora sicer že uporabljalo v splošni govorici, medtem ko ga srečamo kot ime tiskane knjige šele pri Santoriju, od koder ga je prevzel papež Pavel V.

Četudi je na nekatera področja zakramentov in zakramentalov posegel že Rimski pontifikal iz leta 1596, se nam Rimski obrednik predstavlja kot nujna in nepogrešljiva liturgična knjiga za duhovnikovo pastoralno delo. Z evholoških besedili, ki jih prinaša obrednik, je namreč duhovnik, od krsta do pogreba, preko mnogih okoliščin življenja, ki jih je zaznamoval z Božjim blagoslovom, vzpostavljal srečanje med verniki in Bogom. Ob tem pa so obredna besedila duhovniku služila tudi pri pripravi in oznanjevanju ter duhovnem spremljanju vernikov. Vendar pa je obrednik kljub tej veliki osredotočenosti na vernike predvsem duhovnikov vademecum, ki prežema duhovniško duhovnost ter jo dopolnjuje s tistim, kar izhaja iz misala in na poseben način iz brevirja.

Čeprav je obrednik po eni strani znamenje in priča pastoralne prakse Cerkve, ki je osredotočena na oznanjevanje ter zakramente in zakramentale, hkrati pa tudi neke vrste »fiksiranosti« oziroma nedopustnosti spreminjanja liturgičnih besedil, se nam vendarle v poglavju o blagoslovih in procesijah predstavlja tudi kot zanimiv poskus in vzgled mnogih liturgičnih prilagoditev v luči takratnega časa.

Obrednik je sad komisije kardinalov in strokovnjakov, ki jo je papež imenoval leta 1612. Kot osnova jim je služil predvsem Santorijev obširno zastavljen obrednik, ki prinaša mnoge zanimive prilagoditve. Manlio Sodi meni, da ko-

misija ni izbrala vedno najprimernejših prilagoditev, a vendar je omenjena komisija že v slabih dveh letih študija izročila papežu osnutek novega obrednika, namenjenega predvsem praktični pastoralni rabi in kot neposredni vodnik za vse to, kar je potrebno za zakramentalno obhajanje. Tako je bil Rimski obrednik z Apostolsko konstitucijo *Apostolicae Sedis* razglašen dne 17. junija 1614. V rokopisu se nahaja osnutek Apostolske konstitucije za razglasitev obrednika v provizorični obliki, ki so ga predlagali strokovnjaki. Komisija je predlagala dva naslova za obrednik, in sicer: 1.) Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. Jessu editum; 2.) Rituale Sanctae Romanae Ecclesiae Catholicae Pauli V. Pont. Max. Jessu editum. Gabuzijev rokopis predstavi le prvega, ki je bil potem dokončen v izdaji z naslovom *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. Jessu editum*. Prvi izdaji so sledile še mnoge druge od 1615 naprej v različnih krajih Evrope. Obrednik še ni razdeljen na poglavja, kot je bil pozneje. Različni elementi (obredi) si sledijo po klasični razporeditvi zakramentov in zakramentalov: krst, spoved, evharistija, maziljenje (skupaj s skrbjo za umirajoče in pogreb), poroka. Sledijo blagoslovi, ki jih sme podeljevati duhovnik, nato blagoslovi, ki jih opravlja škof in ostali po izbiri. Velik del je posvečen procesijam. Obrednik se konča z zarotovanjem proti satanu in odpadlim angelom ter z navodili, kako se vpisuje v matične knjige. Prvi dodatek prinaša rokopis iz Archivio della Congregazione dei Padri Barnabiti, pri sv. Karlu Katinarskem v Rimu. V drugem dodatku je le nekaj strani rokopisa, ki ga hrani arhiv papeške univerze Gregoriana v Rimu. Tretji dodatek podaja podroben seznam vseh formul. Na koncu se nahaja kazalo molitev – oracij, eksorcizmov, psalmov in slavospevov, svetopisemskih odlomkov in pesmi.

Rimski obrednik nam razodeva zgodovino pastoralnega dela (vsebine in oblike), posebnosti krščanske vzgoje, kot tudi prilagoditve, ki jih razodeva poglavje o blagoslovih. Uradnemu obredniku so se kasneje pridružili še obredniki bratovščin in redovnikov. Vse to je moč razumeti s tega vidika, da obrednik za razliko od brevirja in misala ni bil določen kot povsem obvezen (vse do izdaje obrednika Leona XIII.). Sveti sedež je sicer želel, da bi obrednik sprejele vse škofije, vendar ga ni zaukazal, ampak le svetoval, saj pravi Pavel V. na koncu konstitucije *Apostolicae Sedis* »hortamur ... ut in posterum ... in sacris functionibus utantur et ... observent«. Sicer pa je veljalo že pri izdaji Rimskega misala, da ga morajo prevzeti le tiste škofije, ki nimajo vsaj 200 let svojega obreda.

V času, ko je liturgična prenova 2. vatikanskega cerkvenega zbora prispela do konca, dobiva študij Obrednika novo zanimanje s strani tistih, ki se želijo poglobiti v zgodovinski razvoj krščanskega bogočastja, saj je to zanimivo ne le samo po sebi, ampak tudi v odnosu do številnih ugank, ki jih ta liturgična knjiga prinaša. Obrednik nam nudi zanimive podatke o navzočnosti Božje besede, še posebej psalmov in hvalospevov, kot tudi o neverbalni govorici (mnoga znamenja in razvoj procesionalnih gibanj), prav tako pa tudi podatke o vsebini evholoških besedil.

Skratka, anastatična izdaja rimskega obrednika iz leta 1614 je oživljeno znamenje bogoslužja kot »prve teologije«, priče nespremenjene vere in porok pravovernosti. Mimo Rimskega obrednika ne more nobena celostna krščanska duhovnost zahodne Cerkve.

Slavko Krajnc

Velimir Valjan, *Bioetika*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2004, 386 strani, ISBN 9958-741-29-6.

Frančiškan Velimir Valjan je profesor moralne teologije v Sarajevu, kjer je med leti 1982 in 1985 opravljal tudi delo dekana. Svoj študij moralne teologije je pričel na akademiji Alfonsiana v Rimu, kjer je magistriral, svoj doktorski študij pa je dokončal na Teološki fakulteti v Ljubljani. Do sedaj je napisal večje število razprav in člankov s področja moralne teologije. Posebej velja omeniti, da je pred leti izdal knjigo z naslovom *Moral spolnosti, braka i obitelji*, kjer je predstavil moralne razsežnosti spolnosti, zakonskega in družinskega življenja. Preteklo leto je pri založbi *Svijetlo riječi* izdal svojo novo knjigo z naslovom *Bioetika*. Na osnovi svojega študija in predavanj je predstavil širši javnosti v Bosni in Hercegovini ter Hrvaški temeljna področja, ki jih obravnava bioetika. S tem delom je konkretiziral delo zagrebškega profesorja Tončija Matulića, ki je sicer že leta 2001 izdal knjigo z istim naslovom, vendar pa se je bioetike lotil predvsem iz gledišča etičnih teorij in teologije.

Velimir Valjan je svoje delo razdelil na dva glavna dela. V prvem delu je predstavil kratek oris zgodovine bioetike in njene opredelitve. Ob tem je poudaril njen interdisciplinarni značaj, ki po svoji naravi zahteva pristope različnih naravoslovnih in humanističnih znanosti. Posebej se je ustavil pri temeljnih kriterijih in modelih za ustvarjanje stališč in mnenj na področju bioetike. Ti modeli so po njegovem mnenju smiselni, če vključujejo in spoštujejo pojem življenja, telesa in človeške osebe. Avtor že v začetku izhaja iz predpostavk personalistične bioetike. Tako je poudaril njena temeljna načela, npr.: zaščito telesnega življenja, svobodo in odgovornost, zdravljenje in družbenost. Posebno pozornost je namenil tudi načelu manjšega zla in moralnemu vrednotenju dejanj z dvojnim učinkom, s katerimi se bioetika mnogokrat sooča. Svoj prvi del končuje s kratko predstavitvijo odnosa med medicino, družbo in tehnologijo, kot tudi med zdravnikom in bolnikom.

V drugem ali posebnem delu svoje knjige Valjan predstavi nekatere konkretne teme bioetike. Tako v prvem poglavju spregovori o problemih, povezanih z genetiko in predrojstveno diagnostiko. Posebej poudari koristne posledice tovrstnega znanja in možnih aplikacij. Ob tem pa ostaja kritičen do t.i. klične genske terapije in kloniranju človeka tako v terapevtske kot reproduktivne namene. V drugem poglavju predstavi svoje razumevanje spolnosti in posredovanja življenja v bioetiki. Pri tem uporabo kontracepcijskih sredstev presoja s stališča namena zakonske zveze ter načel odgovornosti, ljubezni in iskrenosti. Tretje poglavje spregovori o dilemah, povezanih s splavom. Ob tem se posebej ustavi pri statusu nerojenega otroka in razlogih za t.i. terapevtski splav. Posebej poudari načelo ugovora vesti, ki ga morajo imeti zdravstveni delavci, oz. vsi tisti, ki so službeno vpleteni v te postopke. Četrto poglavje je Valjan namenil obravnavi umetnega posredovanja življenja. To zelo obsežno in zahtevno področje je razdelil na predstavitev temeljnih tehnik umetne oploditve in osemenitve. Dejstva umetnega ustvarjanja zarodkov, njihovo zamrzovanje in propadanje v tovrstnih postopkih so glavni argumenti, ki jih v svoji moralni obravnavi predstavi. To poglavje zaključi s predstavitvijo nekaterih vprašanj,

povezanih s predrojstveno izbiro spola otroka. Peto poglavje namenja vprašanjem, povezanim z uporabo sterilizacije v medicini. V tej obravnavi posebej poudari težke primere sterilizacije v primeru duševno bolnih ljudi in v primeru družinskega nasilja. Šesto in sedmo poglavje obravnavata zelo aktualni področji poskusov na človeku in presaditve organov. Poskusi na odraslem človeku so po njegovem mnenju nujni del sodobne znanosti in tehnološkega razvoja. Dosti bolj problematični pa so, po njegovem mnenju, poskusi na človeških zarodkih in plodovih. Pri tem loči med hoteno in spontano splavljenimi zarodki in s tem ozirom vrednoti posamezne vrste poskusov. Posebno pozornost namenja tudi uporabi embrionalnih in fetalnih tkiv za presajanje in pridobivanje novih tkiv in organov (izvorne oziroma matične celice). V obravnavi etičnih dilem, povezanih s presajanjem organov se posebej ustavi pri definiciji smrti, ki vpliva na njihovo kvaliteto in čas odvzema. Osmo poglavje v celoti nameni problemom, povezanim z evtanazijo in dostojanstvenim umiranjem. Medicina je tehnološko tako napredovala, da je možno podaljševati življenje v različnih obdobjih človekovega življenja. Ob tem se lahko pozitivna prizadevanja sprevržejo v moralno sporne in celo nesprejemljive postopke. V moralni obravnavi tega problema predstavi nauk cerkvenega učiteljstva in nekatere temeljne deontološke in pravne tekste, ki urejajo to področje v svetu in Evropi.

Valjan svoje delo zaključuje z dvema poglavjema, ki delata njegovo predstavitev bioetike v marsičem edinstveno. Na dobrih petdesetih straneh namreč predstavi probleme, povezane z odvisnostjo in okužbo z virusom HIV. Po njegovem mnenju se problem odvisnosti še posebej kaže na področju uporabe drog, alkohola in tobaka. Zato se ustavi pri vsaki vrsti odvisnosti in predstavi tako stališče Cerkve kot svoje osebno mnenje do teh zelo aktualnih problemov. AIDS kot bolezen našega časa je po njegovem mnenju prilika, da se ljudje povežejo in premislijo ne samo načine, kako se boriti proti tej bolezni, temveč tudi kakšen odnos imajo do spolnosti. Velikokrat se ravno napačno razumevanje spolnosti odraža v širjenju te smrtonosne bolezni. Ne glede na razloge za nastanek in širjenje te bolezni pa Valjan poudari potrebo po razvoju ustreznega zdravljenja, odpravi diskriminacije do takšnih bolnikov in do celostnega dostopa do informacij, ki so povezane z njeno naravo in širjenjem.

Predstavljena knjiga je že po svoji naravi aktualna. Obravnavane teme so področja, kjer se sodobni človek sprašuje o tem, kaj je prav in kakšne posledice imajo posamezna dejanja. Velja omeniti, da avtor na zelo pregleden način predstavi tako medicinske kot tudi moralne razsežnosti posameznih tem. Pri tem posveča posebno pozornost stališčem katoliške Cerkve in personalistični etiki, obenem pa s predstavitvijo drugačnih mnenj omogoča bralcu, da si ustvari sam mnenje o teh pojavih v sodobni medicini in družbi. Dva glavna namena – predstavitev tako informacij kot tudi etičnih refleksij s področja bioetike, je avtor v tej knjigi prav gotovo dosegel in sta posebni odliki te knjige. Zato si bralci ob njenem prebiranju lahko samo želimo, da bi čim prej tudi slovenska moralna teologija in javnost dobila podobno delo, ki bo omogočalo razjasnitev številnih moralnih dilem, kjer se humanistika srečuje z naravoslovjem, družba z znanostjo in človek s samim seboj.

Tadej Strehovec

Navodila sodelavcem

Uredniški odbor je sklenil, naj se v vsaki prvi številki letnika objavljajo obširnejša *navodila sodelavcem in sodelavkam*, v drugih pa le kratek *impressum* periodične publikacije.

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly) je znanstvena revija z recenzijo.

Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Izhaja štirikrat na leto. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate z znanstvenih srečanj, predhodne objave, poročila z znanstvenih konferenc, recenzije znanstvenih in strokovnih del s področja teologije in strokovne članke. Izvirne ali pregledne znanstvene članke objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec/ka pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Rokopisov se ne vrača. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word in standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna verzija rokopisa naj ima velikost črk 12 pt, opombe 10 pt, razmik med vrsticami naj bo najmanj 1,5. Na vsakem rokopisu naj sodelavec/ka na prvi (posebni) strani navede naslov članka, svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Pri razpravi naj bodo ime avtorja, naslov razprave in ključni biografski podatki na posebni strani, na drugi, ki je prva stran razprave, le naslov razprave. *Povzetek* razprave in *ključne besede* so pri razpravi na posebni strani.

Uporabljeno literaturo v razpravah/člankih praviloma navajamo v sprotnih opombah (pod črto). Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem pa v opombi pod črto. V besedilu navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druga besedila, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo takole: 1.) če je besedilo v narekovaju in če navajamo iz knjige, je najprej začetnica imena in izpisan priimek avtorja, naslov knjige v ležeči pisavi (kurzivi), v navadni pisavi založba, kraj izida in letnica izdaje, stran, npr: F. Oražem, *Teologija duhovnosti,* Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo, ne uporabljamo »prav tam« ali kaj podobnega, marveč napišemo začetnico imena in priimek avtorja ter dodamo »n. d.« in stran, npr.: F. Oražem, n. d., 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, dodamo začetnici imena in priimku avtorja še naslov knjige in takoj stran, npr.: F. Oražem, *Leta Kristusove skrivnosti*, 173; 2.) če je besedilo v narekovaju in navajamo iz revije ali zbornika, je najprej začetnica imena in priimek avtorja, nato naslov članka oziroma razprave v ležeči pisavi, za vejico dodamo »v:«, nato v ležeči pisavi naslov revije ali zbornika, sledi letnik in v oklepaju letnica, vejica in stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko drugič navajamo isti članek oziroma razpravo, postopamo kot pri navajanju iz knjige, npr.: J. Krašovec, n. d., 173. Če večkrat navajamo različne članke oziroma razprave istega avtorja, postopamo kot pri knjigi, npr.: J. Krašovec, *Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32-34*, 197. Če se vsaka številka revije številči na novo, je treba za letnico in ločilom (vejica) navesti številko zvezka, na primer: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3.) če besedilo ni v narekovaju, pred

navedkom dodamo »Prim.« z veliko začetnico, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273.

Enako ravnamo pri navajanju bibliografije, le da je zaradi abecednega reda na prvem mestu priimek in nato začetnica imena, npr.: Oražem France, *Leto Kristusove skrivnosti,* Zbirka božje okolje 17, Ljubljana 1989. Ali: Stres A., *Človek in njegov Bog,* Mohorjeva družba, Celje 1994. Ali: pri članku npr.: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285.

Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Na koncu opombe je končno ločilo.

Če navajamo iz interneta, in sicer to velja za dela, ki so objavljena samo na internetu, navedemo ustrezni popolni naslov dokumenta – URL *(Uniform Resource Locator)* z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, potem zapišemo navedeni datum, če pa ne, navedemo datum izpisa s spletne strani. Primer: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL=«htpp://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;-internal&sk=ROBOT«. 6. 8. 1988.

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.

Metodološka navodila veljajo do konca tega leta. V prihodnosti se bo v *Bogoslovnem vestniku* postopoma uvedla nova metodologija pri navajanju. v tej številki novi metodologiji sledijo trije članki, in sicer članek Antonije Zaradije Kiš, *Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji*, članek Barbare Simonič, *Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti*, in članek Katarine Kompan Erzar, *Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika.* O spremembah bomo pisali v eni naslednjih številk, sodelavce/ke pa bomo o tem obveščali že ob vsakem dospelem prispevku.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj načeloma ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

Na »online« verziji *Bogoslovnega vestnika* (http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html) je mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ni mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bi bila besedila na primer predolga. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne nadomešča tiskane, pač pa je mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, se pošilja na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, **Bogoslovni vestnik**, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov:
anton.mlinar@guest.arnes.si.

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 66 leto 2006

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Stanko Gerjolj,
Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi

Ivan Rojnik,
Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka

Branko Klun,
L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza

Irena Avsenik Nabergoj,
Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu

Matjaž Ambrožič,
Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem

Ivan Platovnjak,
Izbira in formaciji spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov

Mirjana Filipič,
Odnosnost veselja v Flp

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Ta številka Bogoslovnega vestnika
je posvečena

Antonu Trstenjaku

duhovniku in profesorju
ob 100-letnici rojstva
in ob 10-letnici smrti

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

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

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

189 **Stanko Gerjolj**, Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi
Moral and Religious Education Facing New Challenges

Razprave *Articles*

205 **Ivan Rojnik**, Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka
Teleology of Education in the Light of Philosophical Anthropology of Anton Trstenjak

223 **Branko Klun**, L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza
Existential Approach and Theological Contribution to the Phenomenon of Hope

239 **Irena Avsenik Nabergoj**, Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu
Literary Interpretation of Biblical Story about Joseph of Egypt by Thomas Mann

261 **Matjaž Ambrožič**, Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem
First Contacts between New Yugoslavia and the Holy See

293 **Ivan Platovnjak**, Izbira in formaciji spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov
Choice and Formation of Seminary Spiritual Director in the Light for Vatican II and Post-Council Documents

311 **Mirjana Filipič**, Odnosnost veselja v Flp
Relational Concept of Joy in Philippians

Poročilo *Report*

321 **Jože Krašovec**, *Poročilo o plenarnem sestanku Stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (EZF) za humanistiko na Izraelski akademiji znanosti in humanistike, Jeruzalem, 4. in 5. maja 2006*

Ocene *Reviews*

323 **Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

325 **Bogdan Kolar**, Ivan Portelli, *Pastore dei suoi popoli. Mons. Sedej e Gorizia nel primo dopoguerra,* Consorzio Culturale del Mon falconese-Associazione »Adriano Cragnolin«, Ronchi dei Legionari-San Pier d'Isonzo 2005, 380 str., ISBN 88-88134-24-7.

328 **Anton Mlinar**, Vladić Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb 2005, 383 str. ISBN 953-95205-1-7.

333 Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

Doc. dr. Matjaž Ambrožič — za cerkveno zgodovino na TEOF UL; naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana; e-mail: matjaz.ambrozic@guest.arnes.si

Doc. Dr. Irena Avsenik Nabergoj — raziskovalka v programski skupini Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji na TEOF UL, raziskovalka v projektu na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU, predavateljica slovenske književnosti na Univerzi v Novi Gorici.; naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana; e-mail: irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

As. dr. Mirjana Filipič — za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Rimska cesta 13, 1000 Ljubljana; e-mail: mirjana.filipic@guest.arnes.si

Doc. dr. Stanko Gerjolj — za pedagogiko, katehetiko ter pedagoško in razvojno psihologijo na TEOF UL; naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: stanko.gerjolj@guest.arnes.si

Doc. dr. Branko Klun — za področje sodobne filozofije na TEOF UL; naslov: Polanškova 4, 1231 Ljubljana-Črnuče; e-mail: branko.klun1@guest.arnes.si

Prof. dr. Bogdan Kolar — za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si

Akad. prof. dr. Jože Krašovec — za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar — raziskovalec na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Doc. dr. Ivan Platovnjak — za duhovno teologijo; naslov: Starše 7, 2205 Starše; e-mail: ivan.platovnjak@rkc.si

Prof. dr. Ivan Rojnik — za pedagogiko, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naaslov: Radvanjska 19, 2000 Maribor; e-mail: ivan.rojnik@guest.arnes.si

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 268:37.014.52
BV 66 (2006) 2, 189-203

Stanko Gerjolj

Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi

Povzetek: V sodobnem pluralnem in globaliziranem svetu postaja moralno in religijsko poučevanje vse zahtevnejša, hkrati pa tudi vse pomembnejša pedagoška dejavnost. Na to opozarjajo tako nevropsihološka odkritja kot družboslovne in humanistične vede. Vera in znanost si že nekaj časa ne nasprotujeta, marsikje pa so še vedno predsodki, ki ovirajo tvorno in ustvarjalno dopolnjevanje. Tako nevropsihologija kot humanistična psihologija že prepoznavata pozitivno vlogo verskega življenja, ki ne vpliva le na psihično stabilnost in zdravo osebnostno rast človeka, marveč spodbuja tudi celostno učenje in oblikovanje pozitivne samopodobe. Po nekaterih hipotezah predstavljata moralna in verska razsežnost življenja »korenini« kognitivnih sposobnosti in prispevata pomemben delež k razvoju človekovih miselnih sposobnosti. Hkrati pa tako imenovane profane znanosti postavljajo versko edukacijo pred izzive, ki terjajo preseganje moralističnih in dogmatističnih pristopov. Verska vzgoja lahko nagovori le konkretnega človeka v konkretnih okoliščinah, ki pričakuje s strani oznanjevalcev in oznanjevalk relevantno in razumljivo komunikacijo.

Ključne besede: učenje, poučevanje, nevropsihologija, inteligentnost (emocionalna, moralna in religiozna), moralno in religiozno učenje, identiteta.

Summary: ***Moral and Religious Education Facing New Challenges***

In the modern pluralistic and globalized world moral and religious education is becoming an increasingly demanding and at the same time an increasingly important activity. This is indicated by neuropsychological discoveries as well as by social and human sciences. Religion and science have not been adversaries for some time, but there are still prejudices preventing them from complementing each other in an active and creative manner. Neuropsychology as well as humanistic psychology already recognize the positive role of religious life, which not only influences the psychological stability and a healthy growth of human personality, but also enhances integral learning and the formation of a positive self image. Some hypotheses see the moral and religious dimensions as »roots« of cognitive abilities and considerably contributing to the development of human intelligence. At the same time the so-called profane sciences make religious education face challenges requiring it to go beyond moralistic and dogmatistic approaches. Religious education can only be directed to a concrete person in concrete circumstances and this person expects a relevant and comprehensible communication from the educators.

Key words: education, neuropsychology, intelligence (emotional, moral and religious), moral and religious education, identity.

Dinamika življenja in življenjskih razmer postavlja religijsko in religiozno učenje in poučevanje pred vedno nove izzive. Poučevanje ne zadošča ter le malo pripomore k spreminjanju človeka in oblikovanju trajnih stališč in drž. Verska razsežnost življenja ni naravnana na tržno logiko, čeprav ta tako posamezniku kot tržišču marsikdaj ustreza. Zdra-

vo religiozno življenje verniku pomaga razumeti in sprejeti tudi religiozne drže drugih verstev in tako ne omejuje, marveč podpira versko pluralnost.

Pod vidikom psihologije religioznega učenja in poučevanja se omejujem le na nekatere izzive, ki jih zlasti v obdobju globalizacijskih procesov ne smemo ignorirati. V povezavi s spoznanji sodobne nevropsihologije se bomo v obliki kratkih orisov ustavili ob vlogi moralne vzgoje in religioznega pouka, nadaljevali z nekaterimi dilemami o terapevtski razsežnosti religiozne edukacije ter sklenili z izzivi, ki nam jih prinaša globalizacija.

1. Nevropsihološki izzivi religioznega in moralnega učenja

Nevropsihologija že nekaj časa raziskuje tudi duhovno in religiozno razsežnost življenja ter skuša definirati (in celo meriti) tako imenovano duhovno in religiozno inteligentnost.[1] Nekatere hipoteze najavljajo, da so moralne dileme največ pripomogle k razvoju človeške misli in človeka najmočneje spodbujale k učenju. Čeprav je v širšem smislu o moralnem učenju možno govoriti tudi izven religioznega konteksta, nas zgodovina moralnih dilem uči, da je v praksi temeljna moralna vprašanja človek reševal v komunikaciji s »presežnim«.

1.1 Biblično-nevrološka hipoteza

Znani raziskovalec emocionalne inteligentnosti Daniel Goleman ugotavlja, da sta bila »na začetku človeštva« hipokamp in amigdala, dva bistvena dela možganskega središča za vonj. Iz njiju sta se v teku evolucije razvila korteks in neokorteks, ki sta v naših možganih odgovorna za učenje in spominjanje.[2]

Ta vznemirljiva hipoteza me je peljala naravnost v svetopisemski rajski vrt, k Adamu in Evi pred drevesom spoznanja: »Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega« (1 Mz 2,9).

Glede na Golemanovo hipotezo, da so prve korenine kognitivnih sposobnosti v »vonju«, je zanimivo, da so rajska drevesa – vključno z drevesom spoznanja dobrega in hudega – opisana kot »prijetna za pogled in dobra za jed«. Upoštevana sta torej vid in okus, nič pa Sveto pismo ne omenja vonja. Tudi v povezavi z opisom izvirnega greha vonj ni omenjen: »Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno

[1] Prim. J. Musek, *Psihološki, nevroznanstveni in evolucijski vidiki verskega doživljanja*, v: O. Markič, M. Gams in drugi, *Informacijska družba IS 2005,* Jožef Stefan, Ljubljana 2005, 49.

poželenja, ker daje spoznanje« (1 Mz 3,6a). To pomeni, da Bog vodi evolucijo človekovega kognitivnega delovanja tako, da v proces učenja vključi razsežnosti izkušenj in modrosti.

Po mnenju nekaterih interpretov »dobro in hudo« v prvotni obliki ne vsebuje nujno moralne kvalifikacije in ne pomeni apriorne izbire med »dobrim in zlom«.[3] Po njihovem prepričanju »drevo spoznanja« predstavlja poglobljen pogled v življenje, ki vključuje »obe strani«, dobro in slabo. Spoznanje ne vodi v »zla dejanja«, omogoča pa razlikovanje med dobrim in slabim, kar človeka »ipso facto« postavlja pred nove, tudi moralne dileme. Večina eksegetov pa drevo spoznanja dobrega in hudega razlaga v moralnem pomenu,[4] iz česar moremo sklepati, da sta – vsaj v bibličnem kontekstu – moralna in emocionalna razsežnost življenja od vsega začetka sestavni dimenziji človekovega kognitivnega delovanja.

Človek je torej prej znal reagirati na podlagi okusa, vida, najbrž tudi sluha in prav gotovo dotika, kot na podlagi vonja. Naučenega in v tem smislu preventivnega spoznanja »dobrega in hudega« pa takrat še ni imel. V raju se prvi človek uči neposredno iz posledic storjenih dejanj. Z okusom in dotikom že sprejemamo tudi posledice dejanj, saj je z okusom hrana že v nas in v trenutku dotika nas že boli. V obeh primerih ni časa za preventivno učenje, zato ti dve čutili simbolizirata »nepremišljene reakcije«, pri katerih vsaj formalno ne moremo predvideti posledic. Tako z okusom kot dotikom sprejemamo posledice v trenutku zaznave. V komunikaciji z Bogom, ki jo simbolizira stvarnikov »življenjski dih« (1 Mz 2,7), na načelni ravni Bog sicer razloži in prvega človeka opozori na nevarnost in posledice uživanja sadov z drevesa spoznanja, toda zgolj teorija očitno ne prepriča. Je že tako, da človek postaja »moder« šele na podlagi »okusa« oz. učenja iz lastnih napak.

V primerjavi z okusom, sluh in vid nudita nekaj več časa za pripravo na pravilno reakcijo, toda z vidika učenja najbrž tudi ti dve čutili nista predstavljali dovolj velikega miselnega napora, da bi sprožili razvoj korteksa. Po Golemanovi teoriji je vsekakor vonj tisto čutilo, ki je na začetnih stopnjah Božje evolucije s človekom najbolj izzivalo preventivno odločanje za dobro in proti slabemu ter tako najbolj spodbujalo razvoj miselnih (in moralnih) sposobnosti. Če namreč drži, da so se kortekalni centri človekove kognicije razvili iz možganskega središča za vonj, potem je očitno prav ta oblika zaznavanja človeku dala največ »misliti« oz. največ spodbud in motivacije za učenje. S tega vidika je tudi logično, da vo-

---

[2] Prim. D. Goleman, *Emotionale Intelligenz,* München 1997, 33.

[3] Prim. R. E. Friedman, *Commentary on the Torah: With a new English Translation*, Harper Collins Publishers, San Francisco 2001, 17.

[4] Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1999, 69.

nja Sveto pismo v kontekstu z drevesom spoznanja ne omenja, saj ga Adam in Eva še nista upoštevala. Če bi ga, bi pravočasno »spoznala«, da v kačinem izzivanju nekaj »smrdi«. Toda oči so bile preveč »lačne« in so ju zapeljale, da sta preskočila učni proces »vonja« ter takoj prešla k okušanju oz. uživanju (prepovedanih) sadov. Vera pa je bila prešibka, da bi premagala poželenje oči. Greh je bil – nepremišljeno – storjen prej, kot sta »spoznala« vonj zapletene situacije. Bog pa je imel bolj izostren »vonj« in je takoj po grehu začutil, da v človekovem raju nekaj »smrdi«. Zato je poiskal človeka, ga poučil in korigiral njegovo ne-moralno držo. Tako Bog postavi moralno učenje za temelj vsakega učenja oz., če hočemo, moralno inteligentnost za temeljno inteligentnost, ki se napaja v veri oz. zaupnem odnosu do Boga. Moralna in religiozna inteligentnost delujeta torej »z roko v roki«, se med seboj dopolnjujeta in podpirata, hkrati pa »učita« in osmišljata vse druge inteligentnosti.

Z vidika učenja je zanimivo in hkrati razumljivo Adamovo in Evino izmikanje pred komunikacijo z Bogom po grehu (1 Mz 3,8) in prelaganje odgovornosti z enega na drugega (1 Mz 3,12-13). Po eni strani njune reakcije ponazarjajo, kako zahtevno je moralno in religiozno učenje, po drugi strani pa lahko iz dejstva, da brez ugovora sprejmeta posledice svojih dejanj, prepoznamo tudi moralno in religiozno učljivost prvih ljudi. S to Božjo »psihologijo učenja«, ki upošteva človekovo svobodo, hkrati pa predpostavlja, da bo sprejel posledice svojih dejanj – pri tem pa mu jih Bog usmiljeno in velikodušno pomaga prenašati – je prepleteno celotno Sveto pismo.

S tem ko sta Adam in Eva pojedla prepovedan sad, sta morala »pojesti« tudi posledice tega nepremišljenega dejanja. Tudi Sveto pismo nas torej uči, da »ljubezen gre skozi želodec«. Kar smrdi in ni iz ljubezni, ni dobro in ni »modro«. Ta logika nas ne pripelje le do občutka, da sta moralna in religiozna inteligentnost pomembni vprašanji edukacije, marveč tudi do »spoznanja«, da sta »učiteljici« vseh ostalih inteligentnosti. Človek se je namreč šele ob izzivih vonjav in odločanja za dobro in proti slabemu učil in postajal inteligentno bitje.

1.2 Emocionalna inteligentnost

Motivacija, emocija in kognicija so tri temeljne mentalne operacije.[5]

Emocionalnost se v nekaterih kontekstih omenja tudi kot nasprotje »kogniciji«, kot nekaj nezdružljivega s treznim in razsodnim razmišljan-

[5] Nekateri psihologi omenjajo štiri glavne oblike mentalnega delovanja in omenjenim trem dodajo še vest (prim. D. J. Mayer, P. Salovey, D. Caruso, *Models of Emotional Intelligence*, v: Robert J. Sternberg, *Handbook of Intelligence,* University Press, Cambridge 2000, 397).

jem. V starejših priročnikih za ascetiko in moralno vzgojo naletimo na vrsto ugotovitev, kako so čustva nevarna za človeka in pravzaprav »tuja« zglednemu krščanskemu življenju. Tudi v nekaterih nekrščanskih filozofskih tradicijah čustva niso bila nič kaj spoštovana. Obvladovanje čustev je bilo tako izpostavljeno, da se ni ustavilo pri zatajevanju, marveč se je nadaljevalo vse do neposrednega zatiranja in uničevanja emocionalnega življenja in izražanja.

Zadnja desetletja so dobila čustva več življenjskega prostora. Močnejše in bolj sproščeno izražanje čustev seveda še ne zagotavlja večje emocionalne inteligentnosti oz. višjega emocionalnega kvocienta (EQ). Nasprotno, nekontrolirano čustvovanje še vedno škodi življenju in obvladovanje čustev danes ni nič manj pomembno, kot je bilo v preteklosti. Res pa se danes moralna vzgoja ne omejuje na zatajevanje čustev, zlasti pa ne uporablja metod zatiranja emocionalnega življenja in izražanja. Sodobna moralna vzgoja gradi na pojmovanju emocionalne inteligentnosti, ki jo lahko definiramo kot »sposobnost sprejemanja in izražanja čustev, predelati čustva v misli, razumeti čustva ter jih upoštevati tako pri sebi kot pri sočloveku«.[6] Te sposobnosti namreč bistveno vplivajo na moralno držo in dejanja človeka v procesu edukacije.[7]

Nevropsihologija uči, da emocionalno delovanje uporablja najmanj pet možganskih središč. Vizualna zaznava pristane najprej pri talamusu, ki jo »prevede« v jezik možganov in pošlje naprej proti vizualnemu korteksu, ta pa jo razprši po vseh nadaljnjih zainteresiranih centrih. Pri čustvenih zaznavah velik del informacij pristane v amigdali, središču in tudi nekakšnem skladišču emocionalnih doživetij. Če je vizualna zaznava čustveno močna in teži k hitri reakciji, pride del zaznavnih informacij po bližnjici od talamusa do amigdale,[8] kar pomeni, da so te informacije ignorirale vizualni korteks. Potemtakem je amigdala prejela nepredelane informacije in ob tem začutila »izredno stanje« oz. izredno nevarnost. V takih primerih človek reagira prej, kot ve, »zakaj in kako« je najbolje ravnati. Informacije, ki jih amigdala prejme po bližnjici, povzročijo nekakšno obsedno stanje in te predkognitivne emocije človeka v trenutku prisilijo k reakciji. Ker informacije niso predelane, so reakcije hitre, a nepremišljene in pogosto nepravilne. Tako se lahko zvite vrvi podobno ustrašimo kot kače in ob pogledu nanjo tudi podobno »odskočimo« ali »napademo«. Včasih nas take emocije preplavijo in pripeljejo do stanja, ko »ne vemo, kaj delamo«.

---

[6] D. J. Mayer, P. Salovey, *What Is Emotional Intelligence?*, v: P. Salovey, D. Sluyter, *Emotional Development and Emotional Intelligence: Implications for Educators*, Basic Books, New York 1997, 28.

[7] Prim. C. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2001, 28.

[8] Prim. E. Jensen, *Teaching with the Brain in Mind*, ASCD, Alexandria 2005, 16.

Amigdala je tudi mesto spominjanja emocij. Ko se učimo premišljenega emocionalnega ravnanja, pošilja amigdala emocionalne signale v prednji korteks, kjer se nahajata dva možganska centra oz. režnja, ki služita za dodatno predelavo emocionalnih doživetij. Na podlagi tako predelanih emocionalnih signalov se odločamo in si oblikujemo emocionalne izkušnje. V desnem sprednjem režnju se zbirajo signali negativnih emocij, levi prednji reženj pa je namenjen kontroli nad negativnimi čustvi in obvladovanju oz. preprečevanju njihovih »izbruhov«.[9] Ti dve središči tako prevzemata vlogo »koordinatorja« emocionalnih občutkov in ravnanja.[10]

Kot nekakšno skladišče emocionalnih spominov amigdala večkrat uporabi tudi doživetja iz ranih otroških let. Ta so se med drugim tudi zato tako močno vtisnila v spomin, ker smo jih doživeli prej, kot smo znali govoriti. Tako so ostala v »surovem stanju«, saj jih nikoli nismo verbalizirali in kot »obrambni princip« delujejo močneje od predelanih in izraženih emocij.[11] Lahko se zgodi, da v povprečno nevarnih situacijah reagiramo skrajno agresivno, ker nas te morda spominjajo na nepredelan in neartikuliran strah iz ranega otroštva. Razlog za pretirano agresivnost torej ni v neracionalni presoji trenutne situacije, pač pa v občutku, da zaradi morebitne podobnosti z negativnimi občutki iz ranega otroštva tudi sedanjih emocij nisem sposoben izraziti, »sedanje« situacije pa niti sprejeti niti spremeniti. V takih situacijah torej reagiram podobno, kot sem reagiral v nevarnih okoliščinah takrat, ko sem bil dojenček in še nisem znal govoriti. Razlika je le v tem, da ima v odrasli dobi enaka čustvena napetost na razpolago neprimerno več moči in sredstev.

Če povežemo možnost nekontroliranih čustvenih izbruhov kot posledico skrajšanega potovanja informacij od talamusa do amigdale z vlogo nepredelanih in neizraženih čustvenih doživetij iz ranega otroštva, se nam bo marsikatero katastrofalno nasilje otroka, mladostnika ali odraslega človeka dokaj razjasnilo. Gre preprosto za trenutek, ko nepredelane negativne čustvene informacije preplavijo amigdalo in takrat – v nekakšni prepletenosti med strahom dojenčka, bestialno močjo ter kognitivnimi in tehničnimi sposobnostmi – »ne vem, kaj delam«.

Emocionalna inteligentnost torej naravnost kliče po moralni vzgoji. Njena karakteristika ni vsiljevanje normativnih postulatov, marveč spo-

---

[9] Prim. D. Goleman, *n. d.,* 47.

[10] V skladu s tradicionalnimi in sodobnimi nevropsihološkimi spoznanji se nagiba desna možganska hemisfera k holističnemu, leva pa k analitičnemu načinu razmišljanja (prim. E. Jensen, *n. d.,* 14). Najbrž nas negativna čustva nagovorijo močneje in burneje od pozitivnih, zato je razumljivo, da mora v teh primerih za obvladovanje negativnih čustvenih doživetij aktivneje sodelovati tudi leva hemisfera.

[11] Prim. D. Goleman, *n. d.,* 42.

sobnost kanaliziranja emocionalnih in drugih življenjskih moči v smer trajnega služenja človekovemu življenju.

Zlasti v stiku z emocionalno inteligentnostjo ima moralna inteligentnost svoje korenine v primarnem odnosu z materjo, ki sega vse v prenatalno obdobje. Pozitivna samopodoba, ki temelji na prazaupanju in na občutku, da je človek že kot dojenček sposoben – ne v obliki agresivnosti, marveč na podlagi temeljnega zaupanja – premagovati strahove in druge ovire, je temeljna kategorija moralne edukacije v ranem otroštvu in bistveno vpliva na razvoj moralne inteligentnosti. Materin emocionalni odnos do otroka že v prenatalni dobi ne temelji zgolj na zadovoljevanju njenih potreb, pač pa – v mnogih kulturah, v krščanski pa izrazito – na moralni odgovornosti zanj, ki seveda ne negira emocionalne zadostitve.

Sodobna spoznanja hrabrijo, da emocionalna stabilnost le ni tako odvisna od ranega otroštva kot se je dolgo mislilo, čeprav drži, da zlasti nekatere posledice zlorab potrebujejo zahtevno predelavo.[12] Toda »z vsebinskim pristopom in intenzivnim delom na sebi je človek celo v obdobjih odraslega življenja sposoben popraviti odnos do sebe in preurediti emocionalno življenje«.[13] Prav v vsebinski navezi na socialno inteligentnost skrbi moralna inteligentnost vse življenje za izzive, ki jih človek potrebuje za oblikovanje in razvoj emocionalne inteligentnosti. Moralna inteligentnost namreč reflektira življenje skozi očala zadnjega smisla ter tako osmišlja tudi emocionalno čutenje in delovanje.[14]

Emocionalna dimenzija življenja je torej vseskozi prepletena z moralno razsežnostjo in v tem smislu emocionalna in moralna inteligentnost lahko le »z roko v roki« tako rasteta in se razvijata kot padata in usihata. Moralna inteligentnost pa hodi z roko v roki z religiozno inteligentnostjo, saj jo zmoremo oblikovati le v določenem kulturno-religioznem okolju ter v skladu s civilizacijo, ki je tudi religiozno konotirana.

Ko razmišljamo o oblikovanju pozitivne samopodobe, ki bistveno vpliva na razvoj emocionalne, pa tudi moralne inteligentnosti, že v prenatalni dobi življenja odkrivamo vlogo in pomen religiozne komunikacije. Materina (in družinska) molitev za še nerojenega otroka krepi njegovo življenje in preko matere tudi njega razbremenjuje in umirja. Prepričan sem, da npr. Mojzesa ni rešila le materina spretnost, temveč najprej njena molitev, ki ga je spremljala vse življenje. Preproste otroške molitve »Sveti angel« ne more nadomestiti nobena pravljica. Tako je

---

[12] Prim. E. Jensen, *n. d.,* 23.

[13] J. C. Showers, *Self-Organisation in Emotional Contexts*, v: Joseph P. Forges, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, University Press, Cambridge 2000, 284.

[14] Prim. R. Coles, *The Secular Mind.* University Press, Princeton 1999, 148-149.

na poti oblikovanja pozitivne samopodobe, ki je sposobna presegati agresivnost in nasilno ravnanje ter »pravilno« uporabljati emocionalno inteligentnost, skrb za religiozno inteligentnost tisto področje učenja, ki v mnogih stresnih situacijah omogoča »pametne« odločitve in dejanja.

Zgoraj omenjeno sodelovanje med levim in desnim sprednjim režnjem oblikuje svojevrstno križišče, kjer se stikata čutenje in kognitivno mišljenje.[15] Tu se potem oblikujejo z emocijami povezane odločitve. Zato lahko domnevamo, da se prav v tem središču kot nekakšna simbioza kognicije in čutenja izraža tudi moralna izkušnja oz. moralna inteligentnost, ki najbrž odločilno vpliva na oblikovanje emocionalnih odločitev ter s tem na oblikovanje in rast emocionalne inteligentnosti.[16] Kot vemo, emocionalna inteligentnost ne zagovarja nekontroliranega emocionalnega izražanja, pač pa podpira sicer močno in ustvarjalno, a hkrati tako oblikovano emocionalno izražanje, življenje in delovanje, da služi življenju v skladu z njegovim »zadnjim« smislom.

1.3 Moralno učenje

»Moralna inteligentnost je sposobnost ločevanja slabega in dobrega«.[17] Pod vidikom učenja in poučevanja se te sposobnosti v edukativnih postopkih transformirajo v vrline.[18] Hkrati pa moralno učenje vključuje razsežnost metakognicije, ki omogoča refleksijo moralnih spoznanj, drž in dejanj tako v okviru posameznih vrednotnih sistemov kot v sodobnem pluralnem svetu.

Raziskovalka moralne inteligentnosti Michele Borba vsebinsko navezuje vprašanje moralno edukacije na sedem glavnih vrlin: empatija, vest, samoobvladovanje, spoštovanje, prijaznost, strpnost oz. sožitje in poštenost. Prve tri – empatija, vest in samoobvladovanje – sestavljajo tako imenovano jedro moralne inteligentnosti.[19]

Empatija je nedvomno tesno povezana in prepletena z emocionalno in s socialno inteligentnostjo. Kot »sposobnost celovite identifikacije s sočlovekom v njegovih okoliščinah«[20] pomeni neke vrste ključ za inter-

---

[15] Prim. D. Goleman, *n. d.,* 48-49.

[16] Zanimivo in opogumljajoče je vse bolj razširjeno mnenje, da se bo v učnih procesih povečevala sinteza med kognicijo in emocionalnostjo (prim. P. J. Forgas, *Feeling and Thinking: Summary and Integration*, v: J. P. Forges, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, University Press Forgas, Cambridge 2000, 388-389), kar nakazuje dobro perspektivo celostnemu učenju in poučevanju, ki vključujeta tudi moralno in religiozno razsežnost življenja.

[17] M. Borba, *Building Moral Intelligence*, Jossey Bas, San Francisco 2001, 4.

[18] V kolikšni meri so vrline res »inteligentne«, v obliki »moralnega zadovoljstva« v veliki meri presoja omenjena emocionalna inteligentnost (prim. C. M. Nussbaum, *n. d.,* 22).

[19] Prim. M. Borba, *n. d.,* 9.

[20] M. Borba, *n. d.,* 18.

personalno komunikacijo v Gardnerjevem pomenu inteligentnosti. Temelji empatije kot moralne in emocionalne sposobnosti so položeni že v prvih treh letih otrokovega življenja, ko otroci doživljajo stopnjo zadovoljevanja lastnih emocionalnih potreb.[21] Večino glavnih značilnosti empatičnega čutenja in delovanja pa se otroci naučijo do začetka pubertete,[22] čeprav se pridobljena spoznanja zlasti na izkustveni ravni v obdobjih mladostniškega odraščanja intenzivirajo in poglabljajo.[23] Velja omeniti, da so – vsaj v zahodnih kulturah – ženske sposobne nekoliko večje empatije od moških. Podobne značilnosti se kažejo pri emocionalnih lastnostih in neverbalni komunikaciji, ki je za empatijo ključnega pomena.[24] Kot sad sodobne, tehnične civilizacije pa ugotovitve raziskav kažejo, da smo ljudje – ženske in moški – izgubili veliko verbalnih oblik za izražanje duhovnih in duševnih vsebin,[25] ki jih empatična komunikacija nujno potrebuje.[26] Tudi moderna komunikacijska sredstva za enkrat še ne prispevajo k bogatenju tovrstnega izrazoslovja. Nasprotno, moderna komunikacijska tehnika verbalno in neverbalno izražanje duševnosti in duhovnosti – vključno z emocionalnostjo in empatijo – spreminja v tehnične okrajšave in poenostavitve, kar se kaže tudi v tehnicističnem in »amoralnem« pristopu k reševanju sodobnih etičnih in moralnih problemov.[27] Z edukacijskim usposabljanjem besednega izražanja čustvenih občutij je tako empatija in po njej moralna inteligentnost neposredno povezana z verbalno-lingvistično inteligentnostjo.[28]

Vest kot notranji glas, ki nam govori, kaj je dobro in kaj slabo, je »temeljni kamen vsake moralnosti«.[29] Oblikovanje vesti je nedvomno prežeto z mnogimi zgodovinskimi, kulturnimi in religioznimi dejavniki, z vidika inteligentnosti pa poleg delovanja po vesti vedno sodi v njeno domeno tudi sposobnost kritične kontekstualne refleksije – ne v smislu »situacijske morale«, ampak v smislu dialoga z okoljem, v katerem ži-

---

[21] Prim. E. Jensen, *n. d.,* 23

[22] Prim. M. Borba, *n. d.,* 37.

[23] V obdobju pubertetniškega in adolescentnega odraščanja lahko pride celo do pretirane in zato delno izkrivljene empatije, saj mladi v povezavi z burno emocionalnostjo in zmešnjavo vlog nadpovprečno aktivirajo domišljijo, ki jih oddalji od realnosti. Marsikdaj se tudi zgodi, da vsaj na začetku pubertete mladostniki slabše »berejo« obraze oz. neverbalno komunikacijo, kot so jo nekaj let prej (prim. E. Jensen, *n. d.,* 31-32).

[24] Prim. D. Kindlon, M. Thompson, *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, Ballantine Publishing Group, New York 1999, 195.

[25] Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society,* New York 1995, 116-117.

[26] Prim. D. Goleman, *n. d.,* 137.

[27] AIDS je npr. bolezen, na katero »znanost« išče izključno tehnične odgovore. Moralno se znanstveniki lotijo problema te bolezni le takrat, ko se otepajo stališč moralnih ustanov in institucij.

[28] M. Borba navaja 138 različnih (angleških) pridevnikov, s katerimi moremo ubesediti čustveno razpoloženje (prim. M. Borba, *n. d.,* 27-28).

[29] M. Borba, *n. d.,* 51.

vim in ga sooblikujem. »Vest prisluhne tudi drugim, zunanjim glasovom«.[30] Prav tu pride do izraza moralna inteligentnost, saj je sposobnost notranjega uvida pri oblikovanju moralnih stališč in drž ključnega pomena. V povezavi z vlogo inteligentnosti pri moralni edukaciji v ospredju namreč ni pridigarsko moralistično podajanje naukov, marveč skrb za življenjske okoliščine, ki vest »izzivajo« ter jo ob pozitivnih primerih in nenasilnih spodbudah ustvarjalno usmerjajo.[31] Že prvi koraki otrokovih izkušenj ravnanja po vesti se najpogosteje izoblikujejo na podlagi pozitivne reakcije matere,[32] kar pomeni, da so narejeni po principu nenasilnega kontekstualnega izkustvenega učenja. Sicer pa med psihologi velja mnenje, da je vstop v šolo nov in najučinkovitejši začetek za oblikovanje vesti. Zaradi razširjenega življenjskega prostora in novih intelektualnih sposobnosti velja šolsko oz. latentno obdobje za naustvarjalnejše obdobje oblikovanja vesti.[33]

Samoobvladovanje je tretja vrlina jedra moralne inteligentnosti. Vse tri vrline pa se med seboj dopolnjujejo in podpirajo, toda če jih v vzgojnih postopkih zanemarjamo, otrok lahko postane »časovna bomba, ki čaka, da bo eksplodirala«.[34] V povezavi z logiko delovanja emocionalne inteligentnosti je najbrž prav samoobvladovanje tista dimenzija moralne inteligentnosti, ki je najbolj dejavna v zgoraj omenjenem središču oblikovanja emocionalnih odločitev in reakcij. Z vidika moralne inteligentnosti ni namenjena zatiranju čustev, marveč preprečevanju nasilnih reakcij.[35] Čeprav morebiti menimo, da se je včasih dobro malo »skregati«, saj naj bi se v konfliktnih situacijah po agresivnih izbruhih bolje počutili, ti občutki varajo in v naših emocionalnih središčih stopnjujejo potrebo po agresivnosti.[36] Neagresivna artikulacija agresivnosti – v obliki besede, slike, igre, telesne aktivnosti ali kako drugače – je neprimerno bolj katarzična od agresivnega praznjenja agresivnega človeka.

Spoštovanje je vrlina, ki v krščanski tradiciji spominja na četrto Božjo zapoved. Ta zapoved je namenjena najprej staršem in šele nato otrokom. Šele na podlagi spoštljivega odnosa staršev do otrok se otroci lahko učijo tudi sami spoštovati. Tako je prvi in odločilni korak v smeri krepitve moralne inteligentnosti na področju spoštovanja storjen v trenutku, ko sami spoštujemo otroka.[37]

---

[30] R. Coles, *n. d.,* 105.
[31] Prim. M. Borba, *n. d.,* 55; D. Jensen, *n. d.,* 27.
[32] Prim. S. Gerjolj, *Vzgoja vesti v pluralni družbi*, v: *Etična vzgoja: zbornik simpozija*, Družina, Ljubljana 1997, 19.
[33] Prim. R. Coles, *n. d.,* 98.
[34] M. Borba, *n. d.,* 83.
[35] Podobno, kot velja za druge vrline, so tudi za samoobvladovanje starši v vlogi zgleda najboljši učitelji (prim. R. Coles, *n. d.,* 58-59).
[36] Prim. D. Goleman, *n. d.,* 90.
[37] Prim. M. Borba, *n. d.,* 134.

Prijaznost je »rezultat« empatije, delno pa tudi ostalih predstavljenih vrlin, in skrbi za dobro počutje sočloveka.[38] V povezavi s tako imenovanimi praktičnimi inteligentnostmi jo prepoznavamo v tesno prepletenosti z emocionalno, pri Gardnerjevi teoriji pa z verbalno-lingvistično in telesno-kinestetično inteligentnostjo.

Strpnost nas najprej uči spoštovati in sprejemati, potem pa omogočati in celo spodbujati drugačnost, zlasti pa presegati stereotipe in predsodke.[39] V povezavi z drugimi dimenzijami moralne inteligentnosti pa seveda ta krepost ne predvideva zgolj »prenašanja« drugega in drugačnosti, marveč gre za ustvarjalno iskanje poti sožitja in oblik sodelovanja.[40]

Poštenost je vrlina, ki je v okviru moralne inteligentnosti namenjena skrbi za pravičnost.[41] Poštenost omogoča odprto in trajno komunikacijo, ki gradi na »zdravi pameti« oz. – po Gardnerju – na naturalistični inteligentnosti.[42]

Ob mnogih znanstvenih odkritjih razviti svet ugotavlja, da 20. stoletje ni bilo le stoletje napredka, ampak vsebuje tudi desetletja moralnega razpada.[43] Psihološki profili kriminalcev dramatično kažejo na dejstvo, da gre v veliki večini primerov za klasičen moralni deficit, za pomanjkanje moralnega presojanja oz. moralnega čuta in odgovornosti. V tem smislu se prihodnost kljub vedno novim znanstvenim spoznanjem ne le ne more izogniti moralnim izzivom, ampak bodo le-ti dobivali vedno večjo veljavo.[44] Človek je namreč že sedaj kognitivno in sekularno preveč inteligenten, da bi lahko preživel brez »srčne« oz. moralne inteligentnosti.

2. Terapevtski in teološki izzivi

Fritz Riemann v knjigi *Temeljne oblike strahu* navaja štiri tipe »neodrešenih« osebnosti. Že v naprej naj povem, da čistih tipov teh osebnosti ni.

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi. Za te je značilno, da v vsakdanjem življenju uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih

---

[38] Prim. M. Borba, *n. d.,* 162.
[39] Prim. M. Borba, *n. d.,* 201.
[40] Po mojem mnenju je v slovenskem jeziku »sožitje« primernejši in vsebinsko sporočilnejši izraz kot »strpnost« oz. »tolerantnost«.
[41] Prim. M. Borba, *n. d.,* 237.
[42] Prim. H. Gardner, *Intelligence Reframed, Multiple Intelligences for the 21st Century*, Basic Books, New York 1999, 48.
[43] Prim. M. Borba, *n. d.,* 46.
[44] R. Coles, *n. d.,* 188 – 189)

zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Pravimo, da »bežijo« pred dolgotrajnimi odgovornimi osebnimi odnosi.[45]

Drugo skupino sestavljajo ljudje z depresivnimi potezami. Ti naravnost hrepenijo po osebnem izpovedovanju in iščejo bližino.[46] Radi govorijo o sebi in svojih težavah. Hitro se počutijo prizadete in iščejo priložnosti, da bi se jih kdo »usmilil« in se jim približal. Čeprav močno hrepenijo po stalni in dolgotrajni bližini, so neredko v tem prizadevanju neuspešni, saj se jih skupine in posamezniki kmalu naveličajo poslušati in jih zapustijo. Zato depresivni ljudje pogosto menjajo skupine in mesta komunikacije.

Tretjo skupino sestavljajo ljudje, ki se obračajo po vetru. Od okolice se počutijo tako odvisne, da se ji ne morejo upreti. »Kar bodo drugi rekli« – je njihov tipičen odgovor. Bojijo se tvegati in izpostaviti. Hkrati je zanje značilno, da dobro izpolnjujejo red in so zelo disciplinirani.[47] Zlasti v poznejših letih se te značilnosti rade podaljšajo v skrupuloznost.

V četrti skupini so »umetniki«, ki iz leta v leto govorijo, kako se bodo začeli držati reda in discipline, a navadno vse življenje ostanejo le pri dobrih sklepih in obljubah. Imajo veliko histeričnih značilnosti.[48]

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v vsakem človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki jo najpogosteje išče v svojem nasprotju.

Zanimivo, da veliko teh karakteristik najdemo tudi v Jezusovih odrešitvenih dejanjih. Tako npr. v Kani Galilejski (Jn 2,1-11) srečamo Marijo, ki je čuteča in prva vidi, da na svatbi nekaj manjka in to potoži Jezusu. Jezus o tem najprej noče nič vedeti in reagira v skladu s shizoidno osebnostjo. Rešitev je v tem, da Marija preseže depresivne občutke ter postane »močna«, Jezus pa ji neopazno prisluhne in se ji približa ter stori čudež. Enkraten primer, kaj pomeni – ne ignorirati, temveč presegati osebnostne značilnosti in jih medsebojno dopolnjevati.

S prilagodljivci ter strahopetnimi in arogantnimi zagovorniki reda se Jezus sreča ob prešuštnici (Jn 8,1-11). Odreši jih tako, da jih razžene in s tem prisili vsaj do minimalnih osebnih odločitev. Tudi v znani sključeni ženi (Lk 13,10-17) moremo prepoznati anankastičnega človeka, ki so ga pritiski od zunaj sključili in potisnili na obrobje ter onesposobili za človeka vredno življenje. Toda Jezusov dotik jo ozdravi in ji vrne pokončen pogled v prihodnost.

Nekakšno »mešanico« med shizoidnostjo in histeričnostjo srečamo v čolnu, ko Jezus pomiri vihar na morju (Mt 8,23-27). Vsak se ukvarja s svojimi zadevami, pozabijo na Boga in ga pustijo »zaspati«, ko pa jim

[45] Prim. F. Rieman, *Grundformen der Angst, Eine tiefenpsychologische Studie*, Ernst Reinhardt Verlag, München 2003, 25.
[46] Prim. F. Rieman, *n. d.*, 67.
[47] Prim. F. Rieman, *n. d.*, 106.
[48] Prim. F. Rieman, *n. d.*, 156-157.

teče voda v grlo, je vse narobe in v hipu zahrepenijo po odrešenjskem odnosu. Histeričnost lahko prepoznamo tudi v obsedencu z verigami (Mk 5,1-19), ki ga Jezus najprej s pogovorom umiri, nato pa ga osvobodi od emocionalnega negativizma in bestialne agresivnosti.

Jezusovih čudežev ne želim reducirati na terapijo. Prepričan pa sem, da se njegova beseda lahko dotakne le človeka v konkretnih situacijah in le tako, da se počuti človek sprejetega vključno s svojimi hibami in značilnostmi. Jezus slehernega brezpogojno sprejema, ljubi in odrešuje – tudi in zlasti po oznanjevalkah in oznanjevalcih. Po znamenju sprejetosti človek zahrepeni po teološki dimenziji odrešenja, po molitvi in živi komunikaciji z Bogom.

Terapevtsko razsežnost religioznega učenja in poučevanja vidim v izpovedi. To dejanje je za vsakega človeka zahteven korak, kjer uporabljamo kopico obrambnih mehanizmov in ovinkov. Zato je potrebno iskati poti komunikacije, ki preprečujejo preveliko izmikanje in pripravljajo prostor oznanilu. Risanje, kiparjenje, pantomima, delo s simboli ipd. so za to odlične metode. Velikokrat pozneje ugotovimo, da je šlo pri neverbalnem izpovedovanju za resnejše učenje, kot smo pričakovali.

Izpovedna neverbalna komunikacija je neposredno povezana s središčem za emocionalno inteligentnost. Pri verbalizaciji »izdelkov« se bo skoraj avtomatično ustvarilo ozračje molitve. Z malo spretnosti bomo oblikovali okolje, kjer bodo udeleženci čutili potrebo po molitvi.

Šele po taki doživljajsko-izpovedni enoti je na vrsti teološko oznanilo. Neformalno so ga bili učenci že deležni, s formalizacijo pa ga oblikujemo in posredujemo tako, da ga katehiziranci – otroci, mladostniki in odrasli – integrirajo v lastna doživetja in tako pridejo do tradicionalnega »aha-spoznanja«.

Ob koncu take kateheze je nadvse dobrodošlo, če celoten proces reflektiramo. Ateizem je veliko bolj posledica nereflektirane vere (in teologije) kot pa »zavračanje Boga«.

Taka kateheza je nedvomno zahtevnejša od običajne pripovedne, debatne in »pridigarske«. Pri nekaterih katehetih in katehistinjah metode, kjer je v ospredju »čutenje«, zbujajo (upravičene) pomisleke in bojazni pred »new ageom« in raznimi drugimi »nekrščanskimi« pristopi. Zato je pomembno, da zavestno gojimo dialoški princip, ki temelji na odnosu »jaz-ti«. Odnos, ki se izkristalizira v molitvi in v iskrenem pogovoru z Bogom, preseže nevarnost »potapljanja« v stvarnost in pomisleke o »samoodrešenju« ter krščansko zaokroži celoten pedagoški postopek.

Sodobne nevropsihološke raziskave ugotavljajo, da ima človek možgansko središče tudi za religiozno učenje, ki uporablja celo svojevrstne biološko-kemične procese.[49] To ne pomeni, da smo vsi ljudje »verniki«,

[49] Prim. M. Gams, *Znanost o verovanju*, v: O. Markič, M. Gams in drugi, *Informacijska družba IS 2005,* Jožef Stefan, Ljubljana 2005, 43.

imamo pa vsi možnost razviti sposobnost verovanja, s tem pa tudi religioznega učenja.

Nekateri psihologi skušajo striktno ločevati med duhovnim in religioznim, ob tem pa religiozno razsežnost življenja neredko zožijo na obrede brez komunikacije. V večini primerov gre za pojav novodobnih duhovnosti brez religioznosti, ki se navezujejo na new age. Najbrž pa je v ozadju teh gibanj tudi kapitalistično-marketinški pogled na življenje, ki uveljavlja posameznika na račun skupnosti.[50] S posameznikom je namreč lažje manipulirati kot s skupnostjo, New age pa v povezavi z marketingom vidi človeka kot »kupca«, ki si sam, brez »oviranja« skupnosti in religije, ureja duhovno življenje.

Čeprav skušajo nekateri raziskovalci dokazati škodljivost religioznosti, se trend empiričnih podatkov prepričljivo nagiba v smer pozitivnega ovrednotenja vernosti, saj kažejo, da vera pozitivno vpliva na psihično stabilnost in zadovoljstvo z življenjem.[51] Ti argumenti še pridobijo na veljavi, če upoštevamo vlogo religioznega življenja pri oblikovanju skupnosti.[52]

3. Oblikovanje narodne (občestvene/kolektivne) identitete

Nekako paralelno s sprejemanjem dekaloga, ki vsebuje temeljne norme in vrednote, potrebne za oblikovanje skupnosti in življenja v njej, Izraelci oblikujejo skrinjo zaveze, ki je pri njihovem potovanju v obljubljeno deželo nadvse pomembna. Bog Mojzesu naroči, naj vanjo shrani »pričevanje, ki ti ga bom dal« (2 Mz 25,16). Tako vanjo sodijo temeljni dokumenti in zapisi, ki urejajo življenje skupnosti ter jo povezujejo med seboj in z Bogom, v širšem smislu pa tudi vsi spomini in dogodki, slike in liki, ki jih ljudstvo posreduje iz generacije v generacijo v obliki ustnega izročila, navad, obredov in religioznega življenja. Z nekoliko drugega zornega kota v skrinji zaveze prepoznavamo vsebino, ki predstavlja zgodovino in kulturo, narodno bogastvo in umetnost, skupne vrednote in norme ter vse, kar sestavlja identiteto oz. istovetnost določenega naroda, v tem primeru izraelskega. Skrinja zaveza tako spremlja in poglablja zavest, »kdo smo, od kod prihajamo in kam gremo«, ter zavest, da na poti skozi življenje nismo prepuščeni zgolj sebi in nekontroliranim okoliščinam, marveč nas spremlja Bog.

Sveto pismo opisuje obliko skrinje zaveze z nenavadno natančnostjo, za katero se skrivajo globoka simbolna sporočila. Pomembno – z našega edukativnega zornega kota pravzaprav odločilno – mesto pri skrinji

[50] Prim. M. Gams, *n. d.,* 44.
[51] Prim. J. Musek, *n. d.,* 50.
[52] Prim. M. Gams, *n. d.,* 44.

zaveze zavzema »spravni pokrov« s keruboma ob strani, ki se z obrazom drug proti drugemu razprostirata nad njim. Spravni pokrov ima globoko edukativno sporočilo, da pomembni dogodki in doživetja kot sestavni del narodove identitete sodijo v skrinjo zaveze le, če so tako predelani, da jih sprava »pokrije«. Pravo identiteto naroda oblikujejo torej le spravno predelana in sprejeta »pričevanja«. Šele predelana preteklost postane mesto komunikacije med Bogom in človekom, v kateri moremo sproščeno ter z zaupanjem, vero in z Mojzesovo optimistično zavestjo upirati pogled v prihodnost.

V skladu z Božjimi navodili Izraelci odslej vse bolj kot narod potujejo proti obljubljeni deželi in skrbijo, da se skrinja zaveze nahaja v središču njihovega življenja. Sveto pismo uporablja zanimivo dinamiko in izpostavlja, da takrat, ko Izraelci zanemarjajo skrinjo zaveze, izgubljajo bitke s »sovražniki«, ko pa jo spoštujejo in preko nje komunicirajo z Bogom, so dovolj močni in samozavestni, da zmorejo premagati vse, kar škoduje življenju in skupnosti.

Tudi v osebnem življenju ljudje potrebujemo tako skrinjo zaveze. V ljubezni spočet otrok ve, od kod prihaja in ve, kdo je. Zavedajoč se lastnih korenin ter osebne in kolektivne, kulturne in narodne identitete, vemo, kdo smo in kam gremo. Skupnost, v katero smo rojeni, ki je prepojena s skupnimi vrednotami in moralnimi osebnostmi, nam zagotavlja, da na življenjski poti nismo sami. V skupnostih, kjer prebiva Bog, je ta občutek še močnejši.

Prepričan sem, da je le moralno inteligentna osebnost po vsakem življenjskem koraku – kljub hibam, napakam in grehu – sposobna začutiti: »glej, bilo je dobro, ali celo zelo dobro«.

Ob koncu retorično vprašanje: Kdo je odgovoren za to, da bo naša, slovenska skrinja zaveze v središču našega življenja in delovanja?

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 37.017:141.319.8:1(091)Trstenjak Anton
BV 66 (2006) 2, 205-221

Ivan Rojnik

Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka

Povzetek: Prispevek A. Trstenjaka na pedagoškem področju je pomemben predvsem z vidika teleologije vzgoje in izobraževanja. Na osnovi filozofske antropologije je podal celovito podobo človeka, kar predstavlja izhodišče za pedagoško teorijo in vzgojno prakso. Podobo človeške osebnosti s številnimi razsežnostmi, ki se med seboj prepletajo, lahko razdelimo na pet področij: človek v odnosu do sebe, v odnosu do drugega, v odnosu do naroda in kulture, v odnosu do narave in okolja, ter v odnosu do presežnega in Boga. Področja osebnosti predstavljajo izhodišče za paradigmo petih vzgojnih ciljev.

Ključne besede: Anton Trstenjak, filozofska antropologija, teleologija, vzgoja in izobraževanje, kultura, metodika verouka.

Summary: ***Teleology of Education in the Light of Philosophical Anthropology of Anton Trstenjak***

Anton Trstenjak's contribution in the field of educational science primarily relates to the teleological aspect of education. On the basis of philosophical anthropology he gave an integral picture of man, which is the starting point of all educational theory and practice. The picture of human personality with numerous closely connected dimensions can be divided into five areas: man in relation to himself, in relation to the other, in relation to his nation and culture, in relation to nature and environment and in relation to the transcendental and to God. These personality areas are the starting point of the paradigm of five aims of education.

Key words: Anton Trstenjak, philosophical anthropology, teleology, education, culture, methodology of religious instruction.

Uvod

Opus A. Trstenjaka je zelo obsežen. V mnogih razpravah so avtorji že osvetlili različne vidike njegove znanstvene in strokovne ustvarjalnosti.[1] Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka je nedvomno zelo izčrpno predstavil njegovo delo. Predstavi ga kot filozofa, psihologa, antropologa in še z raznih drugih vidikov. Kot pedagog in vzgojitelj posebej ni bil omenjen, pričujoča razprava pa želi ob stoletnici njegovega rojstva (8. 1. 1906) in ob desetletnici smrti (29. 9. 1996) osvetliti njegov pedagoški pomen.

[1] *Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka* (16 avtorjev), *BV* 57 (1997), 249-402; J. Musek, *Kratek pregled znanstvenega opusa Antona Trstenjaka*, v: *Antropos* 29 (1997), 15-18; J. Ramovš, *Anton Trstenjak kot intelektualec*, v: *Antropos* 29 (1997), 180-188.

Večina Trstenjakovega delovanja je bila posvečena pedagoškemu in vzgojnemu delu. Njegovo poglabljanje v skrivnost človeka je bilo podlaga, da je znal nagovoriti in se približati vsem slojem in profilom ljudi in to kot univerzitetni učitelj, kot svetovalec ali preprosto kot človek. V vsestransko osvetljeni podobi človeka so mnogi, predvsem ljudje v stiski, našli odgovor na zapletena življenjska vprašanja in bivanjsko gotovost. »Vse življenje si je oblikoval pedagoški čut in svoje delovanje je stalno spremljal z izrazito znanstveno in človeško pozornostjo, da bi mogel pedagoško čimbolj uspešno delovati«.[2]

Poleg okroglih obletnic rojstva in smrti je treba omeniti še 65 letnico *Metodike verouka* (Ljubljana 1941), ki je bila deležna izjemne svetovne pozornosti. V italijanskem jeziku je bila dvakrat natisnjena.[3] Gre za prvo metodiko verouka, ki je utemeljena v psihologiji učenja. V ospredje postavlja samostojno oblikovanje gojenca na osnovi vzgojnih vrednot. V uvodu je sam zapisal, da je v tem pogledu oral ledino.[4]

1. Problem teleologije v vzgoji in izobraževanju

Teleološka naravnanost je osnovno izhodišče za oblikovanje koncepta vzgoje in izobraževanja, kar pomeni, da vpliva tudi na njegove druge temeljne značilnosti.[5] Pri tem gre za osnovni vzgojni namen, splošni cilj, oziroma gre za temeljno naravnanost celotne vzgojne dejavnosti v povezanosti z vsemi posameznimi vidiki vzgojnega procesa. Npr. kakšna sredstva, metode bomo uporabili za dosego temeljnega vzgojnega smotra. Obravnavanje intencionalnosti ni koristno samo za njeno teoretsko razčlenitev in razumevanje, temveč tudi za aplikativno razvijanje vzgoje in izobraževanja.[6]

F. Pediček je več razprav posvetil teleologiji vzgoje in izobraževanja. V tej diskusiji vidi pomembno vprašanje pedagoške znanosti. »Prav zaradi tega je danes vse bolj živa zahteva, na novo določiti teleologijo pedagoške znanosti.«[7]

---

[2] J. Juhant, *Anton Trstenjak – človek mislec*, v: *BV* 57 (1997), 255.

[3] A. Trstenjak, *La metodica dell'insegnamento religioso. Saggio di psicologia religioso-pedagogica*, Vita e Pensiero, Milano 1945. Druga izdaja: *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1955.

[4] A. Trstenjak, *Metodika verouka. Očrt versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941.

[5] Prim. M. Kramar, *Načrtovanje in priprava izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli*, Educy, Nova Gorica 1994, 10.

[6] Prim. F. Pediček, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 204.

[7] F. Pediček, *n. d.*, 116.

2. Mesto filozofske antropologije v pedagoški znanosti

V drugi polovici prejšnjega stoletja, tja do osamosvojitve, se je morala pedagoška veda zadovoljiti z metodologijo ideološke dedukcije in politične pragmatike (ideologija je določala metodologijo, ki je bila podrejena družbi).

V 80. letih prejšnjega stoletja F. Pediček kritično ugotavlja, da pedagoška znanost vzgoje še ni ustrezno tematizirala in raziskovala. Nekatere druge antropološke in družboslovne znanosti so si prilaščale njen raziskovalni predmet in tako pedagogiko izrivale iz družine znanosti. Vse, kar je pedagogika vendarle do danes storila, se giblje le na ravni fenomenološke deskripcije vzgoje kot družbenega, političnega, zgodovinskega pojava.[8]

Z osamosvojitvijo so nastopile spremenjene družbene in politične razmere, ki so bistveno pripomogle k razvoju samostojne pedagoške znanosti.

Pedagogika se je pri oblikovanju svoje posebne empirične metodologije raziskovanja najprej zgledovala v psihologiji in sociologiji. To pa je pomenilo za pedagoško znanost in vzgojno-izobraževalno prakso, da je bila njena osnovna teleološka naravnanost pedocentrično, oziroma sociocentrično usmerjena.

Sociocentrična naravnanost, ki izhaja iz osnovne podmene, da je izobraževanje in vzgoja družbena, državljanska dolžnost, postavlja v ospredje družbene cilje, ki jim je posameznik bolj ali manj podrejen.[9]

Pomislek: ali je lahko družba najvišji ideal za nekoga, ki je brez dela, in je s tem prikrajšan za eno osnovnih človekovih pravic, ki pomagajo pri njegovi osnovni izpolnitvi?

Ali zadostuje družbena utemeljitev temeljnega vzgojnega smotra za nekoga, ki je prisiljen živeti na robu družbe ali pa so mu bile kršene osnovne človekove pravice (npr. tisti, ki so doživeli dachauske procese ali povojno nasilje)? Nobena družba ni tako demokratična in popolna, da bi lahko postala njegov življenjski ideal.

Človek je socialno bitje, toda samo v družbi utemeljena in v družbo naravnana vzgoja (pedagogika) še ne zadostuje. F. Pediček meni, da je danes vse bolj živa zahteva, da na novo določimo odnos med pedagoško znanostjo ter vzgojo in izobraževanjem na eni in družbo na drugi strani. Družba nobeni znanosti, tudi pedagoški, ne sme ukazovati, kaj bo tematizirala in raziskovala, saj mora pedagogika enako kakor druge znanosti oboje razvijati iz svoje antropološke in humanistične aksiomatike razvijanja, razodtujevanja in osvobajanja človeka. Družba je z

[8] Prim. F. Pediček, *n. d.*, 103-104.
[9] Prim. M. Kramar, *Načrtovanje* ..., 11.

vsemi oblikami svojega »bivanja« pomemben dejavnik razvoja pedagoške znanosti, saj ustvarja okvir za odkrivanje vedno novih spoznanj ter oblikovanje teorij in udejanjanje njenih tehnologij ter praksologij. »Pedagoška znanost in šole morajo imeti avtonomijo v razmerju do države in struktur oblasti.«[10]

Kakor hitro pa začenja določena družba s svojimi operativnim in idejno-ideološkim aparatom pritiskati na nemoteno uresničevanje avtohtone in avtentične teleološkosti pedagoške znanosti ter iz nje izvedenega cilja vzgoje in izobraževanja, mora pedagogika kot znanost opozarjati družbo na vse te negativne pojave in procese v njej. Dolžna je celo argumentirano se upreti na vrednostni in spoznavni ter nazorski ravnini vzgoje in izobraževanja otrok, mladostnikov in odraslih. Predvsem v imenu razodtujevanja in pa tudi zaradi razvijanja in potrjevanja svoje znanstvene identitete.[11]

Pedocentrična usmeritev postavlja v ospredje otroka, ki je izhodišče in merilo vsega. Če je odločilen psihološki pogled na človeka, potem bo v ospredju otrok. Izključno razvojno-psihološki pogled na izobraževanje in vzgojo ne zagotavlja celostnega in globalnega človeka. Posameznik se lahko iz individualnih razlogov upre določenim obveznostim, ki jih družba upravičeno zahteva od njega.

Sociologija in psihologija sta začeli tako prodirati v pedagoško raziskovanje, da se je bilo treba temu upreti z razvijanjem samostojne pedagoške raziskovalne metodologije. F. Pediček meni, da pedagogika ni nikakršna »črna ovca« v družini antropoloških znanosti, ampak postaja samostojna znanstvena veda z utemeljitvijo v filozofski antropologiji.

3. *Telos* vzgoje in izobraževanja z vidika filozofske antropologije

Samo na osnovi filozofske antropologije lahko podamo celovito podobo človeka. Psihologija ne more natančno ugotoviti človekove osebnosti, če se opiramo samo na izkustvena dognanja psihologije ali kake druge znanosti. npr. sociologije, ki pomembno vpliva na vedenje o človeku, saj raziskuje njegovo družbeno odvisnost, nikakor pa ne zajame celote njegovega življenja in delovanja. Človek je bolj zapleteno in predvsem presežno bitje.

Pri vseh raziskavah posameznih znanosti ostaja problem človeka kot celote. Pri nekaterih znanostih ostajajo nerešena oz. neodgovorjena bistvena vprašanja človeka: njegovo samozavedanje, človekova duša, odnos duša-telo, problem človekovega središča ali jaza.[12] Če hočemo

[10] Ministrstvo za šolstvo in šport RS, *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*, Ljubljana 1995, 26.
[11] Prim. F. Pediček, *n. d.*, 116.

vzgojno uspešno delovati, moramo človeka dobro poznati, upoštevati njegove dispozicije, potrebe in posebnosti, s katerimi moramo računati, ko se mu približujemo. Psihološka in sociološka spoznanja o človeku niso dovolj, potreben je celovit pogled in nauk o človeku, če ga hočemo zanesljivo spoznati. Nobena posamezna veja antropologije ne zajame celotne človekove podobe v vseh njenih zakonitostih in globinah.[13]

Naša psihologija polpretekle dobe je bila preveč črnogleda. Pod vplivom psihoanalize smo vedno vrtali samo v podzavest in stikali za »potlačenimi« in »nedovoljenimi« vsebinami, ki smo se jih sramovali, ker so bile nespodobne pred družbo ali pa izraz napadalnosti, sovražnosti in krivde; tako je človek dobival o sebi vedno mračnejšo in temnejšo podobo, ob kateri je postajal malodušen in zagrenjen.[14]

4. Filozofska antropologija A. Trstenjaka kot izhodišče teorije o vzgoji

Edukacija v sodobnem svetu zahteva antropološko usmeritev (antropološka pedagogika), ki je posledica antropološke usmeritve v znanosti. Pri tem gre za naravnanost, da je treba najprej oblikovati človeka zaradi njega samega in šele drugotno za družbo. Ta koncept vzgoje in izobraževanja izhaja iz predpostavke, da sta izobraževanje in vzgoja človekova temeljna pravica in potreba, hkrati pa tudi družbena potreba. »Jutrišnja teleološkost v vzgoji in izobraževanju bo neponarejeno antropološka in humanistična, človeka osvobajajoča in socialno razodtujevalna.«[15]

Filozofska antropologija ima posebno mesto pri določanju temeljnega smotra vzgoje in izobraževanja s tem, ko raziskuje možnosti človekovega razvoja. A. Trstenjak je vse življenje proučeval človeka in njegove razsežnosti. V številnih publikacijah je izrisal celovito podobo o človeku. S svojo personalistično usmerjenostjo je bil vedno osredotočen na človeka, na njegovo vsakdanjo izkušnjo, versko doživljanje, težave in stiske.[16] Iz naslovov je razvidna njegova antropološka usmerjenost: *Med ljudmi* (1954), *Pota do človeka* (1957), *Človek v ravnotežju* (1957), *Človek v stiski* (1960), *Če bi še enkrat živel* (1965), *Hoja za človekom* (1968), *Človek samemu sebi* (1971), *V znamenju človeka* (1973), *Človek in sreča* (1974), *Po sledeh človeka* (1992) itd.

Osnovno razmišljanje o vzgoji s teleološkega vidika zahteva, da se najprej vprašamo: Kdo je človek? Ali je vredno živeti in se truditi? Ali

[12] J. Juhant, *Človek v iskanju svoje podobe*, Ljubljana 2003, 111.
[13] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, MD, Celje 1988, 16-17.
[14] A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1992, 66.
[15] F. Pediček, *n. d.*, 433.
[16] Prim. F. Škrabl (ur.), *Katehetsko pedagoški leksikon*, 687-688.

je človek samo *homo faber* – človek delavec, *homo ludus* – človek igralec ali je kaj več? Skratka, zanima nas podoba človeka. Trstenjakova znanstvena, strokovna in pedagoška avtoriteta na področju filozofske antropologije je zadosten razlog, da uporabimo njegovo podobo o človeku kot osnovno izhodišče vzgojne teorije.[17]

Vzgojne cilje določamo na osnovi podobe o človeku. Če je človek umno, razumsko, etično, duhovno bitje, potem je vzgojna naloga – cilj v tem, da v človeku razvija spoznavne sposobnosti, sposobnost etičnega odločanja, razvija duhovno življenje.

V nadaljevanju se bomo seznanili z nekaterimi osnovnimi potezami podobe človeka, kot jo je orisal A. Trstenjak v mnogih delih: človek kot umno, kot simbolično, kot samozavestno, kot odprto, kot trpeče, kot družbeno, kot etično, kot religiozno bitje itd.

5. Celostna podoba človeka v petih temeljnih odnosih

Človeka kot celoto A. Trstenjak ne pojmuje samo v ožjem osebnostnem pomenu, temveč tudi v širšem, v povezanosti z družbenim okoljem, naravo in v povezanosti s transcendenco. Številne ravni in razsežnosti človeške osebe se kristalizirajo nekako okrog petih jeder: človek v odnosu do sebe, do drugega, do naroda in kulture, do narave in okolja, do Boga. V nadaljevanju bomo izpostavili samo nekatere posamezne vidike človekovega osebnostnega razvoja, ki so značilni za omenjena področja.

5.1 Človekov odnos do sebe

Ob vsem občudovanja vrednem napredujočem spoznavanju vidnega sveta okrog nas, sami sebe le bore malo poznamo. Človek odkriva skrivnost za skrivnostjo v neizmernem vesolju in vedno uspešneje rešuje uganke drobnega sveta atomov, sam sebi pa je pravzaprav vedno večja uganka.[18]

A. Trstenjak je veliko pisal o spoznavanju samega sebe. Odnos do sebe je osvetlil z mnogih vidikov. Kako priti do osebne zrelosti? Kako spoznati, sprejeti in usmerjati samega sebe? Samoopazovanje je prva pot do spoznanja človeka. Vsak je sam sebi najbližji, zato bo sam sebe tudi najbolje poznal. Zato je to najbližja in tudi najzanesljivejša pot, ki ima prvenstvo pred vsemi drugimi potmi do človeka. Samoopazovanje je zaradi neposredne bližine najbolj jasno in domače, a hkrati tudi najbolj nejasno in tuje. Tu je iskati razlog, zakaj človek lahko na mah obupa nad

[17] Prim. J. Juhant, *Anton Trstenjak – antropolog*, v: *BV* 57 (1997), 267-275.
[18] A. Trstenjak, *Pota do človeka*, Mohorjeva družba, Celje 1980, 5.

seboj in napravi konec svojemu življenju. Človek je sam sebi preblizu, zato mu samoopazovanje ne zadošča, potrebuje opazovanje drugih, ki so mu kot zrcalo, v njih spozna samega sebe, ne samo njih.

Podoživljanje samega sebe, ki se s samoopazovanjem združuje v enotnost zavesti, omogoča dojemati celoto lastne osebnosti. Zato je človek osebno bitje v samozavesti. V samozavedanju človek doživi osebno istovetnost, spoštovanje in intimnost. Človek je usmerjen vase, s samozavedanjem hoče samega sebe izpolniti. Osebna samozavest obsega tri stopnje: zavedanje svoje enkratnosti, zavedanje, da hočem biti srečen in zavedam se odgovornosti.[19] Človek kot oseba je svobodno bitje, se zaveda svoje svobode in odgovornosti. Je edino bitje, ki se zaveda svoje končnosti in se prav zato boji smrti. Zaradi samozavedanja psihološka razlaga, da je smrt golo biološko dejstvo, ne zadovolji in ne pomiri človeka.[20]

V knjigi *Človek samemu sebi* (1984) govori o človeku kot o bitju samozavesti, človeku, ki je samemu sebi svetovalec, vodnik, pomočnik, tolažnik in zdravnik.[21] Za človekov odnos do sebe je pomembno, da je zmožen *sprejeti* samega sebe. Pomembno je človeka in življenje spoznavati, še odločilnejše je človeka in življenje sprejemati. V tem je skrita velika modrost. Sprejeti svoje telo, svoja leta, svoj spol, starši otroke, otroci svoje starše, svoje okolje itd.

Človek usmerja samega sebe. Odločilna ni zunanja telesna podoba, ampak notranja duševna podoba o samem sebi. Vsak človek ima podobo o samem sebi, kakršno si je oblikoval podzavestno z usedlino številnih doživetij, izkušenj, spominov, a tudi predstav, domišljije in želja. Zato pa tudi svoje ravnanje, dejanje in želje, obnašanje in odgovore na svet okrog sebe usmerja vedno v skladu s svojo podobo o samem sebi.[22]

Odločilno je, kako ravnamo s čustvi strahu in skrbi. Čustva so trenutna stanja naše duševnosti. Veliko je odvisno od nas samih, kakšna čustva bodo prevladovala v našem srcu: lepo ali grdo, veselo ali žalostno, prijazno ali neprijazno, plemenito ali zlobno, dobrohotnost ali zavist, ljubezen ali sovraštvo, strah ali pogum, razburjenost ali mir.

Kako premagati strah? Strah pred iztiritvijo je značilnost naše dobe. Človek tudi v sebi izgublja zanesljivost in ravnotežje, sebi več ne zaupa, sam sebe se boji. Ljudje so zajeti v vedno nemirnejše življenje; strah pred lastno dediščino, preveliko zanimanje za duševne bolezni, strah v poklicu; strah pred izjemo, strah pred odgovornostjo, pred odločitvijo, pred izbiro poklica, pred zakonsko obveznostjo, pred velikimi dejanji,

---

[19] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 25-30.
[20] Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1984, 163.
[21] Prim. A. Trstenjak, *Človek samemu sebi*, MD, Celje 1984.
[22] Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 31-65.

pred prihodnostjo, pred negotovostjo, pred življenjem, pred nesrečo, pred boleznijo, pred smrtjo.[23]

K osebni izpolnitvi spada *poklic*. Človek mora v življenju opravljati neko osnovno dejavnost, ki ji posveti večino svojega časa. V poklicno dejavnost vlaga svoj čas, svoje življenjske energije in sposobnosti, talente, ustvarjalnost, pričakovanja, uspehe. S tem krepi občutek koristnosti nasproti nekoristnosti in nepomembnosti, občutek polnosti nasproti občutku praznine v njem, se prebuja življenjski smisel nasproti nesmiselnosti.

Občutki nekoristnosti, praznine, nesmisla so najbolj uničujoči za človeka. Naloga vzgoje je, da človeku pomaga najti samega sebe, svojo istovetnost; [24] da razvija človekovo samozavest na vseh stopnjah osebnostnega razvoja in v najrazličnejših življenjskih okoliščinah; da spozna in sprejme samega sebe, da je sposoben obvladovati čustva, reševati konflikte in premagovati strah. Vzgoja naj pomaga odkriti poklic, v katerem bo odkril življenjsko izpolnitev.

Človek kot razumsko bitje je zmožen, da spregovori. Človek je sposoben simbolično razmišljati, sposoben, da simbolična znamenja posreduje drugim.[25] Človek ima odprt miselni sistem, zato je ustvarjalno bitje. [26] Njegova ustvarjalnost se javlja bolj v postavljanju vprašanj kot pa v odgovorih nanje.

Naloga vzgoje je, da človeku pomaga razvijati razumske-spoznavne sposobnosti, predvsem ustvarjalno mišljenje.

Človek kot ranljivo in trpeče bitje. Človeku se sreča v življenju izmika, polno je nadlog, bolečin, čeprav ni za to nič kriv. Človek je tragično bitje; čeprav ni nič zagrešil, ga zadeva trpljenje, ki je kakor kazen. Plačuje za zmote. Višek tragičnosti je tedaj, ko človek postane samomorilec.[27] Človek je trpeče bitje – *homo patiens*. Trpljenje ga prizadene v njegovih čustvih. Tudi v trpljenju je človek enkratno, neponovljivo bitje. V trpljenju človek doživlja globino svoje biti v moči svoje samozavesti. V trpljenju postopoma zori, da lahko spozna in sprejme globlji smisel življenja.[28]

Vzgoja pomaga človeku, da se znajde v nezgodnih položajih, da sprejme trpljenje in zori v trpljenju, da odkrije smisel v različnih življenjskih okoliščinah.

---

[23] Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 118-148.
[24] Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, 398–407.
[25] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 7-12.
[26] Prim. A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 265-277.
[27] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 36-39.
[28] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 39-45.

Človek kot telesno in duhovno bitje. Skladen odnos do sebe zahteva ozaveščeno skrb za lastno zdravje in počutje. Sodobnega človeka prav zaradi porabniške miselnosti napačno vzgajamo. Namesto da bi ga utrjevali v tekmi s sodobno naglico in pospešeno dejavnostjo, ga razvajamo z neprimerno hrano in pijačo.[29]

Odnos do sebe vključuje ozaveščeno skrb za duševno počutje in zdravje. Potrebna je zavest o ranljivosti človekove duševnosti. Najpogostejši težavi človekovega duševnega počutja sta stres in duševno izgorevanje. Človek živi tudi v »duhovni sferi«, ki ga dviguje nad neposrednim življenjem v politiki, družbi, delu. Življenje v duhovni sferi ima svoja pravila. »Spoznaj danes in si vtisni v srce, Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni. Spolnjuj njegove postave in zapovedi, ki ti jih zapovedujem.« (5 Mz 4, 39-40). Vsa telesnost je usmerjena v simbolično bogastvo duhovnega sveta, v katerem je težišče človekovega naprezanja, v katerem edinem človek dosega svojo specifično človeško višino, smisel in uteho, v katerem edinem pa obenem že presega svojo zgolj človeško raven in prestopa v božje območje.[30]

Naslednja vzgojna naloga je človeku pomagati, da se zavaruje pred različnimi oblikami zasvojenosti, in predvsem, skrb za telesno, duševno in duhovno zdravje in kondicijo; pomagati mu, da bo odprt za simboličnost, za duhovno in skrivnostno.

Človek kot etično bitje. Nravnost je človekova izvirna sposobnost. S svobodno voljo, ki je neposredna in nujna posledica umskega spoznavanja in samozavesti, postane človek nravno bitje. Kakor je človekova spoznavna sposobnost in svoboda samoumevna, tako je tudi nravnost. Človek je v samem središču svojega bivanja moralno bitje. Vrednost njegovega življenja se navsezadnje meri po tem. »Človek je edino bitje v vsem izkustvenem svetu, ki si ne samo postavlja vprašanja, ampak si tudi ustrezno išče odgovora: od kod izvira in kam gre njegovo življenje. Zato se doživlja že v tem bitno razumskem temelju kot odgovorno bitje«.[31] Človek kot etično bitje se odloča po svoji vesti, vest daje odločitvam in dejanjem etično vrednost, to, za kar sem se odločil po vesti, ima etično vrednost.[32]

Etična vzgoja je vzgoja za odgovornost; vzgoja vesti.

Človek je v svojem bistvu ljubezen, zato je bitje dobrin, vrednot, po svojem bistvu je človek bitje dobrote. Dobrota pa je samoizžarevanje, je občestvo z vsemi, dobrota deluje tudi na daljavo, dela čudeže, ozdravlja, vse opraviči, vse upa. Obrazi dobrote so: ljubezen, hvaležnost, odpušča-

[29] Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 179-183.
[30] Prim. A. Trstenjak, *Človek simbolično bitje,* Mladinska knjiga, Ljubljana 1996, 179-180.
[31] A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 177.
[32] Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 167-212.

nje, človeška bližina itd.[33] Kolikor imamo v sebi dobrote, toliko moremo srečno živeti. Z dobroto posvečujemo vsakdanjost.[34]

5.2 Odnos do drugega

Ljudje bi bili neprimerno srečnejši, kot so, če bi imeli pravilne odnose.[35] Pot do samega sebe še ne pomeni konec poti. Ko človek doseže osebno ravnovesje, duševno in duhovno, se lahko zgodi, da obstane na mestu in si domišlja, da je v samooblikovanju že dosegel osebno celovitost. Samo v stalnem preraščanju samega sebe, v preseganju samega sebe tako, v odprtosti do drugega in do skupnosti, v odprtosti za presežno, lahko napredujem v osebnostni rasti.

Človek kot bitje srečanja. Želja po srečanju je morda najbolj zavestno doživeto čustvo modernega človeka. Zato je srečanje s človekom njegova specifična bivanjska kategorija. Srečanje je prapotreba človeškega srca.[36] A. Trstenjak pogosto poudarja, da samospoznavanje v življenju ne zadostuje. Drugi nam odkriva nov svet, nove plati življenja. Ko navezujem stike in vzpostavljam odnose, prihajam do novih spoznanj, v meni se porajajo nova čustva, nova kvaliteta življenja. Naše spoznavanje je pogosto enostransko in površno. Nekoga poznamo samo po uspehih, za drugega vemo samo to, da ima dosti denarja, za drugega to, da je lep in postaven. Toda to so plitka spoznanja o drugih. V življenju se včasih odločamo na osnovi površnega poznanja drugih. Toliko ponesrečenih in neuspelih zakonov je med drugim posledica tega, da se niso dovolj medsebojno poznali.

Medsebojno spoznavanje je večplastno: čustveno, razumsko, telesno. Kaj kdo čuti, misli, dela? Medsebojno poznanje nikoli ne more biti dokončno, saj vidimo, da tudi sebe ne moremo preiskati do zadnjega kotička, kaj šele drugega. Kljub številnim možnostim za medsebojno spoznavanje, večkrat ostajamo neznanci drug pred drugim.

Človek je vpet v toliko različnih odnosov z drugimi: odnos s starši, odnos med brati in sestrami, odnos z otroki in med otroki, odnos med prijatelji, med fantom in dekletom, med zakoncema, odnos s sosedi in sostanovalci, odnos med sošolci, sodelavci, odnos z bližnjim, odnos med nadrejenim in podrejeni, odnos med zdravnikom in pacientom, med učiteljem in učencem. Vse te odnose lahko vzpostavljam, če upoštevam zakonitosti posameznih odnosov in si pridobim posebne sposobnosti, ki jih zahtevajo.

---

[33] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 60-119.
[34] Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 75-77.
[35] A. Trstenjak, *Med ljudmi*, MD, Celje 179.
[36] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 278-285.

Vzgojne naloge glede na področje odnosa z drugim. V vsakdanjem življenju vidimo, da postaja pogovor s sočlovekom vedno težji, med nami vlada eksistencialno nezaupanje, zajeda se v človeška srca in podira mostove med ljudmi, namesto da jih zida. Za razvijanje medosebnih odnosov je potrebno usposabljanje, srečanja, druženja, pogovori, diskusije itd. V srečanjih je pomembno, da smo sposobni zaznati bližino drugega, njegovo stisko, drugačnost,[37] privlačnost. Človek se usposablja za odnos z drugimi tako, da razvija medsebojno zaupanje, iskrenost, ljubezen, sprejetje, vživljanje.[38]

V različnih publikacijah A. Trstenjak poglablja posebne vrste odnosov z drugimi. V knjigi *Med ljudmi* (1954) govori o odnosih v družini (starši in otroci, fant in dekle, mož in žena, stari in mladi, mi in sosedje). V knjig *Stara in nova podoba družine* (1974) je A. Trstenjak prikazal družinske odnose z vidika kulturnih sprememb zadnjega časa.[39]

5.3 Odnos do naroda (družbe) in kulture

Vprašanje, ki nam ga zastavlja pojav človeške kulture, se torej ne nanaša na tehnično stran proizvajanja in upravljanja, marveč navznoter, na človeka.[40] Človek razvija svojo osebnost s tem, ko vzpostavlja odnos z družbo, z lastnim narodom in njegovo kulturo. Kultura kot identiteta nekega naroda hrani neizmerno bogastvo, ki človeku pomaga odkriti njegovo osebno istovetnost in smisel.

Človek je družbeno bitje. Od zibelke do groba živi v družbi, je odvisen od nje, se včlanja vanjo, se združuje v skupine, se družbi postavlja po robu, je v harmoniji z družbo ali pa v opoziciji, podlega njenemu javnemu mnenju. Človek v družbi igra svojo vlogo in v njej najde svojo identičnost; ima svoje stališče do družbe in držo do skupin in posameznikov. Tudi družba vpliva na človeka, motivira njegovo mišljenje in ravnanje, posega v njegove uspehe, ga podpira in omejuje.[41]

Odnos z družbo dobi konkretno podobo v narodni skupnosti. V knjigi *Misli o slovenskem človeku* (1992) A. Trstenjak spregovori o nacionalnih vprašanjih slovenskega naroda, potem ko je zanj nastopil čas politične samostojnosti, in poda nekatera izhodišča za državljansko vzgojo:

---

[37] Pri tem ne mislimo na drugačnost, ki je značilna za ljudi s posebnimi potrebami, temveč drugačnost v vsakdanjem pomenu besede. Ljudje z enakimi potrebami in naravnanostmi smo različne osebe. Za vzpostavitev odnosa je treba sprejeti to različnost in to zahteva nek napor.

[38] A. Trstenjak, *Pota do človeka*, 41.

[39] Prim. V. Potočnik, *Trstenjak kot sociolog religije*, v: *BV* 57 (1997), 332.

[40] A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, Tinje 1975, 9.

[41] Prim. A. Trstenjak raziskuje človekov odnos v družbi z vidika socialne psihologije v: A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, 255-329.

»Stojimo pred usodnimi odločitvami, ki imajo moralnovzgojno težišče. Slovenci se moramo vzgojiti, kar prevzgojiti v složen narod; zadnji čas je, da se odpovemo strankarskemu in svetovnonazorskemu egoizmu, sebičnosti, razklanosti, sprtosti. Ta moralnovzgojni imperativ je mnogo več kakor klic k narodni spravi.«[42]

Narod se prepozna v kulturi, ki zajema materialne in duhovne stvaritve človeka. Kulturno izročilo določa identiteto nekega naroda. Kljub različnosti posameznega naroda je v kulturi nekaj, kar povezuje človeštvo. Kultura je duša človeštva. To se izraža v znanosti, umetnosti, v socialnem, tehničnem, političnem, verskem in gospodarskem napredku ljudstev in narodov. Narodni jezik ni samo sredstvo za sporazumevanje med ljudmi, je eden od prvih izrazov posamezne kulturne duše, ki ga uporabljajo pesniki, pisatelji, znanstveniki, govorniki in drugi. Kultura se izraža še v mnogih drugih umetniških izrazih.

Človek je kulturno bitje. Z rojstvom začne razvijati svojo kulturno človečnost na osnovi zunanjih vplivov, najprej v družini, potem v šoli in družbi. Ta proces traja vse do smrti. O kulturi lahko govorimo samo pri človeku, ki je edino resnično kulturno bitje, *homo sapiens*. Kulturno je vse, kar je človek obdelal, oblikoval, dvignil in požlahtnil s svojim delom, v katerem se ravna po simboličnih podobah, bližnjih ali daljnih. Beseda kultura prihaja od gl. *colere* – obdelovanje polja, gojenje. Šele v prenesenem pomenu beseda pomeni tudi notranje oblikovanje človeka samega, se pravi subjektivna ali duhovna kultura za razliko od objektivne ali materialne kulture – kulturne dobrine.[43]

A. Trstenjak je razvijal in poglabljal nekatere specifične odnose, ki so del družbenega in kulturnega življenja. Družbeno tematiko je razvijal v *Temeljih ekonomske psihologije* (1982) in v monografiji *Slovenska poštenost* (1995).[44]

Vzgojne naloge glede na odnos do naroda in kulture: a) družbena vzgoja, vzgoja za poštenost; b) širiti kulturna obzorja in razvijati osebnostno kulturno ustvarjalnost; c) kulturno oblikovanje sveta; hortikultura, arhitektura, slikarstvo; č) seznaniti se z mnogovrstnostjo kulturnega izražanja: poezija, slikarstvo, arhitektura, glasba itd.; d) človeka usposobiti, da bo znal brati znamenja kulturnega izročila. Človek je edino bitje, ki ne zapušča samo sledov svojih stopinj, ampak ga spremljajo tudi znamenja, ki so izraz posebne dejavnosti. Že najprimitivnejša orodja so znamenja človekovega duha, ki s silo razuma oblikuje gmoto in obvladuje

[42] A. Trstenjak, *Misli o slovenskem človeku*, Založba Mihelač, Ljubljana 1992, 185.
[43] Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, 13-15.
[44] A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Ljubljana 1995.

naravo. Posebno zgovorna znamenja pa so slikarije, kiparska dela in druge umetnine.[45]

Kako radi se sprehodimo v naravo in se nadihamo svežega zraka. Podobno nam lahko koristi in nas oblikuje »sprehod v svet kulture« (svet poezije, glasbe, arhitekture, likovne umetnosti itd.), ki človeku širi obzorje, daje občutek polnosti, nudi odgovor na številna življenjska vprašanja, daje občutek polnosti in smisel bivanju.

5.4 Človek v odnosu do narave in okolja

S prvim drevesom, ki so ga podrli, se je začela civilizacija; z zadnjim, ki naj bi ga podrli, pa bo civilizacija izumrla.[46] Človek je zagledan vase in se redko spomni, da je odvisen od stvarstva. Narava nam daje hrano, zdravje in življenje. Narava je vse, kar nam je že dano brez našega posebnega prizadevanja; v človeku kot prirojeno, zunaj njega pa kot tisto, kar ga obdaja. Narava in naravno je vse, kar je dano in nas obdaja že pred človekovim poseganjem. Kot taka pa nam narava pomeni tudi vse, kar je še nedotaknjeno, čisto, sveže in »nedolžno«. Tako dobi narava vrednostni predznak, ki prehaja tudi v etično področje – naravni zakon.

A. Trstenjak je razvijal in poglabljal odnos do narave in okolja v *Ekološki psihologiji* (1984),[47] kjer posveča posebno pozornost ekološkim vprašanjem, npr.: industrializirana družba človeka oddaljuje od narave, onesnaževanje ogroža človekov bivanjski položaj. Eden od ključnih vidikov človekovega odnosa z okoljem je prilagajanje človeka na okolje, saj se brez prave prilagoditve poruši ravnovesje.[48]

Naravno okolje je le del širšega okolja, ki obdaja človeka. Poleg naravnih danosti, ki človeka obdajajo, je še socialno okolje, se pravi družba in njeni dejavniki, poleg tega pa še kulturno okolje, v katerem so vse stvaritve, ki jih je človek zapustil v naravnem okolju.[49] Narava in kultura se dopolnjujeta. Narava vsebuje in razodeva globino biti, kultura pa razvojno višino. Narava pomeni globino materialnega naročja, v katerem se spočne, raste in razvija vse, kar je živega. Narava nastopa pred zavestjo in stremi k zavesti. Brez narave ni kulture. Narava je v kulturi vedno navzoča kot stalna možnost, ob kateri lahko človek s svojimi kulturnimi podobami udejanja sebe in stvari okrog sebe. Prehod od narave h kulturi ni vedno točno določen. Kultura se lahko naravi odtuji.[50]

---

[45] Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 14-18.
[46] A. Trstenjak, *Za človeka gre*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 426.
[47] A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, Delo, Ljubljana 1984.
[48] Prim. A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, 145.
[49] Prim. A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, 10.
[50] Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, 16.

Vzgojne naloge v odnosu do narave: a) izogibati se negativnega odnosa do narave; onesnaževanja, uničevanja rastja in neuravnovešenega izkoriščanja naravnih virov, zastrupljanja vode, mučenja, stradanja, pretepanja in pobijanja živali; b) razvijati skladen odnos do narave; posluh za molk in samoto, razvijanje kozmičnega čuta; c) ekološka in okoljska vzgoja v družini, šoli, Cerkvi, sredstvih obveščanja, v družbi.

5.5 Človek v odnosu do Boga

Presenečenje duhovnosti: Gre za presenečenje, pred katerim se bo znašel sodobni človek, ki v svojem zemeljskem življenju precenjuje telesni svet in podcenjuje vse, kar je duhovnega.[51]

Človek kot duhovno bitje živi in deluje na meji dveh svetov: zaprtega živalskega in odprtega duhovnega. Človek se odziva na dražljaje, a se dviguje tudi v duhovni svet. Psalmist SZ pravi, da je človek »nedoumljiv prepad« – *homo abyssus*. Prepad zazeva ob vsakem koraku človekovega ravnanja, ki tako nepreračunljivo niha iz skrajnosti v skrajnost. Le malokdaj je človek v ravnovesju med biološkim in duhovnim.[52]

A. Trstenjak prikaže človeka kot metafizično mejno bitje, ki stoji s svojim bistvom med materialnim in duhovnim svetom, med živaljo in nadčloveškimi bitji. Komaj se dvigne nad živalsko raven na specifično človeško višino, že se obenem začenja dotikati nadčloveške, duhovne in, recimo, božanske sfere. Človek se dviga nad vsemi živalskimi vrstami s prebujenjem duha, ko se začne v njem uveljavljati luč in moč duha.[53] Duhovna razsežnost se kaže v človeku kot simboličnem bitju, ki v besedni govorici, v simbolih, v prispodobah gleda duhovni svet. Človek je edino bitje, ki ustvarja simbole.[54] Toda občutek za človekovo simboličnost smo malone izgubili. Preveč smo zacementirani v materialnem, vidnem svetu. Nevidna stran sveta nam je »nevidna«, nimamo oči zanjo.

Učiti se bomo morali duhovne miselnosti, misliti drugače, na tisto, na kar doslej nismo bili vajeni. To je izziv prihodnosti. Misliti duhovno, meditativno, se pravi misliti in doživljati svet in življenje na krilih simboličnosti. Samo simboličnost nas more toliko poglobiti in dvigniti, da doživimo še »drugi« svet, neodvisni, duhovni, to je simbolika.[55] Vzgoja v človeku razvija čutenje in odprtost za duhovno, presežno in skrivnostno ter mu pomaga pri iskanju ravnovesja med biološkim in duhovnim.

Človek kot bitje prihodnosti. Če hočemo človeka kot razvojno bitje prav spoznati in priti do jedra njegove osebnosti, moramo slediti razvoj-

---

[51] A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, MD, Celje 1993, 141.
[52] Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 18-25.
[53] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 23-24.
[54] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 103-114.

ni smeri do konca tudi v prihodnost. Vsaka evolucija se pomika iz preteklosti skozi sedanjost v prihodnost. Če gledamo samo v preteklost – človek v hoji za Adamom – razvoj nasilno ustavljamo v njegovih začetkih; prav tako, če imamo pred očmi samo vprašanje vzročnosti, od kod človek izvira, ne pa tudi, kam se vzpenja njegova smer v prihodnost, kjer je njegov končni smoter.

Ob pogledu v prihodnost se znajdemo v hoji za Sinom človekovim, za tistim potomcem, ki je že za celo neskončnost osebno popolnejši od svojega pradavnega sorodnika po krvi. Človeštvo je v hoji za tisto njegovo veličino, ki se bo uresničila šele v prihodnosti, h kateri pa težijo vse osebnostne silnice iz preteklosti skozi ozko sedanjost. Najvišji vzponi človeštva so še pred nami. Najvišji vzpon v transcendenco je človeštvo doseglo v tistem, ki sam sebe imenuje Sina človekovega, v tistem, ki je rekel sam o sebi: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« (Jn 14,6). O njem so celo njegovi nasprotniki rekli: »Nikoli noben človek ni tako govoril kakor ta človek« (Jn 7,46).[56] Vzgoja človeku pomaga, da bo odprt v prihodnost, da bo zmožen presojati življenje z vidika preteklosti in prihodnosti.

Človek je bitje upanja. A. Trstenjak meni, da je njegova antropologija izzvenela v človeka, bitje prihodnosti, to pa je človek, bitje upanja, popolna odprtost v prihodnost. Upanje je specifično človeško doživljanje, po katerem se razlikuje od vseh živalskih vrst. Prepleteno je z doživljaji, čustvi, mislimi in hotenji, zato moramo nanj gledati celostno. Upanje ni isto kot pričakovanje, ki ima svoj psihološki vzgib ali vzrok v nekem dražljaju (obljuba). Upanje nima tega dražljaja ali vzgiba, ki bi ga sprožil. Skupno pa imata pričakovanje in upanje to, da sta oba usmerjena v prihodnost. Upanje je popolna odprtost v prihodnost, ki se druži s srečo, veseljem in redno s pogumom. Pomanjkanje upanja pa vodi človeka v tesnobo, strah in grozo. Človek živi v dialektični napetosti med sedanjostjo, ki je edina neposredna stvarnost, in prihodnostjo, ker se mu sedanjost nenehno izmika.

Človek, bitje upanja, se hkrati izkaže kot ekstatično bitje, ki ima svoje težišče izven sebe, onstran sedanjosti v prihodnosti. Človek kot ekstatično bitje v upanju lahko upa tudi proti upanju; s tem najbolje dokazuje, da je bitje upanja in da upanje presega samo sebe, da je usmerjeno onstran trenutne eksistence v prihodnost. Upanje proti upanju je v naročju vsega človeštva, njegovega preživetja, je eshatološka moč vsega humanega prizadevanja, je vzmet humanizma. Tu na tej višini se človek razodeva obenem najbolj v svoji prvini. Z upanjem se človek združuje in

[55] Prim. A. Trstenjak, *Človek simbolično bitje*, 7-10.
[56] Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 22-27.

zbližuje s svetom na višji ravni.[57] Vzgojni cilji; buditi upanje, uporabiti vsa razpoložljiva sredstva, da človek premaga tesnobo, strah in grozo ter mu pomaga k sreči, veselju, pogumu.

6. Od teleologije k praksi vzgoje in izobraževanja

Številne razsežnosti človekove podobe smo na osnovi filozofske antropologije A. Trstenjaka zaokrožili na pet temeljnih odnosov: odnos do sebe, odnos do drugega, odnos do naroda in kulture, odnos do narave in okolja, odnos do presežnega oziroma do Boga. Celovita podoba človeka, izrisana v petih temeljnih odnosih, predstavlja paradigmo vzgojne prakse. Pet področij človeške osebe je hkrati pet osnovnih vzgojnih ciljev.

Če smo na osnovi filozofske antropologije ugotovili, da je človek bitje upanja, da je presežno, svobodno bitje, potem je naloga vzgoje, da otroku in doraščajočemu zagotovi možnosti za osebnostni razvoj v vseh teh smereh, da se razvije kot svobodno, kot presežno in religiozno bitje, kot bitje upanja. S tem ne ogrožamo otrokove svobode, saj ostane svoboden, vzgojno vplivanje lahko sprejme ali pa ga zavrne.

S tem ko človek razvija pet odnosov, se razvija v celovito osebnost. Pa ne samo to, pet odnosov pomeni pet poti, oziroma pet izhodov iz najrazličnejših kriz, v katerih se lahko človek znajde v življenju. Vse velike krize so nazadnje krize ljubezni, ljubezni do sočloveka, do narave, do sveta, do absolutnega – tudi ljubezni do sebe. Izbira bodočnosti je izbira ljubezni, alternativne izbire vodijo v sebičnost in sovraštvo, oboje pa v zanesljiv propad.[58]

Pet odnosov je pet virov, iz katerih človek lahko črpa bivanjsko moč; npr. v naravi se lahko sprostim in si naberem novih moči; srečanje s človekom mi lahko da novega poleta in novega upanja; veliko ljudi najde v Bogu moč in spodbudo v življenju. Oblikovanje človeške osebnosti na petih področjih mi zagotavlja širino v razvoju osebnosti in me zavaruje pred tem, da bi se zaprl in obtičal v individualizmu, v naturalizmu ali v fideizmu. Pet odnosov je pet poti do izpolnitve in sreče v življenju. Človek lahko najde srečo v življenju, če jo bo iskal v sebi, pri ljudeh, v narodu in kulturi, v naravi in okolju in v Bogu. Področja celovitega osebnostnega razvoja, kot jih navajamo, lahko zasledimo tudi pri drugih avtorjih, pri nekaterih v skrčeni, pri drugih v razširjeni obliki.

Splošni okvir vzgoje v knjižici M. Mahniča *Vedenje do sebe, do drugega, do kulture in slovenstva, do stvarstva, do Boga*[59] smo uporabili kot

[57] Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, 143-152.
[58] Prim. J. Musek, *Ljubezen, družina, vrednote*, Educy, Nova Gorica 1995, 9.
[59] M. Mahnič, *Vedenje do sebe, do drugega, do kulture in slovenstva, do stvarstva, do Boga*, Katehetski center, Ljubljana 1989.

osnovo za to, da smo številne vidike celovite podobe človeka, ki jih A. Trstenjak proučuje, razdelili na pet temeljnih razsežnosti osebnosti. Ta razdelitev je podlaga za paradigmo petih vzgojnih ciljev. M. Mahnič je v uvodu knjige zapisal: »To nedognano pisanje si drznem hvaležno dati duhovnima dobrotnikoma slovenskega naroda dr. J. Janžekoviču in dr. A. Trstenjaku«. Iz posvetila je razvidno, da je M. Mahnič svoja vzgojna načela utemeljil v antropologiji A. Trstenjaka.

G. R. Schmidt meni, da je osnovna naloga vzgoje usposobiti doraščajočega za odnos do sebe, do oseb in predmetov v svoji okolici, do družbe in njene kulture, odnos in povezanost z naravo ter odnos do transcendence; odnos do sedanjosti s pogledom v prihodnost.[60]

Sklep

Trstenjakova filozofska antropologija je krščanski humanizem, ki ne obtiči v človeku, ampak najde svojo dopolnitev, utemeljitev in smisel šele v Bogu. Njegova posebnost je v človeški in svetovni univerzalnosti, ki ji daje še noto neskončnih razdalj.[61]

Vrednosti in pomena Trstenjakovega dela z vidika pedagoške znanosti se lahko zavedamo le, če upoštevamo lom znanstvene paradigme v 2. polovici dvajsetega stoletja, ko je tehnicistično-materialistično in pozitivistično znanstveno metodo zamenjala z dialektično-holistično s filozofskoesenčnim spoznavanjem pojavov in procesov, funkcij in odnosov narave, človeka in družbe.[62]

Razen *Metodike verouka* (1941) A. Trstenjak ni pisal pedagoških del. Neprecenljiva pedagoška vrednost njegove misli je v teleologiji vzgoje in izobraževanja, ki je neponarejeno antropološka.

[60] Prim. G. R. Schmidt, *Religiozna in krščanska vzgoja*, Salve, Brežice 2002, 61-64.
[61] Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Dom prosvete, Tinje 1973, 8.
[62] Prim. F. Pediček, *n. d.*, 63.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 341.512:161.225.12
BV 66 (2006) 2, 223-237

Branko Klun

L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza

Povzetek: ***Eksistencialni pristop in teološki prispevek k fenomenu upanja***

Vprašanje upanja je neločljivo povezano z razumevanjem časovnosti in mesta prihodnosti v njej. Grška antična misel gradi na prvenstvu sedanjosti in razume upanje kot pričakovanje bodočih (zlasti dobrih) možnosti, za kar je potrebna racionalna utemeljitev. Nasprotno pa biblični pristop prinaša drugačno razumevanje človekove eksistence in časovnosti. Ker je človek že vedno v relaciji z Bogom, časovni modus sedanjosti v primerjavi z absolutno preteklostjo Božjega nagovora in z absolutno prihodnostjo Božje obljube izgubi svojo primarno vlogo. Verni človek v vsakem trenutku živi to obljubo prihodnosti, ki postane pomembnejša od vsega sedanjega. Tako upanje ni zgolj ena izmed kreposti, temveč temeljni *modus* krščanske eksistence. Specifična časovnost krščanskega življenja pa odpira pomembna vprašanja glede razumevanja človeške eksistence nasploh in vloge, ki jo ima pri tem fenomen upanja.

Ključne besede: upanje, krščanska eksistenca, časovnost, prihodnost, eksistencialna analiza.

Summary: ***Existential Approach and Theological Contribution to the Phenomenon of Hope***

The issue of hope is inextricably linked with the understanding of temporality and the position of future within it. Ancient Greek thought builds on the primacy of the present and understands hope as an expectation of future (especially good) possibilities, which needs a rational explanation. On the other hand, the biblical approach brings a different understanding of human existence and temporality. Since man has always been in relation with God, the temporal mode of the present in comparison with the absolute past of God's address and with the absolute future of God's promise loses its primary role. A religious person lives this promise at every moment and it becomes more important than any present. Thus, hope is not just one of virtues but a fundamental *mode* of Christian existence. The specific temporality of Christian life raises important issues concerning the understanding of human existence in general and of the role of the phenomenon of hope within it.

Key words: hope, Christian existence, temporality, future, existential analysis.

1. La concezione greca della speranza

Il concetto di *elpís* nel mondo greco antico denota l'attesa umana di qualcosa che sta per accadere, dove ciò che è atteso non significa necessariamente qualcosa di buono, infatti ci si può attendere anche qualche male. A causa di questa neutralità il concetto di *elpís*, che conviene quindi tradurre neutralmente come »attesa«, viene di solito usato insieme ad

aggettivi come buona o cattiva attesa. Appena presso Sofocle diventa possibile rintracciare una comprensione di *elpís* nel senso di una speranza che connette l'attesa buona con la fiducia soggettiva nelle possibilità future. Qui incomincia già a farsi manifesta la dimensione esistenziale della speranza, che è capace di consolare l'uomo nella gravità del presente inspirandogli fiducia riguardo al futuro. Ma i greci hanno ben chiaro di fronte a sé il pericolo dell'abbandono alle »buone attese«, alle illusioni prive di fondamento. Perciò il concetto di speranza diviene oggetto di riflessione razionale. Soprattutto nell'era classica della tragedia greca (Erodoto, Tucidide) viene esposta la necessità di una fondazione razionale della buona attesa. In questo modo il verbo sperare *(elpízein)* è legato alla previsione della probabilità, al ritenere probabile un qualcosa e quindi all'intendere e al valutare.[1] Anche Aristotele, il quale distingue la speranza, nel senso della buona attesa, dalla paura, nel senso dell'attesa di un male, e le classifica entrambe come passioni *(páthē)*, sottolinea che la speranza deve essere fondata su una buona intuizione, che rende possibile una giusta previsione. Le virtù di ragione e di memoria presentano la base di una buona attesa (speranza).[2]

Platone nel dialogo *Filebo* definisce il concetto di *elpís* come una delle possibili attitudini dell'anima riguardo al futuro e distingue le attese buone da quelle cattive, come anche quelle vere da quelle false.[3] Però Platone nel *Simposio* intende la speranza, o meglio, »la più grande speranza per il futuro«,[4] ossia quella speranza che proviene dall'*eros* in relazione con il sommo bene, anche in un senso più profondo. Questa speranza va oltre la morte e tende a compiersi nella trascendenza del mondo ideale. In ogni caso questo concetto non è centrale per Platone ed è molto diverso dalla comprensione cristiana della speranza. Per Platone l'immortalità dell'anima si offre all'intuizione razionale ed è per questo che il futuro atteso nella speranza viene conferito come possibilità al presente ed al passato.

Riassumendo la concezione greca del termine, possiamo dire che la speranza nel senso dell'attesa di un buon futuro è fondata sulla capacità dell'uomo, di prevedere, di anticipare il futuro grazie alla sua conoscenza del presente e del passato. Questo va inteso non soltanto nel senso di una relazione conoscitiva, bensì anche nel senso di uno stato d'animo ovvero della passione, come pure Aristotele definisce la speranza. Tuttavia, poiché la speranza dipende dalle possibilità passate e presenti, non si può riferire a qualcosa di completamente diverso e di nuovo, a pena di cade-

[1] Di più sulla storia del concetto cfr. H. G. Link, *Hoffnung*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe & Co., Basel / Stuttgart 1974, 1157f.
[2] Cfr. *De mem.* 1, 449b; *Rhet.* II, 5, 1382a.
[3] Cfr. *Phileb.* 32a-34c, 39a-41b.
[4] *Symp.* 193d.

re nell'illusione. Il concetto greco di speranza apre un orizzonte di comprensione del futuro, che è radicato nel presente, il quale è a sua volta l'attualizzazione del passato.

2. Il concetto cristiano di speranza

La tradizione giudaica con la sua fede nel Dio trascendente e creatore, che si manifesta come persona nella storia d'Israele, offre una comprensione del mondo e dell'uomo molto diversa. Proprio il rapporto con Dio è l'elemento che fonda un nuovo concetto di speranza.[5] Nell'Antico Testamento la speranza si identifica soprattutto con l'attesa della redenzione, che non è raggiungibile dall'uomo con la propria forza, bensì solamente con l'aiuto di Dio (Jahve si è rivelato agli Israeliti nella loro liberazione dalla schiavitù in Egitto). Come fondamento di questa speranza non troviamo la propria capacità intuitiva, come neppure quelle possibilità che si manifestano come potenzialità del presente, bensì la fiducia in Dio, nella sua potenza e bontà, che trascendono ogni scienza e che possono chiamare nell'esistenza una realtà (redenzionale) del tutto nuova, che non è riducibile alle nascoste possibilità del presente. Una speranza di questo tipo è possibile soltanto grazie all'effettiva rivelazione di Dio, soltanto grazie al fatto che Dio per primo parlò all'uomo, essendo questa parola già promessa di futuro. Sperare in Dio significa sempre anche sperare nelle sue promesse. Jahve stesso si rivela come colui che incessantemente viene all'uomo, la cui presenza (o il cui presente) si trova in questo avvento redentore.[6]

Il Cristianesimo condivide arrichendo questi spunti veterotestamentari fondamentali. La pienezza della rivelazione divina in Gesù Cristo trasfigura tutte le esistenti esperienze di dialogo fra Dio e l'uomo, posando così il fondamento di una speranza nuova. I testi di Paolo sono quelli che, tra i testi neotestamentari, esprimono la dimensione di speranza nel modo più forte.[7] Per comprendere meglio il significato di speranza nella religiosità vissuta dei primi cristiani conviene dare un'occhiata più da vicino alle lettere paoline, soprattutto alla prima Lettera ai Tessalonicesi, che cronologicamente rappresenta il più antico testo neotestamentario.

Paolo scrisse questa lettera molto probabilmente nell'inverno del 50/51 per la comunità dei primi cristiani di Tessalonica. In essa vi ritroviamo

[5] Per una presentazione sistematica del concetto della speranza (sopratutto) nel contesto biblico cfr. K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung*, Herder, Wien / Freiburg / Basel 1979.

[6] Cfr. Ex 3, 14 (»Io sono colui che sono!«). Nel verbo *hajah* (essere) troviamo anche la modalità del futuro, per questo le interpretazioni recenti traducono questa frase nel senso redenzionale: »Io sono colui, che sono e che sarò qui per voi«.

[7] Di tutte gli usi delle parole *elpís*, *elpízē* nel Nuovo Testamento ne troviamo circa la metà nelle lettere paoline.

tutte le piu importanti caratteristiche dell'esistenza cristiana. Come i Tessalonicesi divennero cristiani? Accogliendo la parola annunciata da Paolo »non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio« (1 Ts 2,13). L'accettazione della parola è un atto di fiducia, di fede in questa parola. La conversione al cristianesimo comporta una trasformazione radicale nell'autocomprensione e nella comprensione del mondo come anche uno stile di vita del tutto nuovo. La conoscenza non è dissociabile dalla vita, e va capita come una delle sue modalità fondamentali. Paolo all'inizio della Lettera ai Tessalonicesi ripete la parola »sapete« *(oídate)* – si tratta infatti di quel sapere che riguarda ciò che i cristiani sono diventati, ossia si tratta della comprensione della loro trasfigurazione cristiana.

La risurrezione di Cristo è il centro del annuncio cristiano. Dio non abbandonò il Cristo crocifisso alla morte, bensì lo risvegliò da essa. »Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui.« (1 Ts 4,14) In questo si manifesta il fine della speranza cristiana: nella risurrezione alla vita nuova, che è allo stesso tempo redenzione *(elpís sotērías)*.

Le Lettere ai Tessalonicesi[8] si focalizzano soprattutto sulla risurrezione di Cristo e sulla sua seconda venuta nella gloria *(parousía)*, che comporta la redenzione di tutti coloro che credono in lui. I primi cristiani assieme a Paolo sono convinti che questa venuta sia imminente e che ne saranno testiomoni, il che genera in loro delle nuove preoccupazioni, soprattutto riguardo a quei cristiani che sono già morti e ai quali evidentemente non sarà dato di vivere la venuta di Cristo nella gloria. Per questo motivo Paolo in questa lettera si prefigge soprattutto di consolare e di incoraggiare la comunità cristiana ad essere paziente e vigile.

La viva relazione con la parusia rivela la natura della speranza cristiana e la struttura specifica dell'esistenza cristiana. La speranza nel Dio che salva non è riconducibile ad una attesa presente di un avvenimento futuro. Neppure è possibile dire che la speranza sia una proprietà o un aspetto dell'esistenza cristiana. La speranza cristiana come attualizzazione del rapporto con la trascendenza è in primo luogo un modo di vivere, è una modalità fondamentale dell'esistenza. Non esiste quindi dapprima il cristiano, che poi assume un atteggiamento di speranza, ma piuttosto è la speranza che rende possibile, fondandola e strutturandola, l'esistenza cristiana. L'»essere« del cristiano è un essere-nella-speranza. E questa speranza come vissuta esperienza della vita porta con sé un nuovo concetto di tempo o di »temporalizzazione« dell'esistenza, che non si puo

[8] La seconda Lettera ai Tessalonicesi è considerata da molti esegeti un pseudoepigrafo e gli viene negata la sua origine paolina (cfr. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, WBG (Lizenzausgabe), Darmstadt 2003, 365).

spiegare in termini di tempo oggettivo.[9]

I tratti specifici della temporalità della vita cristiana vengono illuminati da Paolo nella sua risposta ad una domanda, che gli venne senza dubbio posta molte volte: quando accadrà la seconda venuta di Cristo. »Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore.« (1 Ts 5,1-2). Paolo in questo modo non evita la domanda, ma fa capire che la risposta si trova su un altro piano. »Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro di notte [....] Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii.« (1 Ts 5,4-5) Alla domanda riguardo al quando della venuta Paolo risponde con il *come* vivere, da dove il »quando« riceve il suo pieno significato. In nessun modo è pronto a concedere una stabilizione temporale della parusia nel senso di un avvenimento sull'orizzonte del tempo »oggettivo« e non adopera neppure avverbi del tipo »presto« o »allora«. Il tempo della parusia ha per il cristiano un significato originario in quanto questo »avvenimento« vive ora ed adesso, in *quanto* esso viene »esercitato« nel modo della sua esistenza. Il futuro della seconda venuta di Cristo non è pura possibilità, che è inferiore rispetto alla solida attualità del presente, ma piuttosto il contrario – per il cristiano la »possibilità« della parusia e più sicura e più reale di tutte le attualità presenti e questa possibilità apre e rende possibile l'orizzonte del presente.

Quei cristiani che non comprendono il significato della parusia (o della speranza cristiana) sull'orizzonte della specifica temporalità dell'esistere cristiano, che comprendono il futuro della parusia come qualcosa di assente nel presente, anche se credono che un giorno accadrà, sono, si può dire, decaduti dalla genuina vita cristiana. Certi hanno cessato di lavorare in quanto ciò non parve loro conveniente in vista dell'imminente seconda venuta, altri per lo stesso motivo caddero in uno stato di scoraggiamento. Tutte queste persone sono oggetto delle ammonizioni di Paolo (cfr. 1 Ts 5,14). Potremmo dire, che questi cristiani si sono abbandonati alla quotidiana, »secolare« concezione di tempo.

L'accettazione dell'annuncio cristiano, che è il fondamento della speranza, secondo Paolo non significa una fuga dalla gravità del presente, dalla tribolazione nel mondo, verso un'illusione futura. Paolo sottolinea più volte la parola *thlîpsis (tribulatio)* come una dimensione centrale dell'esistenza cristiana. I Tessalonicesi accettarono la parola di Dio »in mezzo a grande tribolazione« (1 Ts 1,6), e anche Paolo non annuncia loro pace

[9] Per l'approccio fenomenologico di questo tipo che ricerca il significato fondamentale dei fenomeni esistenziali nell'esistenza vissuta (*Existenzvollzug*) e non nell'oggetivazione teoretica l'autore è in debito con il primo pensiero di M. Heidegger. Cfr. la sua interpretazione della religiosità dei primi cristiani in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesammtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt/Main 1995, 67-156.

e serenità, bensì tribolazione (cfr. 1 Ts 3,4). Malgrado ciò la tribolazione è accompagnata dalla felicità, che Paolo collega con lo Spirito Santo (cfr. 1 Ts 1,6), e proprio in una peculiare connessione di sofferenza e felicità si rivela il sentimento di vita che è fondamentale per il cristianesimo. Il cristiano vive le tribolazioni nel mondo *(aiōn, saeculum)*, dove il mondo non è identificato soprattutto col luogo dove si abita, bensì come quel *modo* di vita, che si richiude nella propria immanenza, che non è in rapporto con Dio, che si abbandona del tutto ai beni ed alla logica »mondana«. Poiché la speranza cristiana trascende la chiusura nel mondo, essa allo stesso tempo apre una distanza riguardo al mondo, che viene compreso in una nuova luce. Solo in questa luce del tempo di Dio, ovvero dell'eternità, il mondo diventa »temporaneo« e tutti i suoi beni ricevono un significato »temporale«. Il cristiano vive nel mondo ma non è di questo mondo – il che vuol dire che si trova imbrigliato nella logica della sofferenza e dell'ingiustizia, che il mondo lo »opprime«; però è proprio la speranza cristiana quella che gli da la forza di affrontare le difficoltà del mondo con pazienza, senza voler fuggire da esse. La pazienza si rivela come una delle caratteristiche essenziali della speranza cristiana (cfr. Rm 5,3-5).

La tribolazione non caratterizza soltanto l'esistenza nel mondo, ma anche il rapporto con il fine della speranza cristiana, con la parusia di Cristo. Paolo ammonisce i Tessalonicesi, che la loro speranza comporta vigilanza e sobrietà. Il giorno del Signore verrà come un ladro di notte. Nella distinzione fra i figli del giorno (ovvero della speranza cristiana) e i figli della notte (ovvero del mondo) Paolo ai primi attribuisce la vigilanza, ai secondi invece il sonno. Questi ultimi si fidano del mondo e della propria conoscenza diventando portavoce della pace e della sicurezza, ma proprio loro andranno in rovina (cfr. 1 Ts 5,3). I cristiani invece sono segnati dall'inquietudine a causa della certa, ma allo stesso tempo indefinibile venuta del Signore. La speranza e la felicità cristiane quindi non sono portatrici di pacificazione, di sicurezza e di comoda serenità, bensì di vigile attenzione e di sobrietà. L'accettazione della vita cristiana comporta un ingresso nell'inquietudine e nella non-compiutezza, comporta un rifiuto di qualsiasi falsa pacificazione che proviene dal mondo.

Allo stesso tempo è di gran significato il fatto che non soltanto le lettere paoline, ma anche gli altri scritti neotestamentarii scrivono molto sul tema della speranza come caratteristica fondamentale dell'esistenza cristiana, ma d'altro canto scrivono molto poco riguardo al contenuto ovvero all' »oggetto« della speranza. Per questo motivo si rimprovera a volte alla speranza cristiana una certa astrattezza.[10] Ma in verità non si tratta qui di un difetto, bensì di una specificità o addirittura di una neces-

[10] Cfr. H. Weder, *Hoffnung. Neues Testament*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, De Gruyter, Berlin / New York 1986, 490.

sità che deriva dalla comprensione biblica dell'uomo e del mondo. L'attitudine greca verso il mondo si situa nel segno della teoria, dove la conoscenza è compresa primariamente come contemplazione *(theōría)* o intuizione di un certo contenuto, che esercita il ruolo di »oggetto« del nostro sapere. La conoscenza esige la disvelatezza del fenomeno (dell'oggetto) e si dirige verso essa. Per questo la verità è intesa come non-nascondimento *(alētheia)*. La conoscenza biblica invece non comporta primariamente l'oggettivazione, non si riferisce alla verità come non-nascondimento, bensì si colloca sull'orizzonte della vita vissuta e presuppone il rapporto (con l'altro ossia con Dio) e la dimensione etica. Con Lévinas potremmo definire l'essenza della verità biblica come testimonianza (esistenziale).[11] L'atto della speranza (spes qua speratur) non si fonda nella conoscenza del contenuto della speranza (spes quae speratur), bensì nella fiducia in Dio come persona. Al cristiano basta la promessa che Dio lo risveglierà dalla morte, anche se non possiede nessun tipo di conoscenza di questo genere di stato. La necessità di una maggiore esplicazione di quei contenuti, che sono l'oggetto della speranza cristiana (res bonae futurae), si fa innanzi con l'incrementarsi dell'influsso del pensiero greco nel cristianesimo. La tensione fra i punti di partenza del pensiero greco e quelli del pensiero biblico nello sviluppo successivo del cristianesimo segnarono in modo specifico anche la comprensione della speranza.

3. Temporalità dell'esistenza cristiana

S. Agostino, la cui teologia manifesta l'influsso del pensiero greco, soprattutto quello di provenienza neoplatonica (ed anche stoica), situò la speranza, assieme alla celebre triade paolina di »fede, speranza, amore« (cfr. 1 Cor 13,13),[12] fra le virtù cristiane fondamentali. Ma qui accadde uno slittamento nella comprensione riguardo a Paolo e alla comunità cristiana primitiva. Lo stesso concetto di virtù *(aretē, virtus)* tradisce uno sfondo greco in quanto si tratta di una qualità (e potenza) del esistenza.[13] Se per Paolo la speranza è la modalità fondamentale dell'esistenza cristiana in tutta la sua completezza, qui invece la speranza come virtù diviene soltanto uno degli elementi della vita cristiana, che Agostino connette con la felicità, il desiderio e la pazienza. Si tratta di un cambiamento sottile, ma importante. Non si comprende più la vita cristiana sulla base della speranza (Paolo), bensì la speranza diviene proprietà (virtù) della vita cristiana. Questo cambiamento tradisce un affievolimento dell'assoluta focalizzazione sulla venuta del Signore, caratteristica dei primi cri-

[11] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 5. capitolo.
[12] Cfr. anche Col 1,4f; Ef 1,15ff, 1 Ts 1,3.
[13] Cfr. l'uso della parola in ambito cristiano (»le opere meravigliose«) in 1 Pet 2, 9.

stiani, il che è comprensibile in quanto il progetto di Dio riguardo alla parusia si mostrò diverso da quello previsto dalla comunità cristiana primitiva. Una simile impostazione riguardo alla speranza come virtù va trovata anche presso S. Tommaso d'Aquino, che oltre ad Agostino nella sua esposizione include anche l'impostazione etica di Aristotele con la sua comprensione della virtù.

La trasformazione nell'esposizione porta con se un altra comprensione dell'esistenza cristiana e del modo di vivere il tempo che le è proprio. Si è già reso manifesto che la questione del tempo è legata in maniera specifica con la questione (comprensione) della vita e soprattutto con la comprensione della speranza. Ma questa connessione va spiegata in maniera più profonda. Come venne mostrato da Heidegger in *Essere e tempo*, la vita dell' uomo (dell'*esser-ci*) non può essere disgiunta dalla propria autocomprensione. Noi viviamo la nostra vita così come la comprendiamo. Un'altra comprensione significa un'altra vita. Non esiste nessuna comprensione di vita neutrale o »obiettiva«, così che la comprensione (e con essa la vita) assume il carattere di possibilità. Ogni comprensione comporta una corrispondente comprensione del tempo o come dice Heidegger più precisamente: il tempo è l'orizzonte di comprensione dell'essere (della vita). Questo vuol dire che si tratta di tre momenti, che sono in correlazione: vita, comprensione, temporalità. Proprio l'analisi della temporalità come tempo vissuto ci può rivelare la specificità di un certo tipo di vita. Allo stesso tempo però bisogna abbandonare l'ipotesi di un solo tempo obiettivo (o di una sola comprensione di esso), come lo postula p.e. la scienza moderna. In quanto l'analisi della speranza presso i cristiani primitivi ci rivelò l'impossibilità di chiarirla nell'ambito della comune comprensione del tempo, si rende necessaria una trattazione preliminaria della tematica temporale.

La nostra comprensione quotidiana del tempo deriva dalla osservazione del mondo e dei sui cambiamenti temporali. Comprendiamo il tempo come una successione o una corrente, che comprende tre modalità: il presente, il passato ed il futuro. Il presente ha un posto privilegiato in quanto è l'unico che coincide con la vera presenza, è l'unico che è nel pieno senso della parola, invece il passato ed il futuro sono essenzialmente segnate da una certa negazione dell'essere ovvero da un certo »no« - il passato »non è più«, il futuro »non è ancora«. Questa comprensione del tempo è stata tematizzata già da Aristotele, che espose anche il momento del contare ovvero della quantificazione dei cambiamenti temporali.[14] Il presente come attualità *(enérgeia)* significa perfezione, realizzazione, mentre le altre due modalità ricevono il loro significato dal rapporto con il presente: il passato come esser-diventato, il

[14] Cfr. *Phys.* IV, 11, 219b 1-2.

futuro invece come possibilità *(dýnamis)*, che può diventare attuale (presente).

La svolta dal mondo esteriore al mondo »interiore« introdotta dal cristianesimo e che viene tematizzata da S. Agostino con il suo uomo interiore (homo interior), ci indirizza verso la questione della cosidetta esperienza soggettiva del tempo. In questa riflessione diviene presto evidente, che il tempo non è soltanto uno dei fenomeni dell'esperienza interna, bensì è un dato fondamentale, che rende possibile la costituzione del »soggetto« (se ci è concesso di adoperare questo termine della filosofia moderna). Per questo bisogna ridefinire le modalità temporali. Malgrado la primarietà del presente, è chiaro che il soggetto comprende anche il passato, il quale non è soltanto manchevolezza d'essere (»non più«), ma *è* nella modalità della memoria, come anche il futuro è nella modalità dell'anticipazione e della propensione. L'analisi husserliana della coscienza temporale interna – una delle più importanti trattazioni moderne riguardo il tempo – si basa sugli stessi punti di partenza e giunge fino a simili risultati. L'»essere« dell'uomo è un flusso continuo della coscienza, alla quale compete essenzialmente la »ritenzione« del passato e la »protenzione« del futuro.

Guardandoli complessivamente, questi punti di partenza per la comprensione del tempo sono essenzialmente »greci«. La speranza si può comprendere soltanto come capacità (potenza, virtù) del soggetto, che nel e dal presente attende l'avvenimento futuro e così lo anticipa nella speranza. Per questo Agostino introduce la distinzione »in re« ed »in spe«. »In re« significa l'attualità del presente, »in spe« invece significa il modo in cui qualcosa »è già posseduto« nel presente, anche se la sua piena attualizzazione avverrà nel futuro. La speranza è virtù teologica (e non naturale ossia morale) perchè ciò che viene sperato dal cristiano, non è evidente nel presente, non può essere anticipato dalle attuali circostanze o dalle proprie capacità, ma si basa solo sulle promessa di Dio. Una simile spiegazione riguarda anche le altre due virtù teologiche: la fede e l'amore. Entrambe trascendono le capacità naturali dell'uomo, in esse l'uomo »fa« molto di più di quello che può e per questo in esse si rivela un dono speciale (la grazia), che viene conferito all'uomo da Dio. Com'è noto si parla delle »virtù infuse« (virtutes infusae) proprio riferendosi a Paolo (Rm 5, 5).

Ma non troviamo presso Paolo e presso i cristiani primitivi un attitudine molto diversa, un attitudine principalmente giudaica e non greca? Non troviamo in quei dintorni già dall'inizio una comprensione e un'esperienza del tempo molto diversa? Infatti, se lo sguardo greco vede la modalità primaria del tempo e il criterio dell'essere nel presente, per i primi cristiani tutto ciò fa perno sul futuro (l'avvenire). Il futuro della parusia è il dato più certo, è il punto di riferimento in rapporto al quale

si definisce il significato del presente (e non il contrario). Il futuro è il criterio e la misura del presente. La ragione di questa inversione giudaica va rilevata nell'esperienza di Dio come primo e dell'uomo come di colui che si comprende a partire dal rapporto con Dio. Nella prospettiva greca c'è l'uomo all'inizio, che è cosciente di se stesso, del mondo e dell'altro. La sua conoscenza si definisce come sguardo, il che comporta il condurre ciò che si mostra (il fenomeno) nella *presenza* della propria comprensione. Nel giudaismo invece l'uomo è già sempre il »secondo«, è colui che arriva fino a sé soltanto dopo la chiamata da parte del Dio personale. Invece dello sguardo abbiamo qui il primato della parola e del udire. Dal punto di vista greco la prospettiva giudaica presenta un peculiare paradosso, che diventa particolarmente acuto quando si pone la questione della soggettività. La soggettività non si costituisce come indipendenza della propria sfera, che nel senso temporale significa una centralizzazione delle modalità temporali nel presente, bensì come rapporto, che è più originario della propria soggettività e che comporta una specifica »espropriazione«. L'espropriazione di sé nel senso di un rapporto vissuto con l'altro - malgrado tutta la paradossalità - va però capita nel senso della più genuina realizzazione di sé.

Esattemente questa è la vita della quale rende testimonianza Paolo. Il cristiano è colui che accoglie la parola che viene da Dio come Parola che viene dall'assolutamente Altro ed attraverso questa parola comprende e conosce se stesso. Allo stesso tempo questa parola è anche promessa di quello che sta ancora per venire. Nell'anteriorità della parola che ci viene data nell'ascolto si rivela la dimensione del passato, che va al di là del *mio* passato – si tratta di un passato che è proprio della trascendenza dell'Altro. D'altra parte nella promessa di Dio c'è anche la dimensione del futuro, che non è soltanto futuro delle mie capacità, bensì futuro di redenzione, da parte di Dio. L'esistenza cristiana si trova in tensione fra il passato della parola di Dio (la rivelazione) ed il futuro (l'avvenire) della promessa di Dio. Entrambe aprono un presente specifico che non è autopossesso e conferma dela propria soggettività, bensì espropriazione di essa. La temporalità del esistenza cristiana è la paradossalità del rapporto vissuto con l'altro, che è il primo. Questo viene riassunto da Paolo con le parole: »non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me« (Gal 2,20).

La fede, la speranza e l'amore che caratterizzano sommamente la vita cristiana sono molto di più che virtù o qualità ed esigono un'esplicazione esistenziale più profonda. La nostra interpretazione tenta di comprenderli come modalità fondamentali dell'esistenza cristiana, nelle quali si rispecchia anche il loro carattere temporale. La fede significa il modo nel quale si vive ovvero »accade« il passato, la speranza significa il vivere del futuro, l'amore il vivere del presente. La loro struttura fondamentale è

soltanto una: vivere il rapporto con la trascendenza. Questo significa il superamento della propria soggettività (immanenza), il che comporta anche il superamento della comune comprensione del tempo. In che modo possiamo connettere la fede con il passato? La fede presuppone un'altro che mi precede e che entra in relazione con me. La fede è una mia risposta ad un'appello che viene da fuori, dall'altro. Paolo dice che la fede deriva dall'udire (*ex auditu fidei*, cfr. Gal 3,2), che significa l'accoglimento della parola. Però non possiamo ridurre la fede alla credenza nel senso della convinzione, del »ritenere vero un qualcosa« che si distingue dalla certezza del sapere soltanto a seconda del grado di probabilità. In questo caso – che è tipico per la tradizione cattolica – la fede come atto (*fides qua*) si riduce al suo contenuto (*fides quae*), alle tesi della fede. Lutero respinse questo tipo di comprensione, sottolineando il rapporto fiducioso come tratto primario della fede. Potremmo dire che Colui al quale credo è più importante del contenuto della mia credenza. Se torniamo ai Tessalonicesi, la loro fede significa un vissuto rapporto con Dio, del quale hanno accolto la parola. Qui non si tratta soltanto della fiducia in Lui o nella sua parola (*fides qua*), bensì dell'accoglimento integrale di una nuova comprensione di sé e della vita (*fides quae*), significa il loro nuovo »essere-diventati« (*genésthai*), che adesso comporta un nuovo modo di vivere (cristiano). Nell'»essere-diventati« si rivela un »perfetto« (nel senso del passato grammaticale) peculiare, una modalità del passato, che incarna una certa paradossalità. Il mio essere-diventato (cristiano) non è un qualcosa di fatto da me, non è il risultato della mia attività e del mio potere, bensì dell'irruzione dell'assolutamente altro, dell'appello dal di fuori. Quest'alterità trascendente si identifica anche con un'anteriorità al di là del mio proprio passato, e significa quindi un passato che non era mai stato il mio presente. Con le parole di Lévinas potremmo chiamarla »passato assoluto« (passé absolu).[15]

Ritroviamo una struttura simile anche nella speranza. Soltanto che in questo caso non si tratta di un passato assoluto, ma di un futuro assoluto. La parola di Dio del passato è allo stesso tempo promessa e fondamento del futuro. La speranza è una modalità dell'esistenza cristiana, come vivere ora ed adesso il futuro assoluto. Evidentemente abbiamo a che fare anche qui con una temporalità specifica, dove il futuro non è soltanto la pura potenzialità del non ancora attuato (appunto del »futuro«), bensì ciò che assolutamente trascende ogni potenzialità del presente e sta venendo a me (come »avvento« o »avvenire«, quindi) da parte dell'alterità trascendente. Nella fede e nella fiducia in questa trascendenza la promessa dell'av-venire modifica il mio modo d'essere, che si trasfigura in esse-

[15] Cfr. E. Lévinas, *La trace de l'autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, 199. Cfr. anche B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Lang, Frankfurt/M (et al.) 2000, 222ff.

re-verso-l'avvenire-assoluto ovvero essere-nella-speranza. I primi cristiani nella speranza non soltanto aspettano la parusia (come qualcosa, che non è ancora), bensì la »vivono« (come un qualcosa che plasma il presente). In quanto si tratta qui di un vissuto rapporto con l'altro, la pazienza è un tratto fondamentale della speranza. Nella pazienza si manifesta una certa passività, senza la quale non può esserci un rapporto genuino. L'attività è sempre esercizio del proprio potere, è sempre un fare da sé. La passività contrariamente significa accogliere qualcosa da fuori, significa ricevere, significa non essere più il primo, ma il secondo. In questo senso la passività non va capita come semplice rinuncia all'attività, come quietismo o come mancanza d'interesse. La passività include la dedizione nei confronti dell'altro, l'espropriazione di sé nell'apertura all'altro. Poichè la speranza riguarda l'avvenire, che non è in nostro potere, viene sempre connessa con la pazienza (*hypomonē, sustinentia*, perseveranza, costanza – cfr. 1 Ts 1,3). Come esempio di fede e di speranza Paolo ci mostra Abramo, che perseverò e fu paziente, anche se nel suo presente non c'era nessun indizio di realizzazione delle promesse di Dio: »Egli ebbe fede sperando contro ogni speranza« (Rom 4, 18). Se facciamo della speranza una virtù o se addirittura la formalizziamo come uno specifico atto umano, nel quale il fine della speranza si può modificare (senza per questo modificare l'atto), come è successo nella scolastica,[16] allora la reazione di Lutero, con il suo ritorno a Paolo e la sua critica della interpretazione scolastica della speranza, non ci può stupire. Alla »spes hominum« egli contrappone la »spes Christianorum«[17] che segue l'esempio di Abramo e che comporta un'integrale dedizione dell'uomo alla promessa di Dio ovvero al suo avvenire.

Nel famoso 13º capitolo della prima lettera ai Corinzi Paolo sottolineò che nella triade della fede, speranza e carità (*agápē*) la terza sia quella maggiore. In che modo possiamo connettere la carità (l'amore) con la modalità del presente? Se il cristiano vive il suo essere-diventato ovvero il suo passato come fede nella parola di Dio, se nella speranza vive l'avvenire delle promesse di Dio, allora il suo presente è l'incarnazione del rapporto con l'Altro come la propria espropriazione. Forse la peculiarità del presente vissuto in maniera cristiana diventa sommamente manifesta nella differenza con il primato del presente nel soggetto autonomo. La costituzione della soggettività è la sintesi temporale del presente, che significa l'autopossesso, l'essere ovvero l'avere il »proprio tempo«, l'essere me stesso. Il presente dell'amore cristiano invece significa

[16] Tommaso d'Aquino definisce l'atto della speranza nel senso di virtù come ordinamento al fine, che è determinato da quattro caratteri formali: »obiectum spei est (1) bonum (2) futurum (3) arduum (4) possibile haberi« (STh II/II, 17, 1).

[17] Cfr. M. Luther, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Bd. 56 (*Die Vorlesung über den Römerbrief*), Böhlau, Köln 1938, 295.

che in ogni momento l'altro è al primo posto, che il mio essere si trasfigura in essere-per-l'altro, che letteralmente »d(edic)o il mio tempo all'altro«. Il tempo è mio, ma simultaneamente non è mio, perchè lo d(edic)o all'altro. Nell'atto d'amore si svolge una radicale espropriazione nella disponibilità all'altro, ma allo stesso tempo una genuina autorealizzazione. L'amore è sommo, perchè vive la fede e la speranza nell'immediatezza del momento (kairós), perchè nel suo presente si manifesta il senso trascendente.

4. La speranza come dimensione dell'esistenza umana

È degno di nota che la problematica della speranza nella teologia del ventesimo secolo appaia in maniera più decisa soltato come reazione al pensiero filosofico secolare, dove spicca in questo senso soprattutto il nome di Ernst Bloch. Nel suo scritto più famoso dal titolo »Das Prinzip Hoffnung« Bloch si incentra sulla speranza non soltanto sul livello antropologico, ma soprattutto come principio ontologico di tutta la realtà. Facendo questo si appoggia sui momenti »escatologici«, reperibili nel pensiero di Marx. Bloch interpreta il materialismo dialettico nel senso dell'incompiutezza della materia, per la quale è essenziale la potenzialità e la tensione verso il »non-ancora« ovvero verso la (positivamente concepita) utopia. Con il suo ateismo umanistico trasforma l'attesa cristiana del regno di Dio in un fine e un compito dell'uomo, che dovrebbe realizzare un tale regno sulla terra. Per Bloch il teismo è addirittura un ostacolo per tale speranza.[18] La speranza religiosa è soltanto una delle forme di manifestazione della speranza come costituente antropologica dell'uomo. La più significativa reazione al pensiero di Bloch da parte cristiana viene coniata da Jürgen Moltmann nella sua »teologia della speranza« dove viene esposta la necessità per il cristianesimo di riscoprire la sua dimensione escatologica, che è il suo tratto fondamentale. »Il cristianesimo è del tutto e non soltanto come aggiunta escatologia. Il cristianesimo è speranza, è un guardare e un orientarsi avanti, e con questo è anche nuovo inizio e trasfigurazione del presente.«[19] Il Dio cristiano è il »Dio della speranza« (Rm 15,13) e non un assoluto metafisico, pensato nelle categorie della filosofia greca.

Comunque qui non stiamo trattando della questione riguardo rapporto tra teologia contemporanea e il tema della speranza, bensì del fatto,

[18] Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1959, 1413.

[19] Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1966, 12. Cfr. anche J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*. Einführungen, Chr. Kaiser, München 1974. Tra i teologi protestanti che sottolineano la dimensione della speranza va ricordato il nome di Wolfhart Pannenberg, tra quelli cattolici invece i nomi di Edward Schillebeeckx e Johannes B. Metz con la sua teologia politica.

che la speranza è un fenomeno universalmente umano, che Bloch definisce »il più umano di tutti i moti dell'animo«.[20] Il sigificato della speranza per l'uomo può venir compreso soltanto se vien capito il ruolo costitutivo del futuro per l'esistenza umana. L'uomo è l'unico essere che è capace di un rapporto con il futuro e questo rapporto determina essenzialmente il suo presente. La relazione con il futuro può attuarsi in diversi modi, che variano dalla paura e disperazione, alla speranza e fiducia, fino alla certezza della previsione. Conformemente con i nostri ragionamenti teologici possiamo distinguere anche sul piano puramente umano due possibili comprensioni della speranza, alle quali sono correlate due corrispondenti attitudini esistenziali. La prima vuole forgiare dalla conoscenza dei processi del passato e del presente la logica del futuro. Poiché però il futuro non è mai completamente a disposizione, la sua conoscenza è condannata ad un maggiore o minore grado di probabilità. La speranza in questo senso è il prolungamento della probabilità, è quell'attesa buona, con la quale compensiamo la rimanente incertezza della previsione. Quanto maggiore è la certezza, tanto più fondata è la speranza. Questa attitudine caratterizza il tempo odierno, che tende verso un'assoggettamento del mondo e della vita attraverso la tecnica, il che si manifesta pure attraverso diverse attività che si cimentano sistematicamente con la previsione del futuro e che possono addirittura ricevere il nome di scienza (futurologia).

La tradizione giudaico-cristiana offre una concezione della speranza diversa. In essa l'essenziale è il superamento dell'accentrarsi sull proprio potere. La speranza significa prima di tutto l'accoglimento dell'altro (di Dio) e la rinuncia al proprio potere, significa la fiducia nell'altro ed il primato del rapporto.[21] Sul piano intersoggettivo ciò significa che l'altro uomo è colui che mi libera dalla chiusura nel proprio presente e mi apre il futuro, che non sarà un puro perpetuarsi del mio passato e del mio presente, bensì la nascita di qualcosa di nuovo, di imprevedibile, di incalcolabile. Gabriel Marcel,[22] come pure altri filosofi del dialogo,[23] provarono a tematizzare questo carattere interpersonale della speranza, anche se con questo rischiarono un'allontanamento dalla rigorosa razionalità filosofica. Infatti la speranza come fiducia nell'altro per sua natura non è basata su ragioni proprie (sulla ragione), bensì presuppone

[20] »Hoffnung [...] *ist deshalb die menschlichste aller Gemütsbewegungen*« (E. Bloch, op. cit., 83).

[21] Nella lingua slovena la parola »fiducia« (zaupanje) secondo la sua etimologia deriva direttamente dalla parola »upanje«, che significa »speranza«. Perciò potremmo dire che vale anche il contrario: ogni fiducia nel prossimo è fondata sullo sperare in lui.

[22] G. Marcel, *Homo viator. Prolégomenes a une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1963 (1944).

[23] Tra di loro vanno ricordati F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner ed E. Rosenstock-Heussy.

un'autolimitazione ovvero, secondo Marcel, l'accoglimento del mistero. Così viene reso possibile il primato del rapporto (dell'interpersonalità), che è il luogo originario della speranza. »J'espère en toi pour nous, spero in te per noi« è l'espressione più adeguata per quell'atto che viene comunicato dal verbo sperare. Comunque anche per Marcel l'ultimo fondamento della speranza - di quella speranza, che trascende ogni contenuto concreto e che viene da lui definita come »speranza assoluta« - è il »Tu assoluto« ovvero Dio. La filosofia dialogica scopre nella relazione interpersonale il momento trascendente ed infinito, il che spiega la sua recettività per il pensiero religioso.

La capacità di una tale speranza e fiducia presso l'individuo concreto dipende dal fatto, se esso stesso visse un'esperienza di accoglimento e di affermazione da parte dell'altro. Come la speranza cristiana è basata sull'esperienza della rivelazione dell'amore di Dio o, come dice l'apostolo Giovanni, »perché egli ci ha amati per primo« (1 Gv 4,19), così ogni speranza necessita di un'esperienza passata di bontà. L'uomo che ha sperimentato su di sé la bontà e l'attenzione di qualcun altro, ha il coraggio di sperare. La gratuità e l'immeritatezza della bontà passata gli infonde la speranza nel futuro, in un *buon* futuro. La disperazione e la rassegnazione dell'individuo tradiscono nello sfondo un problema relazionale. Addirittura la fiducia in sé e la speranza fondata su di essa non sono possibili senza la dimensione intersoggettiva, senza una certa affermazione da parte di altri. In una relazione interpersonale genuina l'uomo è fonte di speranza per l'altro. *Homo homini spes.* Anche Paolo definisce i Tessalonicesi, ai quali era stato mandato, come sua »speranza« (cfr. 1 Ts 2,19). Sperare nell'altro non è soltanto un'illusoria consolazione, ma proviene da una profonda esperienza esistenziale.

Se il rapporto dell'uomo con il futuro è quell'elemento che formalmente rende possibile la speranza, non possiamo non prendere in considerazione quel confine decisivo del nostro avvenire, che segna nella maniera più profonda l'esistenza umana - la morte. La mia propria morte è l'avvenire per eccellenza, in quanto certamente viene, ma non diviene mai il mio presente. Eppure mi determina in ogni istante della mia vita e »già adesso« appartiene a me. Perciò non è strano che proprio davanti alla questione della morte la questione della speranza si ponga nella maniera più radicale. L'assolutezza della morte rappresenta per la speranza una sfida assoluta. E qui la sorgente della speranza possiamo trovarla soltanto nell'Altro.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 222.11:830 Mann, Thomas
BV 66 (2006) 2, 239-260

Irena Avsenik Nabergoj

Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu

Povzetek: Svetopisemska zgodba o Jožefu in njegovih bratih (1 Mz 37–50) je najdaljša in najbolj natančno izdelana strnjena biografija in umetniška stvaritev v Svetem pismu. Pripoved preplavlja zavest, da Bog bdi nad človeškim življenjem in usmerja zgodovinske dogodke. Celotna zgodba priča o zmagi moralnih vrednot in duhovne moči sredi spremenljivih dogodkov in hipnih življenjskih priložnosti. Bog s svojo milostjo vodi odločitve človeškega srca, ki se v neomajnem zaupanju Božjemu glasu izogne različnim skušnjavam, zlasti maščevalnosti, neguje usmiljenje in skrbi za moralno slabotnejše ljudi. Božja previdnost ustvarja rezultat, na katerega nobena od delujočih oseb ni pomislila. Osrednje spoznanje je tako izraženo na koncu: »Hoteli ste mi sicer storiti hudo, Bog pa je to obrnil na dobro« (1 Mz 50,20; prim. 45,5–7). Vse je podvrženo tej višji modrosti. Jožefov idealni značaj in izjemni uspeh sta ponudila veliko gradiva umetnikom, ki so svetopisemsko zgodbo uporabili, da bi poudarili različne socialne, verske in politične ideje. Med največje literarne obravnave vseh časov sodi roman Thomasa Manna o Jožefu in njegovih bratih (*Joseph und seine Brüder*), ki je v letih 1933–1943 nastal v štirih knjigah. Ta tetralogija je zavestna modernizacija in psihološka karakterizacija biblične zgodovine, uporablja pa pripovedno tehniko, ki se močno razlikuje od biblične pripovedi o Jožefu iz Egipta. Pripovedovalec svetopisemske zgodbe pusti, da dogodek govori sam po sebi, Thomasa Manna pa zaposlujejo refleksije in izpeljave, ki so močno pod vplivom poznejše judovske literature in duha sodobnega časa. Namesto alegorične preprostosti in kristalno jasnega vpogleda v bistvo stvari, ki sta značilna za biblično pripoved, je humanistična reinterpretacija Thomasa Manna domiselna, večplastna in realistična pripovedna kompozicija, ki jo določa prizadevanje po razumski razlagi moči, ki delujejo v ozadju in niso dostopne kategorijam racionalnosti. Posebno značilna je za Thomasa Manna težnja po racionalno logični psihologizaciji oseb. Čeprav pisatelj prodre do globljih plasti simbolizma, pa se v obravnavi značajev ter celotnem zapletanju in razpletanju biblične zgodbe kaže njegov sestop v »človeški svet«, a morda tudi obrisi skritega, dvomečega, iščočega razmerja do Boga.

Ključne besede: Jožef, Jožef in njegovi bratje, mladi Jožef, Jožefova zvestoba, Jakob, Jakobove zgodbe, Jožef v Egiptu, Potifar, Potifarjeva žena, faraon, faraonove sanje, Jožef hranilec, Benjamin, literarna interpretacija, psihološka karakterizacija, Božja previdnost, krivda in sprava.

Summary: ***Literary Interpretation of Biblical Story about Joseph of Egypt by Thomas Mann***

The biblical story about Joseph and his brothers (Gen 37-50) is the longest and the most detailed continuous biography and artistic creation in the Bible. The discourse is permeated by the consciousness that God watches over human life and directs historical events. The entire story shows the triumph of moral values and spiritual forces amidst the vicissitudes and momentary life's chances. By His grace God guides the decisions of human heart, which through unshakeable trust in God's voice resists various temptations, especially vengeance, manifests mercy and cares for those morally weaker. God's providence creates a result that no single character contemplated. The ruling idea is expressed in the end as follows: »You intended to do harm to me, God intended it for good« (Gen 50.20; cf. 45.5-7). To this higher wisdom everything is subordinated.

The ideal character and the extraordinary career of Joseph provided a vast amount of material for the arts to utilize the biblical story to emphasize various social, religious, and political ideas. One of the greatest literary treatments of all time is that contained in Thomas Mann's novel Joseph and His Brothers (*Joseph und seine Brüder*) written in the years 1933-1943 in four books. This tetralogy is a conscious modernization and a psychological characterization of biblical history using a narrative technique which is quite opposed to that of the biblical narrative about Joseph of Egypt. The narrator of the biblical story is concerned to allow the event alone to speak, while Thomas Mann is preoccupied with reflections and developments which are strongly influenced by later Jewish literature and by the spirit of the modern time. Instead of an allegorical simplicity and a crystally clear insight into the essence of things as characteristic of the biblical narrative, the humanistic reinterpretation by Thomas Mann is a subtle, many-layered, and realistic composition, determined by the endeavour to explain rationally the underlying forces that are not accessible to rational categories. Especially characteristic of Thomas Mann is the tendency towards a rationally logical psychologization of characters. Even though the writer reaches the deeper levels of symbolism, his treatment of characters and the whole entanglement and disentanglement of biblical story manifest his descent into the "human world" and possibly also contours of a hidden, doubting, and searching relationship to God.

Key words: Joseph, Joseph and His Brothers, Young Joseph, Joseph's fidelity, The Stories of Jacob, Joseph in Egypt, Potiphar, Potiphar's wife, Pharaoh, Pharaoh's dreams, Joseph the Provider, Benjamin, literary interpretation, psychological characterization, God's providence, guilt and reconciliation.

Sveto pismo je že v antiki tako močno nagovarjalo številne religiozne in posvetne pisatelje, teologe, filozofe, pravnike, likovne umetnike in glasbenike, da so se v svojem umetniškem ustvarjanju ter duhovni in intelektualni dejavnosti opirali na pregovore, prilike, pripovedi, dialoge, preroške govore, psalme in različne lirske pesnitve »knjige knjig«.[1] Snov in oblike Svetega pisma so doživele nešteto predelav. Avtorji so bolj ali manj ustrezno sledili percepciji svetopisemskega besedila; pogosto sta tako kot izvirno besedilo ali pa še bolj nanje vplivala duh in način življenja njihovega časa. Največkrat so jih v obravnavi zanimale človekove psihološke zakonitosti, kot se razkrivajo v vsakokratnem prostoru in času ter zaznamujejo osebne in družbene konflikte, zaposlovala pa so jih tudi pričakovanja bralstva glede tematike in oblike v posredovanju stvarnega in duhovnega sveta. S poudarjanjem psiholoških, moralnih ali bralcu privlačnih romanesknih prvin besedila so se včasih tako odmaknili od glavne teme, da je osrednje sporočilo svetopisemskega besedila stopilo v ozadje. To velja zlasti za obdobje od razsvetljenstva dalje, ko je nekdanje mesto precej splošno sprejete teocentrične percepcije sveta in človeka prevzelo antropocentrično dojemanje resničnosti.

[1] G. von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1969; G. Sivan in S. M. Paul, *The Bible and Civilization*, Keter Publishing House, Jerusalem 1973; E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1999; ista, *Stoffe der Weltliteratur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2005; V. Snoj, *Nova zaveza in slovenska literatura*, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

Transformacija svetopisemske podlage v smislu modernih duhovnih tokov se je zgodila tudi pri nemškem pisatelju, nobelovcu Thomasu Mannu, avtorju najobsežnejše literarne interpretacije svetopisemske pripovedi o Jožefu iz Egipta, kot jo poznamo iz zadnjega velikega oddelka Geneze, poglavij 37–50. Pisatelj je v letih od 1933 do 1943 napisal obsežno delo v štirih knjigah z naslovom *Joseph und seine Brüder*. Slovenski prevod je izšel v štirih zvezkih z naslovom: I. *Jožef in njegovi bratje*. Prva knjiga: *Jakobove zgodbe*; II. *Jožef in njegovi bratje*. Druga knjiga: *Mladi Jožef*; III. *Jožef in njegovi bratje*. Tretja knjiga: *Jožef v Egiptu*; IV. *Jožef in njegovi bratje*. Četrta knjiga: *Jožef, hranilec*.[2] Monumentalno delo Thomasa Manna je sugestivno v številnih pogledih. Pričujoča študija je nastala po primerjavi svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta in Mannove literarne interpretacije pod vidikom nekaterih temeljnih vsebinskih vidikov, ki določajo literarno zgradbo izvirnika. Cilj študije je odkriti zasnovo svetopisemskega besedila in koncept literarne predelave pri Thomasu Mannu. Literarnoteoretična in primerjalna analiza se v študiji osredotoča na posebnosti obravnavanih literarnih zvrsti, kot se kažejo v znotraj- in zunajliterarni snovi, v uresničitvi osrednjih tem in motivov krivde in sprave, v notranjem slogu; pozorna je na avtorjevo perspektivo oziroma njegovo razmerje do življenja in smrti, dobrega in zlega, na njegove emocionalno dojete simbole in racionalno grajene alegorije. Zanima jo estetska in etična vrednost Mannovega romana, ki se kljub zanimivosti giblje v omejenem krogu fiktivnega prostora in časa umetniške zgodbe, še posebej ob primerjavi z duhovno razsežnostjo izvirne biblične pripovedi, ki prodira ne le globlje v resničnost človeka in družbe, temveč s prepričljivo izpovedjo religioznega izkustva daleč onkraj naših spoznavnih zmožnosti.

1. Splošne ugotovitve

Thomas Mann je kratko svetopisemsko alegorično besedilo, v katerem je poudarjena ideja krivde in sprave Jakobove družine, ob pomoči psihologije spremenil tako, da je v njem glavne like in dogodke predstavil tudi z njihovimi človeškimi občutji. S tem je njegovo besedilo močno naraslo, še posebej, ker je v obširnem pripovedovanju nadrobno motril medsebojno prepletene človeške usode Jožefa, njegovega očeta Jakoba in njegovih bratov ter vseh drugih ljudi, ki so prišli v dotik z njimi in na svoj način sodelovali v usodi in zgodovinski vlogi Jakobove družine. Vse osebe je Mann natančno in pregledno izoblikoval v njihovem zunanjem in notranjem gibanju ter razvoju njihovih občutij, misli in de-

[2] Delo je izšlo v Frankfurtu (Fischer Verlag); slovenski prevod je leta 1985 pripravil J. Moder za zbirko Nobelovci 89-92 (Cankarjeva založba).

janj. Ničesar ni hotel prepustiti bralčevemu ugibanju v temi, nasprotno – bralca je spustil v fiktivni, literarno ustvarjeni svet, v katerem so kar najbolj zvesto in natančno upodobljeni kraji in dogodki iz daljne preteklosti, predstavljeni z zgodovinsko izpričanimi imeni, s zgodovinsko vednostjo o prepletanju religioznih vrednot judovskega in egiptovskega sveta, z izbrušenimi opisi kulturnih in verskih razlik med Kanaanci in Egipčani. Mannovo natančno poznavanje krajev, v katerih je potekala Jožefova zgodba, in njihove zgodovine je bilo posledica njegovega daljšega potovanja na Bližnji vzhod, zlasti v Egipt, Turčijo in Grčijo leta 1925; na tem popotovanju je tudi dobil idejo za roman in že leto dni zatem objavil prvo poglavje, predigro *Pot v pekel*.

V nasprotju s svetopisemsko pripovedjo o Jožefu iz Egipta se bralec v Mannovem romanu zaradi bogastva podob in širokega epskega pripovedovanja lahko znajde v nevarnosti, da se izgubi v veličastnih, bleščečih opisih zunanjega sveta, kot jih na primer ponuja Egipt, ali pa v avtorjevih obširnih filozofskih premišljanjih, na primer o telesu in duhu, o duši, o lepoti, o sanjah, in se nezavedno odtuji bistvu sporočila zgodbe o Jožefu. Toda pisatelj ga vedno znova vrača v glavno nit zgodbe, ko izmenjujoč ustvarja razpoloženje krize zaradi nasilja in krivde Jožefovih bratov ter razpoloženje napetosti ob upanju v srečno razrešitev dogodkov. Vera v zmago dobrega nad zlim je v bralcu kljub pogostnemu videzu nasprotnega navzoča že od samega začetka pripovedi: vedno znova se namreč lahko prepriča o Jožefovi pravičnosti in zvestobi Bogu, srečno slutnjo pa utrjuje tudi misel na Jožefove veličastne sanje, odraz nekakšnega iracionalnega ali nadracionalnega sveta, ki v zgodbi vse bolj postaja Jožefova edina resničnost. V romanu se ves čas pojavljajo sile, ki ogrožajo Jožefovo duhovnost, toda iz spopada z njimi – ta je zanj preizkus zvestobe Božjemu načrtu, ki mu je bil na simbolen način posredovan v sanjah – mu zraste moč za njegovo politično in zgodovinsko posredniško vlogo.[3]

Kompozicija Mannove tetralogije je zelo pregledna in uravnotežena: roman je sestavljen iz štirih knjig, vsaka izmed njih je razdeljena na sedem »velikih poglavij«, vsako izmed poglavij pa je še dalje razdeljeno na podpoglavja. V njih si avtor prizadeva, da bi tematsko in motivno zvesto sledil svetopisemski zgodbi, obenem pa delujoče osebe prikazal tudi psihološko nazorno v najskrajnejšem razponu njihovega čustvovanja. Izhajajoč iz predpostavke o skrivnostnem Božjem načrtu, po katerem je

[3] Mannov Jožef marsikdaj in zlasti v drugi polovici v marsičem spominja na *Fausta*, katerega avtor je Manna nezadržno privlačil s svojim življenjskim optimizmom. V romanu se je Thomas Mann opiral na Goethejevo zgodnje, mladostno delo, prozaično-epsko pesnitev o Jožefu, v kateri je Jožef prikazan v klopstockovskem duhu. Podobno je Jožef prikazan tudi v drugih bibličnih epih ali patriarhadah iz 18. stoletja.

nastala ta zgodba, tipa v iracionalno področje in vedno znova pokaže na nenaključno notranjo vzročno povezavo vseh dogodkov in srečanj med osebami. Prva dva dela, *Jakobove zgodbe* in *Mladi Jožef*, pisatelj napiše v Nemčiji v času pred Hitlerjem ter jih izda v letih 1933 in 1934; tretji del, *Jožef v Egiptu*, napiše večinoma v *Švici* (1936) – v izgnanstvu; četrtega – *Jožef, hranilec*, pa v Ameriki (1942).

V Mannovi tetralogiji se Jožefova zgodba, kot jo prinaša zadnji veliki oddelek Geneze (pogl. 37–50), začne z drugo knjigo *Mladi Jožef*, v prvi knjigi pa je v ospredju Jakobova zgodba.[4]

Primerjava Mannovega romana s svetopisemsko pripovedjo narekuje, da se osredotočimo na tridelno členitev glede na tematske vidike zgodbe. Tako prvemu delu svetopisemske zgodbe – ta govori o zavisti Jožefovih bratov, o njihovi prodaji Jožefa v Egipt (pogl. 37); o prizadetosti, obrekovanju in maščevalnosti Potifarjeve žene, ker jo je Jožef zavrnil v njenem ljubezenskem hrepenenju (pogl. 39); o Jožefovem vzponu na faraonovem dvoru (pogl. 40) in o njegovi pravilni razlagi faraonovih sanj (pogl. 41) – ustrezata druga in tretja knjiga Mannove tetralogije. Četrta knjiga prinaša preostala dva tematska dela, ki ustrezata poglavjem 42-45 in poglavjem 46-50 iz svetopisemske pripovedi: najprej avtor opisuje lakoto v Kanaanu, ki je Jakobove sinove prisilila na pot v Egipt po žito, njihovo srečanje s pogrešanim bratom Jožefom, Jožefovo razkritje in njegovo odpuščanje bratom. Zatem pripoveduje o prihodu očeta Jakoba z razširjeno družino v Egipt, znova združeno družino, Jakobovo smrt in njegov pokop ter dokončno spravo med brati.

Tako kot v svetopisemski pripovedi tudi v Mannovem romanu temeljno idejo celotne zgodbe osvetljujejo Jožefove besede, ki jih ta izreče ob spravnem srečanju med brati, ko se jim je razkril. Poudarja, da se je vse moralo tako zgoditi zaradi skrivnostnega Božjega načrta, in jim pravi: »Tak stopite vendar sem k meni ... Ja, jaz sem. Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt – nič si tega ne ženite k srcu, je bilo že prav. Povejte, je moj oče še živ? ... Vse vas poljubljam v enem, ker vendar nikar ne mislite, da sem kaj jezen zastran tega, ker ste me prodali sem dol! Vse skupaj je pač moralo biti tako in Bog je tako storil, ne vi, El Šadaj me je že zgodaj odtrgal od očetne hiše in me po svojem načrtu poslal v tujino. On me je pred vami poslali sem, za hranilca – in pripravil lepo rešitev, tako da morem v lakoti in stiski hraniti Izraela in tujce.«[5]

[4] Avtor v njej spremlja Jakobovo življenje, njegov boj za prvorojenstvo z bratom Ezavom pred očetom Izakom, v zgodbo pa nenehno vpleta pripoved o malem dečku Jožefu, ki ga je imel Jakob z »ljubko Rahelo«, opisuje trenutke njegovega rojstva, njegov način življenja in navade ter smrt njegove matere Rahele. Še posebej poudarja izjemno ljubeč odnos med modrim, častitljivim, možatim in čustvenim Jakobom ter malim dečkom.

[5] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 416.

Ko se bratje po smrti očeta Jakoba iz iracionalnih razlogov, ker še ne morejo prav dojeti veličine Jožefovega dejanja sprave in verjeti v možnost popolnega odpuščanja njihove krivde, prestrašijo, da se jim bo ta morda zdaj maščeval, jih Jožef znova in dokončno pomiri. Še odločneje poudari, da je Bog tisti, ki vodi besede in dejanja ljudi, človek pa je le orodje v njegovem načrtu. Človeška oblast je ničeva nasproti Božji, in zato si kot faraon bratov ne dovoli soditi po njihovi krivdi, temveč nasprotno svoje brate sam prosi za odpuščanje. Sklep četrte, zadnje knjige zgoščeno prinaša temeljno sporočilo Mannove pripovedi v Jožefovih besedah:

»Kaj pa vendar govorite? Kakor da vas je strah, čisto tako govorite in hočete, naj vam odpustim! Kaj sem mogoče kakor Bog? Tam spodaj, je rečeno, sem kakor faraon in ta je sicer imenovan Bog, v resnici pa je le uboga, ljuba stvarca. Če me rotite za odpuščanje, potem je videti, kakor da sploh niste prav razumeli vse zgodbe, v kateri smo ... v Božjem varstvu sem vas moral dražiti k hudemu v kričeči nezrelosti in Bog je kajpak obrnil na dobro, da sem prehranil veliko ljudstev in da je tako dozorelo še nekaj drugega. Ampak če gre za odpuščanje med nami ljudmi, potem vas moram jaz prositi zanj, zakaj vi ste morali odigrati hudobne, da se je vse tako zgodilo. In zdaj naj bi uporabil faraonovo oblast, in sicer samo zato, ker je moja, da bi se maščeval nad vami za tri dni ječe v vodnjaku in spet pokvaril, kar je Bog že popravil? ... Brez skrbi spite! Jutri se bomo po božjem nasvetu odpravili nazaj proti smešni egiptovski deželi.

Tako jim je spregovoril in zasmejali so se in obenem zjokali in vsi so stegovali roke proti njemu, ko je stal med njimi, in se ga dotikali in tudi on jih je božal. In tako se končuje lepa zgodba in Božja iznajdba o Jožefu in njegovih bratih.«[6]

Tako kot v svetopisemskemu besedilu so vse posamezne zgodbe, ki opisujejo različne človeške motive in dejanja, podrejene neki višji racionalnosti, človek pa je predstavljen le kot orodje v Božjih rokah, ki sodeluje pri ustvarjanju zgodovine človeškega rodu.

2. Mladi Jožef in Jožef v Egiptu

Jožefovo »potovanje navzdol« v »kraljestvo mrtvih«. Prvi tematski del svetopisemske zgodbe zaobsega drugo in tretjo knjigo Mannove tetralogije. V nasprotju z epsko svetopisemsko pripovedjo, ki Jožefa označi samo z besedami, da je bil »star sedemnajst let« in je »z brati pasel drobnico« (1 Mz 37,2), Mann v romanu z opisovalnimi pridevniki in zastranitvami natanko opiše Jožefovo zunanjost, nič drugače pa ne napravi z notranjimi doživetji: vse natančno opiše, nič ne sme ostati skrito in nič

[6] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 550–551.

se ne dogaja, česar ne bi omenil. Na začetku druge knjige z naslovom *Mladi Jožef* opiše sedemnajstletnega Jožefa kot »najlepšega med človeškimi otroki«, z mladim, izjemno lepim in skladnim obrazom ter vitkim telesom lepo oblikovanih prsi, ozkih bokov in zlato rjave polti«; kot otroka čudenja, prostodušnosti, sanj, ljubeznivosti, očarujoče privlačne moči, lahkotnosti bivanja, srečnosti, z darom ostroumnega mišljenja in živega pripovedovanja.[7] Pisatelj poudari dvojnost Jožefovega sveta: Jožefov dom ob bratih in očetu Jakobu je le njegov »zunanji dom«, njegov pravi dom pa so sanje duše, skozi katere mu Bog nalaga posebno poslanstvo, združeno z velikimi življenjskimi preizkušnjami.

V pripovedi Mann natančno osvetljuje posebno ljubeč odnos, ki ga je imel Jakob do svojega enajstega sina Jožefa, prvorojenca žene, Rahele, ki jo je »bolj ljubil«. Odnos skuša pojasniti psihološko realistično in razumsko možno, pri čemer Jakobu prikrito očita preračunljivost in torej nekakšno nepravičnost glede na njegove preostale sinove. Za Jožefa naj bi se Jakob po avtorjevi interpretaciji med drugim trudil, ga varoval, mu omogočal izobrazbo ter mu popuščal iz razlogov »častihlepne narave« in zaradi »vzgoje«: ker je bil prvi otrok Rahele, medtem ko so bili starejši bratje Leini sinovi, mu je hotel »priigrati prvorojenstvo«. Zaradi posebnega položaja pri očetu in tudi zato, ker se tudi Jožef sam med njimi ni čutil njim enakega, so ga sumili, da jih na polju zgolj ogleduško opazuje in jih tožari pri očetu; jezili so se nanj in ga imenovali »razvajenček s tintnimi prsti, ki prebira s kamnov izpred vesoljnega potopa idr.« S tem, ko opozori na Jakobovo preračunljivost in ošabno, četudi prešerno samozaverovanost Jožefa, avtor na neki način opravičuje sovraštvo bratov do Jožefa in Jožefa spusti s piedestala. Njegovo samoljubje opravičuje z mladostno naivnostjo, saj pravi, da se je Jožef motil v mišljenju, da ga morajo bratje imeti raje od samih sebe. Na tak način prikaže tudi njegove sanje: bralec ne ve, ali so te nastale kot plod domišljije razvajenega dečka, ki hrepeni po lastni pomembnosti, ali pa so v resnici razodetje poklicanosti, ki se le za hip razodene človeku, potem pa ta potrebuje vse življenje, da bi živel to videnje.

Tako v poglavju *Nebeške sanje* Jožef bratom na polju zaupa svoje sanje. Kot pravi, se mu je sanjalo, da je bil skupaj z brati na njivi, »na neki drugi, prečudno tuji«.[8] Molče so delali drug ob drugem in povezovali snope, potem ko so poželi žito, kot je povedal:

Vsakteri od nas je povezal svoj snop pšeničnega klasja in tako je bilo vseh skupaj dvanajst, zakaj tudi Benjamin, naš najmlajši brat, je bil na tej njivi zraven in je v kolobarju z vami vred povezal svoj snopek. ... Vi ste stali v enem kolobarju, jaz pa sem stal posebej, v vaši sredi, in pove-

[7] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 9.
[8] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 125.

zoval svoj snop. ... Ko smo napravili snope, vsak svojega, smo jih odložili in odšli od njih, kakor da z njimi nimamo več nobenega opravka, pa tudi govorili nismo nič. Ampak komaj smo napravili skupaj kakšnih dvajset korakov ali pa štirideset, glej, tedaj se je Ruben ozrl in molče pokazal z roko nazaj proti kraju, kjer smo vezali ... Vsi smo se ustavili in pogledali in si z rokami zaslonili oči – in kaj smo videli: Moj snop je stal na sredi lepo vzravnan, vaši snopi pa so ga obkrožali in se mu v kolobarju priklanjali, se priklanjali, se priklanjali, moj pa je kar stal.«[9]

Jožefovi bratje v romanu sanje dojamejo kot domišljavost mlajšega brata, ki bi se rad povzdignil nadnje, kričijo nanj in ga zbadajo z zmerljivkami, češ da je »zoprnež, domišljavec, pasjeglavec, nesramni tvezec, nesramni potuhnjenec«. Toda Jožef svoje sanje dojame kot podobo »božjih misli«, to pa se mu še potrdi, ko spet sanja sanje s podobno vsebino. Pisatelj v romanu opisuje Jožefovo popolno prepričanje o resničnosti njegovih sanj in zato tudi lahko naslika njegovo užaloščenost nad tem, ker bratje v njegovi izpovedi niso začutili »odkritosrčnega bratovskega zaupanja«, ki jim ga je izkazal z izpovedjo največje skrivnosti svoje duše. Pokaže Jožefovo vero in nevero bratov: Jožef je bil prepričan, da se bo o zanj nerazumljivem smislu tega, kar mu je »Bog pokazal v sanjah«, lahko posvetoval s starejšimi in bolj izkušenimi brati, »h katerim se je po svoje zmeraj oziral nekako navzgor«. Ni si mogel misliti, »da bi mu zamerili vero v neomajnost njihove skupnosti, ki je določila njega, da jim je nakazal božje misli«, oziroma da bratje »ne bi mogli prenesti božjih misli«.[10] Bratje pa so se vsebine sanj prestrašili: sanje so dojeli kot hudo grožnjo njihovi svobodi, toliko hujšo, če jih je v resnici poslal Bog, in so sklenili:

»Če ima Bog prste zraven, potem so brez moči in morajo moliti – ne sicer Jožefa, temveč Gospoda. Če pa so se sanje porodile iz domišljavosti, potem mirne duše lahko zmignejo z rameni in prepustijo sanjača njegovim norostim«.[11]

Kot v samoobrambi so sanje raje interpretirali samo s psihološkim računom imetja in moči, tega, da je nekdo več ali manj vreden, in jih dojeli kot nekakšno grožnjo za prihodnost (prim. Jer 38,1-6). Upirali so se, da bi se Jožefovo osrednje mesto iz njegovih sanj uresničilo kot gospostvo nad njimi, in se prepričevali, da sanj vendarle ni poslal Bog, temveč Jožefova častihlepna domišljija; zakrknjeni niso bili sposobni moliti, temveč so v srcu gojili zavist in sovraštvo do brata. To se je ob njegovi prostodušni razlagi drugih sanj, v katerih se njegovemu snopu niso priklanjali le žitni snopi enajsterih bratov, temveč so mu stregli in se mu

[9] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 126.
[10] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 129.
[11] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 130.

priklanjali celo sonce, luna in enajst kokabimov,[12] stopnjevalo tako daleč, da so napravili zid med Jožefom in njegovim očetom ter seboj – užaljeni so se odpravili »stran od očetovega ognjišča, v prostovoljno pregnanstvo ... stran od Jožefa, da se ne zgodi kakšna nesreča ...«[13] S tem so pokazali zaničevanje do Jožefa ter zavedno ali nezavedno hoteli prizadeti tudi svojega očeta, ker do njih ni pravičen, ker namreč »Jakob, gospodar, daje deseterico za enega.«[14] In res je Jakob »sklonil glavo«, ko so ga zapustili sinovi, in jo po tistem le redkokdaj vzdignil.

V romanu pisatelj nakaže, da si je očital krivdo pred Bogom in ljudmi za preveliko ljubezen, ki jo je čutil do Jožefa. Da bi to svojo »neumnost« popravil, ga je poslal po svoje sinove na belem oslu. A zdi se, da Jožef ni začutil stiske bratov in se je brezobzirno odpravil ponje v oblačilu, ki je samo po sebi lahko še podžgalo njihovo zavist – v tančičnem ketonetu svoje pokojne matere Rahele, ki je simbolno nakazoval pravico do prvorojenstva.[15] To videč so se bratje strašno razjezili; razcefrali so mu oblačilo na koščke in se zaprašili vanj, »kakor trop sestradanih volkov napade plen ... ni bilo nobenega zadrževanja in nobenega pomišljanja za njihov krvavo slepi pohlep; napravili so se, kakor da ga mislijo raztrgati na najmanj štirinajst kosov ... ›Dol, dol, dol!‹ so hropeč vpili in soglasno je bil s tem mišljen ketonet.«[16] V hropeči izčrpanosti pa se je v bratih začela prebujati groza v misli na Jakoba – kaj bo dejal, ko bo izvedel, kako so napravili z njegovim »jagenjčkom« in Rahelino »deviško dediščino«? Misel vseh je bila, da Jožef »mora stran«, da »mora izginiti v jamo, da ga ne bo nič več«. Zvezali so ga in ga vrgli v globok, suh vodnjak. Jožef pa jih je prosil in rotil, naj ga osvobode, ne zaradi njega samega, temveč zaradi njihovega skupnega očeta, saj ga bo konec od žalosti, če bo slišal

[12] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 138.
[13] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 140.
[14] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 140. Kot pove pisatelj, je Jakob Jožefu iz ljubezni nekega dne strahoma podaril dragoceno oblačilo, *ketonet*, svoje pokojne druge žene Rahele, Jožefove matere. To tančico je Rahela nosila kot nevesta in je imela simbolen pomen nekakšne izvolitve. Kot v vseh antičnih družbah je obleka označevala družbeni status, v Svetem pismu pa je ta dar lahko pomenil tudi nekakšno kraljevsko okoliščino (prim. 2 Sam 13,18). Prav vprašanje suknje kaže na podobnost s Kristusom in njegovo suknjo, ki so mu jo vojaki odvzeli pred križanjem. Podobno kot so bratje hoteli Jožefa umoriti v zavesti, kako zelo jih presega in da bo prišel do velike slave, tako so bili Judje ogorčeni, ko so slišali, da naj bi bil Emanuel višji od svetih očakov in da ga bo častila vsa zemlja (prim. Jn 8,58), zato so ga hoteli ubiti (prim. Mt 21,38).
[15] Kot ugotavlja Stanko Gerjolj, nekatere interpretacije biblične zgodbe v Jožefovi halji odkrivajo Leino in Rahelino poročno haljo, ki naj bi bila po takratni tradiciji namenjena prvorojencu in je nakazovala pravico do vodstvenih položajev. Prim. S. Gerjolj, *Živeti, delati, ljubiti*, MD, Celje 2006. Prim. tudi J. Norman Cohen, *Self, Struggle & Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights fot Our Lives*, Jewish Lights Publishing, Woodstock 1996, 153.
[16] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 174.

za njegovo smrt: »Nikar njegovi tesnobi ne dodajajte strahote z okrvavljeno obleko, zakaj njegova mehka duša tega ne bo prenesla, temveč bo padel na hrbet!«[17] V suhem vodnjaku brez vode je po pisateljevih besedah prvič umrl – odsekal vso svojo preteklost in zanjo onemel.[18] Pisatelj tri dneve Jožefovega trpljenja v jami imenuje »globoko zarezo«, »brezno«, »grob«. To je v primerjavi z biblično zgodbo dodatek, s katerim se pisatelj močno odmakne od biblične pripovedi, saj predpostavlja, da je Jožef do neke mere zaradi svoje nespameti sam zagrešil kruto kaznovanje, kot piše:

»Črne dni, ki so prišli pred Jožefovim vstajenjem. Z ostrimi bolečinami so ga namreč pripravili do tega, da je sprevidel, kako na smrt zgrešeno je bilo njegovo dotedanje življenje, in ga prisilili, da se je odpovedal vrnitvi vanj ... Držalo ga je kraljestvo mrtvih – ali bolje rečeno: držalo ga bo, zakaj kar kmalu je zvedel, da je šele na poti tja in da mora v Midijancih, ki so ga kupili, videti svoje vodnike v to deželo.[19]

Jožef je torej spoznal, da mora v kraljestvo mrtvih, to je v kraljestvo molka, v katerem bo izpolnil posebno poslanstvo.

Pisatelj ob tem poudarja, da je po tem dejanju v vseh bratih začel delovati glas vesti, toda brata niso upali rešiti iz jame, ker so se bali zase in za svoj ugled pri očetu Jakobu. Edinole Ruben, najstarejši, ki je sprva preprečil že bratomor, je v celoti začutil strahoto njihove krivde. Kot Hebrejec je vedel, da je počelo družinske enotnosti kri, in sklenil brata skrivaj potegniti iz jame in izpustiti na prostost. A Božji načrt je bil drugačen; namesto njega Jožefa reši karavana midijanskih trgovcev Izmaelitov, ko išče vode za svoje živali. Vzamejo ga s seboj in ga pokažejo njegovim bratom; Juda pa ga pred njimi očrni, zataji, da mu je brat, in jim ga proda za dvajset srebrnikov. Formalno so Jožefovi bratje rešili izročilo, ker niso ubili Jožefa, niso si umazali rok z njegovo krvjo, ampak so ga vrgli v vodnjak in prodali Midjancem. Zato so mislili, da je njihova krivda manjša.

---

[17] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 191. Ker je Jožef torej »umrl mlad«, so se mu »življenjske moči onkraj jame hitro in zlahkoma obnovile«. Toda odtlej je »ostro ločeval med svojim sedanjim življenjem in prejšnjim, katerega konec je bila jama, in se ni imel več za starega Jožefa, temveč za novega«. Gl. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 11. Z izrazoma »stari« in »novi Jožef« Mann označuje odločno ločnico med sedanjim in prejšnjim Jožefovim življenjem - Jožef je za dotedanje življenje »izginil« in »onemel«. Prejšnji Jožef je bil »mrtev ... in olje, s katerim se je smel namazati, potem ko se je očistil prahu iz jame, je bilo natanko tisto, ki ga dajejo v grob mrtvim, naj bi se z njim mazilili v drugem življenju«. Gl. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 12.

[18] Jožefov vodnjak je v nasprotju z vodnjakom »žive vode«, iz katerega je Jezusa dala piti Samarijanka, pravi grob, v katerem ni bilo vode in v katerem je bilo Jožefu namenjeno počasno umiranje v temi. Iz tega groba odide Jožef, ko ga Bog pošlje naprej, da bi rešil brate in vse ljudstvo.

[19] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 13

Ko so vest o tem, da je žival raztrgala Jožefa, sporočili očetu, je Jakob žaloval za Jožefom in je padel po tleh, ne v navadno omedlevico, temveč v odrevenelost, kot da mu je telo popolnoma okamnelo. Potem ko je minilo nekaj časa, se je navezal na najmlajšega Benjamina. Z nebogljenostjo je premišljal, kako bi se odpravil v jamo, v spodnji svet, in pripeljal Jožefa »nazaj na vrh«.[20]

Jožefovo povišanje na egiptovskem dvoru in preizkus kreposti. Pot v Egipt Jožefu pomeni potovanje v deželo spodnjega sveta, med Šeolčane, v »žalostni spodnji svet«, »v deželo, ki ji je oče tako odločno nenaklonjen, v domovino Hagare, v opičjo egiptovsko deželo«; Jožef na to deželo gleda v luči grozljivih načel, »prileţništva s smrtjo, neobčutljivosti za greh«.[21] V poglavjih, ki opisujejo Jožefovo življenje in njegov vzpon na egiptovskem dvoru, je pisatelj zašel v izjemno epsko širino in biblični zgodbi pridal zelo veliko svojih interpretacij dogajanja, ki v glavnih črtah sicer hoče slediti svetopisemski pripovedi, a se zaradi močno subjektivne karakterizacije delujočih oseb, še posebej Jožefa, ter mnoštva novih oseb, ki sodelujejo pri njegovi usodi, od nje močno oddalji. Kljub vsemu ostaja tudi v romanu bistven poudarek tisti, o katerem govori Sveto pismo, ko pravi: »Gospod pa je bil z Jožefom, zato je bil uspešen človek ...« (1 Mz 39,2) A Jožef je v nasprotju s svetopisemsko pripovedjo v romanu prikazan zelo človeško, ko premišlja o krivdi »zaupljivosti«, zaradi katere je prišel v jamo. Vendar obenem nikoli ni prišel v skušnjavo, da bi gojil zamero, sovraštvo ali maščevalnost do bratov.

Odmikov od svetopisemske pripovedi je zaradi pisateljevega prizadevanja po psihologizaciji oseb veliko. V prizadevanju, da bi poudaril »človeško«, pisatelj pripovedi prida slikanje Jožefovih skušnjav, da bi med samo potjo v Egipt ubežal karavani in šel nazaj k očetu Jakobu ter spet postal njegov ljubljenec. Od tega naj bi ga odvrnila zavest, da bi bil »bedast spodrsljaj, če bi hotel z begom podirati božje načrte«. Odmik od svetopisemske pripovedi se kaže tudi v uvedbi novih oseb, kot sta npr. dobri in slabi pritlikavi služabnik Potifarja, ki na simbolni ravni lahko

[20] Jakoba, ki si je sam zato, da bi od starosti oslepelemu Izaku z zvijačo izmamil prvorojenstvo, pokril roke s kožo kozličkov, da bi bil podobnejši bratu Ezavu, starejšemu od njega in bolj poraščenemu, ob svojem času prevarajo njegovi lastni sinovi. Ti vzamejo kozlovo kri in z njo prepojijo suknjo, dragoceno Jakobovo darilo Jožefu. Da bi se izognili obtožbi o bratomoru in prikrili zločin, ustvarijo scenarij, ki naj v Jakobu zbudi misel, da je sina ubila divja zver. »Zlo se vrne prav v obliki, ki si jo je zamislil Jakob ... Jakob se je preoblekel v zver, da bi premagal Ezava, zdaj postanejo zveri njegovi sinovi. V tem smislu dobi močnejši pomen prerokova beseda: ›Rahela objokuje svoje otroke, ne da se potolažiti zaradi otrok‹ (Jer 31,15).« Odtlej je Jožef za Jakoba mrtev in mrtev postane tudi za brate, ker ima suknja, dokaz o smrti, »pravno težo in brate osvobodi dolžnosti, da bi še naprej odgovarjali za brata.« Prim. M. I. Rupnik, *»Brate iščem«*, Lectio divina o egiptovskem Jožefu in avtorjeva razlaga kapele Odrešenikova mati, Ognjišče, Koper 2000, 42-43.

pomenita glas vesti in glas skušnjavca, ki vabi v zlo. Prvi, Bogoljub, je Jožefu naklonjen in ga skuša zavarovati pred zavistjo pritlikavca Duduja; Dudu pa Jožefa s spletkarjenjem skuša pognati z dvora in končno sodeluje kot zlobni obrekljivi prišepetovalec v Jožefovi zgodbi s Potifarko, ki povzroči Jožefovo drugo kaznovanje v egiptovski ječi. Jožef je razpet med njima in se končno odloči za vest in zvestobo obljubi, ki jo je dal Bogu. Prizadevanje po psihologizaciji, ki ga v biblični pripovedi ni, se kaže tudi v pisateljevem poudarjanju Jožefovega zavestnega truda, da bi ga ljudje kljub njegovi sreči in vzpenjanju na dvoru dobro sprejemali, da bi mu torej odpuščali njegovo srečo.[22] Še bolj se kaže pisateljeva subjektivna interpretacija Jožefa in njegovega notranjega doživljanja v večkrat ponavljani misli o tem, da naj bi namreč Jožef v mladosti mislil, da ga ljudje morajo imeti raje kakor sami sebe, in šele v Egiptu, torej v »novem življenju«, spoznal, da je tako mišljenje zmotno.

V prizadevanju po večji privlačnosti romaneskne zgodbe in Thomas Mann v svojem romanu veliko pozornosti nameni Jožefovi preizkušnji kreposti na egiptovskem dvoru. Iz kratko opisanega prizora v 1 Mz 39,7-20 je izoblikoval dolgo, tragično obarvano ljubezensko pripoved o Potifarki (Mut, Peteprejevi ženi) in njenem bolestnem, tragičnem ljubezenskem poželenju do privlačnega Jožefa.[23] V zgodbi skuša Potifarko opravičevati, s tem ko poudarja, da v svojem zakonu ni živela iz ljubezni, da je bila »prihranjena«, neomadeževana in še nikoli ni izkusila poželenja in strasti moškega, in da se je v njej poželenje do Jožefa prebudilo proti njeni volji in je zaradi tega cela tri leta močno trpela. Pisatelj torej v primerjavi s svetopisemsko pripovedjo, ki v ospredje postavlja Jožefovo krepost in zmago nad vsakovrstnimi skušnjavami, zgodbo izjemno razširi, pri tem pa gre v Potifarkini norosti zaradi ljubezenske sle do skrajnosti – pove, da je ta celo pomislila, da bi dala zastrupiti svojega moža in se na ta način povezala z Jožefom. Tako grozljivih razsežnosti in skrajno tragičnega razpleta v smislu popolne duševne obsedenosti, demonskosti in norosti zavračane Potifarke ljubezenska zgodba v Svetem pismu niti malo ne nakaže. Pri Jožefu naj bi v zvezi s Potifarko med drugim šlo za »vedoželjno simpatiziranje s prepovedanim« – v njem je bilo tudi nekaj »samozavestne prešernosti, zaupanja vase, da gre z nevarnostjo lahko precej daleč – saj bo, če bo sila, še zmeraj lahko smuknil nazaj ... Mogoče je šlo še celo za skrivno vednost o lastni poti in njenih ovinkih, za slutnjo, da se bo po krajšem obtoku spet enkrat dopolnila in da ga bo šele kdaj drugič mogoče pahnilo v jamo, ki se ji tako

[21] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 28.
[22] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 276.
[23] O motivu zavrnjene ženske v svetovni literaturi in pri Thomasu Mannu prim. E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, geslo *Frau, Die Verschmähte*, 160–170.

ali tako ne moreš izogniti, če naj se izpolni, kar je zapisano v knjigi načrtov.«[24] S tihim in glasnim očitanjem Jožefove lahkomiselnosti v ljubezenski igri se avtor močno oddalji od pomena, kot ga ima ta zgodba v Svetem pismu. Kot pisatelj sam omenja, se je v zgodbi naslanjal na več različic Potifarkine zgodbe: po njegovem najverodostojnejša, pa tudi najbolj skopa je v Koranu, v sedemnajstih perzijskih pesmih, v pesmi Firdusija, razočaranca, za katero se je odločal na stara leta, in v Džamijevi pozno izpopolnjeni pripovedi.[25]

Kakor v prvi jami je Jožef tudi v egiptovski ječi, kamor je prišel po obrekovanju Potifarjeve žene, skesano priznal svojo krivdo in bilo mu je hudo zaradi očeta in pred njim ga je bilo sram, ker je prišel tako daleč, da »se je v deželi odmaknjenosti znova spravil v jamo. ...«[26] Toda ni se branil pred obrekovanjem in ni gojil zamere, temveč je ohranjal trdno zaupanje, da se njegove sanje še niso uresničile in da je še na poti. Ker je kljub skušnjavam ohranil čistost, je bil dalje sposoben prerokovanja oziroma razlage sanj, to pa ga je rešilo egiptovske ječe. Pisatelj se v Jožefovi razlagi sanj sojetnikoma točaju in peku ter dogodkov, ki iz tega sledijo, zvesto drži svetopisemskega besedila. Pokaže, da je bila nepravičnost, ki jo je Jožef pretrpel, popravljena z najvišjim priznanjem, z njegovim zmagoslavjem. Čistost duha mu je omogočila, da je znova pravilno razložil »dvojne sanje«, ki jih je sanjal najvišji v deželi, sam faraon. Najprej se mu je sanjalo, da je iz vode prišlo sedem debelih, tolstih krav, a za njimi sedem grdih, mršavih in zlakotenih krav. Nato se mu je še sanjalo, da je stal samoten na bregu in zagledal, kako iz rodovitne zemlje pride bilka in na njej požene sedem klasov, drug za drugim, vsi na enem steblu, debeli in kleni. A takoj, ko se je hotel tega razveseliti, je pribodlo na plan še enkrat sedem klasov, brezupnih, gluhih, mrtvih in suhih, ker jih je posmodil vzhodni veter, in komaj so se zanikrno razvili za tolstimi, so ti že izginili, kakor da so prešli v le-one, kakor da so grin-

[24] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 479.

[25] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 543. Lik Potifarke pri Thomasu Mannu v nekaterih potezah spominja na Potifarko v patriarhadi *Joseph und Zulika* švicarskega avtorja Johanna Jakoba Bodmerja iz leta 1753. V njej je zapeljivka spremenjena v sentimentalno žensko dušo, ki postane žrtev satanskih prišepetavanj. Thomas Mann v romanu njeno zgodbo še nadaljuje: pove, da se ta z Jožefom nikoli več ni srečala in da se je od takrat, ko ji je spodletel poskus, da bi »iz častnega življenja pobegnila v človeško«, morala vrniti v prejšnjo obliko življenja. Do moža je čutila več topline kot prej, hvaležna mu je bila, da je sodil »kakor bog, vzvišeno nad človeško srce«, in mu ostala poslej brezgrajno vdana častna soproga«. Tudi Jožefa ni preklinjala zaradi trpljenja, ki ji ga je nakopal ali ki si ga je nakopala zaradi njega; »zakaj trpljenje iz ljubezni je nekaj posebnega, tako da se še nikoli nihče ni kesal, da ga je prenašal«. Jožef pa se je poročil s hčerjo velikega duhovnika Re-Horatheja, ki mu jo je izbral sam faraon; s šestnajstletno deklico Asnat. Ta je Jožefu povila dva sinova, Manaseja in Efraima.

[26] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 26, 28.

tavi klasi požrli debele. Jožef je faraonu razložil, da so sanje samo ene, ne dvojne; dvakrat se mu je sanjalo, da je bolj zanesljivo, da se mu bodo sanje zagotovo uresničile, in sicer kmalu:

»›Sedem rejenih let bo prišlo,‹ je spregovoril malodušno, ›in sedem let draginje‹.

›Prav gotovo in brez odlašanja‹, je rekel Jožef, ›saj ti je bilo dvakrat naznanjeno‹.

Faraon je uprl oči vanj.

›Nisi se mrtev zgrudil, ko si vedeževal,‹ je rekel nekako občudujoče.

›Če ne bi zvenelo tako trdo in kaznivo,‹ je odgovoril Jožef, ›bi bilo treba reči, da je čudno, kako da se faraon ne zgrudi mrtev, saj je on vedeževal‹«.[27]

Faraon je Jožefovi razlagi sanj verjel, ta pa je pripravil načrt, ki bo deželo rešil katastrofe sedmih let lakote, in faraonu dejal:

»Vsaka stvar je enkrat prvič … Ampak zelo dolgo poznamo že zavestno skrb in razumno izkoriščanje časa. Če bi bil Bog postavil dobo prekletstva pred dobo blagoslova in če naj bi se začelo jutri, se ne bi dalo nič pomagati in bi bilo vse zaman, tako da bi posledic, ki bi nastale med ljudmi zaradi mršavih let, niti poznejše obilje ne moglo popraviti. Ampak zdaj je ravno narobe in tako je čas – ne, da bi ga zapravljali, temveč da popravimo pomanjkanje z obiljem in dosežemo izravnavo med obiljem in pomanjkanjem, da obilje prihranimo in z njim nahranimo pomanjkanje. To je napotek, ki je v tem zapovrstju, ker so najprej prišle na plan rejene krave in šele za njimi mršave, tako da je gospodar pregleda poklican in naročen, da prehrani pomanjkanje.«[28]

Faraon ga je zaradi njegove razumnosti in pravičnosti močno povzdignil na dvoru; Jožef je prejel veliko naslovov in vsa imena bi bilo mogoče povzeti v eno samo ime: »Hranilec«.[29]

3. Srečanje pri Jožefu v Egiptu, kesanje bratov in Jožefovo odpuščanje njihove krivde

V drugem tematskem delu pisatelj z delnimi odmiki sledi bistvu svetopisemskega sporočila, ki govori, kako so Jožefovi bratje v stiski in lakoti po očetovem naročilu krenili v Egipt po žito. Tam jim je Jožef pripravil podobne preizkušnje, kot jih je bil prej deležen sam, da bi se prepričal o njihovem kesanju za storjene grehe in njihovi pripravljenosti na resnično spravo celotne družine. Tu so se Jožefove mladostne sanje o žitnih snopih v polnosti uresničile, saj so se bratje pred njim priklanjali

[27] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 165.
[28] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 169.
[29] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 217.

in pred njim padli na obraz, ne vedoč, da je njihov brat, obenem pa jim je Jožef daroval polne vreče žita in jih nahranil, kot so nakazovale njegove sanje.

Bratje so po uspešno opravljenih preizkušnjah doživeli askezo, očiščenje od krivde. Tako kot nekdaj oni njega, jih je sumil ovaduštva, jih vrgel v zapor, jim v znamenje opomina in odpuščanja daroval žito in denar, v žitno vrečo najbolj nedolžnega med njimi, Benjamina, fanta »dobrotnih oči«, ki si »še nikoli v življenju ni naprtil nobenega hudodelstva na pleča«,[30] pa podtaknil največjo faraonovo dragocenost, njegovo srebrno čašo, iz katere ta pije in vedežuje. Tako se je hotel prepričati, ali bodo bratje Benjamina, ki se ob obtožbi ni branil, temveč je »molčal in povesil je glavo na prsi«, izločili, ali so se končno zavedli, da lahko delujejo samo skupaj in da bi bila neodpustljiva krivda, če bi znova prizadeli svojega očeta.

Jožef je bratom v romanu na različne načine dal slutiti, da o njih ve več, kot bi si lahko mislili – Egipčanom je na primer naštel imena Jakobovih sinov, natančno po vrsti, pri čemer je svoje ime izpustil, da so se bratje nad tem čudili; Benjaminu pa je pojasnil, da to védenje dobi po nadnaravni poti, prek srebrne čaše s klinopisnim napisom. V njej, kot pravi Jožef, vidi tudi podobo Benjaminove pokojne matere, »katere lica so dehtela kakor cvetni lističi vrtnice«, ter podobo sedemnajstletnega dečka, pisano našemljenega, ki se odpravlja na ježo, svojo skorajšnjo pogubo in grob. Benjamin se prestraši in sive oči se mu do roba napolnijo s solzami, saj v tej podobi prepozna svojega pogrešanega brata Jožefa; a Jožef mu zagotovi, da je grob na podobi samo simbolen – »grob je po naravi prazen ..., kamen je odvaljen«.[31]

Jožefove skrivnostne besede ustvarjajo v romanu napeto atmosfero in stopnjujejo čustveno vznemirjenje, žalost in kesanje njegovih bratov. Ta se jim da prepoznati šele takrat, ko se po preizkušnji z Benjaminom prepriča, da nikoli več ne bi napravili česa takšnega, kar so napravili z njim, ker so spoznali vrednost ljubezni krvne družine kot celote in ceno ljubezni njihovega očeta.[32] Juda, ki je nekdaj Jožefa prodal, se zdaj odločno zavzame za Benjamina in se upre predlogu, naj v Egiptu ostane samo Benjamin, vsi drugi pa se smejo vrniti k očetu, in hišnemu oskrbniku Maiu pravi:

»Še misliti ni! O tem ne more biti govora, mojster hišni oskrbnik, zakaj jaz mislim nastopiti pred tvojim gospodarjem, naj sliši Judove besede, trdno sem odločen spregovoriti pred njim ... Zakaj vsi skupaj smo

[30] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 402.

[31] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 391. Besede spominjajo na novozavezno poročilo o Kristusovem vstajenju, kjer žena pride pred prazen grob; kamen pred njim je odvaljen (prim. Mt 28,2; Mr 16,3–4; Lk 24,2; Jn 20,1).

podrejeni v tej stvari sodbi in kakor eden stojimo v zvezi s tem dogodkom. Poglej, tale najmlajši je bil vsa svoja leta nedolžen, ker je bil doma. Mi drugi smo bili po svetu in smo postali krivi v njem. Še malo ne mislimo igrati čistih in njega pustiti na cedilu, ker je postal kriv na popotovanju, mi pa smo ravno v tej zadevi nedolžni. Gremo, odpelji nas vse skupaj z njim vred pred stol tržnega gospoda!«[33]

Tako brate spet privedejo pred Jožefa, tam pa Juda, »ki je v življenju še največ pretrpel, ki je bil najbolj podkovan v krivdah in je bil zato poklican za govorjenje – zakaj krivda ustvari duha – in seveda obrnjeno še bolj: brez duha sploh ni krivde« njihovo skupno odločitev odločno ponovi in pravi:

»Kaj pa naj rečemo mojemu gospodu in kakšen smisel bi kajpak imel poskus, da bi se pred njim opravičevali? Krivi smo pred teboj, moj gospod – krivi v tem smislu, da je bila čaša najdena pri nas, pri enem od nas, se pravi: pri nas. Kako je stvar prišla v oprtnik našega najmlajšega, nedolžnega, ki je zmeraj tičal doma – tega ne vem. Mi ne vemo. Brez moči smo, o tem ne moremo nič ugibati pred stolom svojega gospoda. Ti si mogočnež in si dober in hudoben, povzdigujoč in pehaš na dno. V tvojih rokah smo ... Ni bila brez pomena tožba našega očeta, starega, da smo ga oropali otrok. Glej, pokazalo se je, da je imel prav. Mi in ta, pri katerem je bila najdena čaša, smo usojeni svojemu gospodu za hlapce.«[34]

Judov govor pred Jožefom, v katerem mu da vedeti, da se ne morejo vrniti k Jakobu, če niso vsi, in v katerem se docela uresničijo Jožefove mladostne sanje v Judovih besedah, da so »svojemu gospodu usojeni za hlapce«, pomeni vrhunec romana. Juda se hoče s prostovoljno žrtvijo odkupiti za prejšnjo krivdo. Jožefu pove, kako je Jakob po odhodu Jožefa »padel na hrbet in odrevenel«, kako se zdaj drži Benjamina »z odrevenelo roko, ker je to moje edino, odkar je razmesarjen, razmesarjen edini«. Če bi se enako zgodilo še z Benjaminom, bi se moral po Jakobovih besedah »svet razpočiti v nič«.[35] Jožefu prizna, da so on in njegovi bratje sami storili zločin nad Jožefom, ter izpove svojo pripravljenost, da se iz ljubezni do očeta in bratov namesto Benjamina pokori za krivdo vseh, kot pravi:

»Namesto njega obdrži za svojega hlapca mene, tako da boš dobil potrebno zadoščenje, ki je mogoče, ne pa nemogoče; jaz se bom namreč

[32] Morda je Jožef zato naročil, naj dobi Benjamin petkrat več hrane kot drugi, da bi preveril, ali so še v objemu zavisti, kot so bili takrat, ko so Jožefu zavidali posebno ljubezen, ki mu jo je izkazoval oče Jakob. Tako je bila čaša podtaknjena prav v Benjaminovo vrečo; Jožef je hotel preveriti, ali ga bodo bratje izročili zaradi kraje ali ne in ali bodo imeli stvar za dejanje, ki je skupno vsem. Hoče se prepričati o njihovi ljubezni do očeta. Prim. M. I. Rupnik, *»Brate iščem«,* 96.

[33] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 404.

[34] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 408.

[35] Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 412.

pokoril, pokoril za vse. Tukaj vpričo tebe, nenavadni, naj primem prisego, ki smo jo prisegli mi bratje, grdo prisego, s katero smo se zavezali – z obema rokama jo primem in jo prelomim na kolenu čez pol. Naš enajsti, očetov jagenjček, prvorojenec prave – sploh ga ni raztrgala žival, temveč mi, njegovi bratje, smo ga nekoč prodali po svetu.«[36]

Bratje so pred Jožefom »stali bledi, pa čeprav globoko olajšani, ker je bilo to spravljeno na dan«. Toda niso hoteli sprejeti Judove žrtve in oglasila sta se najstarejši in najmlajši brat. Ruben je zaklical: »Kaj se pa to pravi!«; Benjamin pa je sunkoma vzdignil roke in nepopisno zakričal: In Jožef? Jožef pa se je vzdignil s stola in lesketaje so ga polivale solze po licih. Vse Egipčane je poslal iz prostora, nato pa razširil roke in se dal prepoznati svojim bratom. Jožef jih pokliče in jim pravi:

»Tak stopite vendar sem k meni ... Ja, jaz sem. Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt – nič si tega ne ženite k srcu, je bilo že prav. Povejte, je moj oče še živ?«[37]

Ganjeni so ga gledali, Benjamin pa mu je hlipajoč dejal:

»Nisi mrtev, veliko stanovanje smrtne sence si postavil na glavo, zavihtel si se do sedmega stebra in postavili so te za metatrona in notranjega kneza, saj sem vedel, vedel sem, visoko si povzdignjen in gospod ti je napravil prestol, podoben svojemu!«[38]

Jožef pa je odgovoril: »Ne govori, ni tako davno in ne tako daleč stran in nobene tolikšne slave ne poznam, poglavitno pa je, da nas je spet dvanajst.«[39]

Zgodba v svojem vrhu razkrije, da gre pot ljubezni prek zla, ki ga pretrpi. Zlo, ki so ga počeli bratje, se spremeni v dobro. Pokaže se, da zlo ni trdno, trdna pa je Božja obljuba.

4. Srečanje celotne Jakobove družine v Egiptu in dokončna sprava med brati

Ganjeni bratje so takoj pomislili na očeta Jakoba, ki ne ve, da je Jožef živ in da se je visoko povzpel v svetu in da zavzema bleščeč položaj pri poganih. Jožef pa je bratom naročil, naj pokličejo Jakoba, naj pride v Egipt. Za brate in očeta je že prej izbral pokrajino Gosen, imenovano tudi Gosem ali Gošen, »ker še ni čisto prava egiptovska dežela ..., tako da boste lahko tam živeli od rib v izlivu in od mastnih polj, lepo sami zase, da ne boste imeli kaj prida opraviti z otroki Egipta in z njihovo razumnostjo in da ne bo trpela vaša izvirnost«.[40] Tako je sam faraon

[36] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 413.
[37] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 416.
[38] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 414.
[39] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 414.
[40] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 419.

povabil vse Jožefove domače v egiptovsko deželo, v kateri jim bo dal zemljo za naselitev.

Romaneskna zgodba se v tem delu znova odmakne od svetopisemske pripovedi. Opisuje Jožefove brate, ko se v stiski in tesnobi pred očetom z novico o tem, da je njihov brat živ, vračajo domov. Naloga zanje je huda in bojijo se, da bo Jakob bodisi »padel vznak« bodisi »... umrl od veselja, se pravi od pretresa in groze od same sreče, tako da bo Jožefovo življenje zanj vzrok smrti ... Poleg tega bo ob tej priložnosti skoraj neizogibno prišlo na dan, da sicer niso morilci nekdanjega dečka, za kar jih je Jakob ves čas na pol imel, da pa so na pol vendarle to in samo po naključju ne v celoti, in sicer zaradi iznajdljivosti Izmaelcev, ki so ga spravili v Egipt.«[41]

Toda njihov strah je prazen; oče ob srečni novici sklene: »Moram tja dol in ga videti«,[42] s seboj pa vzame nad sto ljudi Izraela. Ko mu Juda pokaže njegovega sina Jožefa, moškega srednje močnega života, oblečenega kakor veljaki tega sveta, ravnokar stopajočega s svojega voza in iz zlatega koša svojega vozila, mu Jakob stopi naproti, a ga sprva ne prepozna. Šele ko se Jožefu oči napolnijo s solzami in stečejo čez rob, v njih vidi Raheline oči; takrat Jakob povesi glavo na ramo odtujenega in grenko zajoče.

Jožef očeta prosi odpuščanja, pri čemer se pisatelj sprašuje, čemu – in si razlaga: morda je Jožef s tem mislil »na objestnost ljubljenega in nepopravljivo pobalinstvo, na kaznivo zaupanje in slepo predrznost, na sto in sto norosti, za katere se je spokoril z molkom rajnih, ker je živel za hrbtom starca, ki se je pokoril z njim vred«.[43] Jakob se vzravna z njegove rame in mu pravi: »Bog nama je odpustil ... Saj vendar vidiš, ker te je vrnil, tako da bo Izrael zdaj lahko blaženo umrl, ker si se mi pokazal.«[44]

V nadaljevanju roman obnavlja svetopisemsko pripoved, ko govori o Jakobovem blagoslovu Jožefovih sinov, o Jakobovi smrti in njegovem pokopu v Mahpelatu, v dvojni votlini, ob njegovi prvi ženi Lei, materi šesterih, iz katere je izšel dedič; in končno o tem, kako je Benjamin po naročilu svojih bratov Jožefa prosil, naj jim odpusti in se jim ne maščuje za storjene grehe, zdaj, ko njihovega očeta ni več. Jožef ni prav verjel, da bi takšna prošnja resnično prišla iz ust umirajočega očeta, saj je ta vedel, da te besede niso potrebne. Brate pa je pomiril in jih sam prosil za odpuščanje. Pripoved se konča v popolni spravi in sreči, kot pravi pisatelj:

---

[41] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 428.
[42] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 451.
[43] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 473.
[44] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 473.

»Tako jim je spregovoril in zasmejali so se in obenem zjokali in vsi so stegovali roke proti njemu, ko je stal med njimi, in se ga dotikali in tudi on jih je božal. In tako se končuje lepa zgodba in božja iznajdba o Jožefu in njegovih bratih.«[45]

5. Sintetična primerjava Mannovega romana s svetopisemsko pripovedjo

Roman Thomasa Manna je zapisan v homerskem slogu: v nasprotju s svetopisemsko pripovedjo, polno neizrečenega, neizrekljivega, skrivnostnega in človeškim čutom nedostopnega, avtor prav vse, kar omenja, natančno izoblikuje, da bi prikazal osebe in stvari v njihovi čutni pojavnosti, v njihovih prostorskih in časovnih razmerjih. Toda kljub obsežnosti Mannove literarne interpretacije Jožefove zgodbe in njegovemu prizadevanju, da bi bralcu prišel naproti z nadrobnimi, oprijemljivimi opisi, je biblična zgodba mnogo bolj nabita z vsebino. S tem, ko avtor vse natančno opiše, obenem tudi oslabi napetost pripovedi – preprečuje na primer, da bi ob najstrašnejših dogodkih, ko denimo bratje vržejo pretepenega in razmesarjenega Jožefa z raztrganim ketonetom v suh vodnjak in ga kljub njegovemu rotenju pustijo tam, nastala mučna napetost, ki je sicer značilna za svetopisemsko zgodbo. Ker avtor romana vse osebe in dogodke natanko izoblikuje, ker izgovori vse njihove misli in občutja, potekajo dogodki v primerjavi s svetopisemsko zgodbo, v kateri je poudarjeno samo tisto, kar je pomembno za cilj dejanja, vse drugo pa ostaja v temi – kljub pogosto strašljivi vsebini le s šibko napetostjo.

Kljub trudu Thomasa Manna, da bi like Jožefa in njegovih bratov s pomočjo psihologije oblikoval v njihovi čutno-čustveni globini, v njihovih čustvenih vzponih in padcih, pa je Jožef v biblični pripovedi veliko globlji. Pokaže se, da natančno opisovanje in razlaganje oseb, dejanj in dogodkov, krajev in časov, ki jih v bistvu nikoli ni mogoče do kraja razložiti, deluje proti samemu namenu avtorjev, ki se jim svetopisemska zgodba zdi prekratka in bi jo zato radi spravili v daljšo literarno obliko – ne glede na trud jo vselej lahko samo okrnijo v njenem bistvu, saj tudi z najbolj poglobljenimi psihološkimi opisi ne morejo poseči po najglobljih, najbolj zamotanih plasteh človeške duše in njenih notranjih konfliktov.[46]

Če gledamo na Mannovo pripoved kot na realistični roman, samostojen in neobremenjen od biblične zgodbe, odkrivamo pisatelja kot iz-

[45] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 550-551.

[46] Pozornost zbujajo denimo Goethejeve besede o Jožefovi zgodbi iz Svetega pisma: »Zelo ljubezniva je ta naravna zgodba, samo videti je prekratka in človeka mika, da bi jo izpeljal v vseh podrobnostih.« Navaja J. Moder, Spremna beseda o avtorju, v: T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 585.

jemnega epika, ki se izvrstno vživlja tako v svet preprostih pastirjev, kot jih predstavljajo Jožefovi bratje, kot tudi v svet izobraženstva in aristokracije; v svet mladega odraščajočega izjemno lepega mladeniča, pa tudi v čustveno doživljanje telesno in duševno zatrte aristokratske dame – izjemen je v retoričnih, intelektualnih besednih igrah in dvobojih, ki jih bistri Jožef vodi z najbolj izobraženimi in intelektualno močnimi egiptovskimi veljaki, obenem pa ravno tako plastično izriše trdost govora preprostih neomikanih Jožefovih bratov, ki si prošnjo za oprostitev Benjamina pri takrat še nespoznanem Jožefu morajo celo zapisati na list papirja (Juda). Odličen je v slikanju življenja v Egiptu, njegove fevdalne aristokracije, gosposke plasti, v kateri je človek utesnjen v točno določeni družbeni sestavi in njenih pravilih. V nasprotju z Egipčani, ki se vedejo in govorijo vzvišeno (Potifarka itn.), so Jožefovi bratje in njihov oče Jakob izrisani veliko bolj prvinsko, spontano, neizumetničeno, robato in iskreno. Zato kljub negativni vlogi, ki jo igrajo Jožefovi bratje, kljub njihovemu nenehno tlečemu ljubosumju in zavisti delujejo bolj simpatično in domačnostno kot vsi prebivalci »kraja mrtvih«. V globini jih namreč vse medsebojno povezuje pripadnost istemu očetu Jakobu in vera v istega Boga, tako da se njihovo sovraštvo do mlajšega, bolj omikanega in priljubljenega ter uspešnejšega brata pokaže le kot narobe obrnjena ljubezen, ali kot pravi avtor, »kakor vsesplošna priljubljenost z negativnim predznakom«.[47] Med egiptovskim ljudstvom Jožef nikoli ne doživi dotika takšne ljubezni, kot jo tudi nezavedno čuti do svojih bratov in svojega očeta.

Thomas Mann v liku Jožefa močno poudarja radost nad čutnim obstajanjem. Kljub temu, da že svetopisemska zgodba kot podlaga pripovedi govori o Božjem, pa bralec v romanu tega ne začuti dovolj. Zdi se, kakor da bi Mann kljub govoru o Najvišjem ves čas vendarle ostajal v svetu sedanjosti, ki ne vsebuje ničesar skrivnostnega. Zdi se, kot bi nas prijatelj hotel pripraviti do tega, da se nam njegov lik Jožefa v svoji naivni očarujoči lepoti s kančkom prešernega samoljubja in samozaverovanosti prikupi. Toda pričakovanje bralca, ki pozna biblično zgodbo in jo dojame v vsej njeni vsebinsko-oblikovni razsežnosti, je drugačno in se s takim Jožefom ne more poistovetiti ali ga občudovati.[48] Preveč je poudarjeno čutno, življenjsko, vsa verska in etična doživetja se končno stekajo v čutnem doživljanju. Pri tem je presenetljivo, da je kljub skopim besedam v biblični pripovedi mnogo več odkrite in prikrite strasti, ki vodi vsa dejanja in osebe do končne sprave Jakobove družine. To se lahko zgodi

[47] T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 11.
[48] Prim. E. Auerbach, *Mimesis*, Literarno-umetniško društvo Literatura (zbirka Labirinti), Ljubljana 1988, 18.

zato, ker pisca v pisanju vodi stroga zavezanost resnici pobožnega izročila, ki ne dovoljuje, da bi se po svoji domišljiji izmišljal in pridajal ljudem in stvarem vse tisto, o čemer izročilo ne govori. Piscu svetopisemske pripovedi gre samo za resnico, za prikaz edino resničnega in pravega sveta, v katerega je treba verovati, saj posreduje neomajen nauk in trdno obljubo, ki jo Bog vselej brezpogojno uresniči. Jožefova zgodba denimo vsebuje brezpogojno obljubo, da Bog vodi človekovo življenje in tistega, ki potrpežljivo zaupa vanj, rešuje iz vseh preizkušenj in ga tisočkratno nagradi za zvestobo. Pisec biblične pripovedi ne čuti nikakršne želje, da bi s čutnim podajanjem bralcu ugajal, temveč je tiransko, asketsko zavezan resnici.

Biblična zgodba o Jožefu si ne samo bralca, temveč tudi celotno resničnost podvrže, je vedno nad njima, ker temelji na presežnem; literarizirana, ki se hote ali tudi nezavedno spusti na človeško raven, pa bralcu samodejno narekuje, da do nje vzpostavi kritičen odnos analize. Ker se v njej avtorjeva razlaga tako razbohoti, da se pogosto zdi, kot da osebam v njej nič ne more priti zares do živega, se v njej razkroji vtis resničnosti in bralec zgodbi lahko verjame, ali pa tudi ne. Tako je na primer neprepričljiv prizor Jožefovega razkritja pred brati in njihovega odziva na to dejanje – zdi se, da je Jožef vse poteze in ravnanje ob srečanju z brati racionalno premislil in pri tem imel v mislih čim večji vtis, ki ga bo napravil na brate; s tem bralec hote ali nehote začuti, da Mannove zgodbe ne vodi podrejenost temeljnemu svetopisemskemu sporočilu, temveč jo sestavlja avtor sam po svoji logiki. Kljub zvestobi izvirniku glede vseh glavnih motivov in idej motijo psihološki orisi oseb, ki so posebej v liku Jožefa marsikdaj neustrezni glede na vtis, ki ga daje izvirnik. Ne gre za to, da bi moral biti Jožef kakšen idealen junak; tudi v Bibliji se pisec ne izogne, da ga ne bi prikazal kot bitja z realnimi notranjimi protislovji, kot se na primer zgodi ob prizoru s Potifarko, ko Jožef zmaga v boju med šibkostjo telesa in močjo duha, zavezanega obljubi. V Mannovem romanu je neprepričljivo ravno to, da sam skuša razrešiti Jožefova notranja protislovja; govori na primer o njegovi strasti do Potifarke, toda strastno čutenje se zdi neprepričljivo, tako da je videti, kot da pri Jožefovi zavrnitvi ne gre za odpoved, žrtvovanje v zavesti zvestobe gospodarju, Očetu in Njegovemu načrtu z njim, temveč da gre zgolj za igro, za preizkušanje človeških meja. Tudi končni prizor sprave med brati ni prepričljiv, saj ne daje čutiti globine njihovega doživljanja kesanja; bolj kot to se v njem kaže avtorjeva želja po nekakšni umetni harmonizaciji dogajanja, ki bo izravnala vse, kar je ostalo še nerazrešeno, ki bi na hitro, brez višjega posega, zgladila vse značaje, ki so se prej kazali v precej drugačni podobi. S tega vidika je lahko pomenljiva Mannova samopresoja tega njegovega dela, ki s svojo snovjo ostaja pravzaprav v območju sage: vsebovana je v njegovi oznaki, da je njegov

roman bolj »spomenik stanovitnosti in vztrajnosti kakor pa spomenik umetnosti in misli«.[49]

[49] Nav. J. Moder, *Spremna beseda o avtorju*, v: T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 586.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 327(497.1:456.31)»1944/1952«
BV 66 (2006) 2, 261-291

Matjaž Ambrožič

Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem

Povzetek: Razprava govori o prvem neuradnem stiku komunističnega vodstva nastajajoče »nove Jugoslavije« s Svetim sedežem, ki se je zgodil poleti 1944, ko so se v obrisih že kazale nove geopolitične razdelitve stare celine. NKOJ-evo pobudo za pojasnitev stališč so v Vatikanu sprejeli in vzeli na znanje. Nekatera stališča novih jugoslovanskih oblastnikov, ki jih je Svetemu sedežu ustno in v obliki *Memoranduma* posredoval Edvard Kocbek, so služila za temelje urejanja povojnih odnosov med Cerkvijo in komunistično Jugoslavijo do njihove prekinitve v letu 1952. Skratka, šlo je za začetke pisanja popolnoma novih strani njunih (ne)odnosov, saj pri njih ni šlo za klasično razmerje Cerkev – država, pač pa za razmerje Cerkev – komunistična partija. Edvarda Kocbeka je rimska misija razkrila kot krščanskosocialističnega politika – pogajalca – v službi komunistične partije, ki ji je služil tudi kot obveščevalec.

Ključne besede: NKOJ (Narodni komite osvoboditve Jugoslavije), Sveti sedež, *Memorandum* vlade NKOJ-a Svetemu sedežu, Kocbekova misija.

Summary: ***First Contacts between New Yugoslavia and the Holy See***
The paper discusses the first unofficial contact of the communist leadership of the emerging »new Yugoslavia« with the Holy See, which took place in the summer of 1944 when the first outlines of the future geopolitical division of Europe already began to appear. The initiative of NKOJ (National Committee for the Liberation of Yugoslavia) to explain the standpoints was accepted and taken note of in Vatican. Some standpoints of the new Yugoslavian rulers that were transmitted to the Holy See orally and in the form of a Memorandum by Edvard Kocbek and they served as the basis for the regulation of the after-war relations between the Church and the communist Yugoslavia until their severance in 1952. These were the beginnings of establishing completely new relations (or lack of them) because it was not the classic relationship between Church and state, but a relationship betweem Church and the Communist Party. The Roman mission of Edvard Kocbek exposed him as a Christian Social politician - negotiator - in the service of Communist Party and he also served it as an agent.

Key words: NKOJ (National Committee for the Liberation of Yugoslavia), Holy See, Memorandum of NKOJ to the Holy See, Kocbek's mission.

Prvi stik[1] komunističnega vodstva nastajajoče »nove Jugoslavije« s Svetim sedežem se je zgodil poleti 1944, ko so se v obrisih že kazale nove geopolitične razdelitve stare celine. NKOJ-evo[2] pobudo za pojasnitev stališč so v Vatikanu sprejeli in vzeli na znanje.[3] Nekatera stališča

[1] Poizkus, da bi katoliška skupina v OF Svetemu sedežu junija 1943 predala posebno spomenico, se ni posrečil. Več o tem gl. B. Godeša, *O spomenici katoliške skupine v Osvobodilni fronti papežu Piju XII. aprila 1943*, v: *Grafenauerjev zbornik*, Ljubljana 1996, str. 657-663.
[2] NKOJ - Narodni komite osvoboditve Jugoslavije je bil začasna vlada komunistične Demokratične federativne Jugoslavije.
[3] Zaradi pravil Vatikanskega tajnega arhiva ASV so viri o Kocbekovi misiji v Vatikanu še nedostopni. Zanimivo bi jih bilo primerjati z gradivom v Kocbekovi zapuščini.

novih jugoslovanskih oblastnikov, ki jih je Svetemu sedežu posredoval Edvard Kocbek, so služila za temelje urejanja povojnih odnosov med Cerkvijo in komunistično Jugoslavijo do njihove prekinitve v letu 1952. Skratka, šlo je za začetke pisanja popolnoma novih strani njunih (ne)odnosov, saj pri njih ni šlo za klasično razmerje Cerkev – država, pač pa za razmerje Cerkev – komunistična partija.

O t. i. Kocbekovi misiji, ki je dala močan poudarek na slovenske medvojne razmere, je dr. Bojan Godeša leta 1998 napisal razpravo *Kocbekova misija v Rimu poleti 1944*.[4] V njej je opozoril, da je bila misija sestavni del politike KPS in OF, ki sta jo uveljavljali po podpisu sporazuma Tito-Šubašić. »*Zanjo je bila značilna taktika politične širine, ki je imela v Sloveniji po eni strani namen v mednarodno-političnih razmerah pokazati pripravljenost za sprejemanje tudi drugače mislečih v osvobodilno gibanje, po drugi strani pa so z njo skušali izvesti diferenciacijo med še neopredeljenimi ter tako onemogočiti samostojno politično oblikovanje t. i. sredine. Del te politike je bilo tudi poudarjeno dokazovanje, da osvobodilno gibanje spoštuje vero in omogoča normalno versko življenje, posebej še, ker je skoraj istočasno (od 12. do 16. junija 1944) v Ljubljani potekala duhovniška konferenca, na kateri so sprejeli posebno protikomunistično resolucijo in obsodili 'izdajalsko početje' Metoda Mikuža, Franca Šmona in Avgusta Černetiča.*«[5] Opozoril je tudi na nov zaostreni kurz partijske politike do Cerkve in na njeno dokončno razhajanje s Kocbekom septembra 1944. V tej luči so nam razumljivejši pogledi in kritike nekaterih vodilnih partijcev (predvsem Kardelja in Kidriča), saj je bila misija z njihove strani programirana na neuspeh. Pričujoča razprava dopolnjuje Godeševo z novimi podatki o poteku in vsebini misije, ki jih razkriva dokumentacija v Kocbekovi zapuščini.

1. Zgodovinski okvir Kocbekove misije

Nastajajoča komunistična oblast je tekom 2. svetovne vojne budno spremljala odnos katoliške Cerkve do t. i. narodnoosvobodilnega boja in revolucije. Na poseben način jo je zanimalo razpoloženje katoliških škofov, duhovščine in vernikov na ozemljih z večinsko katoliškim prebivalstvom. Za razliko od srbske pravoslavne Cerkve, ki jo navzven predstavlja beograjski patriarh, je katoliška Cerkev povsod po svetu nujno povezana s papežem. Gre za mednarodno ustanovo, ki je tragiko 2. svetovne vojne doživljala glede na kontekst dežel, kjer živijo katoličani.

Katoliška Cerkev v razkosani Jugoslaviji ni mogla nastopati enotno. V Sloveniji je v Ljubljanski pokrajini in na Primorskem lahko »nemo-

[4] Gl. B. Godeša, *Kocbekova misija v Rimu poleti 1944*, v: *ZČ* 52 (1998), št. 1, str. 73-85.
[5] Prav tam, str. 73.

teno« delovala, Štajerska in Gorenjska pa sta bili s strani nemškega okupatorja oropani katoliških duhovnikov, ki so kot izgnanci prvi postali žrtev njegove raznarodovalne politike. Ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu so revolucionarji naprtili očitek sodelovanja z okupatorjem in vaškimi stražami (belogardisti) ter kasneje z domobranci. Za izvedbo svojih marksističnih idej o razrednem boju so komunisti nujno potrebovali »sovražnika«, zato so napravili vse, da so sprovocirali državljansko vojno – spopad med katoličani, ki so ga usmerjali sami. Pri tem so izrabili predvojna nesoglasja v katoliških vrstah, saj so v njih s pomočjo skupine krščanskih socialistov posredno povzročili notranjo diferenciacijo. Pravzaprav so z njihovo pomočjo napadli katoličane, ki so ostali zvesti svojemu vodstvu. Tedaj še vedno maloštevilni delavci in s komunistično idejo prežeti intelektualci v normalnih razmerah na demokratičen način nikoli ne bi mogli politično spodnesti tradicionalno katoliških kmečkih množic. Priložnost za to jim je ponudila vojna, ki se je sprevrgla v totalni spopad »na vseh frontah«.

Katoličane na Hrvaškem je modro usmerjal zagrebški nadškof dr. Alojzije Stepinac. Ustašev in NDH ni nikoli sprejel; medvojne očitke na njegov račun in povojno politizacijo njegovega primera pa so razblinile novejše znanstvene raziskave, ki so bile napravljene za postopek razglasitve za blaženega. Katoličani v ostalih delih predvojne Jugoslavije so večinoma živeli v diaspori in zaradi svoje razpršenosti niso bili tako pomemben dejavnik kot tisti v Sloveniji in na Hrvaškem ter v nekaterih predelih Bosne in Hercegovine.

Na lokalni ravni so seveda stiki med partizani in katoliško Cerkvijo vedno obstajali. Med vojno noben politkomisar ni tvegal preveč neposrednega napada na Cerkev in opravljanje verskih dolžnosti tistih katoličanov, ki so vstopili v partizanske vrste. Pridružili so se jim celo nekateri duhovniki. Za urejanje vprašanj naj bi služila tudi posebna Verska komisija. Tako so s taktiko načrtnega uvajanja komunistične ateistične ideologije skušali za svoj projekt pridobiti čim več privržencev – bivših vernikov. Ljudje se na začetku vojne večinoma vendarle niso opredeljevali za partizanstvo, saj so vedeli, da za njim stoji KP.

Čim bolj se je bližal konec vojne, tem bolj je tudi bodočim komunističnim oblastnikom postajalo jasno, da bodo po vojni še vedno naleteli na močno katoliško Cerkev in ostale verske skupnosti, saj stiska v ljudeh vero okrepi. Zaradi vojnih uspehov zaveznikov in rdeče armade so se zavedali bližnje zmage in dejstva, da bodo večini tako ali drugače verujočih oziroma nazorsko in politično drugače usmerjenih Jugoslovanov po vojni lahko vladali le s silo. Dokončni obračun z vero in verniki so torej iz taktičnih razlogov prihranili za čas po njej, čeprav so nekatere poizkuse »verskega čiščenja« z likvidacijami in montiranimi procesi izvedli že med njo.

Ker na škofe in župnike večinoma niso mogli vplivati, da bi podprli njihov boj in da bi jih odtegnili od »kolaboracije« z okupatorji in domačimi protirevolucionarnimi silami, so se odločili, da jih bodo skušali »disciplinirati« s pomočjo Svetega sedeža kot vrhovnega vodstva katoliške Cerkve. Prav poseben problem so zanje v tem pogledu predstavljale medvojne slovenske razmere, zato ni naključje, da je partija za prvo »vatikansko misijo« izbrala prav slovenskega katoličana – krščanskega socialista Edvarda Kocbeka.

Komunisti so že med vojno oblikovali različne oblike in stopnje »narodne oblasti«, ki so jo nenehno izpopolnjevali. Ker so angloameriški zavezniki vedno bolj podpirali Titove partizane, je posledično svoj vpliv vedno bolj izgubljala londonska kraljeva vlada. Vseeno so zavezniki v duhu legitimistične kontinuitete nekdanje kraljeve oblasti in načrtov nove povojne Evrope prisilili Tita, da je 17. junija 1944 z dr. Ivanom Šubašićem na Visu podpisal sporazum o sodelovanju. Tito se je zavedal, da je zaradi napredovanja zaveznikov v Normandiji in na italijanskem polotoku Rim postal eno od glavnih središč evropske politike; posebno posredniško vlogo v njej pa je igral tudi Sveti sedež. V zraku je viselo tudi zavezniško izkrcanje na južno francosko obalo ali v Istro, rdeča armada pa je začela ofenzivo v smeri Balkana.

Jugoslovansko ozemlje je v luči omenjenih dogodkov postalo strateško in politično pomembno. Konec vojne je bil le še vprašanje časa, zato je za Tita postala pomembna poleg vojaške predvsem diplomatska dejavnost – tudi tista v povezavi s katoliško Cerkvijo. Svoje partizansko gibanje je hotel na vsak način legitimirati. Zavezniki so de facto priznavali partizansko vojsko, ki se je vedno bolj čutila kot mednarodno uveljavljena sila, vendar še ni bila povsem diplomatsko priznana. V sklop prizadevanj NKOJ-a za mednarodno priznanje je spadala tudi Kocbekova misija v Vatikan.

2. Kako je Edvard Kocbek vzpostavljal stike NKOJ-a s Svetim sedežem?

»*Ko je padel tudi Rim, je padla tudi najzanimivejša evropska trdnjava. Dogodek je bil splošnega kulturnega in krščanskega značaja. V meni se je porodila želja, da bi takoj odromal v to pomembno mesto in s svojim osebnim obiskom okrepil postojanke jugoslovanskega osvobodilnega boja.* ~~*To željo sta mi sprejela in potrdila tudi tovariša Tito in Krištof*~~.[6] *Na tihem sem si zaželel, da bi zdaj prišel do papeža in njegovih najintimnej-*

[6] Prečrtal E. Kocbek.

ših sodelavcev.«[7] Idejo, da NKOJ naveže stik s Svetim sedežem, je Kocbek po končani misiji pojasnil tudi v pismu IO OF Slovenije.[8]

Kocbek se je kot »povjerenik za prosvjetu« (šolski minister vlade NKOJ-a) odpravil v Vatikan. Njegovo »romanje« se je začelo na Visu, odkoder je 29. junija 1944 poletel v Bari. V Neapelj je prispel 5. julija z avtomobilom, v Rim pa 8. julija.[9] Pot, naloge in potek dela misije je natančno popisal[10] njemu »dodeljeni« tajnik dr. Mirko Koršič,[11] ki je bil v Neaplju oficir za zvezo. Prve dni julija ga je za Kocbekovega tajnika določil Nikola Mandić,[12] ki je prihod misije v Rimu s Koršičevo pomočjo osebno pripravljal. Pri pripravah jima je šel na roke zlasti dr. France Kos – Melhijor, ki je bil v večnem mestu s svojo družino že dobro leto in je v njem deloval kot poverjenik OF.[13] V mestu je bil že organiziran narodno-

---

[7] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.

[8] »*Kako je prišlo do mojega romanja v Rim? Ideja se je porodila iz kramljanja, ki sva ga imela tovariš Krištof* [Edvard Kardelj] *in jaz neposredno po sklenjenem sporazumu. Obema se je zazdelo, da je prišel primeren čas tudi za sondiranje terena v Vatikanu, za ugotavljanje razpoloženja v njem in za naš neobvezen nastop v tem pomembnem miljeju. Tudi drugi tovariši so čutili, da bi bil tak poskus mogoč in potreben. Vsi se namreč bolj ali manj zavedamo, da je za nas zelo pomembno, kako Vatikan gleda na naše osvobodilno gibanje, kakšno je njegovo razmerje do naših notranjih nasprotnikov, kako gleda na današnjo protikomunistično gonjo po svetu, kako gleda na Sovjetsko zvezo, kako se obnaša do svetovne reakcije in njenih povojnih načrtov in kako se misli držati do naše nove Jugoslavije v bodočnosti. Sklenjeno je bilo, da ta poskus tvegam jaz kot član NKOJ-a individualno, brez kolektivnega pooblastila, vendar z znanjem in odobrenjem celotnega NKOJ-a. Sklenjeno je tudi bilo, da v vseh pogovorih nastopim obenem kot predstavnik katoličanov v NKOJ-u in še prav posebej kot zastopnik slovenskih katoličanov v Osvobodilni fronti.*« NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 1.

[9] Za gibanje so jim zavezniške oblasti 4. 7. 1944 izdale posebno dovoljenje. Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Dokumenti, Movement order.

[10] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).

[11] Dr. Mirko Koršič (1914-1981) je bil pravnik, ekonomist, publicist in pomorski gospodarstvenik. Več o njem gl. V. Koršič, *Koršič Mirko (Friderik)*, v: *PSBL* II, ur. M. Jevnikar, Gorica 1982-1985, str. 123-124.

[12] Vodja Urada za zvezo je bil Nikola Mandić, organiziral pa ga je v začetku leta 1944 dr. Koršič, ki je v »prekomorske enote« prišel novembra 1943 iz taborišča Ferramonti v Kalabriji, kjer je bil interniran, nato pa je bil jeseni v partizanskem vojaškem taborišču v Gravini.

Urad je v začetku leta 1944 ustanovila Misija NOV in POJ pri zavezniškem poveljstvu v Italiji. Vzdrževal je zvezo z zavezniškima komandama v Caserti in Neaplju. Predvsem pa se je ukvarjal z vprašanji Jugoslovanov oziroma primorskih Slovencev in istrskih Hrvatov, ki so bili v italijanski vojski ter so se hoteli vključiti v NOV. Imel je tudi pregled nad zavezniškimi taborišči, v katerih so bili predvsem pobegli četniki in ostali protirevolucionarji.

osvobodilni odbor,[14] ki je imel pregled nad delovanjem Jugoslovanov, ki so bili v italijanski prestolnici iz tega ali onega razloga.

S Kocbekom sta se v Rim pripeljala tudi šofer in stražar. Dr. Koršič je s pomočjo dr. Kosa in inženirja Žigona poskrbel za lepo reprezentativno stanovanje s tremi sobami in kuhinjo na Via Giorgio Vassari 5 na severnem obrobju Rima. Zaradi vojnih razmer je bilo brez vode in elektrike, pač pa je imelo telefon. Najemnina jih je mesečno stala 2000 lir, manjkajoče potrebščine in hrano pa so si iz Neaplja morali priskrbeti sami.[15] Na razpolago so imeli tudi avtomobil Fiat 1100, ki pa se je v avgustu pokvaril. Popravilo je stalo 7000 lir.[16] Denar za svojo misijo so dobivali iz Barija.[17]

Že takoj ob prihodu pa je Kocbek resno zbolel. Mučili so ga gripa, sklepni revmatizem in išias, tako da je nazadnje iz taktično-konspirativnih razlogov pristal v zasebni kliniki, ki so jo vodile francoske redovnice misijonarskega reda. Pozornost sester je dr. Koršič nagradil tako, da jim je iz vojaškega skladišča priskrbel vrečo soli in jim za prevoze dal na razpolago vojaški kamion. Seveda pa sta operacija in zdravljenje stala, tako da je misija zašla v finančne težave, ker ji ni bil pravočasno dostavljen denar.[18] Bolezen pa se je v drugi polovici avgusta močno zakomplicirala. Po operaciji je Kocbek dobil visoko temperaturo. Medicinsko so ga nadzorovali: najprej zagrebški internist dr. M. Rechnitzer, nato primarij klinike Forlani dr. Luzzatta, kasneje prof. dr. Giusto Fegiza za

---

[13] Dr. France Kos je odšel iz Ljubljane v Rim po nalogu OF 29. aprila 1943 z obrazložitvijo, da gre na znanstveno izpopolnjevanje. Ukvarjal se je z vohunsko in obveščevalno dejavnostjo. Kocbeku je izročil pisna poročila o načinu denarne podpore londonske vlade tistim skupinam v Jugoslaviji, ki so ji ostale lojalne. Prav tako ga je zanimalo tudi delovanje Rdečega križa in nekaterih v večnem mestu živečih »cerkvenih ljudi«, predvsem p. dr. Antona Prešerna in bivšega tržaškega škofa mons. Luigija Fogarja ter ostalih duhovnikov, ki so vzdrževali zvezo z domovino. Zlasti iz Fogarja je »izvlekel« precej informacij. V enem od njegovih poročil so omenjeni tudi: bivši urednik *Slovenca* dr. Ahčin, dr. Žitko, Štefan Falež, dr. Jože Kastelic, škofa Rožman in Srebrnič, dr. Ciril Žebot, dr. Kuhar, dr. Krek, Smersu, lazarist Joško Godina, dr. Kralj ... Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Dr. Franc Kos - Melhijor.

[14] Rimski narodnoosvobodilni odbor so kmalu za tem razpustili, na njegovo mesto pa postavili partizansko predstavništvo pod vodstvom Nikole Mandića.

[15] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo M. Koršiča E. Kocbeku, brez datuma.

[16] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Neugotovljeno (1, 1944), Pismo Komandi baze NOVJ v Italiji, Rim 22. 8. 1944.

[17] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Dr. Vogelnik (1, 1944), Pismo M. Koršiča dr. Vogelniku, Rim 21. 8. 1944.

[18] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Mirko Koršič Zastopništvu NKOJ (1, 1944), Pismo M. Koršiča Zastopništvu NKOJ in Komandi baze NOVJ v Italiji, Rim 26. 7. 1944.

revmo in prof. dr. De Paola za absces. Bolezen je močno podaljšala bivanje in stroške.[19]

Navkljub bolezni pa je Kocbek takoj začel izvrševati svoje naloge. S pomočjo dr. Kosa je začel vzpostavljati prve stike z vatikanskimi krogi. Upal je, da bo že do konca julija sprejet pri papežu ali vsaj pri višjih predstavnikih Državnega tajništva. Seveda pa mu je bilo težko prodreti v organizem Svetega sedeža, saj ni imel formalnih pooblastil NKOJ-a, ki povrhu vsega tedaj še ni bil mednarodno priznan. Na zasebno avdienco pri sv. očetu je zato najprej računal kot katoliški intelektualec in ne kot predstavnik NKOJ-a. Ker bi ga v tem primeru po običajnem vatikanskem protokolu moralo na avdienco uvesti kraljevo Jugoslovansko poslaništvo pri Svetem sedežu, je to možnost izključil, saj ni hotel imeti stika s predstavništvom emigrantske vlade, čeprav je bila ta možnost po sporazumu Tito-Šubašić mogoča. Zato se je odločil, da bo ubral pot postopnega navezovanja stikov s predstavniki Svetega sedeža, da bi jim na ta način lahko bolj obširno predstavil stališča in spoznal njihove poglede.[20]

Sam je zadevo kasneje pokomentiral takole: »*Takoj sem spoznal, da sem s to alternativo postavljen pred Vatikan, kakor sem si ga po njegovi diplomatski izkušnji premalo predstavljal, saj nisem stal pred papežem, ampak pred skrivnostnim vodstvom katoliške Cerkve. Ker sem dodobra občutil premalo jasno resnico, da politične Cerkve ne predstavlja papež, ampak hierarhija vatikanskih prelatov, in ker mi je bilo naloženo, da spoznam pravo jedro katoliške Cerkve, sem se odločil za drugo, se pravi za pogovore s prelati in za končni obisk pri papežu. Vedel sem vnaprej, da v tem drugem primeru najbrž ne bom videl papeža, toda vedel sem obenem, da bom edino tako prišel do zgoraj omenjenih spoznanj.*«[21]

Drugo težavo za Kocbeka je predstavljalo dejstvo, da je bil Sveti sedež dobro obveščen o dogajanju na ozemlju Jugoslavije in da je pri njem še vedno delovalo kraljevo poslaništvo. Informacije pa je zbiral in posredoval tudi dr. Miha Krek, ki je tedaj nastopal kot delegat v zavezniški nadzorni komisiji za Italijo. Ob tem ni odveč omeniti tudi protikomunistično držo Pija XII. Toda vatikanska diplomacija ubira svoja pota in tako je bilo tudi v tem primeru, saj je pokazala interes, da na posreden in neuraden način naveže stike z novo jugoslovansko oblastjo.

Kocbek je zapisal: »*Moja naloga obstaja v pripravljanju pogojev za dobro voljo med Vatikanom in med ustvarjalci nove Jugoslavije. Zaradi*

[19] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Mirko Koršič Poljancu, (1, 1944), Pismo M. Koršiča generalu Poljancu, Rim 21. 8. 1944.
[20] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.
[21] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 2.

tega ne bi segal toliko po stiku z najvišjimi predstavniki katoliške Cerkve, pač pa naj bi pokazal splošno dobro voljo nove Jugoslavije po odnosu do katoliške Cerkve, hkrati pa naj bi obenem predstavnike Cerkve opozoril, da je med konservativnimi in negativnimi branilci stare Jugoslavije nenavadno veliko število katoliškega klera, celo med episkopati. Moja naloga kot enega od ustvarjalcev nove Jugoslavije in kot ~~prepričanega~~[22] katoliškega vernika je v tem, da Vatikanu in njegovim članom s svojim informiranjem olajšam ustvarjanje pravega stališča. [...] Ponavljam, da je moja naloga v pripravljanju pogojev med Vatikanom in ustvarjalci nove Jugoslavije. Zato po Djilasovem pojmovanju naj ne bi govorili le z nižjim klerom, ampak naj bi segli tudi po stiku višjih in najvišjih predstavnikov. V meni se je porodila osebna želja po stiku s papežem samim.«[23]

Optimistično razpoloženje je misiji vlival dr. Kos. V Vatikanu so vedeli, da se je Kocbek udeleževal tudi prvih pogovorov z dr. Šubašićem na Visu, zato niso hoteli v naprej izključiti stika s članom NKOJ-a, ki je bil povrhu vsega še slovenski katoliški politik. Njegova bolezen je Svetemu sedežu dala čas, da je poskušal formalizirati Kocbekovo misijo, ji dati pridih uradnosti in na ta način doseči jamstvo za bodoče odnose med katoliško Cerkvijo in novo Jugoslavijo.

Misija je pridobivala na teži, zato sta dr. Kos in obveščevalni oficir major Edo Brajnik – Štefan[24] pridobila za sodelovanje izkušenega mednarodnega pravnika s številnimi poznanstvi in vezami dr. Nielsa Sachs-Gričkega,[25] ki se je koncem junija 1944 dal na razpolago »našem komitetu u Rimu« kot diskretni posrednik. Svoj čas je bil odvetnik na Reki. Italijani so ga leta 1940 internirali, po kapitulaciji Italije pa je živel v Vatikanu. Brajnik, dr. Kos in Kocbek so se dogovorili, da mu naložijo, da jih stalno in o vsem obvešča, predvsem kar se tiče vatikanske politike in

[22] Prečrtal E. Kocbek.

[23] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.

[24] Edo Brajnik - Štefan (1922-1983) je bil medvojni likvidator VOS-a. Po ustanovitvi OZNE maja 1944 so ga imenovali za namestnika vodje, v začetku leta 1945 pa je postal vodja I. odseka OZNE za Jugoslavijo. Več o njem gl. I. Mrvič, *Brajnik Edo - Štefan*, v: *ES* 1, Ljubljana 1987, str. 354.

[25] Dr. Niels Sachs-Grički se je rodil na Reki 21. 10. 1892. Pravo je študiral v Zagrebu in v Budimpešti. Odvetniško službo je opravljal na Reki. Ker je znal angleško, francosko, nemško, madžarsko in italijansko, je bil že leta 1919 tajnik in tolmač pri Interallied Commission of Inquiry. Ko so Italijani zasedli Reko, je nekaj časa živel v Zagrebu. Po vrnitvi je bil pravni zastopnik reške Pravoslavne cerkvene občine in raznih konzularnih predstavništev. Bil je tudi odvetnik reške škofije in zastopnik interesov Svetega sedeža v raznih državah. Po nalogu kraljevih oblasti je sodeloval z državnim tajnikom kardinalom Pacellijem (kasnejšim Pijem XII.) pri pogajanjih za sklenitev starojugoslovanskega konkordata. V letih 1930-1940 je bil tudi častni konzul kraljevine Švedske. Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Življenjepis, Rim 12. 7. 1944.

diplomacije. Na tem mestu naj bi ostal, dokler mu ne bi bila določena nova naloga. Naročili so mu tudi, naj v Rimu živi privatno in brez vidnih vez z njimi. Predvideli so, da ga bodo za sodelovanje mesečno »nagradili« z zajetno vsoto ok. 10.000 lir, saj je bil skupaj z ženo brez sredstev za preživljanje in gibanje v »pomembnih krogih«.[26]

Dr. Sachs-Grički se je takoj lotil naloge. 19. julija se je s starim prijateljem in tajnikom Kongregacije De Propaganda Fide, nadškofom Celsom Constantinijem, pogovarjal o Kocbekovem obisku, ki pa je zaradi njegove bolezni odpadel. Obvestil ga je, da so bili storjeni koraki za Kocbekov obisk pri svetem očetu in odgovornih vatikanskih predstavnikih. Constatini je izrazil željo po srečanju z njim, ki naj bi se ga udeležil tudi prefekt kongregacije, kardinal Fumasoni-Biondi. To srečanje bi bilo pomembno, saj je imela Propaganda cerkveno jurisdikcijo nad Bosno, Djakovim in unijatsko grško-katoliško škofijo v Križevcih, torej nad dobršnim delom Jugoslavije.[27]

Prav tako je dr. Sachs-Grički na podlagi nekoliko drugačnega Kocbekovega francoskega osnutka[28] napravil naslednjo prošnjo za njegov sprejem na Državnem tajništvu: »*Alla Segreteria di Stato di S. S. Città del Vaticano*

Il Comitato nazionale jugoslavo di liberazione ha l'onore di presentare il signor prof. Edvard Kocbek, Ministro della Pubblica Istruzione, il quale è stato incaricato di iniziare colloqui con la S. Sede riguardanti problemi religiosi derivati dal nuovo stato di fatto sorto nella Jugoslavia.

Il Ministro prof. Kocbek è stato inoltre investito del gradito incarico di deporre ai Piedi del Santo Padre i sensi di figliale devozione ed il profondo omaggio del Comitato Nazionale, del Maresciallo Josip Broz Tito e dei Cattolici della Jugoslavia.

Nella speranza che la Segreteria di Stato di S. S. vorrà facilitare questo compito del Ministro Kocbek, il Comitato Nazionale prega di gradire i sensi della sua più profonda e particolare devozione.«[29] Zaradi Kocbekove bolezni je prošnjo v Vatikan odnesel dr. Koršič. Sprejel ga je substitut državnega tajnika mons. Montini.

Pomočnik državnega tajnika mons. Tardini je k bolnemu Kocbeku v bolnico kmalu poslal »v izvidnico« nižjega zastopnika Državnega tajni-

[26] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo E. Kocbeka majorju Sardeliću, Rim 3. 8. 1944.

[27] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Poročilo N. Sachs-Gričkega, Rim 20. 7. 1944.

[28] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Le Comité National de libération de la Yugoslavie (1, b.d.), Osnutek Kocbekove prošnje v imenu NKOJ-a Državnemu tajništvu, brez datuma.

[29] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Osnutek N. Sachs-Gričkega, brez datuma.

štva mons. Eduarda Pietra Cippica. V nekaj dneh je bil pri njem štirikrat, kasneje pa še enkrat. Prvi obisk je bil formalen, pri drugem pa je beseda tekla o odnosih med komunisti in drugimi pripadniki narodnoosvobodilnega gibanja ter o motivih za udeležbo ljudskih množic pri tem. Kocbek mu je razlagal stališča NKOJ-a in svoje poglede glede »izdajalskega nastopa« domače reakcije, vloge dela episkopata in višje duhovščine, oboroženega nastopa nižje duhovščine pri ustaših in Rupnikovih domobrancih, o pojavu zločincev med njimi. Tretji obisk je bil v znamenju pogovorov o bistvu sporazuma in o značaju nove oblasti v Jugoslaviji, četrti pa je govoril o obsegu in nalogah misije.

Kocbek je mons. Cippicu med drugim izjavil, »*da nisem prišel zato, da bi začel pogajanja za končno ureditev takih odnosov, ker za to nimam legitimacije, v Jugoslaviji sami pa še niso za to dozorele razmere, pač pa sem prišel zato, da že vnaprej od naše strani pokažemo dobro voljo za pozitivno ureditev bodočih odnosov. Čeprav se bo zbliževanje moralo razvijati organsko in se bodo v tem razvoju morali prečistiti vsi konkretni problemi Cerkve v Jugoslaviji, prihajam vendarle z nekaterimi sugestijami, da bi vodstvo katoliške Cerkve samo nastopilo in v primerni obliki dalo našemu episkopatu in kleru smernice za približevanje Cerkve našim narodom, kar bi tudi nam omogočilo nadaljnje delovanje v tej smeri.*«[30]

Mons. Cippico si je vsebino pogovorov vestno zapisal in jo posredoval nadrejenim. V povezavi s povedanim je Kocbek opozoril na prihodnje ukrepe novih oblasti.[31] »*Dejal pa mi je tudi, da bi me v tej važni stvari moral slišati sam papež. Tedaj sem se umaknil in nisem odgovoril. Svojega obiska pri papežu ne bi smel imeti le za spoštljivo gesto kristjana, ampak bi jo v mojem položaju moral vskladiti z odkritimi informacijami o težkih razmerah v slovenski Cerkvi, za kar v tistem trenutku še nisem bil dovolj pripravljen. ~~V žepu bi moral imeti imenik duhovnikov, ki so se v velikem številu postavili na stran narodnega in družbenega nasprotnika~~.*[32] *[...] Moje stališče je dobilo kmalu svojega nasprotnika, občutil sem, da moram paziti nase, Rim je bil poln slovenskih beguncev, ki so se zbirali okoli patra Prešerna. Prav on je s svojo važno funkcijo dosegel, da se je državno tajništvo dolgo obotavljalo, preden me je sprejelo. Moj sprejem pri papežu se torej ni realiziral, zato me je sprejel monsinjor Sigismondi, ki je deloval v državnem tajništvu. Tedanji monsinjor Sigismondi me je sprejel z dokajšnjo častjo, v sekretariatu so že vedeli, da sem se udeleževal prvih razgovorov z dr. Šubašićem na Visu in kjer se je naka-*

[30] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 3.
[31] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.
[32] Prečrtal E. Kocbek.

zovala rešitev »jugoslovanske krize«. Pogovarjala sva se v francoščini.«[33]

Mons. Sigismondi je bil v Državnem tajništvu referent za balkanske države in je za razgovore od nadrejenih dobil vsa potrebna pooblastila. Na razgovore z njim se navezujejo tudi naslednja Kocbekova opažanja in predlogi: »*Tu sem že dobil izjave, ki sem jih vzel na znanje s primerno tehtnostjo: da so na podlagi različnih poročil iz Jugoslavije (rekli so, da imajo iz duhovniških krogov tudi nam zelo naklonjena poročila) prišli do spoznanja, da je osvobodilno gibanje Jugoslavije močno in pozitivno gibanje, ki dejansko združuje najrazličnejše plasti, vere in nazore, da to gibanje nima ne komunističnih ne anarhističnih ali drugih prevratniških teženj: da nima niti protiverskih tendenc, čeprav so se posebno v Sloveniji dogodile justifikacije duhovnikov (29 po številu),*[34] *o katerih imajo nasprotujoča si poročila, kjer pa je krivda klerikalne duhovščine vendarle toliko razvidna, da ti primeri ne morejo biti nepremostljiva ovira ne pri naših razgovorih ne pri urejanju bodočih odnosov med Sveto stolico in Titovo Jugoslavijo;* ***da pozdravljajo stik s predstavnikom nove Jugoslavije in ga želijo obdržati vse dotlej, dokler se v Jugoslaviji ne bi ustvarila enotna vlada, odnosno, dokler ne bi bile dane možnosti za mednarodno priznanje novega političnega reda v Jugoslaviji; da bodo ta novi red in režim v Jugoslaviji priznali tudi oni, brž ko ga bodo priznali zavezniki; da sprejmejo na znanje pobude, ki sem jim jih predlagal***[35] *(ureditev vprašanja vojaških duhovnikov v NOVJ, pošiljanje apostolskega delegata na osvobojeno ozemlje, vzetega iz duhovniških vrst naroda, ki z Jugoslavijo nima spornih vprašanj, in nazadnje poziv Vatikana škofom, da sprejmejo dejansko stanje in priznajo Titovo Jugoslavijo, kakor je to storil Leon XIII. francoskim škofom v vprašanju republike), da bodo o njih premislili in jih sprejeli, kolikor jim to dopušča naš mednarodni položaj; in da na kraju poudarjajo svojo dobro voljo, ki je šla tako daleč, da so se spustili z menoj v pogovore, in pri tem šli preko protokola in tradicionalnih diplomatskih pravil, ker imajo kot realisti pred očmi interese slovenskih in hrvaških katoličanov, pa naj pridejo pod kakršen koli režim.*«[36]

Bolezen je Kocbeka ponovno priklenila na posteljo. Ko se mu je zdravje izboljšalo, je bil pripravljen sprejem pri mons. Tardiniju, ki je bil tedaj podtajnik Svetega sedeža za zunanje zadeve. Zanimivo je, da tega

[33] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.
[34] Omenjeno število pobitih duhovnikov so Kocbeku dali na znanje vatikanski diplomati.
[35] Poudarjeni deli besedil so delo avtorja.
[36] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 4.

srečanja Kocbek nikjer ne omenja! O njem poroča le njegov tajnik dr. Koršič v svojih spominih na misijo.[37] Srečanja so se udeležili: Kocbek, dr. Sachs-Grički in dr. Koršič, ki je o njem zapisal naslednje: »*Sestanek je bil neformalen in brez predhodnega reda. Po uvodnih besedah je tov. Kocbek pojasnil značilnost NOG v Jugoslaviji in vlogo katolikov v tem gibanju. (Sodelovanje med komunisti in kristjani je razširil z ilustracijo odnosov med Sovjetsko zvezo in pravoslavno cerkvijo. Še prej je poslal Vatikanu lepo opremljeno publikacijo moskovske patriarhije s fotografijo Stalina in patriarha, ki jo je prinesel iz Sovjetske zveze Milovan Djilas. V odgovor na to gesto je bil tov. Kocbeku poslan prepis poročila iz Rusije, opremljenega z vatikanskimi siglami, toda brez navedbe avtorjev, v katerem so bili navedeni najnovejši primeri verske nestrpnosti v SZ.) Nato je dr. Sachs iznašal formalno-pravna stališča, ki naj bi omogočala uradno avdienco tov. Kocbeka pri papežu.*

Kakor je mons. Tardini z očitnim zanimanjem poslušal tov. Kocbeka, seveda brez pritrjevanja, tako je dosledno zagovarjal načelo pravno konstituirane državne oblasti, kar naj bi bilo pogoj, da se Vatikan z njo razgovarja. Če se prav spominjam, je mons. Tardini ob tej priložnosti navedel primere, ko so si drugi priznani državniki med vojno prizadevali, da bi dosegli uradno avdienco pri Piju XII., pa tega niso dosegli, ker niso predstavljali oblasti s tako kvalifikacijo.

Na sestanku so bila samo pojasnjena stališča. Ni bilo sklepov ali dogovorov za potek nadaljnjih stikov. Vseskozi pa je bilo prisotno stališče Vatikana, čeprav ni bilo izrečeno, naj se tov. Kocbek predstavi s formalno legitimacijo NKOJ-a, ki naj bi deklarirala tudi namen njegovega obiska; šele potem se bo razpravljalo o formi njegove avdience pri papežu. Po tem obisku je postali popolnoma jasno, da je bil le-ta v Vatikanu temeljito pripravljen. Misija je bila že zapletena v mehanizem vatikanske državne diplomacije, iz katerega se ni več mogla vrniti na pozicijo obiska, ki ne bi obvezoval nikogar, kakor je bilo prvotno zamišljeno. Sicer pa je vprašanje, ali bi navadna javna avdienca pri papežu imela kakšen političen pomen razen morda efekta, ki bi ga imela v Sloveniji vest, da je bil tov. Kocbek pri papežu.«[38]

Sveti sedež bi bil pripravljen Kocbeka sprejeti tudi z uradno avdienco pri sv. očetu, za to pa je zahteval formalno pooblastilo NKOJ-a, ki naj bi bilo po možnosti združeno s formalno deklaracijo o odnosih med narodnoosvobodilnim gibanjem in katoliško Cerkvijo ter nameni NKOJ-a glede prihodnje ureditve odnosov s Svetim sedežem. Dr. Koršič je zapisal: »*Predlogi, ki jih je dr. Sachs dajal tov. Kocbeku, so se izoblikovali posto-*

[37] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).
[38] Prav tam, str. 14.

poma, kakor so potekali razgovori tov. poverjenika s predstavniki Vatikana najprej v bolnici, nato pa v samem Vatikanu. Med pogovorom z dr. Sachsom sem dobil vtis, da je le-ta videl v morebitni deklaraciji samo politično potezo, medtem ko je tov. Kocbek želel predlagati formulacijo, ki bi ustrezala dejanskim odnosom in možnostim njihove bodoče ureditve, kakor jih je sam videl.«[39] Kocbek se je zato odločil sestaviti *Memorandum*, ki ga zaradi pomembnosti obravnavam v posebnem poglavju.

Med razgovori je umrl državni tajnik kardinal Maglione. Da bi zadostil maniram, je Kocbek ob njegovi smrti sv. očetu in Državnemu tajništvu poslal sožalni pismi.[40] Za pozornost se mu je zahvalil substitut državnega tajnika mons. Montini – kasnejši papež Pavel VI. 9. septembra 1944 mu je poslal zahvalni telegram na Via Toscana 13,[41] saj ni vedel, da je Kocbek Rim zapustil že 3. septembra.[42]

V tistem času pa je zbolel tudi mons. Tardini iz Kongregacije za izredne zadeve, ki je delovala kot nekakšno »zunanje ministrstvo« Svetega sedeža. Tako so odpadli nekateri predvideni obiski, preostali pa so bili zgolj vljudnostnega značaja. Problem je še naprej ostajala tudi avdienca pri papežu, s katero so v Vatikanu zavlačevali. Kocbek jih je opozoril, da bo vodstvo NKOJ-a ocenjevalo uspešnost njegove misije predvsem po tem, ali bo oziroma ne bo sprejet pri sv. očetu. Slednjega bi se po njegovem zlasti razveselili »reakcionarni elementi« v domovini.[43]

Naj tu omenim tudi naslednje. Ko se je Kocbeku nekoliko povrnilo zdravje, je ta čas izkoristil za obisk rimskih znamenitosti. Med svojim bivanjem v večnem mestu je pokazal tudi izredno zanimanje za italijansko »Gibanje komunističnih kristjanov«,[44] kar je pri partijskem vodstvu povzročilo veliko nezadovoljstvo in nezaupanje. Kocbek je 3. septembra odletel iz Rima v Bari, v domovino pa se je vrnil 20. septembra.

3. Memorandum

Kocbek je v začetku avgusta s pravno pomočjo dr. Sachs-Gričkega začel pripravljati osnutek *Memoranduma* Svetemu sedežu. Šlo je za politični dokument, ki pa ob njegovem odhodu z Visa ni bil predviden.

---

[39] Prav tam, str. 11.

[40] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Sua Santità, Città del Vaticano (2, b.d.), Sožalni pismi brez datuma.

[41] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Montini Sostituto Edvard Kocbek (1, b.d.), Telegram mons. Montinija E. Kocbeku, Rim 9. 9. 1944.
Mons. Montini je bil leta 1963 izvoljen za papeža Pavla VI.

[42] Ta podatek izvemo iz Kocbekovega pripisa v Koršičevih spominih.

[43] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

[44] Prav tam.

Misija tudi ni imela zadostnih stikov z odločujočimi politiki v domovini, ki naj bi opredelili določena stališča. O razvoju dogodkov v Jugoslaviji so Kocbeka ob obiskih obveščali le dr. Kos, major Brajnik in še nekateri drugi tovariši iz partizanske vojaške misije. Za seznanitev z domačim političnim dogajanjem je zaprosil tudi dr. Josipa Smodlako.[45] Njihovi podatki so mu bili edina orientacija pri delu, ki je potekalo vzporedno s še tekočimi pogovori s Šubašićem.

Osnutek je imel tri poglavja. V prvem so bile predstavljene težnje narodnoosvobodilnega gibanja, v drugem državnopravna situacija po sporazumu Tito-Šubašić, v tretjem pa stališča NKOJ-a do tedanjih in bodočih odnosov s Svetim sedežem. Dokument naj bi v imenu NKOJ-a podpisal Kocbek. Ohranila sta se koncepta v srbohrvaščini in italijanščini.

Osnutek *Memoranduma* je poslal v pregled NKOJ-u 8. avgusta, prav tako pa je v Bari tajnik Koršič odnesel tudi pismo za Tita in za poverjenika NKOJ-a za zunanje zadeve dr. Josipa Smodlako,[46] pri katerem se je Kocbek mudil pred obiskom Rima. Kocbek je v omenjenem tretjem pismu Titu zapisal: »*Potrebno bi bilo da dadem tom memorialu više ili manje svečan značaj izjave, odnosno da u njemu formuliram svoju zadaću kako bi u svim oficialnim vizitama mogao lakše nastupiti kao utemeljitelj i tumač. Za pravilno shvaćanje memoriala potrebno je od moje strane pojasniti da su njegov sadržaj i raspodela, podvlačenje nekih činjenica i izostavljanje drugih, kao i čitava frazeologija teksta promišljeno izabrani i formulirani nakon upornog studija vatikanskog miljeja i njegove političke psihe. Izražavam nadu da u tom memorialu nisam niti ništa važna ispustio niti prestupio dozvoljenu mu granicu predlaganja. Posle povratka kurira tekst će biti odmah preveden na strani jezik i predložen Državnom sekretariatu.*«[47]

Tajnik dr. Koršič je zapisal: »*Sedaj je bilo delo naše misije odvisno od vsebine odgovora na osnutek memoranduma, ki ga bo naše državno vodstvo poslalo tov. Kocbeku. Med tem so se stiki z Vatikanom nadaljevali, imeli pa samo značaj razčiščevanja že iznešenih stališč.*«[48]

Misija je čakala na odgovor skoraj tri tedne. 12. avgusta se je namreč v Neaplju »zgodil« sestanek Churchilla in Tita, za katerega pa Kocbek

[45] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Pismo diplomatskemu predstavniku Smodlaki (1, 3. 8. 1944), Pismo E. Kocbeka dr. J. Smodlaki, Rim 3. 8. 1944.

[46] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15.

[47] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 8. 8. 1944.

[48] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15.

in Koršič nista vedela. Očitno se je Tito po njem počutil še bolj močnega, zato je 26. avgusta 1944 kot predsednik NKOJ-a pisal Kocbeku v Rim o njegovih sklepih glede *Memoranduma* Državnemu tajništvu. V pismu je pohvalil njegova prizadevanja, da Svetemu sedežu razloži stanje v državi in stališče do vprašanj vere in Cerkve. Naročil mu je večjo pazljivost zlasti v 3. delu *Memoranduma*, saj so komunisti katoliški Cerkvi v Jugoslaviji, predvsem duhovščini, očitali neudeležbo v osvobodilnem boju in zločinskost nekaterih duhovnikov ter ji po vojni niso nameravali dati prevelikih koncesij.

Poglejmo nekaj najpomembnejših Titovih stališč iz pisma: »*Mi ćemo morati preduzeti mjere protiv krivaca prema svom narodu i nastojati da spriječimo ponavljanje ovakve uloge domaćeg našeg djela crkvene organizacije. [...] U ovakom stanju stvari, mi ne možemo ničim garantovati njen pravni položaj, a ne možemo pristajati ni da se odreknemo prava da izmenimo njen sadašnji položaj bez pristanka Sv. Stolice. [...] Zato smatramo da danas još nije vreme da se naši odnosi s Katoličkom crkvom konačno urede. [...] Mi, razume se, ne želimo takvo rješenje pitanja. [...] Zato je danas prerano obećavati priznanje dosadašnjeg pravnog položaja Crkve u Jugoslaviji, a još manje da će se promene pravnog položaja Crkve provoditi samo u saglasnosti sa Sv. Stolicom. [...] Smatramo da bi danas najbolje bilo iznjeti pred Sv. Stolicu naše pritužbe na držanje Crkve, kako i naš stav u opštim pitanjima religije i Crkve. [...] Mi ne bismo želeli da ove razgovore vodite zvanično u ime Nacionalnog komiteta. Ipak možete dati na znanje da je Vaše djelovanje u skladu s namjerama Nacionalnog komiteta i da je poduzeto sa znanjem i odobrenjem Komiteta. [...] Slažemo se da zatražite intervenciju za rješavanje pitanja vjerske službe u našoj vojsci i u pozadini. Isto tako ne bismo imali ništa protiv prisustva jednog Papinog posmatrača (kome ste pravilno postavili ograničenja). Molimo Vas da nastavite svoj rad, uzimajući u obzir ove naše primjedbe.*«[49]

Kocbek je maršalove pripombe povzel takole: »*Tovariš Tito je zato pogrešal nekatere točke, ki so se mu zdele važne: prezgodaj sem priporočal urejanje odnosov s Cerkvijo, da še ne moremo jamčiti dobrih odnosov s Cerkvijo in pravni položaj Cerkve. Tito je mnenja, da pogovor naj ne vodim kot član Nacionalnega komiteta, zato pa naj odprem vprašanje verske službe v vojski in papeškega opazovalca in povem, da nastopam z odobrenjem Komiteta.*«[50]

Titovo pismo je bilo pravzaprav partijska zamisel reševanja odnosov s katoliško Cerkvijo v povojni Jugoslaviji. Pomenilo je tudi konec prizadevanj, da bi Kocbek obiskal Sveti sedež kot uradni predstavnik NKOJ-

[49] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Josip Broz - Tito (1, 1944), Pismo J. B. Tita E. Kocbeku, 26. 8. 1944.

a, zato tudi zasebni obisk pri papežu ni imel več političnega pomena. **Kocbek je Titove pripombe upošteval in jih vsebinsko vključil v *Memorandum***, ki zaradi omenjenih dejstev ni mogel biti izročen že 12. avgusta, kot je datirano v srbohrvaški inačici,[51] pač pa dobra dva tedna kasneje. Zaradi boljše verodostojnosti osnutek *Memoranduma* objavljam v italijanski inačici,[52] ki je prevod dr. Sachs-Gričkega.[53]

»*Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, diretto dal Maresciallo Josip Broz-Tito, quale Governo attuale della Jugoslavia democratica federativa ha deciso di delegare e di fatto delega il Ministro dell'Istruzione e Membro del suddetto Comitato, Professor Edoardo Kocbek, il quale in seno al medesimo Governo rappresenta i cattolici sloveni, incaricandolo di mettersi in contatto con la Santa Sede allo scopo di conseguire rapporti quanto più stretti e cordiali tra la Santa Romana Chiesa e lo Stato Jugoslavo, che non è altro che la vecchia Jugoslavia con un nuovo ordine politico.*

1) Il Movimento Nazionale di Liberazione Jugoslavo, sorto per iniziativa patriottica del Partito Comunista Jugoslavo, assunse il compito di chiamare a raccolta ed organizzare, nella lotta contro l'occupatore ed i suoi collaboratori interni, tutti i popoli jugoslavi, tutti i ceti sociali, gli appartenenti a tutti i partiti politici e tutti gli onesti cittadini jugoslavi senza distinzione di nazionalità, principi o religione, per poter così uniti raggiungere la piena libertà nazionale e fare in tal modo risorgere la sovranità statale.

Questo movimento di liberazione, che ebbe inizio con la resistenza armata di gruppi di volontari partigiani patriottici, prese col tempo un tale sviluppo così d'avere attualmente Stati Maggiori nella Serbia, Croazia, Slovenia, Macedonia e Montenegro ed un unico Stato Maggiore Generale, alla testa del quale si trova il Maresciallo Josip Broz-Tito. Questo esercito, unificato su basi e con quadri rigorosamente organizzati, è stato ora internazionalmente riconosciuto e conta piū di 350 000 componenti, la maggior parte dei quali è costituita da truppe regolari (Corpi, divisioni, brigate) e la minor parte da unità partigiane. Conformemente alle dichiarazioni fatte dal Primo Ministro Churchill esso è l'unico esercito nazionale che combatte su territorio jugoslavo per la liberazione della Patria.

2) Questa lotta che dura già da anni, i patimenti sovrumani, le amarezze per il passato politico della Jugoslavia d'anteguerra, il

[50] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.

[51] NUK/R, *Ms 1421*, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Spomenica predložena tajništvu Svetega sedeža (1, 12. 8. 1944).

[52] Slovenski prevod srbohrvaškega osnutka gl. E. Kocbek, *Osvobodilni spisi II*, ur. P. Kovačič-Peršin, Ljubljana 1993, str. 93-97.

[53] To je razvidno iz njegovih rokopisnih dostavkov, ki so zapisani ob tipkopisu. Vsebinsko upoštevajo Titove pripombe.

doloroso riconoscimento degli irreparabili errori dei vecchi condottieri militari e lo straordinario spirito d'iniziativa che sorse, in seguito a questa situazione, in tutti gli elementi piū sani e migliori della Jugoslavia crearono le premesse per un nuovo spirito morale e politico in tutti i popoli jugoslavi.

Questo è il motivo per cui un'azione prettamente militare ebbe a trasformarsi in un movimento di liberazione a fondo politico nazionale di larghissima mole, alla testa del quale si misero i rappresentanti dei piū diversi partiti e delle piū diverse organizzazioni della Jugoslavia d'anteguerra.

Questo movimento politico si prefisse i seguenti scopi:

A. Organizzare lo Stato su base federativa che renderà possibile l'assoluta uguaglianza di tutti i popoli viventi nella Jugoslavia, cioè dei Serbi, Croati, Sloveni, Macedoni e Montenegrini, e preparare l'uguaglianza delle sue minoranze, mentre sulla forma costituzionale dello Stato (Monarchia o Repubblica) dovrà decidere il popolo nelle prime elezioni del dopoguerra.

B. Realizzare la forma di una democrazia nuova e veritiera, la quale viene già ora attuata nei cosiddetti Comitati Na i Liberazione sui territori già liberati e nei Supremi Consigli dei singoli popoli jugoslavi e di tutto lo Stato.

C. Con questo cambiamento della struttura politica della Jugoslavia non verrà per nulla cambiato l'ordine sociale dello Stato, e cioè non verranno aboliti né limitati i diritti alla proprietà privata, alla libertà personale, alla piena libertà religiosa dei singoli e delle collettività confessionali: e questo è la migliore dimostrazione che l'autorità dello Stato si opporrà ad ogni azione di forza ed arbitraria di singoli o di gruppi sia nella conquisa di territori non ancora liberati, sia nella occupazione di territorio jugoslavo, che per diritto spetta ai popoli jugoslavi, sia nel punire traditori nazionali ed i sostenitori dell'occupatore. In conformità a questi principi applica già ora la legge con assoluta imparzialità, giustizia e severità.

II

Il Regio Governo Nazionale, costretto ad abbandonare il territorio nazionale dopo l'occupazione nemica del Paese, emigrò all'estero e perdette ogni contatto con i popoli che avevano iniziata e sviluppata la lotta sul patrio suolo, specialmente dopo le dimissioni del Generale Simović – divenuto Presidente del Consiglio dei Ministri in seguito al colpo di stato antigermanico del 27 marzo 1941 – e l'avvento al potere dei vecchi politicanti. E così nacque dal popolo stesso il movimento nazionale di liberazione, con il quale il popolo prese nelle proprie mani la difesa del Paese. Con le dimissioni del Generale Simović si aperse una sequela di parec-

chi Governi composti di politicanti dei regimi centralismi dittatoriali dell'anteguerra, i quali evitarono volutamente ogni contatto con le forze combattenti ed ebbe inizio l'organizzazione di bande armate (četnici) sotto il comando del Colonnello Draža Mihajlović. Dopo un primo periodo di aspettativa, i četnici passarono in lotta aperta contro in partigiani e si unirono in questa lotta con le forze d'occupazione: E tutto ciò per iniziativa del Regio Governo, che offrì al Colonnello Mihajlović larghi aiuti finanziari, lo nominò Generale e poi lo investì della carica di Ministro della Guerra.

Allorché l'opinione pubblica venne a conoscenza di questa collaborazione dei četnici del Generale Mihajlović con le forza d'occupazione e quando ciò venne dimostrato con documenti irrefutabili nacque nel Paese una tale tensione ed uno stato d'animo così pieno d'irritazione che il Regio Governo dovette smentire Mihajlović, allontanandolo dal Gabinetto di guerra e dichiarandolo di aver interrotto qualsiasi rapporto con lui e i suoi četnici. Tale nuovo atteggiamento venne pubblicamente reso noto dal Primo Ministro Churchill in una delle riunioni del Parlamento Inglese.

Una delle ultime conseguenze di questo cambiamento nella politica del Regio Governo sono state le dimissioni del Primo Ministro Purić e la nomina dell'attuale Primo Ministro Dottor Ivan Šubašić, il quale concluse il 17 giugno scorso un accordo con il Presidente del Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, Maresciallo Josip Broz-Tito. Con questo accordo il Regio Governo ha riconosciuto i fini nazionali e democratici che sono stati raggiunti dai popoli jugoslavi durante una lotta che dura già da tre anni, gettando così le basi per l'unità statale democratica federativa ed istituendo l'amministrazione del Paese per tramite del Consiglio Supremo Antifascista della Liberazione Nazionale Jugoslava (AVNOJ) – corpo legislativo – e dal Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, suo organo esecutivo; ha riconosciuto l'unità delle forze armate jugoslave sotto il comando del Maresciallo Broz-Tito; ha ~~promesso che avrebbe~~[54] *pubblicamente ed ufficialmente condannato i traditori, i quali collaborano apertamente o segretamente con il nemico.*

Il Regio Governo ebbe inoltre a dichiarare che il suo compito maggiore consisteva nel provvedere gli aiuti necessari all'esercito nazionale di liberazione e decise infine di introdurre modifiche e cambiamenti nelle sue Rappresentanze diplomatiche all'estero, in conformità al nuovo indirizzo politico di fedele adesione alla lotta liberatrice.

In armonia a questo accordo venne suddivisa l'attività governativa nel senso che quello che non può essere attuato in Patria viene affidato al Regio Governo in Londra. A tale scopo il Comitato Nazionale di Libe-

[54] Prečrtal E. Kocbek.

razione Jugoslavo delegò un proprio rappresentante presso il Regio Governo nella persona del Generale Velebit, che è contemporaneamente Ufficiale di collegamento con il Governo di Sua Maestà Britannica.[55]

III

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo ritiene che – conseguita l'unità politica e militare del Paese, nonché avvenuto l'accordo con il Regio Governo in Londra – sia giunto il momento di chiarire e rafforzare i rapporti esistenti tra il nuovo Governo e la Santa Sede, rapporti che furono sempre turbati e sfruttati per motivi antinazionali, antistatali e contrari agli interessi della stessa Chiesa Cattolica da parte dei sostenitori interni delle forze nemiche occupanti e da parte di politicanti degli antichi regimi dittatoriali jugoslavi residenti all'estero.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo dichiara pertanto, per tramite del sottoscritto, di essere pronto a riconoscere l'attuale posizione giuridica della Chiesa Cattolica in Jugoslavia in conformità al futuro statuto federativo e democratico dello Stato e di voler rendere agevole la soluzione di tutte quelle questioni e problemi, i quali nella Jugoslavia dell'anteguerra non hanno potuto essere risolti.

Il Comitato suddetto faciliterà lo sviluppo indipendente, libero ed estraneo alla politica di partito della Chiesa Cattolica in Jugoslavia e di tutte le sue istituzioni, e darà l'aiuto necessario affinché i suoi organi possano comunque restare in contatto continuato, indisturbato e indipendente con la Santa Sede. Dichiara inoltre, che ogni eventuale cambiamento dell'attuale situazione giuridica della Chiesa Cattolica in Jugoslavia potrà avvenire soltanto previo benestare della Santa Sede.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo fa proprie direttive ed i desideri espressi dal Sommo Pontefice felicemente regnante per quanto concerne una pace con giustizia: E questi principi illuminano chiaramente le finalità che il suddetto Comitato si prefigge per quanto riguarda l'istituzione in Jugoslavia di un ordine nuovo, tranquillo, legale e giusto, nel quale la Chiesa Cattolica occuperà la posizione che degnamente le compete.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo rivolge quindi preghiera, affinché la Santa Sede voglia già ora dare istruzioni agli Ordinari secolari e regolari esercenti giurisdizione in Jugoslavia, dirette ad ottenere sollecitamente di comune accordo la designazione e nomina di cappellani militari presso le forze armate della liberazione nazionale.

---

[55] Tega odstavka ni v srbohrvaškem »izvirniku«! Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Spomenica predložena tajništvu Svetega sedeža (1, 12. 8. 1944).

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo è, pertanto, fiducioso e certo che la Santa Sede vorrà prendere benevolmente conoscenza della buona volontà che anima in questa azione Jugoslavia democratica e federale, e vorrà dare in conseguenza – con piena comprensione della reale situazione e con materna bontà verso questi suoi figli – le necessarie direttive ai Vescovi e al Clero Jugoslavo, perché voglia collaborare con il movimento di liberazione in conformità alle esistenti istituzioni (Commissioni confessionali) e condannando le attività antinazionali ed antistatali che sfruttano Religione e Chiesa a scopi di tradimento.

Il Comitato nazionale di Liberazione Jugoslavo sarebbe infine ben lieto se la Santa Sede volesse fin d'ora inviare nei Paesi liberati un suo Rappresentante al quale si garantirebbe la libera comunicazione con la Santa Sede medesima e che per poter compiere meglio la sua missione dovrebbe appartenere ad uno Stato non interessato alle questioni jugoslave, onde constatare personalmente la verità in quanto è qui esposto e che verrà mantenuto anche nell'avvenire.«[56]

Zaradi nedosegljivosti Tita[57] se je po izročitvi *Memoranduma* Državnemu tajništvu o nastalem položaju posvetoval s Kardeljem, ki pa je odločil, naj se iz zunanjepolitičnih razlogov ne vrača v Vatikan, pač pa naj se poslovi z osebnim pismom. Bal se je, da »*bi v današnjih okoliščinah Vatikanu dali preveč v roke.*«[58]

O zadnjih dogodkih v zvezi z Memorandumom in o svoji osebni prizadetosti je Kocbek šele čez mesec dni poročal Titu: »*Sa drugom Kardeljem smo napravili neke vrste bilancu mog puta; ustanovili smo da je ono glavno što nam je kod mog odlazka bilo pred očima postignuto: Vatikan računa novom Jugoslavijom i unatoč svojim stalnim konservativnim inklinacijama vozi svoj brod vrlo oprezno i nigdje ne zatvara nijedna vrata. Ako navedem još ono što sam utvrdio pomoću privatnih veza i posvema sigurnih utanačenja,* ***moram navesti kao posebno važno činjenicu to, da je Vatikan odlučio likvidirati klerikalizam u svim katoličkim narodima odnosno državama*** *i da mnogo razmišlja čime bi nadomestio ovo anahronističko sredstvo koje se tako negativno pokazalo u najvitalnijim momentima naroda.* ***U tom pogledu mi je poverljiv čovek Vatikana sa najvećom ozbiljnošću potvrdio da je Vatikan odlučio u Sloveniji žrtvovati Slovensku ljudsku stranku i odlučio žrtvovati biskupa Rožmana.***[59] *Na moje pitanje mi je odgovorio da mogu ovo u tom obliku javiti Vama. Kao značajnu stvar mogu navesti mnenje papinog privatnog sekretara jezuita Laibera koji smatra dobru vezu sa Titovom Jugoslavijom kao most u zbližavanju izmedju Vatikana i Sovjetskog saveza. Osnove vatikanskog*

[56] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Dokumenti, Memorandum.
[57] Medtem je z Visa skrivoma odšel k Stalinu.
[58] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.

realizma su sledeče: približavanje SSSRa Evropi, nova svest naroda koju su okusili okupaciju, bankerot klerikalnih partija u njima, izvesna rezerva do anglosaških političkih rukovodstava, javljanje jake katoličke levice u svim katoličkim narodima (osobito u Italiji i Francuskoj), javljanje teške političke i duhovne krize posle rata. [...]

Znao sam da na memoriale oni neće moći drukčije odgovoriti kao da ga formalno uzmu na znanje, da prema tome neće moći imati nikakvih konkretnih političkih posledica prema vani ali ujedno sam znao da će napraviti ogroman utisak tako da su bili u pravoj neprilici. Ustvario sam time u Vatikanu moralno presenečenje i moralne posledice. Političkih posledica nisam mogao njime pokrenuti jer za to fale bitni uveti (nismo još medjunarodno priznati, u rukama nisam imao nikakve legitimacije, situacija niti za nas niti za Vatikan nije sazrela), osim toga ja sam izraženu našu dobru volju – kako se sećate – vezao za trenutak predlaganja mamoranduma i nikako za kasnije. Istina je da bi mogao to poručiti i na koji drugi način ali važno je ipak zabiležiti da samim tim memorialom nisam napravio nikakve štete. Svakako memoriale nema onog opasnog značenja koje ste videli na zajedničkoj sednici, jasno da po mojoj krivnji koji se u popratnom pismu o njem nisam dosta izjasnio. Možda bi se to pravovremeno uredilo ako bi drug Bevc meni odmah odgovorio kad sam zatražio njegovo mišljenje o mome nacrtu memoriala. Ja sam memoriale u Vatikanu lično upotrebio kao gore pomenuto pomoćno sredstvo ali nikako kao svečan predlog NKOJa. U pismu koje ste mi, poštovani druže predsedniče, poslali kao mišljenje sednice, sam razumio vašu zabrinutost, jedino nisam mogao razumeti prigovora da nisam iznašao naših pritužbi u pogledu držanja predstavnikov Crkve kod nas, kad je to bilo moje glavno delo i kad sam upotrebio i najmanju priliku da to napravim. Moram Vam reči da je to teško delovalo name, osobito jer sam kod povratka medju svoje drugove našao u njima ne samo tragove ovog mišljenja nego i nepoverenje u moj obavljeni posao.«[60]

4. Odmevi na Kocbekovo misijo

Ker je šlo za očitna razhajanja v pogledih na ureditev prihodnjih odnosov s katoliško Cerkvijo, je Kardelj Kocbeku preprečil ponoven odhod v Vatikan, prav tako pa je nameraval preprečiti podobno »romanje« kateremukoli drugemu katoličanu iz OF oziroma iz vrst njihovih

[59] Resničnost te izjave bo mogoče preveriti, ko bo odprto gradivo, ki ga hrani Vatikanski tajni arhiv (ASV). O polemiki na to temo gl. B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 79, op. 22.

[60] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

simpatizerjev. V pismu CK KPS je Kardelj 1. oktobra 1944 zapisal: »*Kocbek vam je napisal obširno poročilo o svojem bivanju v Rimu in ga pokazal kot pozitivno dejstvo. Objasnite vi tistim, ki se jih tiče, da je Kocbekovo gledanje naivno in da je v resnici vatikanska reakcija še enkrat pokazala svoj obraz. Pozitivnega je v celi stvari le toliko, da bomo mi lahko jutri Vatikanu in vsej katoliški hierarhiji pri nas, ko bo skušala utrditi svoje pozicije, rekli: prepozno, poslali smo vam Kocbeka, ko je bil še čas, zdaj pa je prepozno.*«[61]

Odmeve partijskega vodstva je analiziral dr. Bojan Godeša. Med drugim je zapisal: »*Poleg teh konkretnih očitkov in razhajanj je na negativno oceno Kocbekovega potovanja v Rim najbolj vplivala sprememba politične linije partizanskega gibanja, do katere je prišlo prav v času Kocbekovega bivanja v Rimu. Zanjo je bila značilna opustitev t. i. politike širine in zaostritev odnosov do vseh skupin izven OF. Tako je vodstvo partizanskega gibanja v tem času (po 15. septembru 1944) prekinilo vse pogovore z vsemi subjekti izven OF in zanje so se zaprla vrata v OF. [...] Tako se je pokazalo, da je Kocbeku, kljub temu, da je podpisal dolomitsko izjavo, ostajala kot vzor prvotna OF, predvsem pa je vztrajal na tem, da krščanskosocialistična skupina zadrži kulturni značaj in posebne povojne naloge med slovenskimi kristjani. To se je prvič javno pokazalo že na sestanku krščanskosocialistične skupine po kočevskem zboru oktobra 1943 v Sušicah, vendar pa je ravno v primeru potovanja v Rim to dokončno postalo jasno tudi slovenskemu partijskemu vodstvu. Zato dogodki jeseni 1944 pomenijo tisti usoden preobrat, ko se je partijsko vodstvo začelo dokončno razhajati s Kocbekom, najpomembnejšo osebo med nekomunisti – člani izvršnega odbora OF.*«[62]

Ker se je Kardelju po končani misiji Kocbek zdel še »bolj krščanski, kakor je bil kdaj koli prej«, ga je nameraval zadržati v svoji bližini pod nadzorom in ga poslati v »pravoslavni Beograd«. Tako naj njegove krščanske ambicije ne bi imele možnosti za razvoj oziroma neposredni vpliv na dogajanje v Sloveniji.

Kocbek je na misijo gledal s ponosom. Leta 1978[63] je prepisal naslednje misli iz svojih medvojnih zapiskov: »*Mislim, da bi z avdienco pri papežu marsikaj doživel, najino srečanje bi bilo za oba dogodek. Po snočnjem dolgem razgovoru s Krištofom, naj napišem nekaj poslovilnih pisem raznim ljudem v Vatikanu, bi svojo misijo tudi formalno zaključili.*

---

[61] B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 79-80.
[62] B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 81; 84.
[63] Vtisi na »romanje« v Rim so natipkani na hrbtnih straneh informacijskega biltena *Bulletin d'information* ChSS - Krščanske in socialne družbe iz Varšave iz let 1977 in 1978. Temeljijo na spominih tedanjega Kocbekovega tajnika dr. Mirka Koršiča. Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).

Oba sva ugotovila, da je bil glavni cilj mojega obiska dosežen, zato sva opustila misel, da bi poslal Vatikanu še pismo NKOJ, ki sem ga zelo skrbno sestavil, kajti po Krištofovem mnenju bi v današnjih okoliščinah Vatikanu dali preveč v roke. Moram pa priznati, da sem osebno hvaležen za vsa številna poznanstva v Vatikanu in v Rimu. Oba meseca sta bila zame velike vrednosti, bolezen mi je kljub velikim neprijetnostim celo omogočala raznovrstna spoznanja. Težko mi je povedati, v čem obstaja ta vrednost, zame pomeni razširitev in poglobitev političnih ter duhovnih pogledov.«[64]

Takoj po povratku iz Italije je Kocbek o poteku misije poročal NKOJ-u. Čutil je dolžnost, da o njenih rezultatih pisno poroča tudi IO OF Slovenije: »*Če po vsem tem ocenim sam svoje delo, moram reči, da je tisto glavno, kar nam je bilo pred mojim odhodom v Rim pred očmi, doseženo: led je prebit, stik vzpostavljen, dobra volja izražena. Poleg tega smo spoznali, da Vatikan računa z novo Jugoslavijo kot izvršenim dejstvom in sicer posebno po sestanku Churchill-Tito, odnosno po Churchillovem obisku v Vatikanu. Tu je mesto, da vam obnovim par izjav, ki so zelo pomembne. Iz pogovora sem posnel, da misli Vatikan po vojni uvesti neke vrste antiklerikalni kurz v vseh državah, kjer se je danes klerikalizem pokazal tako očitno negativno.* ***Ko sem odprl vprašanje ljubljanskega škofa, so me poslušali in vpraševali, toda z ničemer ga niso branili, ko sem dejal, da bo slovenska narodna oblast v delikatnem položaju, ko ga bo morala prijeti zaradi velike odgovornosti za protiosvobodilno početje, ki si ga je naložil pred celim narodom. Zvedel sem, da so v Vatikanu vzdignili roke od njega ob njegovem zadnjem obisku v Rimu, ko je hotel navodil, pa so mu rekli, da naj jo vozi po svoji pameti. Eden izmed odgovornih ljudi v Vatikanu mi je zagotavljal, da je Vatikan v Sloveniji pustil pasti ne samo škofa Rožmana, ampak tudi Slovensko ljudsko stranko, odnosno klerikalizem.*** *To se sklada s potlačenostjo slovenskih klerikalcev v Rimu in z izjavo dr. Izidorja Cankarja, ki je, kakor slišim, na Visu nastopal v svojih izrazih kot katoličan. Čeprav mi je bila ta izjava dana jasno in trdno, vas prosim, da jo uporabite le v večjih delovnih smernicah, nikakor pa ne v propagandi, kar velja v glavnem za vso vsebino mojih pogovorov. Tudi to je naša velika zmaga, čeprav se je odigrala tiho. [...] Na koncu še konkretno o posledicah, ki iz vsega tega nastajajo za našo duhovščino. Kakor sem že omenil, so v Vatikanu simpatično sprejeli moje sugestije glede vojaških duhovnikov in papeškega opazovalca na osvobojenem ozemlju, vendar so si zadnjo formulacijo rešitve pridržali za čas po moji avdienci pri papežu, odnosno po moji vrnitvi. Toda na koncu koncev niso pomembne te formalnosti, ampak občutek, ki sem ga pri tem dobil. Ko sem govoril o duhovnikih, ki se pri-*

[64] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.

družujejo osvobodilnemu gibanju in ki so pripravljeni postati tudi vojaški duhovniki, pa si tega koraka ne upajo storiti brez dovoljenja svojih ordinarijev, ki do njih ne morejo, sem videl, da niso ugovarjali mojemu sklepu, da v takem primeru stoji verski interes pred cerkveno-pravnim. To bi sicer morali vedeti naši duhovniki sicer že sami po sebi, toda dobro je, če jim poveste, da je Vatikan izrazil jasno voljo, da nam pomaga urediti to vprašanje, in da v primeru, ko bi tega iz tehničnih razlogov ne mogel storiti, jemlje na znanje individualne odločitve duhovnikov v tem smislu. Med tehnične težave šteje Vatikan zvezo s škofi, kajti preko škofovske jurisdikcije tudi Vatikan ne more iti. Z zadovoljstvom so sprejeli na znanje, da je prodekan Ilc[65] *kot generalni vikar dobil možnost, da na Slovenskem v velikem obsegu reši ta viseča vprašanja. To naj bo zaenkrat instanca za vse naše duhovnike. Nujno je, da se za dobro razvijanje začetih odnosov storita od vaše strani dve stvari: prvič naj generalni vikar Ilc napiše za Vatikan izčrpno poročilo, drugič pa naj nekdo sestavi dokumentarno poročilo o krivdi in kazni vseh duhovnikov, ki jih je naša oblast v teku boja kaznovala s smrtjo. Temu pridajte seznam vseh onih duhovnikov, ki so se kakorkoli pregrešili zoper narod v boju. Vsa ta poročila bomo poslali v Vatikan v vednost in ravnanje.*«[66]

Zanimiva je tudi korespondenca med dr. Sachs-Gričkijem in Kocbekom po njegovi vrnitvi v domovino. Dr. Sachs-Grički je 16. septembra po številnih razgovorih z mons. Sigismondijem iz Državnega tajništva izvedel za dokončno usodo Kocbekove avdience pri svetem očetu. Monsignor mu je sporočil, da je Sveti sedež z veliko simpatijo pozdravil obisk misije in izmenjavo pogledov, ki jih je Kocbek imel s predstavniki Državnega tajništva. Obžaloval je, da zaradi bolezni in odsotnosti mons. Tardinija ni prišlo do obiska. Izrazil pa je tudi željo Svetega sedeža, da se izmenjava pogledov nadaljuje in da bi vodila do pozitivnih rezultatov. Glede avdience pa je vatikanska komisija ponovno zavzela stališče, da je potrebno, da je pri Državnem tajništvu formalno uveden s pismom NKOJ-a, iz katerega je razvidno, da mu je misija poverjena in da je izražena želja, da ga sprejme papež. Čim bi pismo prišlo, bi se zadeva ponovno pretresla in predala papežu v dokončno odločitev.[67]

Naj ponovno poudarim, da se je Državno tajništvo strogo držalo protokola zato, ker NKOJ tedaj pri zaveznikih še ni bil formalno pri-

[65] Škof Rožman je prodekana Andreja Ilca imenoval za generalnega vikarja na osvobojenem ozemlju v Beli krajini. Dal mu je tudi pristanek, da se je 22. julija 1944 vodil od partizanov sklicano duhovniško konferenco. Gl. M. Mikuž, *Pregled zgodovine narodno-osvobodilne borbe v Sloveniji*, IV, Ljubljana 1973, str. 143.

[66] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 6-8.

[67] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Poročilo N. Sachs-Gričkega, Rim 16. 9. 1944.

znan. Celo francoski general De Gaulle je v tistem času čakal na avdienco dobra dva meseca.

5. oktobra je Kocbek mons. Sigismondiju pojasnil, zakaj ga ne bo več v Vatikan, vendar pri tem ni omenil »Kardeljeve prepovedi«. »*Ovire tehnične narave, ki izvirajo iz poteka vojaških operacij in iz političnega udejstvovanja članov Nacionalnega komiteja osvoboditve Jugoslavije v vseh predelih države, ovire torej, ki sem jih predvidel že v pogovorih z Vami, mi ne dopuščajo, da se vrnem v Vatikan z zahtevanim pismom.*

Tako lahko ugotovim, da mi neizprosnost postopka dokončno prepoveduje avdienco pri Svetem očetu, avdienco, ki sem si jo tako želel kot član Nacionalnega komiteja in kot jugoslovanski katoličan, avdienco, ki naj bi bila mojim tovarišem in vsemu osvobodilnemu gibanju pomenila najočitnejši izraz dobrohotnosti Svetega sedeža do jugoslovanskih narodov.«[68]

Kasneje je Kocbek dr. Sachs-Gričkemu očital, da ni naredil vsega, kar bi lahko. Dr. Sachs-Grički mu je 10. novembra 1944 užaljeno odgovoril: »*Nije moja krivnja ako stvari nijesu nako tekle kako smo mi to mislili i htjeli, ali možete biti sigurni, da su moji prijatelji i ja sve učinili što je bilo moguće, da se odstrane i uklone sve poteškoće, i da se stvori ona atmosfera medjusobnog povjerenja, razumjevanja i prijateljstva koje je potrebno za ovako važne pregovore i razgovore – a to nam je i uspjelo! [...]* ***Opetujem Vam da je Mons. Cippico naš veliki i iskreni prijatelj, koji je pošteno za nas radio i koji mi je u granicama mogućnosti sve kazao što nas zanima.***[69] *Šaljem Vam u prilozu jedno pismo od njega, dok Vas Mons. Sigismondi najljepše pozdravlja i kroz mene* ***Vam javlja, da Vas ovdje čekaju radi audijencije.***«[70]

Iz teh zadnjih besed je razvidno, da je bil Sveti sedež tudi po Kocbekovem pismu zainteresiran za nadaljevanje pogovorov in celo za avdienco pri papežu.

Nova oblast je s Kocbekovo misijo sondirala razpoloženje v Vatikanu, ni pa nameravala urediti perečih vprašanj z vodstvom katoliške Cerkve. Svojo pozornost je takoj zatem usmerila na domače škofe. Ker je bil jeseni 1944 osvobojen že dobršen del države, je sondirala tudi držo beograjskega nadškofa dr. Josipa Ujčića, saj ga je imela pri roki. Njegovo odzivanje na nove razmere bi ji lahko služilo za prvi vzorec povojne drže

---

[68] NUK/R, *Ms 1421*, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Pismo msgr. Sigismondiju (1, 5. 10. 1944); objava: E. Kocbek, *Osvobodilni spisi II*, str. 115.

[69] Tu se postavlja vprašanje »sodelovanja« mons. Cippica s Kocbekovo misijo, saj je bil dovzeten za podkupnine. V 50-ih letih je zakuhal finančni škandal, ki ga je stal stolčka, o njem pa se je v Rimu na široko govorilo. *Pričevanje dr. Janeza Zdešarja*, Ljubljana 11. 9. 2005.

[70] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Pismo N. Sachs-Gričkega E. Kocbeku, Rim 10. 11. 1944.

ostalih cerkvenih dostojanstvenikov. V tem duhu velja razumeti tudi nadškofov obisk pri Kocbeku 14. novembra 1944.

»*'Prihajam, da se Vam predstavim, da vas pozdravim, vam čestitam in želim vso srečo pri delu.'*

Med drugim pogovorom vprašal, kaj je s palačo nuncijature, kako bi interveniral za zaprte duhovnike v Vojvodini, kako bo s plačami v bodoče, ali bi lahko prosil za sprejem pri Titu.

Od svoje strani sem ga informiral o svojem obisku v Vatikanu in med pripovedovanje vpletal točke o mnenju Vatikana o klerikalizmu o razgovorih o škofih v Jugoslaviji in ljubljanskem škofu, o njegovih krivdah, ki jih je storil kot katoliški škof do svojega naroda posebno zato, ker ni tvegal korajžnega nastopa pred Italijani in Nemci. Vse to je bilo namenjeno Ujčiću samemu, ki se za preganjane Srbe, sobrate v Kristusu ni zavzel tako, kakor to veleva Evangelij.

***Razložil sem mu bistvo verskih komisij in namen naš, da v soglasju s Cerkvijo izvedemo ločitev Cerkve od države**. To dejstvo je sprejel na znanje kot znano novico, ker ni pokazal nobenega začudenja.*

V smislu razgovorov v Vatikanu sem vendar omenil vprašanje vojnih kuratov in mu ponudil posredovanje za pošto med njim in Vatikanom, odnosno obratno.

Ves čas obiska me je prevzemalo nenavadno čutenje in to zaradi tako korenito obrnjenega položaja. Nekoč sem bil v zadregi pred cerkvenimi dostojanstveniki, danes so škofje v zadregi pred menoj.«[71]

Že naslednji dan je bil nadškof Ujčić pri dr. Ivanu Ribarju,[72] obisk pa sta mu s Kocbekom vrnila 24. novembra. Čez tri dni mu je obljubil obisk pri Titu.[73] Nova oblast je nadškofa Ujčića očitno želela »pridobiti« na svojo stran, saj se je zavedala, da bodo kmalu v enakem položaju tudi ostali katoliški škofje iz še neosvobojenih ozemelj. Beograjski nadškof naj bi služil tudi za prvi »tampon«, če bi prišlo do urejanja odnosov s Svetim sedežem, kar pa tedaj še ni bilo v interesu partije.

Ujčić se je novega položaja očitno zavedal, zato je Kocbek lahko z veseljem ugotavljal: »*Nadškof Ujčić je postal agilen. Zgleda, da je začel dobivati zaupanje v novi red. Pošilja vedno nove vloge, ki so obzirne in opravičene. Kržišnik mu je dejal, da bi bilo dobro, ko bi napisal pastirski list, v katerem bi pozdravil svobodo in nosilce svobode. Priporočal mu je, naj duhovščina ne bo le lojalna, ampak z vsem srcem pozitivna in stvariteljska v svobodnem življenju. Zaradi papeža, da si je te nasvete vzel k srcu, kajti danes je povedal Kržišnik, da pripravlja nekaj dobrega in lepega.*«[74]

---

[71] NUK/R, *Ms 1421*, m. 34, Dnevnik 1944-1945 (2), 14. 11. 1944.
[72] Prav tam, 15. 11. 1944.
[73] Prav tam, 27. 11. 1944.
[74] Prav tam, 1. 12. 1944.

Nadškof se je na pobudo oblasti res lotil pisanja pastirskega pisma, Kocbek pa je v tistem času občutil osti prihodnje verske politike, ko je zapisal: »*Danes sem se močno začudil, ko sem v Politiki našel karikaturo na račun Vatikana. Ali znak nereda ali znak preračunanih direktiv.*«[75]

Kocbek je bil 21. januarja 1945 pri nedeljski sv. maši. Zapisal je: »*Duhovnik bral pismo nadškofa Ujčića, v katerem se objavlja stališče, da država izroča versko vzgojo staršem v roke. Nadškof se obrača nanje, da bi dajali važnosti tega odločanja. Poprej sem ugotovil, da je to pismo, ki sem ga sam slišal, bral župnik Kobe, ki sem ga nekoč dobro poznal.*«[76]

5. Kocbek – obveščevalec

Titova oblast je v Italiji tedaj postavljala na noge tudi svojo obveščevalno službo. Edo Brajnik – Štefan je bil od tov. Marka[77] z vedenjem majorja Sardelića iz Barija poslan v Rim z obveščevalnimi nalogami.[78] Iz ohranjenega gradiva je razvidno, da se je z njim srečeval tudi **Kocbek in da je vzporedno s svojo misijo izvrševal tudi obveščevalne naloge ter je o njih neposredno poročal Titu in Kardelju.** To priznava tudi sam. »*V tem času se je naša misija ukvarjala tudi z drugimi zadevami, ki niso imele zveze z Vatikanom. Koncem julija je bilo ustanovljeno v Rimu vojaško predstavništvo NOVJ. Na koncu pa sem se posvetil zbiranju informacij o Slovenskem primorju in Istri, to se pravi o načrtih zaveznikov, Italijanov in slovenskih klerikalcev.*«[79]

Tajnik mu je vsak dan prinašal časopise in revije, iz katerih je razbral notranje italijansko dogajanje. Med nekajdnevnim bivanjem v Bariju je obiskal tudi taborišče v Gravini, kjer se je zanimal za potek formiranja partizanskih vojaških enot in za delovanje partizanskih vojaških predstavnikov v Italiji ter Rdečega križa, saj je mednarodni Rdeči križ še vedno priznaval le starojugoslovanskega.

V prvem poročilu, ki ga je poslal Titu že 15. julija, je predlagal reorganizacijo baze v Italiji. »*Taj problem se mora rešiti prije svega u Bariju. Dosadašnja organizacija je preslaba da bi sa svojim aparatom i sposobnostima izdržala taj teret. Rukovodeći kadar je umoran i trpi na pomanjkanu stalnih i točnih instrukcija. Osim toga nema niti dovoljno prostorija niti materialnih sretstava.*«[80] Opozoril je na pomanjkljive zveze z Visom, na slabo politično oblikovanje borcev in na problematiko zunanjepoli-

[75] Prav tam, 6. 12. 1944.
[76] Prav tam, 21. 1. 1945.
[77] Vodja OZNE Aleksander Ranković.
[78] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo E. Kocbeka majorju Sardeliću, Rim 3. 8. 1944.
[79] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo.
[80] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J.

tične dejavnosti partizanskih vojnih predstavnikov glede prihodnjih odnosov z Italijo, saj civilnih nastajajoča nova Jugoslavija tedaj še ni mogla imeti. Želel je tudi ustanovitev močne radijske postaje, ki bi oddajala v jezikih jugoslovanskih narodov. Zahteval je poenotenje partizanskih uniform, saj je bilo zaradi njihove pisanosti in neenotnega kroja nerodno zlasti oficirjem, ki so se srečevali z zavezniškimi kolegi.

Poizvedoval je o delovanju Jugoslovanov v Rimu, zlasti Slovencev, zanimala pa ga je predvsem dejavnost predstavnikov kraljeve vlade.[81] »*Odmah posle sastava dr. Šubašićeve vlade saznali smo da dr. Krek, kao Jugoslovenski delegat u Savetodavnoj komisiji za Italiju, priprema svoje prijatelje na odlazak iz komisije. Ako ste sa drugovima još istog mišljenja da bi bio najbolji zamenik dr. Kreka u toj komisiji dr. Smodlaka, kao smo se to dogovorili na prvom sastanku sa dr. Šubašićem, onda treba tu zamenu forsirati medju svim drugim diplomatskim promenama, jer bi se time moglo otvoriti niz naših mera u Italiji. Vrlo potrebno bi naime bilo da se sa dr. Smodlakom preseli u Rim onaj otsek našeg zastuptstva u Bariju, čijeg zadatak je informiranje inostranstva. Tom seobom postigli bi dvoje: prvo, premeštenje tog našeg važnog informacionog ureda u Rim, u koji dolaze danas ne samo italijanska vlada i poznate savezničke komisije, nego i svi ostali saveznički uredi iz Alžira i Kaira i mnoštvo raznih žurnalista, a ujedno bi se postiglo drugo, koordiniranje tog našeg Presbiroja sa poverenikom vanjskih poslova. Ovdje u Rimu bi taj informativni otsek, čijeg jedro bi pretstavljao Tanjug našao sve uslove za svoj razvitak.*«[82]

Močno so bili zainteresirani, da bi nevtralizirali Jugoslovansko poslaništvo pri Svetem sedežu oziroma da bi ga nadomestili z lastnimi – vrinjenimi informatorji. S tem namenom je Kocbek Titu svetoval naslednje: »*Bez obzira na rezultate moje posete u Vatikanu potrebno je takodje izvršiti radikalne personalne promene kod Kraljevskog jugoslovenskog poslanstva Vatikanu. Dosadašnji poslanik (mislim Milojević) nije u Rimu jer je morao otići iz njega kao nepoželjen, ali je još uvijek titularni poslanik. Vršioc dužnosti, dalmatinski svečenik Moskatelo*[83] *i činovnici Cukić i dr. Zalar*[84] *slabo su se ponašali, osobito poslednja dva. Za vršioca dužnosti treba odmah postaviti pouzdanog našeg čoveka, koji bi pratio vrlo intenzivan, zanimljiv i važan politički život oko Vatikana. Za slučaj da čete birati pogodno lice, ja bi skrenuo pažnju na dva čovjeka: prvo na dr. Kosa, koji danas dobro poznaje rimske prilike, a radi dobrog odjeka u Vatikanu i u Sloveniji bio bi pogodan možda prof. Viktor Smolej, ozbiljan*

B. Titu, Rim 15. 7. 1944.

[81] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Gradivo; Dokumenti.

[82] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 15. 7. 1944.

[83] Pravilno Moscatello.

[84] Dr. Drago Zalar.

i pouzdan čovek, koji danas radi u slovenskom centralnom Agitropu. Jasno je da bi u slučaju ako sami ne nadjete pogodnog čoveka došao samo jedan od njih u obzir.«[85]

Kocbeka je vznemirilo delovanje Kraljeve vojaške misije, ki je koncem junija 1944 odprla svojo pisarno v ulici Maria in Via. Njena naloga je bila oskrbovanje in organiziranje jugoslovanskih državljanov v Rimu. Misijo so vodili oficirji: major Dabović, kapetan Mitrović in poročnik Vekoslav Bučar. Kocbek je sporočil Titu: »*U priloženom načićete podatke o Kraljevskoj vojnoj misiji u Rimu, koja se pojavila pokraj Juna. Prilikom sadašnjeg sastanka sa dr. Šubašićem uredite likvidaciju te vojne misije, koja već sama oseča da joj izmaču tla pod nogama i u tom smislu daje direktive svojim ljudima.*«[86]

Zanimal ga je tudi tisk in njegovo pisanje o Jugoslaviji in Trstu oziroma povojni usodi naših ozemelj v luči odnosov z Italijo. Spremljal je tudi notranjepolitični položaj v Italiji sami. Posebno ga je zanimalo Jugoslovansko poslaništvo pri Svetem sedežu in pobegli emigranti iz Slovenije ter sodelavci OF. Poleg dr. Kosa so za OF delali dr. Vinko Vrhunec, ki je imel stik z mons. Moscatellijem, ki je bil svetovalec kraljevega poslaništva in razdeljevalec denarja londonske vlade njenim eksponentom v domovini, ter Vera Miklič in njena hči Lenka Tepina.[87]

Zaskrbljen je bil nad prihodnjo usodo Julijske krajine, Trsta, Primorske in Istre. O teh zadevah je poročal NKOJ-u in predlagal tudi nekatere ukrepe. Svetoval je, naj bi slovenske enote NOV ob dani priložnosti takoj zasedle Trst. Na to je opozoril zlasti Kardelja.[88] 3. avgusta je pisal Titu: »*Mislim da sam Vam već u prvom pismu javio kako Trst postaje jedan od glavnih predmeta zakulisne političke borbe u Italiji. Sve italijanske partije razmatraju to pitanje, savezнички štabovi ga uključuju u svoje planove, a sada je postao poslednji spas slovenskih belogardista. Došli smo na sled opširnom planu koji postavlja Trst slobodnim i neovisnim gradom pod zaštitom zapadnih saveznika i povezanim sa takozvanom srednjom Evropom. Taj plan širi se medju Austrijancima i Madjarima, a sa najvećom strašću od strane tršćanskih nacionalista i primorske grupe slovenskih belogardejaca (dr. Kralj), dok ostala grupa slovenskih belogardista nastupa u drugom, ali stvarno istom obliku. [...] Na svaki način treba imati pred očima činjenicu da domaća talijanska i čak svetska*

[85] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 15. 7. 1944.
[86] Prav tam.
[87] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Dokumenti, Delovanje »Kraljeve vojaške misije« v Rimu; Italija i Jugoslavija u talijanskoj štampi; Politička situacija u Italiji; Poročilo o Slovencih, ki bivajo v Rimu.

reakcija na sve načine nastoji da dodje do iskrcavanja ili bilo kakvog savezničkog okupiranja Trsta i zaledja njegovog.«[89]

Kocbekova spoznanja so bila utemeljena. Vedel je, da se s Trstom ukvarjajo tudi v Vatikanu. Državno tajništvo, konkretno mons. Tardini, je namreč Jugoslovanskemu poslaništvu pri Svetem sedežu 4. avgusta 1944 poslalo pismo, v katerem je izražalo zaskrbljenost nad morebitno zasedbo Istre in Benečije s strani Titove vojske. Prepisano pismo je po zaslugi dr. Sachs-Gričkega kasneje prišlo v roke tudi »obveščevalcu« Kocbeku.

»*Eccellentissima Legazione di Jugoslavia presso la S. Sede, Roma*

Da varie parti è stata fatta presente alla Santa Sede l'eventualità che le forze armate jugoslave alle dipendenze del Maresciallo Tito abbiano ad estendere la loro occupazione in regioni e città dell'Istria e della Venezia Giulia. Nello stesso tempo è stato manifestato il timore che, essendo in quelle zone particolarmente inaspriti gli animi nelle passioni di parte, possano verificarsi, anche contro la volontà dei capi militari, episodi deplorevoli di violenza ed effusione di sangue innocente.

Pertanto è stato chiesto l'interessamento della Santa Sede affinché siano scongiurati gli inconvenienti tenuti.

La Santa Sede, mossa da quei sentimenti di umanità, giustizia e carità cristiana ai quali si è sempre fedelmente ispirata, crede bene attirare sul grave argomento la benevole attenzione dell'Eccellentissima Legazione di Jugoslavia.

La medesima Santa Sede confida che non si mancherà di adottare le misure che più efficacemente valgano a prevenire dolorosi episodi, sanguinose rappresaglie ed in genere tutti quei fatti i quali producendo un accrescimento di rancori e di vendette, allontanerebbero l'auspicata pacificazione degli animi, tanto necessaria particolarmente in quelle regioni.«[90]

Dr. Sachs-Grički je Kocbeku poleg že omenjenih pisem 10. novembra poslal tudi prepisa neke spomenice in note Tržačanov, ki sta bili naslovljeni na Pija XII. Iz njih je moč razbrati, kako so bili Italijani zainteresirani, da Trst z zaledjem pred Titovo vojsko zasedejo angloameriške sile. Poslal je tudi nekaj časopisnih člankov, ki so govorili o prizadevanjih Italijanov za njihovo vzhodno mejo. Kocbeku je tudi sporočil, da ga je pred kratkim obiskal dr. Kralj iz Gorice, ki je izrazil željo, da bi se s

[88] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Edvard Kardelj (1, 1944), Pismo E. Kocbeka E. Kardelju, Rim 24. 7. 1944.

[89] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 3. 8. 1944.

[90] NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Segreteria di Stato di Sua Santità (1, 1944), Prepis pisma Državnega tajništva Jugoslovanskemu poslaništvu pri Svetem sedežu, Rim 4. 8. 1944.

Kocbekom srečal v Rimu, da bi se na ta način »*duhovi u Sloveniji i u Gorici umirili*«,[91] kar pa je bilo zaradi razmer seveda nemogoče.

Glede vprašanja Trsta je 8. novembra Kocbeku v pismu, ki ga mu je posredoval dr. Sachs-Grički, odgovoril tudi mons. Cippico. Izrazil mu je obžalovanje, da ne more spet priti v Rim. Upal je, da bo pospešena procedura za podpis poverilnih pisem, ki bi okronala njegovo občutljivo poslanstvo (tu gre za namig na avdienco). V pismu je izrazil svoje začudenje nad Kocbekovo interpretacijo videnja tržaške problematike. Mons. Cippico je poudaril, da sam nikoli ni sodeloval v kakšnih pogovorih o politični prihodnosti Trsta, čeprav je poznal člane komisije in je bil večkrat povabljen. Poudaril je, da tržaškega vprašanja ne bodo reševali akademiki, ker itak ne bodo sodelovali na mirovni konferenci. Čudil se je, da je Kocbek lahko verjel taki interpretaciji.[92] Mogoče je pričakoval, da bo Cippico lobiral za slovensko-jugoslovanske interese, kar pa bi bilo naivno, saj je bil monsignor Italijan. Možno je tudi, da ga je o dogajanju napačno obvestil dr. Sachs-Grički.

Misija pa se je ukvarjala tudi z drugimi zadevami. Koncem julija 1944 je bilo v Rimu ustanovljeno vojaško predstavništvo NOVJ,[93] ki pa ni imelo ustreznega kadra. Tisti, ki so na novo prihajali iz Visa in Barija, so se zato obračali predvsem na tajnika Kocbekove misije dr. Koršiča. Tako je za majorja dr. Vogelnika, ki je na Visu organiziral statistični urad, zbral skupino Jugoslovanov, da so prepisovali razne statistične podatke iz publikacij,[94] ki jih je hranil Inštitut za kmetijstvo Zveze narodov v Rimu.[95]

---

[91] Prav tam.

[92] NUK/R, *Ms 1421*, m. 108, IV. Korespondenca C Č, Pismo E. P. Cippica E. Kocbeku, Vatikan 8. 11. 1944.

[93] Razloge za prisotnost predstavnikov NKOJ-a in NOV-a Jugoslavije v Italiji izvemo iz posebnega *Načrta*: »1. V Rimu so uradna predstavništva Jugoslavije; 2. V Rimu so zavezniške vojne in civilne oblasti, diplomatska predstavništva itd.; 3. V Rimu je ital. vlada in centralne oblasti; 4. V Rimu je osredotočeno delovanje naših domačih nasprotnikov; 5. Rim nudi v tehničnem oziru najboljše pogoje za uspešno delovanje radi centralnega zemljepisnega položaja in ker se tu nahajajo arhive, knjižnice itd.« NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Dokumenti, Načrt o organizaciji Predstavništva NKOJ in NOV Jugoslavije v Italiji.

[94] Gl. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Pisma, Dr. Vogelnik (1, 1944), Pismo M. Koršiča dr. Vogelniku, Rim 21. 8. 1944.

[95] Prim. NUK/R, *Ms 1421*, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15-16.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 348.151:254.32
BV 66 (2006) 2, 293-310

Ivan Platovnjak

Izbira in formacija spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov

Povzetek: Ker je človeška in duhovna vzgoja v bogoslovnih semeniščih vedno zahtevnejša in občutljiva, se upravičeno postavlja vprašanje, kakšen je nauk cerkvenega učiteljstva glede izbire in formacije spirituala: kakšna so merila za izbiro in kakšne sposobnosti se zahtevajo od duhovnika, ki bo postavljen v to službo? Ali veljajo zanj le splošna merila izbire in formacija kot za vse druge predstojnike bogoslovcev ali kaj posebnega? V pričujoči razpravi avtor odgovarja na ta vprašanja z analizo koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentov, vključujoč tudi itinerarij koncilskega odloka DV in škofovske sinode iz leta 1990. V prvem delu prikaže spodbude in smernice, ki jih daje koncil ne le z odlokom DV, temveč tudi s samim itinerarijem končnega besedila tega dokumenta. V drugem delu poda razvoj teh spodbud in smernic za analizo temeljnih pokoncilskih cerkvenih dokumentov, vključno z itinerarijem škofovske sinode (1990) in s posinodalno apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. *Dal vam bom pastirjev* (1992). V tretjem delu pa ob dokumentu Kongregacije za katoliški nauk *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* (1993) razkriva, kako ta dokument zelo učinkovito poveže vse dotedanje ideje, odločno in nedvoumno spregovori o posebnih merilih pri izbiri duhovnikov za službo spirituala, o nujnosti odgovorne priprave pred nastopom službe in o permanentnem izpopolnjevanju, hkrati pa tudi precej jasno pove, kaj naj bi obsegala njegova formacija. Dokument je odločna spodbuda škofom, naj jim ne bo žal sredstev za odgovorno pripravo bodočih spiritualov.

Ključne besede: duhovno vodstvo, spiritual, permanentna formacija vzgojitelja, permanentna formacija spirituala, cerkveni dokumenti o formaciji vzgojiteljev

Summary: ***Choice and Formation of Seminary Spiritual Director in the Light for Vatican II and Post-Council Documents***

Since human and spiritual education in theological seminaries is becoming increasingly demanding and sensitive, one can justifiably raise the issue of the teaching of the Magisterium of the Church concerning the choice and formation of the seminary spiritual director: what choice criteria and qualifications are expected of the priest to be given this position? Do only general choice and formation criteria valid for all superiors of seminarians apply to them or are there any special ones? In the present paper the author answers these questions by an analysis of Vatican II and Post-Council documents including the itineraries of the constitution *Dei Verbum* (DV) and of the Synod of Bishops in 1990. In the first part he shows the initiative and guidelines given by Vatican II not only through the constitution DV, but also through the itinerary itself of the final text of this document. In the second part he discusses the development of these initiatives and guidelines for the analysis of the basic Post-Council church documents including the itinerary of the Synod of Bishops (1990) and the Post-synodal Apostolic Exhortation of John Paul II *Pastores dabo vobis* (1992). In the third part he shows, in connection with the document of the Congregation for Catholic Education entitled Directives Concerning the Preparation of Seminary Educators (1993), how this document very efficiently combines all previous ideas, decidedly and unambiguously speaks about the special criteria for choosing priests for the office of seminary spiritual director, about the necessity of a responsible preparation before taking up the office and about permanent formation, at the same time ascertaining quite clearly

the scope of his formation. The document is a decided suggestion to the bishops that they should spare neither expense not anything else necessary for a responsible preparation of future seminary spiritual directors.

Key words: spiritual guidance, seminary spiritual director, permant formation of educators, permanent formation of the seminary spiritual director, church documents about the formation of educators.

Spiritual[1] (duhovni voditelj) v bogoslovju ima drugačno vlogo in nalogo kot drugi duhovni voditelji. Ta namreč udejanja službeno/institucionalno duhovno vodstvo, čeprav je le-to po svoji naravi karizmatično.[2] Zakonik cerkvenega prava dejavnost spirituala precej natančno določa, da bi se tako bogoslovcem v čim večji meri zagotovila »svoboda vesti«, hkrati pa ohranila tudi zahteva po »enotni smeri« njihove vzgoje. Bogoslovno semenišče je vzgojna ustanova, namenjena bogoslovcem, ki se pripravljajo na duhovniško življenje in poslanstvo. Spiritualova naloga je med drugim, da jim pomaga doseči »človeško in duhovno zrelost«, da se bodo lahko svobodno, odgovorno in zrelo odločili za duhovniški celibat in duhovništvo. Vedno obstaja nevarnost, da se lahko čutijo na kakršen koli način pogojeni in ne popolnoma svobodni v sprejemanju svoje dokončne odločitve. Spiritual je tako navzoč v okolju, ki na nek način lahko vpliva na bogoslovčevo odločitev – še posebej pri tistem, ki ni dosegel zadostne stopnje človeške in duhovne zrelosti. To je le eden izmed vidikov spiritualove vloge v bogoslovnem semenišču. A že ta nam kaže, da njegova služba ni enostavna, temveč je resnično zelo kompleksna in občutljiva. Upravičeno se zato postavlja vprašanje, ali se Cerkev oz. cerkveno učiteljstvo resnično zaveda, da potrebuje duhovnik, ki bo postavljen v službo spirituala v bogoslovnem semenišču, posebno pripravo, ali pa je dovolj že to, da ima potrebne naravne darove in vsaj nekaj izkušenj v pastorali. Če se tega zaveda, se zastavlja vprašanje meril in formacije. Ali zadostuje le splošna priprava kot za vse predstojnike, ali pa je potrebna posebna priprava?

Da bi odgovoril na ta vprašanja, bom v tej razpravi analiziral vse temeljne koncilske in pokoncilske cerkvene dokumente, ki govorijo o izbiri in pripravi vzgojiteljev v bogoslovnem semenišču.

1. Spodbude in smernice 2. vatikanskega koncila

Tretje poglavje koncilskega dokumenta *Odlok o duhovniški vzgoji*, ki govori o ureditvi bogoslovnih semenišč, spregovori pod št. 5 tudi o izbiri

[1] V slovenščini se je uveljavila beseda »spiritual« za uradnega »duhovnega voditelja« v bogoslovnem semenišču oz. bogoslovju. Tako lažje ločimo, kdaj se govori o duhovnem voditelju v bogoslovju ali pa o duhovnem voditelju na splošno.

[2] O posebnostih službene/institucionalne vloge spirituala v bogoslovnem semenišču in naravi duhovnega vodstva glej I. Platovnjak, *Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji*, v: *BV* 62 (2002), 578-591.

vzgojitelja bogoslovcev: »Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna od modrih predpisov, še bolj pa od primernih vzgojiteljev, je treba predstojnike in profesorje v semenišču izbirati med najboljšimi« (DV 5). Zanimivo je, da dokument neposredno ne omenja spirituala, govori pa o predstojnikih. Zakaj? Ali so za spirituala enaki kriteriji izbire in formiranosti kot za rektorja bogoslovja in drugih njihovih vzgojiteljev? Vprašanje je, ali so koncilski očetje vključevali pod besedo »predstojniki« tudi spirituala. Ali to samo predpostavljamo, ker je spiritual eden izmed predstojnikov? Če hočemo jasneje videti, kaj so mislili koncilski očetje, je najbolje, da analiziramo itinerarij nastajanja končnega besedila te številke.

Prva shema B (januar 1962) je kar precej na široko, v treh točkah (4-6), govorila o izbiri in posebni pripravi predstojnikov in profesorjev bogoslovcev.[3] Poudarila je tudi pomembnost posebne priprave spiritualov.[4] Druga shema (december 1962) je povzela vsebino številk predhodne sheme. Dodala je samo to, da predstojniki (superiori) in spirituali potrebujejo poleg globoke duhovne in pedagoške priprave tudi psihološko.[5] Tretja shema (april 1963) je sintetično povzela vsebino vseh treh številk v številki 9, pri čemer je zelo poudarila pomembnost posebne priprave spiritualov, ki jim bo omogočila razviti potrebne kvalitete za njihovo službo.[6] Četrta shema (november 1963) je vključila nekatere predloge

[3] Prim. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II (Preparatoria)* (= AD), Vol. II, Acta Pontificiae Commissionis centrali praeparatoriae Concilii Vaticani II, Pars IV, Città del Vaticano 1968, 26-27; Za kratek pregled vseh shem DV in temeljitejšo analizo itinerarija DV 5 glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi, Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a* Vita Consacrata *(1962-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 33-39. Za razlago zgodovine DV glej: D. E. Hurley, *The training of priests*, v: D. E. Hurley – J. Cunnane, *Vatican II on priests and seminaries*, Scepter Books, Dublin – Chicago 1967, 171-180; G. Martíl, *Los Seminarios en el Concilio Vaticano II, Historia y comentario*, Sígueme, Salamanca 1966, 6-64; G. Martíl, *Historia del decreto »Optatam totius«*, v: *Concilio Vaticano II. Comentarios al decreto Optatam totius sobre la formación sacerdotal*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1970, 29-160; A. Mayer – B. Baldanza, *Genesi storica del decreto »Optatam totius«*, v: *Il decreto sulla formazione sacerdotale, Genesi storica, Testo latino e traduzione italiana, Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino 1967, 15-48.

[4] V opombi št. 6 k točki 6 pojasnjuje, da se zelo pogosto dogaja, da so rektorji in spirituali skoraj povsem nepripravljeni za svojo službo. Še posebej spirituali so izbrani samo po kriteriju njihove »dobrote«, pri tem pa se pozablja na posebne kvalitete, ki so nujno potrebne pri tako zahtevni službi. Neki apostolski vizitator pravi, da je po njegovem prav v tem temeljni razlog večini problemov v bogoslovnih semeniščih. Zato bi bilo potrebno vsakega bodočega spirituala poslati na posebno duhovno in pedagoško pripravo v primerne institute (prim. AD II/II/IV, 30).

[5] Prim. *Shemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series IV, Cittá del Vaticano 1963, 222-223. To sta še posebej zahtevala: kard. A. Jullien (prim. AD II/II/IV, 87); kard. P. E. Léger (prim. AD II/II/IV, 66).

[6] Prim. AS III/VII, 796. Komisija pove, da so to zahtevali mnogi koncilski očetje (prim. AS III/VII, 511).

koncilskih očetov[7] in tako poudarila pomembnost priprave predstojnikov (superiorov) in spiritualov v posebnih institutih in pastoralne izkušnje.[8] Peta shema (april 1964) je povzela tekst predhodne sheme, izpustila pa je potrebnost posebne psihološke izobrazbe.[9] V razlagi sprememb je komisija poudarila, da kakor je tridentinski koncil poudarjal potrebnost vzgoje klerikov, tako 2. vatikanski koncil poudarja potrebnost priprave tistih, ki so odgovorni za njihovo vzgojo.[10] Šesta shema (oktober 1964) je spet skoraj povzela predhodno, poudarila pa je pomembnost zanesljivega znanja. Tako kot predhodna tudi ta poleg predstojnikov (superiorov) bogoslovij[11] ne omenja več posebej spiritualov. Razprava o tej shemi in pisni interventi razkrivajo, da koncilski očetje poudarjajo nujnost posebne priprave vseh predstojnikov, tudi spiritualov, na področju pedagogike, psihologije, didaktike, sociologije in pastorale. Zato so nujno potrebni novi posebni instituti ali pa vsaj posebni tečaji in organizirana srečanja predstojnikov.[12] Na podlagi teh predlogov in amandmajev, dobljenih ob glasovanju 18. novembra 1964, je komisija napravila zadnjo redakcijo teksta sedme sheme (september 1965), ki v 5. številki govori o izbiri in formaciji predstojnikov bogoslovcev.

»Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna od modrih predpisov, *še bolj pa* od primernih vzgojiteljev, je treba predstojnike in profesorje v semeniščih izbirati izmed najboljših. Skrbno naj bodo pripravljeni, z zanesljivim znanjem, primerno dušnopastirsko izkušnjo ter posebno duhovno in pedagoško izobrazbo. Da se to doseže, je treba pospeševati ustanavljanje posebnih inštitutov *ali vsaj prirejanje dobro pripravljenih tečajev* ter občasno shajanje predstojnikov semenišč.«[13]

Zanimivo je, da noben amandma (v imenu 105 koncilskih očetov jih je amandma vložilo 15)[14] ni izrecno zahteval posebne psihološke pri-

[7] Pomembnost pastoralne izkušnje so poudarili: kard. P. E. Léger (prim. AD II/II/IV, 66); mons. M. Klepacz (prim. AS III/VII, 866); Argentinska škofovska konferenca (prim. AS III/VII, 940).
[8] Prim. AS III/VII, 519.
[9] Prim. AS III/VII, 499.
[10] Prim. AS III/VII, 528-529.
[11] Prim. AS III/VII, 549-550.
[12] Prim. AS III/VII, 740; AS III/VIII, 31.34.40-41.246.250.330.351.
[13] AS IV/IV, 15. Poševni tisk ponazarja, kaj je bilo dodano glede na predhodno shemo.
[14] Komisija je v bistvu sprejela amandmaja: amandma 1, s katerim je 16 koncilskih očetov poudarilo tako pomembnost osebnosti, načina razmišljanja in delovanja predstojnikov ter profesorjev v vzgoji bogoslovcev kot tudi njihovo odgovornost v odnosu do njih; amandma 2, s katerim je en koncilski oče zahteval, da se organizirajo v najbolj primernem času večletni celostni tečaji za posebno formacijo predstojnikov in profesorjev bogoslovcev. Zavrnila pa je amandma 8, s katerim je en koncilski oče zahteval, naj bo v besedilu napisano: »Predstojnike in profesorje za semenišče naj izberejo izmed najboljših, *ki so nagnjeni k vzgoji duhovnikov* [...]«, kajti nagnjenje še ne zagotavlja resnične sposobnosti za vzgojo. Amandmaji se nahajajo v AS IV/IV, 65-68.

prave kot tudi ne jasne omembe, da posebna priprava za predstojnike bogoslovij velja tudi za spirituale. Zanimiva pa je razlaga komisije k 8. točki tega dokumenta, kjer poudarja, da je v tekstu že vidno, da bi morali imeti prav spirituali posebno pripravo. Takšna priprava jim bo omogočila, da bodo lahko bogoslovcem ponudili temeljito duhovno vzgojo, jih poznali v njihovi globini in jih uspešno vodili po Kristusovi poti.[15]

Na zahtevo koncilskih očetov je komisija dodala k besedilu št. 5 še en odstavek:

»Predstojniki in profesorji pa naj se zavedajo, kako zelo je od njihovega mišljenja in delovanja odvisen uspeh vzgoje pri bogoslovcih. Naj bodo pod rektorjevim vodstvom v mišljenju in ravnanju popolnoma enotni in naj med seboj ter z bogoslovci sestavljajo takšno družino, ki bo ustrezala Gospodovi molitvi, 'da bodo vsi eno' (prim. Jn 17,11), in ohranjala ter krepila v bogoslovcih veselje za poklic. [...]«[16]

V razlagi št. 5b komisija razlaga, da s tem dodanim odstavkom želi poudariti pomen osebnega zgleda, uresničevanja edinosti duha in delovanja pod rektorjevim vodstvom ter vzgoje za pogovor in graditev družinskega odnosa med njimi in bogoslovci.[17] Bogoslovje naj bi tako postalo kakor ena družina. Odgovornost za vzgojo bogoslovcev nimata samo rektor in spiritual, temveč tudi vsi drugi predstojniki in profesorji. Graditev družinskega občestva je temeljnega pomena za čustveno zorenje bogoslovcev, za rast v edinosti in občestvenosti. Le-to pa razvija tudi njihovo veselje v poklicanosti.

Analiza shem jasno pokaže, da komisija misli tudi na spirituala, ko govori o predstojnikih semenišča (Seminarium moderatores).[18] S št. 5 torej komisija in koncilski očetje poudarjajo nujnost in potrebnost skrbne izbire in posebne priprave tudi za spirituale v bogoslovjih. Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna predvsem od njihove usposobljenosti, morajo biti ti izbrani izmed najboljših duhovnikov, z zadostno pastoralno izkušnjo, zanesljivim znanjem in z dobro duhovno in pedagoško oblikovanostjo. Zato je potrebno ustanavljati posebne inštitute in/ali primerne tečaje ter pripravljati občasna srečanja predstojnikov. Poleg splošnih kriterijev za izbiro predstojnikov pa ne določajo še posebnih za spirituale. Ne ločujejo začetne priprave, pred sprejemom službe, in permanentne vzgoje leteh, niti katere so skupne poteze priprave vseh predstojnikov in katere

[15] AS IV/IV, 38. Na amandma 2 k št. 8 tega dokumenta, v katerem en koncilski oče opozarja na veliko škodo, ki bi mogla prizadeti Cerkev, če se ne bo bolj obširno in jasneje pokazalo na nujnost dobrih spiritualov, komisija odgovarja, da je to že povsem jasno povedano. Prim. AS IV/IV, 76.

[16] Prim. AS IV/IV, 15-16.

[17] Prim. AS IV/IV, 37.

[18] Komisija in koncilski očetje niso nikdar uporabili izraza »vzgojitelj ali formator« za spiritula v semenišču. Po koncilu pa sta bila ta dva izraza pogosto uporabljena.

so posebej potrebne za spirituale. Prav tako ne ločujejo jasno med spirituali in drugimi duhovnimi voditelji bogoslovcev, ki jih lahko določi škof ali pa si jih izberejo bogoslovci sami, potrdi pa rektor.[19]

2. Razvoj koncilskih spodbud in smernic v pokoncilskih cerkvenih dokumentih

Opirajoč se na DV 5 in R 18,[20] predlagajo pokoncilski cerkveni dokumenti[21] nekatere novosti kriterijev pri izbiri predstojnikov (moderatores)[22] ali formatorjev[23] v bogoslovjih. Le-te so: sposobnost sodelovanja v vzgoji, odprtost do občestva Cerkve in tudi do družbe, zelo dobro poznavanje mladih.[24] Prav tako predlagajo, da se izberejo vzgojitelji izmed škofijskih duhovnikov, kadar je le mogoče, da bi se tako spodbujala duhovnost, ki je lastna škofijskim duhovnikom.[25]

Besedilo FCS 59 ne razlaga le splošnih sposobnosti, ki veljajo za vse vzgojitelje, temveč tudi sposobnosti, ki so nujne za spirituala, da bo lahko uspešno duhovno spremljal posamezne bogoslovce v njihovi vzgoji za duhovniški celibat: »Pomembnost, ki se daje temu področju pri duhovnem vodstvu, povsem naravno predvideva tudi potrebne sposobnosti spirituala.«[26] Dokument še poudarja, da bogoslovci v svoji vzgoji za celibat potrebujejo pomoč prijateljskega in modrega duhovnega voditelja, ki je sposoben poslušati.[27]

---

[19] Kot to predvideva kasneje novi ZCP 239 §2; 246 §4.

[20] R 18: »Dolžnost predstojnikov je skrbeti, da se najbolje izberejo in skrbno pripravijo bodoči predstojniki, duhovni voditelji in profesorji.«

[21] Upoštevali bomo naslednje dokumente: S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (= RF), 6 gennaio 1970, v: *AAS* 62 (1970) 321-384 = EV 3/1796-1947; ista, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale Il presente sussidio* (= FCS), 11 aprile 1974, v: EV 5/190-426; S. Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Ecclesiae imago* (= DMPV), 22 febbraio 1973, v: EV 4/1945-2328; Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Lettera circolare per alcune direttive sulla formazione nei seminari maggiori* (= FSM), 25 aprile 1987, v: EV 10/1734-1750.

[22] Prim. RF 27. Kakor koncilski dokumenti tudi RF uporablja izraz »predstojnik« in ne »vzgojitelj ali formator«. V italijanskem prevodu dokumenta (v EV 3) sta izraza »superior« in »moderator« vedno prevedena z enakim izrazom »superiore« (predstojnik). Zaradi večje jasnosti bomo v oklepaju dodali izraz »moderator«, kadar je le-ta izraz preveden kar s »predstojnik«.

[23] Prim. FSM 3.

[24] Prim. RF 30; DMPV 192. Za temeljitejšo razlago »naravnih in nadnaravnih darov« predstojnikov in njihove začetne priprave glej C. Courtois, *Le choix et la formation des formateurs*, v: *Seminarium* 30 (1990), 206-222.

[25] Prim. FSM 3.

[26] Prim. tudi FCS 61.

[27] Prim. FCS 43.

Besedilo RF 30 priznava, da je poslanstvo predstojnikov (moderatores) umetnost nad umetnostmi. Zaradi tega ne smejo improvizirati ali pa delovati le po vzgibu, temveč morajo imeti poleg naravnih in nadnaravnih darov tudi primerno začetno pripravo,[28] ki je usmerjena v njihovo bodoče poslanstvo. Duhovno, pedagoško in strokovno oblikovanje[29] lahko dobijo in dopolnijo »predvsem v posebnih inštitutih, ki so že ali pa še bodo ustanovljeni v ta namen v lastni deželi ali pa drugod«.[30] K pripravi predstojnikov je še posebej spodbujala škofovska sinoda leta 1967. Ob tej priložnosti so škofje poudarili, da vzgojitelji v semeniščih potrebujejo »posebno pripravo, ki si jo pridobijo z redno udeležbo na kakšnem inštitutu ali višji šoli, ki je ustanovljena ali potrjena od škofovske konference, ali pa vsaj z udeležbo na kakšnih tečajih, pripravljenih v ta namen«.[31]

Predstojniki pa ne potrebujejo le začetne formacije, temveč stalno: »Potrebno je poskrbeti, da se bo znanje predstojnikov (moderatores) poglabljalo in izpopolnjevalo z rednimi srečanji in tečaji, ki se organizirajo za spoznavanje razvoja duhovnih in pedagoških ved ter učenja novih metod in pridobivanja novih izkušenj. Ne smejo se zanemarjati različni poskusi in pobude, s katerimi lahko predstojniki v luči vere lažje poznajo in rešujejo vprašanja, ki še posebej vznemirjajo mlade.«[32]

Vsekakor se je potrebno zavedati, da nobeno izobraževanje na duhovnem področju ne more biti učinkovito brez refleksije v molitvi, tako posameznikove kot skupinske. Strokovna priprava in globoko duhovno življenje sta dva temeljna elementa, da lahko predstojnik modro in rodovitno uresničuje svoje poslanstvo. Glede na to, k čemur spodbujajo dokumenti, se mi ne zdi modro, kar pravi V. Gambino: »... vzgojitelji se lahko formirajo, ne da bi obiskovali posebne ustanove. Dovolj je le osebni študij in refleksija: permanentna formacija je vedno delo 'na sebi'«.[33]

Škofovska sinoda leta 1990, ki je bila posvečena vzgoji duhovnikov, je povzela ter dodala nove, jasnejše pobude in smernice za usposabljanje predstojnikov, še posebej spiritualov[34] v svojih delovnih dokumentih,[35]

---

[28] Potrebnost začetne priprave še posebej jasno in odločno naglaša FSM 3.

[29] Prim. FCS 39.

[30] RF 30. Prim. FSM 3. V tej številki Kongregacija za evangelizacijo še posebej spodbuja, da bi se takšni inštituti ali pa tečaji organizirali v Rimu.

[31] RF 30, op. 86.

[32] RF 31. Prim. FSM 3. Cilji in načini, kako to realizirati, so veliko jasneje prikazani in razloženi kot v DV 5. Prim. C. Courtois, *n. d.*, 222-226.

[33] V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale*, *Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la »Pastores dabo vobis«*, Elle Di Ci, Torino 1993, 326.

[34] To so še posebej poudarili nekateri sinodalni očetje v svojih interventih: Goic Karmelic, pomožni škof v Concepción (Čile), v: G. Caprile, *Il sinodo dei Vescovi*, *Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre – 27 ottobre 1990)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 391; R. Deville P.S.S., gen. sup. Kongregacije duhovnikov sv. Sulspicija

interventih sinodalnih očetov[36] in v sklepih.[37] Poudarjajo, da so v veliko pomoč tudi dotedanje izkušnje s tečajev in inštitutov, ki so bili organizirani na pobudo koncila in RF.[38] Med drugim opozarjajo, da je ena izmed ovir za duhovno spremljanje v bogoslovjih »dejstvo, da so duhovniki, ki so postavljeni za to službo, maloštevilni ali pa nezadostno pripravljeni«.[39] Zato mons. P. Kalanda predlaga, da morajo biti vsi vzgojitelji usposobljeni za duhovno spremljanje bogoslovcev.[40] Mons. Pio Laghi pa poudarja, da bi bilo zelo dobro, če bi bila v bogoslovju navzoča primerno pripravljena ekipa duhovnikov, ki naj bi imeli doktorat iz duhovnosti in bi se prvenstveno posvečali duhovnemu spremljanju bogoslovcev.[41]

(Francija), v: G. Caprile, *n. d.*, 105. Le-ta je med drugim rekel, da je »precej enostavno pripraviti profesorje, veliko težje pa spirituale«. L. G. Romero Franco, škof v Facatativi (Kolumbija), v: G. Caprile, *n. d.*, 165-166. V svoji *Relatio post discptationem* je kard. L. Moreira Neves, upoštevajoč vse sinodalne intervente, izpostavil, da morajo biti spirituali primerno pripravljeni za svojo službo tudi s posebnim študijem duhovne teologije, pri katerem naj bo posebni poudarek na duhovniški duhovnosti. Poudaril je tudi nujnost temeljite izbire vzgojiteljev (še posebej spiritualov) ter njihovo pripravo v inštitutih ali šolah, ustanovljenih v ta namen. Prim. *Relatio post discptationem*, III.3.F; III.7, v: G. Caprile, *n. d.*, 690.

[35] Sinodo dei vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta* (= Lineamenta 1989), Città del Vaticano 1989, 19; isti, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris* (= Instrumentum 1990), Città del Vaticano 1990, 32, 52.

[36] Na nujnost skrbne izbire so opozorili: A. Ribeiro, patriarh v Lizboni (Portugalska), v: G. Caprile, *n. d.*, 264; B. Gantin, prefekt Kongregacije za škofe, v: G. Caprile, *n. d.*, 262; J. M. Piñero Carió, v: G. Caprile, *n. d.*, 159; S. D. Lourdusamy, prefekt Kongregacije za Vzhodne Cerkve, v: G. Caprile, *n. d.*, 169. Njihovo posebno pripravo v formacijskih centrih so naglasili D. M'Sanda Tsinda-Hata, škof v Kengi (Zaire), v: G. Caprile, *n. d.*, 120; A. Padiyara, nadškof metropolit iz Indije, v: G. Caprile, *n. d.*, 202; J. Rahuna, nadškof v Gitegu (Burundi), G. Caprile, *n. d.*, 218; O. Páez Garcete, škof v San Pedru (Paragvaj), v: G. Caprile, *n. d.*, 243.

[37] Sinodo dei vescovi, *De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Elenchus finalis Propositionum (Sub secreto), Textus VIII Coetui Generali Ordinario Synodi Episcoporum reservatus*, Città del Vaticano 1990, 29.

[38] Prim. Lineamenta 1989, 19. Nemško govoreča skupina sinodalnih očetov je med drugim opozorila na nevarnost *superprofesionalnosti* formatorjev. Odlična specializacija še ne zagotavlja, da si formator tudi sam prizadeva za globoko osebno duhovno življenje. Zato je nujno, da imajo tudi sami redne duhovne vaje, uporabljajo vsa razpoložljiva sredstva za duhovno rast ter skrbijo za edinost s škofom in med seboj. Prim. G. Caprile, *n. d.*, 450.

[39] Instrumentum 1990, 49. J. Sandoval Iñíguez, koadjutor v Ciudad Juárez (Mehika), je opozoril, da so bile včasih postavljene za službo spirituala manj sposobne osebe: »premlade, brez izkušenj, brez primerne duhovnosti ali dobro oblikovane duhovniške osebnosti«. G. Caprile, *n. d.*, 225.

[40] Prim. P. Kalanda, škof v Marotu (Uganda), v: G. Caprile, *n. d.*, 226.

[41] Prim. P. Laghi, prefekt kongregacije za katoliško vzgojo, v: G. Caprile, *n. d.*, 353-354. Predlagal je: »Sinoda naj predlaga sv. očetu, naj v naslednjih 10 letih vsi škofje, ki so odgovorni za velika semenišča, izberejo med svojimi najboljšimi duhovniki nekatere,

Kandidati za spirituala naj bi bili resnično sveti in pristojni,[42] izkušeni v poteh duha, zdravniki duš, sposobni za pomoč pri razločevanju, diskretni in mili v duhovnem spremljanju.[43] Bogoslovci naj bi v spiritualu našli človeka, ki je stalno razpoložljiv, poln zaupanja, razumevanja in resnicoljubnosti.[44]

V posinodalni apostolski spodbudi *Dal vam bom pastirjev*[45] je Janez Pavel II. poskušal upoštevati sinodalno delo. Že ob sklepu sinode, 27. oktobra 1990, je naglasil nujnost primerne izoblikovanosti vzgojiteljev v bogoslovnih semeniščih, »začenši s spirituali«.[46] V besedilo PDV 66, ki je posvečeno formaciji vzgojiteljev, pa je vključil tudi dva odstavka *Propositio* 29, v katerem so sinodalni očetje predlagali, da se natančno določi identiteta vzgojiteljev ter se poudari pomembnost njihove izbire in priprave. Pomemben pa je poudarek, da to še posebej velja za bodoče spirituale.[47]

S sklicevanjem na *Propositio* 29 določi, da naloga vzgojiteljev zahteva ne samo nekakšno posebno pripravo, »ki naj bo zares strokovna, pedagoška, duhovna, človeška in teološka, temveč tudi duha občestva in skladnega sodelovanja pri uresničevanju načrta, tako da se pri tem pod rektorjevim vodstvom vedno ohrani edinost pastoralne dejavnosti semeniščа«.[48] V soglasju s predhodnimi dokumenti opozori na pomemb-

---

da jih pošljejo v Rim ali kam drugam, da se formirajo v umetnosti vodenja vesti in da jih za najmanj 11 let vključijo v vodstveni zbor bogoslovja. Ti duhovniki morajo poznati naravo duhovniškega življenja, gibanja, ki vplivajo na kandidate in duhovnike.« Med drugim je tudi opozoril: »Če naj bi bil teoretično vsak duhovnik dober duhovni voditelj, pa izkušnja govori, da če je bilo to v preteklosti morda res, danes ni več tako.«

[42] Prim. T. Toppo, nadškof v Ranki (Indija), v: G. Caprile, *n. d.*, 341; Mendes de Almeida S.I., nadškof v Mariani (Brazilija), v: G. Caprile, *n. d.*, 306; P. E. Chai Tjeng (Koreja), v: G. Caprile, *n. d.*, 411.

[43] Prim. J. Sandoval Iñíguez, v: G. Caprile, *n. d.*, 225; F. J. Arnáiz Zarandona S.I., v: G. Caprile, *n. d.*, 107.

[44] Prim. L. G. Romero Franco, v: G. Caprile, *n. d.*, 372.

[45] Janez Pavel II., posinodalna apostolska spodbuda *Dal vam bom pastirjev* (= DVP), CD 48, Ljubljana 1992.

[46] Prim. il discorso all'ultima congregazione dell'VIII assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi, 27 ottobre 1990, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2 (1990), 950.

[47] Janez Pavel II. je pogosto naglasil pomembnost dobre priprave bodočih spiritualov za bogoslovce, npr.: Il discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, 5 genaio 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), 32; Il discorso ai vescovi della Costa d'Avorio in visita »ad limina«, 20 febbraio 1987, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987), 384; Il discorso ai vescovi dell'arcipelago asiatico in visita »ad limina«, 20 maggio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1 (1989), 1293; Il discorso ai vescovi dello Sri Lanka in visita »ad limina«, 7 luglio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2 (1989), 48; l'incontro con i confratelli della Conferenza episcopale della Tanzania, 2 settembre 1990, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/2 (1990), 380.

nost duha občestva in sodelovanja med vzgojitelji. Poleg drugih sposobnosti je najpomembnejša prav zmožnost sodelovanja z vsemi člani vzgojne skupnosti pod rektorjevim vodstvom. Le-to pokaže tudi s kriteriji za izbiro bodočih vzgojiteljev, ki naj bi imeli naslednje kvalitete: »človeško in duhovno zrelost, pastoralno izkušnjo, poklicno strokovnost, trdnost v poklicu, zmožnost sodelovanja, znanstveno pripravo v humanističnih vedah (zlasti v psihologiji), ki ustreza službi, in poznavanje načinov skupinskega dela«.[49]

Janez Pavel II. opozarja škofe, da »se morajo prvi zavedati svoje velike odgovornosti za oblikovanje tistih, ki jim bo naložena dolžnost, da vzgajajo bodoče duhovnike« (PDV 66).[50]

V svojih govorih je Janez Pavel II. ob različnih priložnostih govoril o kvalitetah spiritualov. Le-ti naj bodo vzor duhovniškega življenja, sposobni za dialog in strokovnjaki v vodenju duš;[51] razsvetljeni z zdravo in uravnovešeno pedagogiko,[52] obdarjeni z izkušnjami, pošteno metodologijo, gorečnostjo[53] in predvsem razvneti z Božjo ljubeznijo.[54]

Janez Pavel II. je res zelo jasno poudaril nujnost skrbne izbire in priprave formatorjev, toda žal je dal samo splošne kriterije in smernice za vse predstojnike, ne da bi posebej določil, na kaj naj bi bili pozorni glede na njihove različne službe (rektor, spiritual, vice-rektor, prefekt itd.). Tako ne pove, kateri kriteriji veljajo za spirituala, kakšna naj bi bila njegova priprava, niti ne pove, kaj obsega njegovo začetno in permanentno usposabljanje, čeprav so o tem govorili *Instrumentum laboris*, nekateri interventi sinodalnih očetov in predhodni cerkveni dokumenti.

Na to pomanjkljivost je opozoril kardinal Cordeiro v svojem komentarju *Pastores dabo vobis*, v katerem lahko beremo: »Obstaja področje formacije, ki so ga sinodalni očetje močno poudarili, a je dobilo zelo majhen prostor v predlogih in posledično tudi v posinodalni spodbudi: tj.

---

[48] *Propositio* 29, v: PDV 66 (naš prevod). Prim. Il discorso ai vescovi della Conferenza episcopale di Angola, São Tomé e Principe in visita »ad limina«, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 481.

[49] *Propositio* 29, v: PDV 66 (naš prevod).

[50] Prim. tudi il discorso ai vescovi del Malwi in visita »ad limina«, 23 agosto 1988, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3 (1988), 440; il discorso ai vescovi della Conferenza episcopale di Angola, São Tomé e Principe in visita »ad limina«, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 481.

[51] Prim. incontro con i vescovi di Zaire, 3 maggio 1980, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1 (1980), 1090.

[52] Prim. il discorso ai vescovi della Sardegna in visita »ad limina«, 15 dicembre 1981, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/2 (1981), 1134.

[53] Prim. Il discorso ai giovani alunni del seminario arcidiocesano intitolato a nostra Signora di Fatima, 15 ottobre 1991, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 873.

[54] Prim. Il discorso ai vescovi della Sardegna in visita »ad limina«, 15 dicembre 1981, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/2 (1981), 1134.

ravno formacija vzgojiteljev.«[55] Enako je razmišljal tudi kard. Pio Laghi, ki je v članku za *Seminarium*, odgovarjajoč kard. Cordeiro, napovedal skorajšnji izid navodila za pripravo vzgojiteljev bogoslovcev s strani Kongregacije za katoliško vzgojo.[56]

3. Novost dokumenta *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*[57]

Kongregacija za katoliško vzgojo z dokumentom *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*, ki ga je izdala leta 1993, dobro potrjuje veljavnost nekaterih dotedanjih izkušenj, podkrepi nekatere pretekle določitve in izpopolni pripravo vzgojiteljev na temelju dela škofovske sinode leta 1990 o oblikovanju duhovnikov v sedanjih okoliščinah in tudi Posinodalne apostolske spodbude *Dal vam bom pastirjev* Janeza Pavla II.[58]

V tem dokumentu končno najdemo razločevanje med različnimi kriteriji izbire: splošni kriteriji, veljavni za vse vzgojitelje, in posebni kriteriji za spirituale. Razločuje tudi med začetnim usposabljanjem in permanentnim, med temeljnimi smernicami splošne formacije vseh vzgojiteljev in posebne priprave za spirituale. Najprej si oglejmo, kaj velja za spirituala kot enega izmed vzgojiteljev, nato pa še, kar je potrebno na poseben način upoštevati pri njegovi formaciji.

3.1 Splošni kriteriji izbire in formacija spirituala kot enega izmed vzgojiteljev

Kadar koli govorimo o osebnosti vzgojitelja,[59] moramo za njegovo poklicanost upoštevati dva vidika: »z ene strani predvideva 'karizmo', ki

---

[55] J. Cordeiro, *Il sacerdote punto focale del Sinodo dei Vescovi 1990*, v: *Vi daró pastori secondo il mio cuore, Testi e comment, Quaderni de »L'Osservatore Romano«,* 20, Città del Vaticano 1992, 207. Kardinal je prepričan, da ima resnična kriza v bogoslovjih svoj izvor prav v tem pomanjkanju in upa, da se bo to kmalu popravilo.

[56] Prim. P. Laghi, *Pastores dabo vobis, Presentazione,* v: *Seminarium* 32 (1992), 516-517.

[57] Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari* (= DPES), 4 novembre 1993, v: EV 13/3151-3284.

[58] To potrjujejo tudi besede Janeza Pavla II. na plenarnem zboru Kongregacije za katoliško vzgojo, ki se je zbrala v novembru 1992 zaradi priprave tega dokumenta: »Zdi se mi, da je delo božje previdnosti, da se želi narediti skupni pogled na vse te različne spodbude, jih združiti v organski projekt in jih ponuditi krajevnim Cerkvam.« Udienza: all'Assemblea plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica, 9 novembre 1992, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), 519-520.

[59] Potrebno je opozoriti, da ta dokument običajno uporablja izraz »vzgojitelj« in ne »formator«, ko govori o odgovornih osebah za začetno vzgojo bogoslovcev in o vzgojni skupini v bogoslovju.

se kaže v naravnih in milostnih darovih, z druge pa nekatere sposobnosti in drže, ki jih je potrebno pridobiti.«[60]

Temeljni darovi, ki veljajo za vse vzgojitelje, lahko služijo kot kriteriji za izbiro, za programiranje njihove vzgoje in preverjanja glede njihove usposobljenosti za službo.[61] Ti darovi so: duh vere,[62] pastoralni čut,[63] duh občestva,[64] človeška zrelost in psihična uravnovešenost,[65] sposobnost za pristno in zrelo ljubezen,[66] sposobnost za poslušanje, dialog in sporočanje,[67] pozitiven in kritičen odnos do moderne kulture.[68]

Vsi vzgojitelji morajo imeti možnost za temeljito in odgovorno formacijo, ki vključuje: »začetno obdobje, ki naj bi bilo pred sprejemom službe, in obdobje periodičnega izpopolnjevanja oz. permanentno formacijo.«[69]

Dokument jasno pove, da obstajajo še velike težave glede priprave vzgojiteljev: »Možnosti za posebno pripravo pred sprejemom službe v kakšnem inštitutu za formacijo vzgojiteljev klerikov niso velike, bodisi ker so do zdaj takšni inštituti maloštevilni bodisi ker kandidatom pogoji pastorale, v katerih se nahajajo, ne dovoljujejo, da bi se popolnoma in za

---

[60] DPES 25.

[61] Prim. DPES 25.

[62] DPES 26: »Predmet in cilj vzgojne dejavnosti v bogoslovju moreta biti razumljena le v luči vere. Zaradi tega mora biti vzgojitelj najprej človek zanesljive, dobro utemeljene in prepričane vere, ki jo živi v vsej globini, tako da preseva vse njegove besede in dejanja.« Vzgojitelj mora postati »učitelj molitve«, imeti pristni čut za molitev, molk, meditacijo, lectio divina, liturgijo, adoracijo in marijansko pobožnost. Prim. DPES 27.

[63] Nujno je, da imajo vzgojitelji pastoralni čut, ki izvira iz njihove deležnosti Kristusove pastoralne ljubezni in da so bili pred začetno pripravo vsaj nekaj časa neposredno vključeni v pastoralo. Prim. DPES 28.

[64] Dokument poudarja, da je pomemben duh občestva, sodelovanja in soodgovornosti pri vseh članih vzgojne ekipe, ne samo zaradi razločevanja poklicanosti za pripustitev kandidatov, temveč tudi v vseh drugih situacijah vzgoje. Prim. DPES 30. Izkušnje jasno govorijo, da brez resničnega skupnega dela (teamwork) ne more bogoslovje dobro delovati. Prim. DPES 11.

[65] Osebna zrelost predpostavlja pravo zavedanje samega sebe, svoje vrednosti ter jasno priznanje in sprejetje lastnih meja. Kdor je sposoben samokritike, je pripravljen za učenje, sprejemanje kritik in pripomb ter je vedno odprt za korigiranje. Prim. DPES 34.

[66] Čustvena zrelost je temeljni pogoj za razvijanje duhovnega očetovstva, ki kot dar in karizma ni odvisno od osebne volje, lahko pa se in se mora razvijati in izpopolnjevati s pomočjo pristnega in samokritičnega duhovnega spremljanja ter dobrega poznavanja načel zdrave psihopedagogike. Prim. DPES 36.

[67] DPES 37: »Od teh treh sposobnostih je v veliki meri odvisen uspeh vzgojnega odnosa.«

[68] Vzgojitelj mora temeljito poznati sodobno kulturo ter vse, kar oblikuje mišljenje in način življenja današnje družbe. Takšno poznavanje kulture, ki je hkrati pozitivno in kritično, mu omogoča, da lahko bolje razume kandidata in mu pomaga narediti osebno sintezo v luči vere. Da bo mogel vedno na pravi način pomagati kandidatom, mora razviti čut za probleme osebe, sveta in Cerkve. Prim. DPES 41-42.

[69] DPES 44.

dovolj časa posvetili takšnemu pripravljalnemu študiju. Priporočila koncila in sinod naletijo na mnoge ovire pri njihovem dejanskem uresničenju. Zato je pri pripravi primernega in trdnega programa za začetno formacijo potrebna velika prilagodljivost, združena s smislom za stvarnost.«[70] Za začetno pripravo so lahko ponujeni različni itinerariji. Vsekakor morajo biti resni in upoštevati, kaj je tisto, kar vzgojitelji potrebujejo pred nastopom službe, kaj pa lahko pridobijo še pri permanentnem izpopolnjevanju.[71] Program naj bi torej vključeval predvsem naslednje vidike priprave: znanstveno,[72] duhovno,[73] pastoralno[74] in pedagoško.[75]

Ne zadostuje pa le začetna priprava. Dokument zelo jasno poudari, da je potrebno tudi permanentno usposabljanje vzgojiteljev.[76] Le-to lahko razumemo kot dopolnitev ali postopno izpopolnitev začetne formacije ali pa kot spodbudo za poglobljeno prenovo. »To, kar jo razlikuje od začetne priprave, je ovrednotenje izkušenj in sposobnost, da se najdejo prostori in orodja za njihovo preverjanje in ohranjanje pod kritičnim nadzorom.«[77] Potrebnost nenehnega izpopolnjevanja še posebej narekujejo: »duhovni položaj mladih, pogoji življenja in službe duhovnikov,

---

[70] DPES 49. Ko dokument opisuje sedanje stanje glede priprave vzgojiteljev, med drugim zapiše: »Veliko bolj se upoštevajo 'karizma' in osebni darovi kandidatov kot pa nujnost posebne priprave in specializiranega študija. Na splošno je dovolj primerna teološka in duhovna vzgoja, dobra psihološka uravnovešenost ter bodoče formiranje prek pedagoške prakse in udeleževanja na tečajih in srečanjih. Ideja o posebnih inštitutih za klerike torej do sedaj še ni toliko uresničena, da bi dovoljevala kritično refleksijo dejanskih izkušenj.« DPES 12.

[71] Prim. DPES 53-59.

[72] Vzgojitelj mora imeti zdravo filozofsko in teološko znanje, jasno dojemanje splošnega nauka Cerkve, živ čut Cerkve ter smisel za misijone in ekumenizem. Prav tako naj bi poznal naravo in poslanstvo različnih stanov v Cerkvi, še posebej duhovnikov. Jasno poznavanje teoloških, zgodovinskih in pastoralnih problemov mu bo omogočilo, da bo lahko bogoslovce pravilno usmerjal. Prim. DPES 53-54.

[73] Duhovna priprava naj bi vzgojitelju omogočala: resnično svobodo duha, ki ga napravlja občutljivega za vzgibe Duha; nesubljektivistično duhovnost, ki temelji na tradiciji Cerkve; sposobnost usklajevanja klasičnih oblik duhovnosti škofijskih duhovnikov in redovnikov z novimi zahtevami in oblikami današnjih duhovnih gibanj; primerno poznavanje sistematične duhovnosti; ljubezen do liturgije. Prim. DPES 55.

[74] Cerkveni dokumenti poudarjajo pomembnost pastoralnih izkušenj, ne določajo pa njihovo obliko in koliko časa naj bi bil kdo v pastorali. Vsekakor pa morajo te izkušnje omogočati vzgojitelju, da lahko stvarno presodi različne drže bogoslovcev glede na njihove bodoče pastoralne naloge. Prav tako naj bi bil sposoben pomagati bogoslovcem usklajevati njihovo intelektualno vzgojo z zahtevami duhovniškega pastoralnega poslanstva. Prim. DPES 56.

[75] Pedagoška, sociološka in psihološka načela omogočajo vzgojiteljem, da lažje in učinkoviteje uvajajo bogoslovce v zgledno liturgično in zakramentalno življenje ter jim nudijo individualno in skupinsko duhovno spremljanje. Prim. DPES 58.

[76] Prim. DPES 65.

globoke in hitre spremembe filozofsko-teoloških miselnih tokov ter kulture na splošno«.[78]

Permanentna formacija naj vključuje primerno izbrane in programirane tečaje.[79] Programi morajo predvideti tudi čas za duhovno obnovo. V določenih primerih in v soočenju z resnično kompleksnimi problemi je zelo primerno podaljšano obdobje formacije in temeljita obnovitev vzgojnih tem.[80]

3.2 Kriteriji izbire bodočega spirituala in njegova posebna priprava

Ker ima spiritual v bogoslovju zelo odgovorno in kočljivo vlogo, dajejo *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* posebne kriterije za njegovo izbiro: »Poleg darov modrosti, čustvene zrelosti in pedagoškega čuta mora biti teološko, duhovno in pedagoško zelo dobro oblikovan in imeti poseben čut za razvoj notranjega življenja bogoslovcev.«[81]

Dokument zelo poudarja nujnost začetne priprave spirituala, ki mora vključevati vse tiste posebne značilnosti, ki jih ima njegova posebna služba v okviru vzgojne skupine v bogoslovju.[82] Da bo mogel dobro opravljati svoje bodoče poslanstvo, »mora izpopolniti svoje sposobnosti sprejemanja, poslušanja, dialogiziranja in razumevanja, skupaj z dobrim poznavanjem duhovne teologije in drugih teoloških, pedagoških in human-

[77] DPES 65. »Vzgojiteljeva izkušnja sama je privilegiran vir njegovega permanentnega formiranja. Vzgojitelj se uči in izpopolnjuje tudi prek konkretnega opravljanja svoje službe, vendar le, če je podrejeno stalnemu in bratskemu preverjanju, v dialogu z drugimi vzgojitelji, tako da se primerjajo različne oblike vzgoje in da se postopoma odpira modremu eksperimentiranju s projekti, ponudbami in iniciativami. Strokovna analiza konkretnih primerov, do katere pogosto pride na tečajih permanentnega izpopolnjevanja, se pokaže veliko bolj smiselna kot pa abstraktne razlage pedagoških principov. Vzgojitelj se ne sme nikoli zapreti v ozko področje lastne izkušnje, temveč mora ostati odprt za preverjanje in obnovo na temelju deleženja izkušenj drugih.« DPES 66.

[78] DPES 66.

[79] Prim. DPES 71. Ti tečaji naj bodo programirani »na področju eklezialnih ali pa humanističnih ved, združeni s praktičnimi vajami, ki so vodene s pomočjo supervizorja in so pod njegovim vodstvom kritično ovrednotene. Na ta način se lahko vzgojitelj veliko bolj živo zave lastnih sposobnosti in drž, bolj resno sprejme svoje meje ter izpopolni in zboljša kriterije, ki navdihujejo njegovo delovanje«. DPES 71.

[80] Prim. DPES 70.

[81] DPES 44.

[82] Prim. DPES 60. Zdi se mi, da dokument govori predvsem o kriterijih izbire in formaciji spirituala, tj. uradnega »duhovnega voditelja« v bogoslovju, in ne o drugih možnih duhovnih voditeljih bogoslovcev, o katerih govori ZCP. Seveda pa bi bilo zelo dobro, če bi škof, ki je prvi odgovoren za bogoslovje, upošteval te kriterije tudi pri izbiri duhovnikov, ki jih daje na razpolago bogoslovcem, da si jih lahko izberejo za duhovne spremljevalce, in da jim omogoči tudi posebno pripravo.

ističnih ved«.[83] Zaradi odgovorne naloge duhovnega spremljanja mora njegova priprava »temeljiti na resnem študiju in obširno vodeni praksi, ki pa se mora, da bo dala dobre rezultate, nadaljevati še kasneje«.[84] Omemba »obširne vodene prakse« v pripravi spirituala jasno pove, da za njihovo službo ni dovolj le teoretično znanje, temveč so potrebne tudi osebne praktične izkušnje.

Dokument tudi ponudi možen program itinerarija za formacijo spirituala. »Da bi se preprečile začasne in zasilne rešitve, nekatere škofije načrtujejo postopno in daljno izbiro in pripravo vzgojiteljev. Na primeren in vzgojni način lahko že v času študija v bogoslovju odkrijemo osebe, ki so obdarovane z vzgojnimi sposobnostmi. Njim se lahko zaupajo prve naloge animiranja ali služenja skupnosti. Po ordinaciji se jim lahko dajo službe, ki morejo spodbujati rast in preverjanje takšnih sposobnosti. Končno se jih lahko začne neposredno vključevati v vzgojno skupino bogoslovja z nalogami sodelovanja kot asistenta ali vice-rektorja, s tem da jih spremljajo in podpirajo starejši in izkušeni sobratje. Podoben itinerarij, združen z obiskovanjem ciklusov predavanj in tečajev duhovnosti, pedagogike in psihologije, ki jih danes akademski centri nudijo kar v precejšnji meri, lahko pripravi duhovnika, da postane rektor ali *spiritual*, saj hkrati dopušča škofu možnost preverjanja njegove sposobnosti in celovite zrelosti.«[85]

Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih so tako prvi cerkveni dokument, ki pokaže kar precej praktične rešitve, kako je možno primerno pripraviti duhovnika za službo spirituala. Hkrati pa je tudi prvi cerkveni dokument, ki povsem razločno pove, da »bi se ne smelo varčevati s sredstvi, ki bi mu [spiritualu] omogočili obiskovanje inštituta ali vsaj intenzivnega tečaja duhovnosti«.[86]

Dokument tudi nedvoumno poudari, da ne velja samo za profesorje permanentno izpolnjevanje, ampak tudi za spirituala. Tudi on se mora neprestano vestno izpopolnjevati v vseh vprašanjih, povezanih z njegovo službo, »v luči, ki prihaja od cerkvenega učiteljstva«.[87]

---

[83] DPES 61.

[84] DPES 61. V isti številki dokument razlaga, da se je pri pripravi na duhovno vodenje potrebno zavedati: »Duhovno vodstvo je v bistvu teologalno in eklezialno sredstvo in se razlikuje od terapije in psihološke pomoči. [...] Duhovni voditelj je zaradi tega priča vere, izkušen za postopno in ponižno razpoznavanje Božjega načrta za življenje svojih sinov. Različne skupinske oblike duhovnega usmerjanja, podeljevanja izkustev in revizije življenja so lahko dopolnitev duhovnega vodstva, toda nikoli ga ne smejo nadomestiti. Spiritual (duhovni voditelj) je torej prvi čuvaj lastne identitete ter lastnih neodpovedljivih in nenadomestljivih nalog, ki ne smejo biti pomešane z nalogami drugih pedagoških delavcev niti neprimerno nadomeščene z drugimi oblikami vzgojnih posegov.«

[85] DPES 61.

[86] DPES 61.

[87] DPES 69. V opombi je navedeno DVP 10 in 67.

4. Sklep

Kot smo lahko razbrali, se cerkveni dokumenti v veliki meri posvečajo vprašanju izbire in formacije spirituala. Pomembnost tega se je zelo izpostavila na samem koncilu, kot smo videli ob različnih shemah DV ter tudi v interventih koncilskih očetov in pristojne komisije, ki je dokument dokončno oblikovala. Žal sklepno besedilo DV 5 ne govori izrecno o izbiri in pripravi spirituala, toda iz itinerarija te številke je povsem razvidno, da to, kar govori koncilski dokument o predstojnikih, velja tudi za spirituala, ki je eden izmed predstojnikov v bogoslovnem semenišču.

Pokoncilski dokumenti so videli to pomanjkljivost, zato so postopoma vedno jasneje prikazovali potrebnost temeljite priprave tudi za spirituala. To je še posebej prišlo do izraza na škofovski konferenci leta 1990, tako ob sinodalnih delovnih dokumentih kot tudi ob kar številnih interventih sinodalnih očetov. Posinodalna apostolska spodbuda DVP žal ni v polnosti odgovorila na te zahteve, ampak je pustila glede tega precejšnjo praznino, kot sta opozorila kardinala Cordeiro in Laghi. Vendar je tudi papež Janez Pavel II. ob drugih priložnostih v svojih govorih razločno povedal, da se zaveda posebne vloge spirituala v bogoslovju in da se je za to službo nujno potrebno odgovorno pripraviti in kasneje tudi nenehno izpopolnjevati.

Vsekakor je to problematiko zelo dobro zaznala Kongregacija za katoliško vzgojo. S svojim dokumentom *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* (1993) je povezala vsa dotedanja prizadevanja cerkvenih dokumentov ter koncila, škofovskih sinod in tudi različnih izkušenj s priprav duhovnikov za vzgojitelje v bogoslovjih, hkrati pa dala zelo jasne smernice za naprej. Novost tega dokumenta je prav v tem, da ne govori več samo na splošno o izbiri in pripravi vseh vzgojiteljev v bogoslovju, temveč da pokaže na posebnost izbire in priprave, ki jih zahtevajo posamezne vzgojne službe v bogoslovju. Tako je prav ta dokument prvi, ki je nedvoumno spregovoril o posebnih kriterijih izbire duhovnikov za službo spirituala. Prav tako ne govori več samo o tem, da bi bilo zelo dobro, da se duhovnik odgovorno pripravi na to službo in tudi permanentno izpopolnjuje, temveč eksplicitno pove, da je ta priprava nujna pred nastopom službe in tudi precej jasno določi, kaj vse naj bi obsegala. Ker se zaveda, da to ni enostavno udejanjiti, predlaga, kako bi se to kljub najrazličnejšim oviram moglo uresničiti. Vedno znova poudarja: »Prav posebna skrb mora biti usmerjena v začetno in permanentno formacijo spiritualov, upoštevajoč mnogotere probleme, ki jih vsebuje danes to poslanstvo v semeniščih.«[88] Zato spodbuja škofe, naj

[88] DPES 75.

jim ne bo žal sredstev kot tudi vsega drugega, kar predvideva odgovorna priprava bodočih spiritualov.

Gotovo je za službo spirituala potrebna karizma. Toda samo ta ni dovolj. Prav tako tudi ni dovolj samo udeležba na občasnih predavanjih ali tečajih za izpopolnjevanje, ki so kar pogostni.[89] Služba spirituala zahteva ne samo splošno pripravo, ki velja za vse vzgojitelje, temveč tudi posebno pripravo, in to pred nastopom službe. Prav tako pa se mora kasneje permanentno izpopolnjevati. Le-to se konkretizira v nenehni formaciji za službo, v službi in prek službe.

V tem dokumentu lahko povsem upravičeno vidimo uresničenje ideje, ki se je začela razvijati na koncilu. Koncilski očetje so jasno zaznali, da kot je imel tridentinski koncil nalogo poskrbeti za vzgojo duhovnikov, tako ima 2. vatikanski koncil nalogo, da poskrbi za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih, še posebej spiritualov. Žal je moralo preteči skoraj štirideset let, da se je dovolj izrazila ta ideja in odločno odgovorila na to problematiko. Odslej imajo škofovske konference in vsi, ki so kot prvi odgovorni za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih, v njem močno spodbudo in oporo. Po mojem mnenju se mora najprej spremeniti ideja, ki je zelo razširjena v Cerkvi, da je skoraj vsak duhovnik sposoben za službo spirituala v bogoslovju. Kot drugo pa je potrebno sprejeti spodbudo dokumenta, da je nujna dolgoročna priprava primernih duhovnikov za to službo. Le tako ne bo zaman prizadevanje nekaterih akademskih centrov, različnih kongregacij in vzgojnih institucij, da omogočijo celovito pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih.[90]

Na koncu je prav, da še pogledamo, kako se v resnici udejanja izbira in formacija spiritualov v naših bogoslovnih semeniščih. Raziskava, ki jo je naredila V. Leskovec v okviru svoje doktorske disertacije *Razširjeno duhovno spremljanje kot oblika duhovne pomoči*, nam daje slutiti, da je formacija spiritualov glede duhovnega spremljanja v povojih. »Iz odgovorov je mogoče sklepati, da je formacija za duhovno spremljanje prepuščena vsakemu posamezniku, ko se vsak izobražuje po svoji vesti.«[91] Zadnji škofijski zbori kot tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se niso neposredno dotaknili te problematike. Nekateri prispevki na Pasto-

---

[89] Prim. DPES 13.

[90] Prim. DPES 78-79. Eden izmed mnogih sadov tega dokumenta je tudi ustanovitev Interdisciplinarnega centra za formiranje vzgojiteljev v bogoslovjih na Univerzi Gregoriana. Prim. G. Pittau, *Relazione del Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana*, v: Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, Pontificio Istituto Orientale, *Liber onnualis*, Roma 1998, 37-39.

[91] V. Leskovec, *Razširjeno duhovno spremljanje kot oblika duhovne pomoči*, doktorska disertacija, Ljubljana 2003, 354. Avtorica je naredila raziskavo s pomočjo metode poglobljenega standardnega-nadstandardnega intervjuja s spiritualoma obeh bogoslovnih semeniščih v letu 2002.

ralnem občnem zboru ljubljanske nadškofije govorijo le o tem, da je potrebno poskrbeti za dobre vzgojitelje bogoslovcev.[92] Vsekakor se naši škofje zavedajo, da se mora vsak duhovni spremljevalec za svoje poslanstvo temeljito in odgovorno pripraviti, da ne prihaja do zlorab in stranpoti in da ni dovolj le končan študij teologije.[93] Zanimiva pa bi bila raziskava, kako naši škofje in spirituali konkretno sledijo pobudam dokumenta DPES.[94] Vsekakor pa ne smemo mimo dejstva, da nam revija *Cerkev v sedanjem svetu* prinaša štiri pomenljive referate,[95] ki so jim prisluhnili takratno vodstvo in duhovni voditelji bogoslovcev na svojem srečanju v ljubljanskem bogoslovju. Ti jasno pokažejo, kako je nujna nenehna formacija spiritualov oz. duhovnih voditeljev.

[92] Prim. *Zbornik pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1989, 116; *Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1992, 168.

[93] Prim. V. Leskovec, *n. d.*, 342-351.

[94] Presenetljivo je, da ta dokument ni preveden v slovenščino in publiciran v zbirki Cerkveni dokumenti.

[95] I. Albreht, *Župnik kot duhovni voditelj bogoslovcev*, v: *CSS* 26 (1992), 89-90; J. Benedetič, *Potrebnost in pomen duhovnega vodstva bogoslovcev*, v: *CSS* 26 (1992), 87-88; J. Roblek, *Duhovno spremljanje: praktični del*, v: *CSS* 26 (1992), 90-91; M. Turnšek, *Teološke osnove »duhovnega spremstva«*, v: *CSS* 26 (1992), 85-86.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 227.6:241.513.41
BV 66 (2006) 2, 311-320

Mirjana Filipič

Odnosnost veselja v Pismu Filipljanom

Povzetek: Odnosnost je v pismu zaznamovana s Pavlovo življenjsko situacijo, z bližino dokončne daritve za skupnost, ki daje posebno intenzivnost tudi temi veselja. Na podlagi retorično semantične analize so v članku izpostavljena vsa mesta, kjer na različnih ravneh Pavel omenja veselje. Izstopajo tri kvalitete veselja: konstantnost ob aktivnem sodelovanju pri Božjem načrtu dopolnjevanja skupnosti (1,3-6); bivanjska utemeljenost ob poistovetenju s Kristusom (1,18); evharistično veselje, ki se preko daritve prenaša na druge (2,17-18). Veselje je najprej sad odrešenja, ki sega na bivanjsko raven, saj je najglobljи vir Pavlovega veselja dejstvo, da je Kristus poveličan v njegovem telesu (1,20). Na skupnost se veselje razširja zaradi odgovornosti, da bi se dar odrešenja širil, in v zavedanju, da bo Bog sam dopolnil delo skupnosti, sega na eshatološko raven (1,4). Pavel svoje veselje izpoveduje, skupnost pa vabi v isto veselje. Odnosnost dosega vrh na obredni ravni, kjer skupna udeleženost pri Kristusovi daritvi poraja tudi skupno veselje (2,17-18). Globoko kristološko razlago veselja potrjuje Pavel s konkretnimi primeri, ki kažejo na skladnost razmišljanja (2,28.29; 3,1; 4,1.10).

Ključne besede: pismo Filipljanom, veselje, odnosnost, trpljenje, občestvo, istost čutenja

Summary: ***Relationality of Joy in Philippians***

In the Letter to the Philippians the relational concept is marked by Paul's life situation with his approaching final sacrifice for the community, which gives special intensity also to the theme of joy. On the basis of a rhetorical-semantic analysis the paper deals with all passages where Paul mentions joy at different levels. Three qualities of joy are particularly evident: constancy in the active co-operation with God's plan of completing the community (1.3-6); existential foundation in the identification with Jesus Christ (1.18); eucharistic quality of joy being transferred to others by sacrifice (2.17-18). First, joy is a fruit of salvation reaching to the existential level, the deepest source of Paul's joy being the fact that Christ is already glorified in his body (1.20). Joy spreads to the community because of the responsibility for spreading the gift of salvation and reaches the eschatological level (1.4) in the knowledge that God Himself will complete the work of the community. Paul professes his joy and invites the community to join in the same joy. The relationality reaches its peak at the ritual level where the common participation in Christ's sacrifice also generates common joy (2.17-18). Paul confirms the deep christological explanation of joy with concrete examples showing a harmony of thought (2.28,29; 3.1; 4.1,10).

Key words: Letter to the Philippians, joy, relationality, suffering, community, identity of feeling.

Uvod

Pismo Filipljanom je pisano iz perspektive Pavlove osebne situacije, ki jo doživlja v Kristusu, ko v ujetništvu sluti neposredno bližino smrti.[1]

[1] V zadnjem desetletju je živo vprašanje, kdaj je pismo nastalo. Vedno bolj prevladuje hipoteza, da je bilo napisano v času Pavlovega zadnjega ujetništva v Rimu (R. J. Cassidy, M. Bockmühl, P. T. O'Brien, J. T. Fitzgerald, W. A. Meeks, S. Bittasi) in najbrž zadnje ali

Presenetljivo je, da se skozi celoto pisma konstantno prepleta tema veselja, ki ji daje posebno moč ravno situacija trpljenja. Pavel predstavlja veselje kot odnosno kategorijo,[2] ki jo osvetljuje Kristus, in s tem prerašča takratne grške stoične poglede.[3] Vezano je na jasno zavest lastne odrešenosti, ima določeno teološko vsebino, je konkreten izraz intenzivnosti krščanskega življenja. Poglejmo, kakšne razloge navaja za nenehno veselje, v čem ima izvor, kdaj se razširja na druge.

1. Metoda

V raziskavi teme veselja se omejimo na besedno polje glagolov χαίρω in συγχαίρω ter samostalnika χαρά,[4] ki sestavljajo tipično Pavlovo besedišče.[5] Z retorično semantično analizo obravnavamo vsa mesta, kjer nastopa ta tema, ter jih predstavimo v širših vsebinskih sklopih, upoštevajoč dinamiko sobesedila, ki izraža odnosnost. Opazujemo predvsem, na kakšni ravni je ob temi veselja izpostavljen Pavlov odnos do Kristusa, kdaj se razširja v odnos do skupnosti in kako sega do Boga Očeta.

---

vsaj eno od zadnjih njegovih pisem, čeprav obstaja tudi možnost Cezareje, Efeza ali Korinta. J. N. Aletti povzema v najnovejšem komentarju: *Saint Paul Épître aux Philippiens*, Études Bibliques 55, Paris 2005, 1-4, vsa stališča glede tega vprašanja. Možnost, da je bilo pismo napisano v Korintu, je oprta na Rim 16,7 (2 Kor 6,5; 11,3), in jo razlaga S. Dock v svojem članku, *Lieu et date de l'épître aux Philippiens*, v: *RB* 80 (1973), 220-246.

[2] U. Vanni predlaga strukturo celotnega pisma na podlagi odnosnosti in s tem utemeljuje prijateljski slog pisma oz. osnovni namen, ki je v medsebojni razdelitvi tega, kar doživljata Pavel in skupnost. Prim. *Verso la struttura letteraria della lettera ai Filippesi*, Convegni internazionali su Paolo di Tarso. Tudi S. Bittasi opozarja na pomen odnosnosti v svojem delu *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi*, AB 153, Roma 2003.

[3] V stoicizmu je veselje poseben vidik strasti (ἡδονή), ki je eno od štirih temeljnih razpoloženj, in jo človek mora v sebi obvladati, ker je čisto brezstrastje dejansko nedosegljivo. Ciceron in Seneka sta obravnavala veselje z veliko resnostjo kot dobrino duše, ki napreduje v vrednotah. Veselje povzroča prakticiranje vrednot v polnem smislu, zato je odvisno le od lastnega napora, od samoobvladanja. Za Pavla pa izvor veselja ni zgolj vrednota njegove duše, ampak je vezano na zavest odrešenja v odnosu s Kristusom in na oznanjevanje evangelija. Izhaja torej iz odnosa in je odvisno od nečesa, kar človek prejema v odnosu, ni zgolj notranje duši posameznika. Prim. J. S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul*, JSNTSup 6, Sheffield 1985; J. T. Fitzgerald (ur.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, NTS 82, E. J. Brill, Leiden 1996.

[4] Koren glagola χαίρειν je χάρ, iz katerega je izpeljana tudi beseda χάρις, milost. Pomenska povezava med milostjo in veseljem izraža, da milost prinaša ljudem veselje. Beseda je zelo pogosta v klasični grščini od časov Homerja naprej. V velelniški obliki (tako ednina kot množina) je pomenila pozdrav. Nedoločniška oblika se v epistolografiji pojavlja v vlogi odprtja pisma. V Novi zavezi je χαρά, najpogostejši izraz za veselje, ki je tesno vezano na trpljenje. Glagol συγχαίρειν je prvotno pomenil »veseliti se z« in v tem pomenu nastopa v klasičnih grških besedilih, kasneje pa je dobil pomen »želeti nekomu veselje, voščiti«. V LXX nastopa samo 2x (1 Mz 21,6 in 3 Mkb 1,8), v NZ pa 7x (Lk 1,58; 15,6.9). Gl. H. Conzelmann, χαίρω, TDNT IX, 493-640.

[5] Glagol χαίρειν se nahaja v pismu 9x (Flp 1,18 /2x/; 2,17.18.28; 3,1; 4,4 /2x/.10). Sestavljen glagol συγχαίρειν 2x (2,17.18); samostalnik χαρά pa 5x (1,4.25; 2,2.29; 4,1).

2. Konstantnost veselja zaradi sodelovanja pri Božjem delu (1,3-11; 4,4-7)

Tako v dobrohotnem nagovoru (1,3-11) kot v zaključnih navodilih (4,4-7) izstopa konstantnost veselja kot prva lastnost, ki izraža njegovo globljo utemeljenost v Bogu in neodvisnost od konkretnih zunanjih situacij.[6] Pavel uvaja temo veselja z opisom notranje naravnanosti v prosilni molitvi, ki jo izraža deležniška fraza v. 4: μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος (z veseljem dovršujoč prosilno molitev).[7] Prošnja je vpeta v zahvaljevanje Bogu za njegovo eshatološko delovanje, to je, dopolnjevanje skupnosti vse do konca časov,[8] kar pove že struktura stavka (1,3-6), ki vsebuje le dva nosilna glagola v aktivni obliki: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου (zahvaljujem se svojemu Bogu) in ἐπιτελέσει (bo dokončal), ki uokvirjata celoto. V v. 5 utemeljuje, da prosi z veseljem zaradi občestva, ki ga živi skupnost glede na evangelij (κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον). Pri tem misli na njen živ odnos do evangelija, ki se izraža v oznanjevanju, in ga sam izkuša od prvega dne do zdaj (νῦν). To določa tudi njegov pogled v prihodnost, saj je prepričan (πεποιτὼς v. 6), da bo Bog dopolnil skupnost do dneva Kristusovega prihoda. Pavel takoj v nadaljevanju (v. 7-8) zagovarja tako notranje čutenje do skupnosti, ko globino odnosa izpoveduje s tremi stopnjujočimi se podobami: »imam vas v svojem srcu (ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς)«; »z menoj ste deležni milosti v mojih verigah (ἔν τη τοῖς δεσμοῖς μου)«; »hrepenim po vas v srčnosti (εν σπλάγχνοις) Kristusa Jezusa«.[9] Odnos s skupnostjo je torej utemeljen v Kristusovi ljubezni, ki sega do deleženja trpljenja in odpira vnaprejšnje doživljanje tega, kar bo dopolnjeno ob koncu časov.

Sorodno povezavo med nenehnim veseljem in prosilno molitvijo (προσευχή δένσις, αἴτημα v 4,6), ki ima v ozadju zahvaljevanje, zasledimo

---

[6] Posebno retorično moč dajejo stavkom izrazi πάντοτε, »kadarkoli«, ἐν πάση δεήσει, »v sleherni prošnji«, ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, »za vas vse«, ki se v teh dveh delih pisma pogosto ponavljajo in zaobjemajo vse v časovnem in prostorskem smislu. Pavel rad dodaja v zaključnih parenezah besedo πάντοτε. Prim. 1 Tes 5,16-22; Kol 4,6.

[7] Samo na tem mestu Pavel na kontrasten način povezuje veselje s prosilno molitvijo, ki je odraz pomanjkanja, potrebe. Tema veselja se v dobrohotnem nagovoru pojavi samo še v 1 Tes 1,6, kjer je vezana na način sprejetja evangelija s strani skupnosti.

[8] Motiv za Pavlovo zahvaljevanje je vedno vezan na življenje krščanskih skupnosti in Božje delovanje v njih. Pavel se nikoli ne zahvaljuje za milosti, ki jih prejema sam, ampak mu je več dar skupnosti. Vedno zahvalo naslanja na Boga Očeta, nikoli neposredno na Kristusa, tu pa osebni odnos še posebej poudarja. Prim. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden 1977; G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge 1974.

[9] Pavel hrepeni po njih v ljubezni, ki jo čuti do Kristusa, kar lahko pomeni tudi, da hrepeni v ljubezni, ki jo ima Kristus sam do njih. Prim. G. D. Fee, *Philippians*, NTCS, Inter Varsity Press, Leichester, 92-96.

tudi v zaključnih navodilih skupnosti (4,4-7).[10] Pavlova osebna izpoved iz 1,4 (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ... μετὰ χαρᾶς) tu prehaja v splošni imperativ skupnosti: »veselite se v Gospodu ... z zahvaljevanjem«, (Χαίρετε ἐν κυρίῳ ... μετὰ εὐχαριστίας). Vzklik χαίρετε je na poseben način osredotočen v Kristusu (ἐν κυρίῳ) ter dopolnjen s kontrastnim velelnikom μηδὲν μεριμνᾶτε (ne skrbite), ki prav tako izpostavlja zaupnost do Kristusa, izraženo s prosilno molitvijo. Imperativu χαίρετε sledita dve dobrini kot odraz božjega delovanja, kot sad, ki je dan tistim, ki izpolnjujejo to temeljno krščansko vodilo. Ti sta dobrota (ἐπιεικής) in mir (εἰρήνη). Dobrota, ki izhaja iz veselja v Gospodu, ima univerzalno razsežnost, saj seže do vseh ljudi in naznanja Gospodovo bližino. Mir pa, ki so ga deležni tisti, ki skrbi izročajo Bogu, na osebnostni ravni varuje človekovo srce in um v Kristusu Jezusu.

3. Temelj veselja v poveličanem Kristusu (1,12-30)

Pavel v nadaljevanju (1,12-30) podaja kristološki temelj svojega veselja, ki ga na najbolj neposreden način izpoveduje v v. 18. Ta pomeni tudi mejo med prvim delom (v. 12-18a), kjer podaja razloge za sedanje veselje, in drugim delom (v. 18b-22), ki govori o motivih veselja v prihodnosti. Razlikovanje med razlogi za sedanjost in prihodnost daje vtis postopnega dozorevanja za vedno globljo utemeljenost veselja v Kristusu. Sosledje glagolov χαίρω, »veselim se« in χαρήσομαι, »še naprej se bom veselil«, v v. 18, povezuje veznik ἀλλὰ και (vendar, ampak), ki poudarja neprekinjenost veselja kljub Pavlovi slutnji neposredne bližine smrti, lahko bi celo rekli večjo intenzivnost glede na sedanjost.[11]

Pavel izhaja iz svoje življenjske situacije (τὰ κατ' ἐμὲ, to, kar se godi z mano, v. 12), ki je bo v prihodnosti deležna tudi skupnost: to so verige zaradi Kristusa (1,12-13), prenašanje trpljenja in boj za vero (1,29-30). V tej svoji situaciji želi razodeti bratom smiselnost, oz. koristnost sedanjega trpljenja (γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, hočem, da veste), ki je hkrati tudi razlog za veselje: to je dejstvo, da se oznanja Kristus (v. 15, τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν; v. 18, Χριστὸς καταγγέλλεται). Pri tem je mišljena aktivnost skupnosti v širjenju evangelija, v katero je pa sam le pasivno vključen preko svojega trpljenja, saj mu je neposredno oznanjevanje zaradi verig onemogočeno. Zaveda se, da je oznanilo Kristusa samo v sebi tako moč-

[10] Med enotama 1,4-11 in 4,4-7 obstaja več vzporednic: poudarjena je eshatološka razsežnost (do dneva Kristusa Jezusa // Gospod je blizu; izpostavljena je dejavnost molitve (v sleherni svoji molitvi // z molitvijo, prošnjo; ob vsaki priložnosti ... molim za vas // izražajte svoje želje Bogu); sorodnost besedišča (vas nosim v srcu // bo varoval vaša srca; tako mislim o vas vseh // vaše misli v Kristusu Jezusu).

[11] Prim. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids 1991, 107-108.

no, da presega napačne namene nekaterih pri oznanjevanju. Čeprav kasneje v 3,18 jokaje svari pred slabimi zgledi, na tem mestu prevlada dejstvo, da je Kristus oznanjen tudi preko človeških slabosti.

V drugem delu (v. 18b-22) prehaja Pavel izključno na bivanjsko raven osebnega odnosa s Kristusom in skupnosti ne omenja več, ko izpoveduje veselje zaradi zedinjenja s Kristusom, ki ga čaka ob koncu življenja. Svoj pogled utemeljuje v v. 19 s trdnim vedenjem (οἶδα γὰρ), da se mu bo vse izteklo v rešitev (εἰς σωτηρίαν), ter v v. 20 z željnim pričakovanjem in upanjem, da bo Kristus kot vedno tudi zdaj (νῦν) poveličan v njegovem telesu. V ozadju Pavlovega veselja je torej osebno izkustvo Kristusa, ki vedno rešuje. Razlog za veselje najbolj nazorno izraža v. 20, ki ima antitetično strukturo:

ἐν οὐδενὶ *(v ničemer)*	αἰσχυνθήσομαι *(bom osramočen)*
ἀλλ' ἐν πάση παρρησία	μεγαλυνθήσεται Χριστὸς
(v vsej zaupnosti)	*(bo poveličan Kristus)*

Vrstica vsebuje preobrat glede nosilca dejanja: iz Pavlovega »jaz-a« prehaja na Kristusa. Tu je odnosnost najgloblje izražena, saj Pavel niti ne govori več o odnosu, ker v sebi daje ves prostor samo Kristusu, tako da se bivanjsko poenoti z njim, ko pravi »živeti je zame Kristus«. Pasivna oblika antitetičnih glagolov »biti osramočen« in »biti poveličan«[12] nakazuje, da je Bog sam nosilec tega preobrata, ki je milost zaradi velike pritegnjenosti v Kristusovo ljubezen in ne toliko stvar osebne odločitve. Bog poseže na učinkovit način s poveličanjem Kristusa v Pavlovem telesu. Pavel izpoveduje veselje ob celostnem in aktivnem sprejemanju tega daru, ki ga vodi v daritev za skupnost. Vzporednica med »v ničemer« in »v vsej zaupnosti« izpostavlja kontrast, da je sramoto, ki jo je sicer Pavel doživljal v oznanjevanju evangelija, zamenjala παρρησία,[13] ki je notranje razpoloženje jasnosti, zaupnosti, odprtosti, kjer je brez ovir podarjen ves prostor samo Kristusu. Kaj konkretneje to pomeni, razlaga Pavel na podlagi besednega para »življenje, smrt«, ki zajema celoto človekove eksistence. Παρρησία se izraža v zaupnosti glede načina bivanja, v odprtem sprejemanju trpljenja, smrti. Prostor, kjer bo Kristus poveličan, je Pavlovo zemeljsko telo (σῶμα). Beseda σῶμα ima pri Pavlu širok spekter pomenov in bolj kot snovno telo pomeni način utelešenja, način bivanja v telesu, ki je v tem primeru osredotočen v Kristusu. Najgloblji izvor Pavlovega veselja je torej Kristus v njem; Kristus, ki ga doživlja poveličanega v lastnem telesu.

Ko nadaljuje, da mu je smrt dobiček (κέρδος), prehaja v izražanju na

[12] Glagol μεγαλύνω se pojavi v Pavlovih pismih samo še v 2 Kor 10,15, kjer se nanaša na področje in nima Boga za nosilca dejanja.

[13] Pavlov pomen besede παρρησία izraža odprtost, zaupnost v odnosu do Boga in do človeka (prim. 2 Kor 3,12; Ef 6,19; Kol 2,15). Prim. H. Schlier, *Παρρησία*, TDNT V, 882-884.

metaforično raven, kjer dobiček lahko označuje znotraj logike pridobivanja le Kristusa samega (prim. Gal 2,20), saj umreti pomeni biti združen s Kristusom na polnejši način, ki je v času zemeljskega življenja nedosegljiv. Ker je smrt v človeških očeh izguba življenja, jo Pavel v odnosu do Kristusa predstavlja kontrastno kot dobiček.

V tretjem delu (v. 22-26) prehaja Pavel zopet na raven, kjer se odnos s Kristusom razširja v skupnost. Razmišljanje razvija ob močni želji po taki edinosti s Kristusom (v. 23), ki bo mogoča šele, ko bo prost telesa. Možnost še daljšega ostajanja v telesu izraža najprej kot neke vrste razpetost (συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, v. 23), ki pa jo kmalu rešuje s trdno gotovostjo (πεποιθὼς οἶδα, v. 25), da bo v telesu še naprej ostal.[14] Za trenutek se obnaša, kot da bi mogel izbirati sam med življenjem in smrtjo (τί αἱρήσομαι οὐ γιωρίζω, kaj naj izberem, ne vem), saj ga v tako stanje privede Kristus v njem, ki ga na bivanjski ravni doživlja v vsej zaupnosti in odprtosti (παρρησία). S takim načinom predstavljanja še bolj poudarja edini smisel svojega življenja, ki je Kristus sam in v njem odgovornost za skupnost, da bi bila deležna tega istega daru. Sad Pavlovega ostajanja v telesu je torej napredovanje skupnosti in njeno veselje v veri (v. 25, χαρὰν τῆς πίστεως). Ni slučaj, da ravno tu tema veselja prvič v pismu prehaja na skupnost. Veselje je samo na tem mestu neposredno vezano na vero, ki jo Pavel kasneje v v. 29 nadgrajuje s trpljenjem, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, »ne samo da v Kristusa verujete, ampak da zanj tudi trpite«. S tem Pavel napoveduje, da bo tudi veselje skupnosti utemeljeno v Kristusu, v veri vanj in v deleženju trpljenja zanj in bo segalo na isto raven kot Pavlovo veselje.

4. Medsebojna razdelitev veselja v obredni daritvi (2,1-4;12-18)

V nadaljevanju Pavel razlog veselja navezuje na notranje življenje skupnosti, ki je pozvana v istost čutenja s Kristusom. V Flp 2 dvakrat prikliče temo veselja, v 2,2 in 2,17-18.[15]

Prva omemba veselja se nahaja v pogojnem stavku (2,1-4), ki je svarilnega značaja in poziva skupnost k občestvu (κοινωνία). Pavel najprej s strukturo εἴ τις (če kaj) uvaja štiri pogoje, ki jih povzema z velelnikom

[14] Pavlovo izpovedovanje trdne gotovosti in prepričanosti izraža globljo refleksijo, oz. globlje dojemanje Božjega odrešilnega delovanja, ki je pomembno pri dozorevanju Pavlovega veselja, ki ima prav tako lastnost trdne prepričanosti. Prim. J. N. Aletti., *n. d.*, 4, op. 15. Pavlovo jasno vedenje, da se bo vse izteklo v njegovo rešitev v v. 19, ima svoj odmev v jasnem vedenju, da bo še naprej ostal v skupnosti prisoten v mesu, ki ga izraža v v. 25.

[15] Poglavje 2 ima tri dele, ki so si v koncentričnem razmerju: 2,1-5; 6-11; 12-18 (ABA'). Središčni del, ki je za mnoge teološko jedro pisma, v obliki himne predstavlja Kristusa kot model ponižnosti in izpraznjenja samega sebe, ostala dva dela (A,A'), ki ga oklepata, pa sta svarilne narave glede na Kristusov model. Vendar pa v temi veselja ni nikoli priklican model Kristusovega veselja. Prim. L. G. Blomquist, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78, JSOT Press, Sheffield 1993, str. 193.

πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν, »dopolnite moje veselje«, in nato nadaljuje z glavnim namenom ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, »s tem, da ste istih misli«, ki je obširneje razložen z deležniškimi zvezami in dopolnjen v 2,5: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« Temeljno sporočilo stavka je torej vabilo skupnosti v istost čutenja s Kristusom, pri katerem Pavel še posebej izpostavlja odnosnost, saj dosega stavek vrh ravno v učinku, ki ga tako življenje skupnosti povzroča v njem. Velelnik πληρώσατε (dopolnite, izpopolnite) izpostavlja aktivno vlogo skupnosti pri dopolnjevanju veselja, ki ga Pavel že ima v sebi.[16] Bolj ko je skupnost približana Kristusovemu čutenju, bolj aktivno je udeležena pri Božjem delu in s tem je tudi Pavlovo veselje večje, ker raste Božje kraljestvo.

V 2,12-18 Pavel daje navodila skupnosti in v v. 17-18 na najbolj neposreden način poziva k medsebojni razdelitvi veselja, ki pa ima močno ozadje obredne daritve, s katero Pavel poenoti samega sebe, saj se v opisovanju poslužuje liturgičnega besedišča (σπένδομαι, θυσία, λειτουργία). To daje vsemu slovesen ton in nakazuje, da je Pavlova daritev že pridružena Kristusovi daritvi, nakazuje torej evharističnost dogajanja, ki zabrisuje meje med sedanjostjo in prihodnostjo, saj odpira dogajanje v liturgični čas in prostor, čeprav ima istočasno zelo realno ozadje Pavlove dejanske bližine mučeniške smrti. Pavel v v. 17 na obredni ravni razlaga način, kako je Kristus »poveličan v njegovem telesu« (prim. 1,20), ko se izliva (σπένδομαι)[17] kot pitna daritev in s tem dopolnjuje kristološki temelj veselja. Namen njegove daritve je jasen: čuti se udeleženega pri žrtvi in daritvi vere skupnosti (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ της πίστεως ὑμῶν). To pomeni, da se obredna daritev udejanja po veri, ki jo ima skupnost, po veri, za katero tako Pavel kot skupnost prenašata trpljenje. Odnosnost tu dosega novo razsežnost, ki odpira evharistično veselje. Z veznikom ἀλλά, (četudi) v v. 17 izpostavlja kontrast med »trpljenjem za njihovo vero« in »veseljem z njimi«: ne gre zgolj za izpoved Pavlovega veselja kljub njegovemu trpljenju, ampak je poudarjena v tem odnosnost: ko je v Kristusu Pavlovo darovanje pridruženo njihovi daritvi, se preobrazi v skupno veselje. V isti meri kot je veselje odnosna kategorija, je torej tudi trpljenje, saj se le v Kristusu lahko prenaša z veseljem in daruje za druge. Trpljenje je kot nujnost, ki pripravi človeka za globlje veselje. Trpljenje, ki ga Pavel kot apostol mora prestajati za skupnost, je tako globoko osmišljeno, da je v primerjavi s tem, kar se v Kristusu do-

[16] Pavel s to prošnjo želi vzbuditi v vernikih čut odgovornosti za oznanjevanje evangelija. Veselje je tu predstavljeno kot mesijanski dar, ki dosega polnost, ko se oznanilo odrešenja širi. Prim. N. L. Aletti, *n. d.*, 127. S prošnjo obrača tudi pozornost nase in tako želi dati skupnosti še en motiv več v prizadevanju za isto miselnost. Prim. P. T. O'Brien, *n. d.*, 176-177.

[17] Glagol σπένδομαι se pojavi v Novi zavezi samo še v 2 Tim 4,6 in obakrat na metaforičen način označuje dokončno življenjsko daritev. Izraz je znan tako v poganskem obredju kot v judovskem starozaveznem načinu darovanja.

polnjuje, samo v sebi zanemarljivo.[18] Vzporednost med glagoloma χαίρω in συγχαίρω nakazuje rast intenzivnosti veselja, ko je razdeljeno. Pavel svoje veselje v daritvi zanje izpoveduje, Filipljane pa poziva, naj se v isti intenzivnosti veselijo z njim, ko iz pripovednega naklona (χαίρω, συγχαίρω) prehaja v velelnega (χαίρετε, συγχαίρετε). Veselje torej ne more biti pridržano zase, njegov smisel je, da preide na tiste, za katere oznanjevalec živi daritev.

5. Konkretni zgledi skladnosti (2,19-30; 3,1-11; 4,10-20)

Meja med poučnim in parenetičnim delom v Flp ni posebej zaznavna, pa vendar lahko v temi veselja opazimo skladnost med opisi konkretnih situacij in splošnimi vsebinami.

V 2,19-30 izpostavlja Pavel svoja sodelavca Timoteja in Epafrodita, ki sta protiutež napačnim oznanjevalcem in rešujeta situacijo Pavlove fizične odsotnosti, kar prikliče temo enote 1,12-30. Veselje skupnosti do teh dveh sodelavcev v 2,28.29 je utemeljeno v sobesedilu, ki izpostavlja njuno zavzetost za Kristusa, smrtno nevarnost, bolečino, pripravljenost dati življenje. Skupnosti je naročeno, naj ga sprejme z vsem veseljem (μετὰ πάσης χαρᾶς). V 2,28 je uporabljen glagol χαρῆτε v aoristu konjunktivnega naklona, kar posebej poudarja smisel enkratnega kratkotrajnega dogajanja. Pavel želi poslati Epafrodita zato, da bi se Filipljani »vidoč« (ιδόντες) ga, razveselili. Razlog za veselje skupnosti je na prvi pogled izražen na dokaj zunanji način, v sobesedilu pa dobi globlji pomen.[19]

Splošni imperativ veselja (χαίρετε ἐν κυρίῳ) se v 3,1 pojavi skoraj kot uvodni pozdrav, kot dokončno vabilo v veselje, ki je kakor povzetek, ponovitev smisla vsega pisanja. To pa v ožjem sobesedilu (3,1-3) zveni zelo kontrastno, saj Pavel takoj prehaja na svarilo s trikratno ponovitvijo velelnika βλέπετε, »glejte, varujte se«. Vabilo v veselje je tu tesno vezano na vse obstoječe nevarnosti skupnosti, ki pa konkretneje niso opisane, saj vprašanje, kdo so Pavlovi nasprotniki, v tem pismu ostaja zelo odprto.[20] Vsebinski preskok iz vabila v veselje na svarilo pa potrjuje, da je veselje notranja naravnanost, ki je mogoča v kakršnikoli situaciji in je neodvisna od zunanjih nevarnosti, oz. se v njih lahko samo okrepi.

---

[18] V 2,18 je paradoksalno dejstvo, da Pavel prosi vernike, naj se veselijo kljub njegovemu trpljenju. Pavel ni nekdo, ki bi užival v trpljenju, ampak mu je to zanemarljivo ob vedenju, da s tem raste evangelij in svetost vernikov. Prav zato, ker veseliti se sredi apostolskega trpljenja ni naravno, so verniki imeli potrebo po Pavlovi vzpodbudi, naj se pridružijo njegovemu veselju. Prim. N. L. Aletti, *n. d.*, 193.

[19] Povezava med »videti« in »veseliti se« je tipična za kristofanije.

[20] Gl. C. Kähler, *Konflikt, Kompromiss und Bekenntnis. Paulus und seine Gegner in Philipperbrief*, *Ker Dog* 40 (1994), 47-64; M. D. Hooker, *Philippians: Phantom, Opponents and the Real Source of Conflict*, v: *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Brill, SNT 103, Leiden 2002.

Pavel v 4,1 na ljubeč način z uporabo figurativnega jezika nagovarja vernike z »moje veselje in moj venec« (χαρὰ καὶ στέφανός μου). Vrstica pomeni prehod iz teološkega na parenetični del pisma; tisti, ki ne priznavajo literarne enotnosti pisma, jo razumejo kot zaključek enote 3,1-4,1. Povezava med veseljem in krono nas postavlja v grško okolje zmagoslavja na olimpijskih igrah, ki se primerja slavi pastirja zaradi dobre skupnosti. Dejstvo, da Pavel celotno skupnost imenuje »moje veselje«, priklicuje enoto 2,1-4, kjer opisuje vlogo skupnosti v dopolnjevanju njegovega veselja. Kakor Pavel jokaje omenja sovražnike Kristusovega križa (3,18), imenuje skupnost »moje veselje«, ker so prijatelji Kristusovega križa.

V 4,10-20 pa izraža hvaležnost skupnosti za njeno radodarnost. Enoto začenja prav z izpovedjo svojega veselja: ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως, »močno sem se razveselil v Gospodu«, razlog za veselje je skrbnost skupnosti, ki se kaže v konkretnih darovih; to pa je odraz mnogo globljih vrednot v odnosu, saj je na tak način skupnost postala soudeležena v njegovi stiski (v. 14) in dala obilnejši sad glede na evangelij. Zanimivo je, da se v tej zaključni enoti Pavel kar dvakrat (v. 11.17) zagovarja, zakaj sploh omenja vse to, saj odraža uravnotežen odnos, ki tudi preko materialnih stvari uspe gledati to, kar je temeljnega pomena, ljubezen in skrb vernikov.

Sklep

V Pismu Filipljanom nam Pavel razodeva intenzivnost veselja, ki zajema življenjsko daritev, in je zato bistvena razsežnost, ki daje kvaliteto krščanskemu življenju. Ob opazovanju odnosnosti v temi veselja ugotavljamo, da je središče vseh odnosov Kristus sam, ki je vir veselja. V njem se stikajo različne ravni Pavlovega odnosa tako do samega sebe kot do skupnosti, do Boga in do eshatološkega cilja zgodovine odrešenja. Ko v trpljenju Pavel izpoveduje globok preobrat iz lastnega »jaza« na Kristusa, ki ga doživlja poveličanega v svojem telesu (1,20), podaja hkrati temelj veselja, ki sega na bivanjsko raven. Doživljanje notranjega veselja je posledica sprejetja daru Kristusa do te mere, da se odnosnost izraža v poenotenju z Njim. Podlaga tega izkustva je trpljenje, neizogibna nujnost, ki pa je v tako velikem daru poveličanega Kristusa preseženo, ko se ga živi v veselju. Izhodišče za temo veselja je torej Pavlov notranji preobrat, ki je preobrazba v Kristusu, in najgloblje podaja skrivnosten izvor nenehnega veselja kot sadu božjega odrešenja.

V tem globoko osebno doživetem izkustvu Kristusa se Pavel odpira skupnosti in ji izpoveduje svoje veselje ter hkrati prosi, naj se veseli v Gospodu, saj je to krščanski imperativ in ne dobrovoljna izbira. Pavel večkrat izpostavlja, da je njegov odnos do skupnosti utemeljen samo v Kristusu in sicer zaradi odgovornosti, da bi se ta dar širil, da bi bil evan-

gelij oznanjen. Zato hrepeni po skupnosti v srčnosti Kristusa Jezusa (1,8), doživlja, da ima skupnost aktivno vlogo pri izpopolnjevanju njegovega veselja (2,2), če je to skupnost glede na evangelij (1,5), če si prizadeva za isto mišljenje, ki je v Kristusu Jezusu (2,5), če torej aktivno pripomore k širjenju evangelija. Taka skupnost je Božje delo, ki ima eshatološko razsežnost, saj jo bo Bog sam dopolnil ob drugem Kristusovem prihodu (1,6). Zaradi tega eshatološkega cilja izpoveduje Pavel veselje v odnosu do Boga Očeta, ko v zahvaljevanju hkrati tudi prosi za potrebne milosti, da bi skupnost lahko aktivno sodelovala v tem (1,9-11).

Odnosnost veselja se na najbolj celosten način izraža na obredni, evharistični ravni, kjer Pavel doživlja pridruženost Kristusovi daritvi in daritvi za skupnost ter kljub trpljenju izpoveduje veselje skupaj z njimi, hkrati pa podaja imperativ, klic, naj se tudi oni veselijo skupaj z njim (2,17-18). Ne moremo govoriti o kvalitativni razliki med Pavlovim osebnim veseljem in veseljem skupnosti. Večkrat ponovljen splošni imperativ »veselite se v Gospodu« (2,18; 3,1; 4,3) je najbolj uresničen na obredni ravni, kjer je skupnost enako udeležena pri darovanju. Tudi vzklik »v Gospodu« lahko razlagamo le na ravni Pavlove izpovedi poenotenja s Kristusom. Ker je skupnost udeležena pri Pavlovem trpljenju in tudi sam vstopa v njeno daritev vere, saj napoveduje, da bo deležna istega trpljenja v Kristusu, kot ga sam prenaša, zato ima tudi veselje, v katero jo nagovarja, isto kvaliteto.

Veselje kot odnosna kategorija torej v Flp izpostavlja naslednje kvalitete: a) ima Božji izvor, ker je sad osebnega sprejetja Kristusa na bivanjski ravni; b) spremlja osmišljeno trpljenje, ki preobraža notranjost; c) prehaja na druge, ko je na obredni ravni osebna daritev zanje pridružena Kristusovi; č) raste do polnosti, ko skupnost dosega vedno večjo podobnost Kristusu; d) v prošnji in zahvaljevanju Bogu Očetu vnaprej zre dopolnitev skupnosti ob koncu časov.

Poročilo o plenarnem sestanku Stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (EZF) za humanistiko na Izraelski akademiji znanosti in humanistike, Jeruzalem, 4. in 5. maja 2006

Organizator plenarne seje je bil Bob Lapidot, predstojnik Oddelka za mednarodno sodelovanje na Izraelski akademiji znanosti in humanistike. Izraelska akademija je bila uradno ustanovljena 27. decembra 1959, njen prvi predsednik pa je bil sloviti humanist Martin Buber. Danes ima Izraelska akademija 48 članov s področja naravoslovnih in tehniških ved in 36 članov s področja humanistike, ki vključuje tudi družbene vede.

Seja se je začela 4. maja 2006 ob 9. uri. Na začetku je delegate iz držav Evropske zveze in nekaterih drugih držav, ki imajo status opazovalk, pozdravil predsednik Izraelske akademije, akademik Jacob Ziv. Poudaril je, da Izraelska akademija intenzivno sodeluje v znanstvenih programih nekaterih evropskih držav. To velja predvsem za področje naravoslovnih in tehniških ved, ne pa za humanistiko, ki je glede na specifično duhovno zgodovino Izraela v okviru Bližnjega vzhoda posebno zahtevno področje. V EZF ima Izrael status opazovalke, a si v tej ustanovi želi pomembnejše vloge. V zvezi s tem velja omeniti, da je sedanja predsednica Stalnega odbora EZF za humanistiko judovskega porekla, in sicer prof. dr. Gretty Mirdal, rojena v Turčiji, živi in deluje pa na Danskem.

Po uvodnem pozdravu je prof. Mirdal predstavila razloge za razmišljanje o reviziji ali reorganizaciji raziskovanja humanistike. Prvi razlog je pojav globalizacije, ki ima za posledico hitre družbene spremembe. To pojav vse bolj zahteva interdisciplinarnost v raziskovanju humanistike. V novejšem obdobju se številni znanstveniki vse bolj zavedajo, da humanistika posredno ali neposredno močno (pozitivno) vpliva na razvoj družbe kot celote, pa tudi na gospodarsko rast. Drugi predlogi sprememb zadevajo spremenjeno evropsko okolje raziskovanja in razmere v samih humanističnih disciplinah. Glede na omenjene nujne spremembe je bil novembra 2005 na generalnem zboru EZF sprejet strateški načrt za obdobje od leta 2006 do leta 2010. Ugotavljanje spremenjenih razmer ne zmanjšuje relevantnosti družbenih in etičnih raziskav.

V nadaljevanju prvega dneva plenarne seje je razprava večinoma potekala o novejših vse bolj glasnih predlogih s strani predstavnikov družbenih ved, da bi poimenovanje »humanistike«, angleško mn. »humanities«, in »družbene vede« morda kazalo spremeniti. Večina delegatov je bila mnenja, najbolj odločno pa podpisani poročevalec, da ni nobenih razlogov za spremembo imena. Trenutno je humanistika razčlenjena v 15 disciplin, ki so v angleščini razvrščene po abecednem redu: *Anthropology, Archaeology, Art and Art History, Classical Studies, Cognitive Science, Gender Studies, Heritage Studies, History, History of Science, Lin-*

guistics, Literature, Media Studies, Music and Musicology, Oriental and African Studies, Pedagogical and Educational Research, Philosophy, Psychology, Religious Studies, Theology, Translation Studies. V pripravah načrta za obdobje do leta 2013 se pojavljajo predlogi za nadaljnje členjenje posameznih disciplin, ki v marsičem prebujajo kritične pripombe. Kritika je potrebna, saj se je med drugim pokazalo, da v komisijo, ki pripravlja načrt za naslednjih sedem let, ni vključen predstavnik religijskih znanosti ali teologije, pač pa antropolog, ki naj bi pokrival tudi to področje. Na mojo odločno kritiko takšnega pristopa so se delegati zelo pozitivno odzvali in podprli zahtevo, naj se taka praksa v prihodnosti opusti. Popolnoma nedopustno je, da bi o religijskih znanostih in teologiji odločali antropologi, etnologi in sociologi religije.

Druga pomembna tema plenarne seje je bila razprava o poteku nekaterih sprejetih projektov. V zvezi s tem velja omeniti, da je v letu 2005 EZF financirala 16 znanstvenih posvetov. Glede na finančno zmogljivost ustanove jih je od približno 70 prijav tudi letos sprejetih 16. Usoda prijavljenih projektov je podobna in jo lahko nazorno ilustriramo s primerom vseevropskega projekta *Vest v naravnem in družbenem kontekstu*. 27. in 28. marca 2006 je bil v Strasbourgu drugi pripravljalni sestanek tega projekta. Na poziv za predloge je prispelo 34 izdelanih predlogov, ki vključujejo 152 posameznih predlaganih projektov in 43 projektov pridruženih skupin. Komisija je izbrala 18 predlogov, naj pripravijo popoln predlog. Na drugem sestanku komisije so od 17 predlogov, ki vključujejo 75 posameznih projektov in skupin ter 16 pridruženih, za financiranje izbrali 7 popolnih predlogov, ki vključujejo 34 posameznih projektnih in 8 pridruženih skupin. Evalvacija prijavljenih projektov je zahtevna naloga EZF. Vsi delegati so vsako leto povabljeni, da se vključijo v sistem evalvacije.

Posebna tema plenarnega zasedanja EZF za humanistiko v Jeruzalemu je bila priprava evropskega indeksa znanstvenih periodičnih in drugih publikacij za področje humanistike. Postopek zbiranja predlogov iz celotne Evrope je končan, trenutno teče postopek evalvacije predlaganih tipov revij in drugih publikacij. Predstavnik EZF iz Strasbourga je poudaril, da bo postopek končan do konca tega leta, vendar indeks še ne bo dokončen, temveč le prva dobra osnova za kakovostno preverjanje evropske znanstvene produkcije. Namen indeksa je bolj pravično presojanje vloge znanstvenega raziskovanja v tem prostoru, zlasti bolj enakopravno upoštevanje vseh jezikov.

Jože Krašovec,
član stalnega odbora EZF
za humanistiko za RS
Ljubljana, 8. maja 2006

Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

Povprečen Slovenec ima o viteštvu in vitezih stereotipne predstave. Vitezi so živeli v stanovsko strogo urejeni družbi, udeleževali so se turnirjev, se bojevali za svojo damo – to lahkoživost so lahko udejanjali zato, ker so zanje delali podložniki, tlačani. Tema doktorske disertacije, ki si jo je izbral T. Jakopič in jo uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti v Ljubljani, pa kaže, da je na viteštvo mogoče gledati tudi drugače. Bistveni konstitutivni element drugače zastavljene predstavitve viteštva je krščanstvo in bolj radikalno izpolnjevanje evangeljskih načel. To se je zgodilo v ustanavljanju skupnosti, ki so imele korenine svojega obstoja v Benediktovem »ora et labora« oz. v tem primeru »ora et tuitio«. Avtor si je temo disertacije zamislil kot valorizacijo redovnega vodila ter vpliva vodila najstarejše viteške redovne skupnosti, to je Reda sv. Janeza Krstnika, na druge viteške redovne skupine in v širšem evropskem kontekstu na življenje viteških skupnosti in družbe nasploh. Avtor je na uvodnih straneh predstavil svoje razloge za izbiro in postavil parametre raziskovalnega dela. Z analizo doslej objavljenih del je opozoril na razsežnosti delovanja viteške skupnosti, ki so bile doslej v različnih publikacijah premalo upoštevane. Priprava disertacije je bila priložnost, da je pregledal stanje arhivskega gradiva in ovrednotil dosedanje delo na njem. Poznanstvo s pomembnimi voditelji viteške skupnosti mu je olajšalo delo in odprlo vrata vrste ustanov, kjer je pričakoval gradivo za svoje delo.

Osrednje besedilo disertacije je razdeljeno v tri vsebinske sklope. V prvem je orisana institucija viteštva ter Red sv. Janeza Krstnika, modela za ustanavljanje drugih viteških redov. Pri predstavitvi institucije viteštva je avtor posegel v zgodovino (prvi začetki, konjenik v grško-rimskem svetu, prvotna srednjeveška podoba viteza, medsebojno vplivanje viteštva in krščanstva, vpliv križarskih vojn, sveti Bernard in njegov vpliv, stopnje na poti do viteštva, povzdig v viteški stan, svečan obred povitezenja, vitez začenja novo življenje, trubadurstvo, legendarne pripoved in viteštvo, skupne značilnosti in nova pot). Ob drugih vsebinah velja posebna pozornost programskemu spisu sv. Bernarda *In laude novae militiae* (V pohvalo novemu viteštvu), na katerega so se v določenih trenutkih zgodovine in afirmacije lastne identitete sklicevali voditelji viteških redov. Zgodovinski prikaz Reda sv. Janeza Krstnika (tako ime se najpogosteje uporablja v literaturi) zariše vse najpomembnejše zgodovinske prelomnice te ustanove: od ustanovitve do obdobja delovanja v Jeruzalemu (do leta 1187), postajo v Akronu ter obdobja, ko je vodstvo reda imelo svoj sedež na Cipru, na Rodosu,

na Malti (do 1798) in nato po izgonu z Malte. Svojevrsten izraz zgodovine skupnosti so imena, ki jih je uporabljala, saj so bili kraji bivanja vrhovnega vodstva opredelitveni element njihovega imena.

Drugi vsebinski sklop disertacije je namenjen pregledu zgodovine Reda sv. Janeza iz Jeruzalema in njegovega redovnega vodila. Ta del sodi v osrednji del naloge in daje odgovor na v naslovu disertacije zastavljeni temi. Po pregledu prvih začetkov viteške skupnosti, postavitvi hospica in postavljanjem temeljev bratovščine za pomoč romarjem in bolnim oris kaže dogodke in postopke, ki so skupnosti pripomogli, da se je tako hitro razširila in utemeljila svoj ugled. Pri tem je imela pomembno mesto ne le potrditev s strani papežev, temveč sta odigrala važno vlogo ustanovitelj bratovščine Gerard in njegov naslednik Raymond du Puy, ki je pripravil tudi redovno vodilo in s tem v določeni meri postavljal temelje vsem viteškim skupnostim, ki so se razvile v naslednjih obdobjih. Zaradi identifikacije skupnosti in njene vključitve v viteški svet je v nalogi večji poudarek namenjen predstavitvi redovne simbolike (križa, zastave, pečatov, obleke, grba). Več pozornosti je namenjene tudi predstavitvi in razlogom za izbiro redovnega zavetnika sv. Janeza Krstnika kot drugim svetniškim likom, ki so jih člani viteške skupnosti posebej častili. Beseda je o Božji Materi iz Filerma, Janezu Usmiljenem (Aleksandrijskem) ter redovnem zavetniku blaženem Gerardu.

Tretji del disertacije ponovno odgovarja v naslovu disertacije izbrani problematiki in vsebuje oris vpliva redovnega vodila na posameznike in ustanove (bratovščine, nove redove). Gre hkrati za obravnavanje vpliva, ki ga je malteški red imel na podobo srednjeveškega viteza in na njeno oblikovanje. V daljšem pregledu je orisano vplivanje viteških vsebin in posebej Reda sv. Janeza Krstnika na nekatere vidike ustvarjalnosti ter nasploh na utrip evropskega človeka v poznem srednjem veku in na začetku novega veka. Avtor je več pozornosti namenil pregledu umeščenosti viteštva v besedno umetnost (osrednje mesto velja Friedrichu Schillerju in njegovim literarnim spisom), upodabljajoči umetnosti, glasbi ter slednjič umetnosti, tehničnim izumom in znanosti v redu samem. S svojo navzočnostjo in delovanjem na mnogih področjih javnega življenja, kulture in še posebej umetnosti so malteški vitezi več stoletij oblikovali evropsko družbo. Redovno vodilo, izoblikovano na temelju potreb tedanjega časa in prostora, je bilo temelj delovanja, a hkrati izpostavljeno stalni interakciji z obema determinantama in zatorej podvrženo spreminjanju. Šlo je za dinamično prepletanje in posledično nujno preoblikovanje.

Nazadnje so razpravi dodane dopolnilne vsebine, ki so sestavni del celovito zastavljenega znanstvenega dela. Dodane so nekatere priloge (obred investiture, viteška molitev, seznam velikih mojstrov Reda sv.

Janeza Krstnika in njihovih namestnikov), ki so avtorju pomenile pomemben vir informacij za njegovo pisanje, na zadnjih straneh je pregled virov in njihovih nahajališč ter literature. Obilje literature, ki je v zadnjih letih izšla po svetu in ima kot svoj predmet viteštvo in še posebej viteške redovne skupnosti, je avtorju predstavljalo svojevrsten izziv; med množico naslovov je bilo treba najti tiste, ki so v temi disertacije nakazana vprašanja že obravnavali, ter nato svojo pozornost nameniti razsežnostim, ki še niso bile zadosti obravnavane. Prek 700 opomb, ki so deloma bibliografskega in pojasnjevalnega značaja, potrjuje, da se je avtor pri svojem delu opiral na bogato literaturo in da je pri svojem delu srečal obilico primarnega arhivskega gradiva. Nastalo je prijetno berljivo besedilo, pri čemer lep stil ne gre na škodo vsebine.

Zgradba disertacije je pregledna in sistematična, tudi razporeditev snovi v poglavja in podpoglavja je logična in dorečena. Deli raziskave vsebujejo vse potrebne sestavine. Ker je šlo za interdisciplinarno študijo, kjer je avtor posegel na področje teologije, kulturne zgodovine, zgodovine redovništva in zgodovine umetniških zvrsti, je moral svojo metodo dela prilagajati zahtevam posameznih znanstvenih disciplin. Pri tem je dal velik poudarek analitičnemu pristopu že objavljenih študij in doslej znanih metod pri obravnavanju zgodovine viteških redov ter njihovega umeščanja v širši družbeni kontekst. Mogoče je reči, da je bistveni del sintetičnega pristopa strnitev in dopolnitev dosedanjega pisanja o Redu sv. Janeza Krstnika oziroma tega področja raziskovalnega dela in je besedilo koherentno. Razprava pomeni dober interdisciplinarni prispevek pri obravnavanju ene od viteških skupnosti ter njenega mesta v evropski duhovni in kulturni zgodovini.

Bogdan Kolar

Ivan Portelli, *Pastore dei suoi popoli. Mons. Sedej e l'arcidiocesi di Gorizia nel primo dopoguerra*, Consorzio Culturale del Monfalconese-Associazione »Adriano Cragnolin«, Ronchi dei Legionari – San Pier d'Isonzo 2005, 380 str., ISBN 88-88134-24-7.

Mlad tržaški zgodovinar I. Portelli (rojen leta 1974), ki si je svojo zgodovinsko izobrazbo nabiral na univerzah v Trstu in v Benetkah in jo je potrdil z doktorsko disertacijo. V njej je preučil centralno semenišče v Gorici od obnovitve do prve svetovne vojne in zanjo dobil letno nagrado ustanove Združenje Adriano Cragnolin (tako se je imenoval župan kraja San Pier d'Isonzo). Nagrado razpisujeta omenjeno združenje in več kulturnih ustanov v italijanski pokrajini Gorica za izvirna znanstvena dela s področja zgodovine, kulture, politike, družbe, okolja, sveta dela in drugih razsežnosti življenja v goriški provinci. Iz-

virni prispevek tako zastavljene disertacije so ocenjevalci videli predvsem v celovitem orisu cerkvenih ustanov na Goriškem v prelomnem zgodovinskem obdobju, to je v prvih letih po končani prvi svetovni vojni, ko je uprava prešla iz avstroogrskih v italijanske roke; nove razmere so bile zapečatene z Rapallsko pogodbo novembra 1920. Pokrajina se je spremenila : iz multietnične in mnogonacionalne, dolga stoletja zaznamovane z miroljubnim sožitjem med različnimi skupinami, ki so tam prebivale, v prostor nacionalnih konfliktov. Avtor si je zadal nalogo predstaviti vse razsežnosti prelomnega obdobja celovito in upoštevajoč kar največ vidikov.

V skladu z globalno zamislijo raziskave sledi uvodnemu delu, kjer je predstavljena zgodovina goriške nadškofije do leta 1914 in pomembni idejni tokovi, ki so jo oblikovali (jožefinizem, konkordat, narodna gibanja), obravnava prve svetovne vojne in sprememb, ki jih je le-ta prinesla v delovanje cerkvenih struktur. Gre najprej za oris posledic, ki jih je povzročil vstop Avstrije v vojno, italijanska zasedba, nova uprava, nastanek jugoslovanske države in za pogled na ravnanje vodstva Cerkve v teh okoliščinah. Predstavljeni so škofje iz Benečije in Julijske krajine ter posebej nadškof F. B. Sedej v odnosu do italijanskih zasedbenih oblasti ter nuja po reorganizaciji nadškofije. Izpostavljen je položaj duhovščine in novih izzivov, s katerimi so se srečevali: večji vpliv socialističnih idej, vprašanje verskega pouka v šolah ter vključitev slovenske duhovščine v nove politične razmere. Za slovenske duhovnike, ki so svoje poslanstvo vedno razumeli tudi na narodnem področju, so nove politične in upravne razmere narekovale iskanje novih poti sožitja in lojalnosti. Kratenje pravic pri narodno-obrambnem delu in poseganje političnih oblasti na cerkveno področje je narekovalo ustanovitev duhovniškega združenja, ki bi imelo povezovalno in obrambno moč. V letu 1920 je bilo obnovljeno in okrepljeno delo Zbora svečenikov sv. Pavla kot stanovskega združenja slovenskih in hrvaških duhovnikov s področja Benečije in Julijske krajine z nalogo »stanovsko organizirati vse jugoslovansko svečeništvo zasedenega ozemlja«; začetki delovanja združenja segajo v konec 19. stoletja. Združenje je dobilo dodatni pomen, ker so v istem času nastajala mnoga druga združenja, s katerimi so želeli posamezni stanovi afirmirati lastne načrte in pravice, in se povezovati s sorodnimi združenji na tleh jugoslovanske države. V Zboru so duhovniki videli edino možno sredstvo za uveljavljanje lastnih pravic ter obrambo svojega mesta spričo načrtnega in sistematičnega poseganja političnih oblasti na cerkveno področje. Širša obravnava je namenjena ravnanju nadškofa mons. F. B. Sedeja, ki je moral iskati najbolj ustrezno pot sožitja in ves čas ogroženega ravnotežja med zahtevami oblasti na eni strani, na drugi pa večinskih slovenskih cerkvenih skupnosti in njihovih voditeljev, ne da bi pri tem

zapostavljal zahteve italijanskih duhovnikov. Tudi slednji so v organiziranju lastnih vrst videli pomembno sredstvo za uveljavljanje interesov Cerkve, za boj proti hitro se uveljavljajočim socialističnim idejam in vpliva političnih oblasti na cerkveno področje. Najprej je med njimi prevladovala furlanska zavest, kasneje pa vedno bolj italijanska, v odnosu do slovanskih in duhovnikov drugih narodnosti zavest kulturne večvrednosti. Tudi v duhovniških vrstah je bila poudarjena kulturna superiornost v odnosu do slovenskih vernikov in temu ustrezno ravnanje, ki je bilo usklajeno s politiko asimilacije, ki so jo izvajale italijanske politične oblasti. Avtor razprave je v sintetičnem delu spisa namenil posebno pozornost prav odnosu med italijanskim (furlanskim) delom duhovniškega zbora goriška nadškofije in slovenskimi duhovniki; gre za izviren in ne vedno enoznačen vidik delovanja kake cerkvene strukture. Duhovniški zbor goriške nadškofije je bil globoko razdeljen; nadškof Sedej je moral delovati spravljivo tudi na tem področju. »Če izvzamemo redke duhovnike, blizu nadškofu, med temi Fogarja, ki javno branijo pravice slovenskega ljudstva, lahko pri drugih opazimo splošen molk, ki so ga občasno prekinili izrazi nelagodja, ko so slovenski sobratje z nemalo ponosa želeli poudariti lastne pravice«(str. 200). Ko je po končani vojni prišlo do priključitve področij, ki so bila po Londonskem sporazumu obljubljena Italiji, je bila osrednja pokrajinska proslava v Ogleju. Italijanske oblasti so tudi v zgodovinskih verskih vezeh s starim središčem krščanstva videle možnost za poudarjanje pripadnosti teh območij novi italijanski državi.

Portellijevo delo je pomemben prispevek za boljše poznavanje in razumevanje kulturnega, političnega in predvsem cerkvenega utripa na zahodni meji slovenskega etničnega prostora. V tem kontekstu je osrednja pozornost namenjena pastirski službi nadškofa mons. F. B. Sedeja, kot je razvidno iz naslova. Pokaže na zgodovinske korenine dogajanja v letih po končani prvi svetovni vojni in hkrati na temelje današnjega stanja. Je evropsko naravnano delo. Nova Evropa ni le prostor, kjer blago svobodno prehaja prek meja, temveč prostor soočanja in pogovarjanja, v katerem lahko brez težav prehajajo meje tudi ljudje in ideje, zato je to knjigo treba vzeti v roke, so v uvodu zapisali izdajatelji. Razprava izraža odprtost za različne oblike drugačnosti in poudari nujnost njenega sprejemanja kot izhodišče za sožitje. Dodatno vrednost dajeta delu še dva vidika. Najprej je to obsežna bibliografija, razdeljena v več tematskih sklopov, v katero so vključena dela v različnih jezikih; avtor se torej ni omejil le na italijansko jezikovno področje, temveč je suvereno posegal tudi po gradivu, ki se je nahajalo v slovenskih in avstrijskih arhivih ter knjižnicah. Obsežna uporaba virov iz Vatikanskega tajnega arhiva ter arhivov drugih cerkvenih ustanov daje delu še dodatno vrednost. Upoštevana so sloven-

ska besedila in viri, ki so jezikovno korektno navedena; le tu in tam je mogoče zaslediti kakšno napako, ki jo gre pripisati zahtevnemu lektorskemu delu. Delo obogatijo tudi reprodukcije nekaterih izvirnih dokumentov in fotografsko gradivo.

Bogdan Kolar

Vladić Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb 2005, 383 str., ISBN 953-95205-1-7.

Obsežno delo Vlada Vladiča o filozofskem profilu Karola Wojtyle *(Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle)* je za dobro tretjino razširjena in za tisk prirejena doktorska disertacija, ki jo je avtor zagovarjal 17. decembra 2004 na jezuitski filozofski fakulteti v Zagrebu. Avtor je v predgovoru napisal, da se je več kot deset let ukvarjal s filozofskimi spisi Karola Wojtyle iz obdobja pred letom 1978, preden je postal papež Janez Pavel II., in sicer najprej iz osebnega nagiba, da si razjasni sožitje dveh dokaj različnih filozofskih konceptov v filozofiranju Karola Wojtyle, ki je po njegovem ves napor posvetil konceptualizaciji človeka kot osebe tako v filozofiji (človekova istovetnosti) kot tudi v teologiji (človek kot božji partner; Bog-človek kot »eden-izmed-nas«). Odtod najbrž tudi dokaj nenavaden naslov in morda še bolj nenavadna hipoteza, ki jo avtor dolguje svojemu prvemu mentorju Rudolfu Braičiću. Poleg kratkega predgovora in dokaj dolgega uvoda knjiga obsega tri poglavja, kratek zaključek, razmeroma skromen seznam literature, povzetek (ki je preveden tudi v angleški jezik), besedilo obrambe disertacije in nekaj biografskih podatkov o avtorju.

Uvod (str. 5-22) ni običajen, saj avtor v njem ne govori o hipotezi, metodologiji, pričakovanih rezultatih in vsem, kar je običajno v uvodu. O tem izvemo nekaj na strani 26. Pač pa je iz uvoda skoraj nastalo prvo poglavje oziroma razprava o nesorazmerju med filozofijo bitja in filozofijo osebe, za kateri pa avtor domneva – to je hipoteza celotnega dela –, da sta sestavljali specifično filozofijo Karola Wojtyle ali vsaj poskus »filozofskega ekumenizma« pri tem avtorju. Hipoteza je na prvi pogled zanimiva, vendar se potem zdi, da ji niti avtor ne verjame popolnoma in si že od začetka prizadeva sprijazniti z dejstvom, da niti filozofi niti filozofije niso iz ekumenskega testa in da je naslov celotnega dela vseskozi vprašljiv. Malo za šalo, malo zares: dobro je, da avtor potem, ko je ugotovil, da sta med seboj nespravljivi celo najbolj sorodni filozofski usmeritvi, sholastična filozofija bitja (dobrega) in fenomenološka filozofija zavesti (osebe), ni poskusil primerjati med seboj oseb Maxa Shelerja (od fenomenologov omenja pravzaprav samo njega) in Karola Wojtyle, saj bi moral obupati, kakor so obupavali tisti, ki so

poskušali prepričati Schelerja, naj neha kaditi. Antagonizma teh dveh filozofskih usmeritev najbrž ni mogoče preseči že zaradi njunih korenin, kaj šele zaradi ljudi, ki so mislili v teh kategorijah. Vladić morda domneva, da je globokomiselnost Karola Wojtyle isto kot filozofska refleksija, a v to podvomi že v uvodu, ko pravi, da bi bila filozofija K. Wojtyle na Hrvaškem *terra incognita*, če Karol Wojtyla ne bi postal papež (str. 7). To je skoraj dokaz, da je bil Wojtyla mnogo bolj teolog kot filozof in da je iskal sorodnosti med filozofijami zaradi teologije. Sklepam, upravičeno ali ne, da avtor resno dvomi o filozofskem poskusu, ki ga namerava predstaviti. To ni najboljša popotnica za naprej. Poleg tega bralec že v začetku dobi vtis, kakor da se v tem času na filozofskem področju na Poljskem ni dogajalo nič pretresljivega. In tu se mi vsiljuje vprašanje: Kaj ne bi bilo bolje, če bi imel naslov na koncu vprašaj?

V prvem poglavju (*Viri za spoznanje človeka*, str. 27-145) avtor najprej predstavi dve poti spoznanja: sholastično (objektivno) in fenomenološko (osebno, doživljajsko), in sicer tako, da sta antropologija in etika *(materielle Wertethik)* možni šele v fenomenologiji oziroma v filozofiji doživetja. Seveda ne trdi, da je bil Wojtyla empirist, pač pa da zvesto sledi Shelerjevemu pojmu neposrednega spoznanja, pri katerem spoznanje in razumevanje tvorita enoto, potem pa ga dopolni s svojim razumevanjem človekovega dejanja *(actus hominis)*. Konceptualizacija globinskega doživljajskega spoznanja resničnosti gre od predmeta, ki ga oseba spoznava, k osebi, ki spoznava, tako da se metafizična izkušnja spremeni v izkušnjo metafizičnega, izkušnjo (spoznanje) človeka o samem sebi. Avtor vidi, da je pri Wojtyli razširjeni koncept doživetja (izkušnje) pomenil nadgradnjo fenomenološkega koncepta izkušnje, ki ga je Wojtyla prevzel od Shelerja. Ta koncept Vladić tudi podrobneje predstavi, in sicer kot poskus zbližanja metafizičnega (sholastičnega) in fenomenološkega koncepta spoznanja človeka: izkušnja človeka o samem sebi, izkušnja človeka v dejanju (ali izkušnja dejanja kot istovetnosti osebe, pri čemer je Wojtyla *operari sequitur esse* bral v obratni smeri), izkušnja moralnosti (*actus humanus* postane *actus hominis*, ta pa *actus voluntarius*), izkušnja posledic, izkušnja razlike med teorijo in prakso, izkušnja personalistične norme (odgovornosti) kot bistvene nadgradnje naravne postave, izkušnjo jezika (pri čemer jezik ni le sredstvo za analizo pomenov, kot je to pretežno v sholastični filozofiji, pač pa izkušnja istovetnosti v dialogu).

Drugo poglavje (*Človek se kot človek odraža v dejanju*, str. 147-256) nadaljuje tezo o istovetnosti dejanja in osebe iz prvega poglavja (iz nje izvira značilno Wojtylovo pojmovanje moralnosti) oziroma dokonča tezo, da je resnica (dejanje) predvsem človek, resnica o človeku. Dejanje kot vir spoznanj o človeku je pri Karolu Wojtyli tako pomembno, da ga imajo raziskovalci Wojtylove misli kar za četrti vir

moralnosti. Z drugimi besedami: pomembnost motrenja nekega dejanja je pri Wojtyli skoraj v celoti odvisna od tega, da ga je storil človek. Kakor ugotavlja Vladić, je Wojtyla v tem videl ključni moment v spoznanju človeka kot osebe, svobodnega in odgovornega bitja. Pojem osebe ni preprosto vzet iz slovarja, pač pa tako rekoč iz (stvariteljskega) dejanja. V vsakem dejanju, ki ga stori človek, so prisotni vsi vidiki osebe (konkretnost, razumnost, svoboda, zavest, obvladovanje samega sebe, odgovornost, duhovnost, telesnost itn.). Vladić v analizi tega vprašanja za nekaj časa postavi hipotezo o filozofskem ekumenizmu v drugi plan in se nekako začuden posveti analizi te tako preproste resnice, da poleg spoznanja, pridobljenega v dejanju, ni nobenega drugega relevantnega spoznanja o človeku. Vladić se začudeno vprašuje, če je dejanje res jamstvo resničnega spoznanja. Očitno ga je prepričala Wojtylova samozavestna trditev in odslej si prizadeva podrobneje predstaviti ta nenavadno preprost antropološki ključ. »Eno od ključnih vprašanj je, ... če je mogoče tradicionalne metafizične trditve o človeku opravičiti v okviru fenomenološke metode in pred fenomenološko izkušnjo« (str. 149). Ker gre za hipotezo, je lahko odgovor samo »da«, toda vprašanje je zastavljeno tako, da se zdi preprosto nemogoče, da bi lahko analiza dejanja popolnoma potešila metafizično radovednost. Ker pa gre za hipotezo o filozofskem ekumenizmu, ne gre le za to, da se čuti avtor dolžnega pojasniti, da Wojtyla metafizične metode in metafizičnih trditev ni želel enostavno absorbirati v fenomenološki izkušnji, pač pa tudi za potrditev teze, da o človeku ni mogoče vedeti nič bistveno novega, kar že ne bi vedeli z motrenjem njegovega dejanja. Je torej dejanje most, ki povezuje oba filozofska koncepta? Je istovetnost dejanja in človeka tako razvidna, da sploh ni treba naštevati posameznih dejanj iste osebe, da bi spoznali človeka, ampak je zadosti poznati eno samo dejanje? Je v tem »enem samem dejanju« cel človek? Vladić o tem ni le prepričan, pač pa vidi v tem Wojtylov izvirni prispevek k sodobni filozofiji, skratka element, ki mu je dovolil govoriti o filozofskem ekumenizmu. V tem poglavju hoče to dokazati najprej s tem, da predstavi vse bistvene vidike metafizičnih trditev o človeku skozi prizmo dejanja, nato pa v drugem delu tega poglavja poskuša vse trditve združiti v okviru novega koncepta (filozofske) antropologije, ki naj bi jo Wojtyla snoval kot predstavnost človekove veličine, in sicer onstran metafizičnih trditev: vanjo sodijo izkušnja končnosti (smrti), greha, edinosti, ljubezni, zgodovinskosti, odgovornosti itn., skratka omejitve, ki jih metafizične trditve ne zajemajo, ker jih ne morejo. Poglavje sklene z ekskurzom o posebnosti Wojtylove antropologije, ki je po njegovem ni moč primerjati z nobeno drugo.

Tretje poglavje (*Človekova posebnost v svetu*, str. 257-332) poskuša situirati Wojtylovo konkretno antropologijo v svet (filozofske) antropo-

logije. Temeljno Vladićevo vprašanje v tem poglavju je, kako in kje najti argumente za to, da je človek posebnost v svetu. Medtem ko je metafizična antropologija človekovo posebnost iskala v razumnosti in svobodi (v veličinah, v »bitju«), je fenomenologija videla človekovo posebnost v tem, da je oseba. Personalizem je sicer nastal kot opozicija kolektivističnim ideologijam 19. stoletja, deloma tudi kot opozicija novosholastiki oziroma načinu, kako se je novosholastika uveljavila. Vladić hoče v tem razmeroma obširnem poglavju predstaviti personalizem kot samostojno filozofsko smer in osebo kot ekvivalent dejanja. To je povedal že v prejšnjih poglavjih, tu pa je hotel pokazati na edinstvenost dejanja, če je (ker je) človek oseba. Zdi pa se, da avtor včasih enostavno ni hotel vedeti, da je Wojtyla osebo najprej razumel tudi v konceptu metafizične filozofije in da personalizem tega koncepta osebe kot »biti« (substance) ni bistveno presegel. Kakorkoli že, Vladić to čisto na koncu tudi prizna, ko pravi, da Karolu Wojtyli ni uspelo preseči metafizičnega formalizma in da je v antropoloških trditvah branil tradicionalen pogled na človeka.

Sklep (str. 333-344) povzema to, kar je avtor o pomenu filozofije v Wojtylovi (teološki) refleksiji povedal že prej. Glede na vse je bilo treba to pričakovati. Znano je, da Wojtyla prvenstveno ni bil filozof, četudi je bil intelektualno izjemno močan. Vladić se je moral sprijazniti z dejstvom, da je bila hipoteza o filozofskem ekumenizmu zelo optimistična in da je filozofija tudi v tistem obdobju Wojtylovega življenja, ko še ni bil papež, nastopala predvsem kot *ancilla theologiae*. Ali pa celo kot prišepetovalka v gledališču.

Kaj torej reči o tej zanimivi in deloma tudi nenavadni študiji? Najbrž to, da je na Vladićevo odločitev, da se bo posvetil polonistiki, da se bo na tem obsežnem polju posvetil Karolu Wojtyli in da si bo v tem okviru še posebej prizadeval približati K. Wojtylo hrvaški publiki, vplivala izjemna osebnost Karola Wojtyle kot papeža. Zato je bila odločitev, da bo v študiji upošteval dela, ki jih je Wojtyla napisal, preden je postal papež, nepotrebna. Svoje gledanje na človeka je namreč na zgoščen način predstavil v nastopni okrožnici *Človekov odrešenik*, z njo pa razločno tudi pokazal, kakšen status je imela filozofija v njegovem življenju in delu. Morda bo študija prebudila zanimanje za tovrstno analizo Wojtylove ustvarjalnosti še pri kom. Tedaj bi si želeli, da bi bili bolj upoštevana zgodovinska izkušnja in tisti Wojtylovi sodobniki, ki so to izkušnjo prenesli na papir kot filozofi. In še mnogo drugega.

Anton Mlinar

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 recenzijskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis 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, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku. 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 100 besed oziroma do 500 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Besedila daljša od 8000 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.

Seznam uporabljene literature je na koncu članka. Pri navajanju literature je na prvem mestu priimek, nato ime (kratica), *naslov*, založba, mesto izdaje in letnica, npr.: Oražem F. *Leto Kristusove skrivnosti,* Družina, Ljubljana 1989; članek iz revije: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285. Pri referencah iz interneta za URL *(Uniform Resource Locator)* navedemo ustrezni naslov dokumenta z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, napišemo navedeni datum, npr.: Reinermann H., *Electronic Government – Anticipating the Tide of Change*, URL="htpp://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT" (6. 8. 1988).

Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem v opombi pod črto. V besedilu lahko navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo po pravilih diplomskega reda.

V **sprotnih opombah** pod črto navajamo uporabljeno literaturo iz seznama referenc. Običajna opomba je pri dobesednem navedku (besedilo v narekovaju), in sicer: ime (kratica) in priimek avtorja, *naslov knjige*, založba, kraj izida, letnica izdaje (včasih tudi letnica prve izdaje), stran, npr: F. Oražem, *Teologija duhovnosti,* Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo in je to edina knjige istega avtorja v seznamu referenc, napišemo: ime (kratica) in priimek avtorja, *n. d. (kurziva)*, stran, npr.: F. Oražem, *n. d.*, 172. Če drugič navajamo

različne knjige istega avtorja, namesto *n. d.* napišemo naslov knjige in stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, 173; če navajamo iz revije ali zbornika, je najprej ime (kratica), priimek avtorja, *naslov članka (kurziva)*, za vejico v: *naslov (kurziva)* revije ali zbornika, letnik (letnica), stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko članek ali geslo navajamo drugič, navajamo kot zgoraj, npr.: J. Krašovec, *n. d.*, 173. Če se strani v vsaki številki revije številčijo na novo, je treba za letnico in za ločilom (vejica) navesti številko zvezka, npr: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3. Če besedilo ni v narekovaju, pred navajanjem dodamo »Prim.«, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Številke so zaporedne z nadpisano pisavo.

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 zavrnjenih rokopisov ne vrača.

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 66 leto 2006

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Barbara Simonič, Robert Cvetek
Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti
(navezanost na Boga in Marijo)

Maja Lopert,
Pluralizem in religioznost

Anton Mlinar,
Etika, humor in Sveto pismo

*****

Teološki simpozij 2006
Deus caritas est (1 Jn 4,16)

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva /*Adsress of Editorial*	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 *(on line)*
Spletni naslov / *E-address*	http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html
Glavni in odgovorni urednik / *Editor in Chief*	Anton Mlinar
E-pošta / *E-mail*	anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / *Editorial Assistants*	Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / *Scientific council*	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor / *Editorial board*	Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / *Translations*	Vera Lamut
Lektoriranje / *Language-editing*	Jože Kurinčič
Oblikovanje / *Cover design*	Lucijan Bratuš
Prelom / *Computer typesetting*	Družina d.o.o.
Tisk / *Printed by*	Formatisk d.o.o.
Založba / *Publishing house*	Družina d.o.o.
Za založbo / *Chief publisher*	Janez Gril
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljata / *Abstracts of this review are included in*	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Letna naročnina / *Annual subscription*	7000 SIT, za tujino 42 EUR (Evropa), 49 USD (navadno), 57 USD (letalsko); na naslov: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / *Bank account*	IBAN SI56020140015204714 Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana SWIFT CODE: LJBASI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (BV) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, je vpisan pod zaporedno številko **565**. Izhajanje BV sofinancira **Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije**. BV izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Podrobnejša navodila sodelavcem so v vsaki številki zadaj. Objave v BV se ne honorirajo. Objava na spletni strani sledi tiskani izdaji z minimalnim časovnim zamikom. Rokopise se pošilja na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, **Bogoslovni vestnik**, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si.**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

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

Razprave / *Articles*

339 **Barbara Simonič, Robert Cvetek,** Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo)
Early Attachment to Parents and Bases of Religiosity (Attachment to God and Virgin Mary)

359 **Maja Lopert**, Pluralizem in religioznost
Pluralism and Religiosity

371 **Anton Mlinar**, Etika, humor in Sveto pismo
Ethics, Humor, and the Bible

Blok / *Bloc*

Teološki simpozij 2006
Theological Symposium 2006
Deus caritas est (1 Jn 4,16)

395 **Štefan Ferenčak**, Spremna beseda
Preface

397 **Avguštin Lah**, Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje
Only Agapic Eros and Erotic Agape Humanize

411 **Ciril Sorč**, Ljubezen pri Izviru: Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka
Love at the Source: God, who is Love, in His Relation to Man

429 **Rafko Valenčič**, Karitas – univerzalna ljubezen
Charity - Universal Love

Poročilo / *Report*

449 **Peter Kvaternik**, Religije in pluralna družba, Simpozij na Katoliški univerzi Pázmány Péter

Ocene / *Reviews*

453 **Terezija Snežna večko,** Gerjolj Stanko, *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*, Mohorjeva družba, Ljubljana 2006, 376 str. ISBN 961-218-599-9.

456 **Slavko Krajnc,** Sodi Manlio, Fusco Roberto (ur.), *Martyrologium Romanum. Edi tio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2005, 604 str., ISBN 88-209-7675-7.

457 **Maksimilijan Matjaž,** Jože Plevnik, *Evangelij po Marku. Teologija in duhovnost*, Župnijski zavod Dravlje, Ljubljana 2005, str. 119; ISBN 961-6123-79-3; Silvano Fausti DJ, *Zapomni si in pripoveduj evangelij. Markova pripovedna kateheza*, preedla Mihaela Kavčič, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 464; ISBN 961-218-566-2.

460 **Alojzij Slavko Snoj,** Tadej Stegu, *Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenkem*, doktorska dertacija, Ljubljana 2006.

462 **Tadej Strehovec,** Jack Dominian, *Living Love. Restoring hope in the Church*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2004, 207 strani, ISBN 0-232-52515-3.

Sodelavci te številke

Dr. Robert Cvetek — specialist zakonske in družinske terapije, asistent pri katedri za psihologijo in sociologijo religije na TEOF UL; naslov: Ukanc 77, 4265 Bohinjsko jezero; e-mail: robert.cvetek@guest.arnes.si

Doc. dr. Štefan Ferenčak — za liturgiko na TEOF UL; naslov: Jenkova 17, 2000 Maribor; e-mail: stefan-alojzij.ferencak@guest.arnes.si

Doc. dr. Slavko Krajnc — za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik — za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah — za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Maja Lopert — profesorica fizike; naslov: Hetzendorferstrasse 117/5, 1120 Wien, Österreich; e-mail: mlopert@hotmail.com

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž — za biblični študij NZ na TEOF UL; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar — samostojni raziskovalec na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Barbara Simonič — specialistka zakonske in družinske terapije, mlada raziskovalka na TEOF UL; naslov: Radegunda 19 b, 3330 Mozirje; e-mail: barbara.simonic1@guest.arnes.si

Prof. dr. Ciril Sorč — za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana; e-naslov: ciril.sorc@guest.arnes.si

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj — upokojeni prof. za didaktiko religijskega in etičnega pouka, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naslov: Rakovniška 6, 1108 Ljubljana; e-mail: a-slavko.snoj@guest.arnes.si

Dr. Tadej Strehovec — na podoktorskem študiju bioetike in moralne teologije v Leuvnu (Belgija); naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana; e-mail: tadej.strehovec@gmail.com

Prof. dr. Rafko Valenčič — Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko — za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 159.922.3:241.511
BV 66 (2006) 3, 339-358

Barbara Simonič, Robert Cvetek

Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo)*

Povzetek: Pričujoča študija raziskuje zgodnje odnose, ki jih je imel posameznik z očetom in materjo ter njihovo povezavo z odnosi do Boga in Marije (Božje matere) v odrasli dobi. Izhajamo iz predpostavke, da načini vzpostavljanja, vzdrževanja in značilnosti odnosov v odrasli dobi temeljijo na preteklih odnosih, kjer je posameznik doživljal neko globino in stik in v katerih se je oblikovala njegova psihična struktura. Tudi na odnos z Bogom in Marijo naj bi bilo mogoče gledati skozi zaznamovanost z zgodnjimi odnosi. Namen te raziskave je bil prispevati k dosedanjim raziskavam o zgodnji navezanosti na očeta in mater ter navezanosti na Boga in Marijo v odrasli dobi. Uporabljeni vprašalnik je meril tipe navezanosti na očeta in mater v otroštvu ter tipe navezanost na Boga in Marijo v odrasli dobi. V raziskavi je sodelovalo 84 udeležencev iz različnih verskih skupin s katoliškim ozadjem. Rezultati nakazujejo, da navezanost na očeta in mater v otroštvu lahko delno pojasnjuje navezanost na Boga in Marijo v odrasli dobi, vsaj pri nekaterih vrstah navezanosti. Obstaja trend, da udeleženci oblikujejo podoben odnos navezanosti z Bogom in malo manj z Marijo, kakršnega so imeli v otroštvu (predvsem z materjo), kar se kaže bolj pri nekaterih ne-varnih navezanostih. Kaže pa, da je navezanost na Boga in Marijo močno odvisna tudi od drugih faktorjev, ki pa bi jih bilo potrebno še raziskati. V raziskavi se je tudi izkazalo, da gre pri navezanosti na Boga in Marijo za delno neodvisne značilnosti navezave, podobno kot pri navezanosti na očeta in mater. Pomemben zaključek raziskave je tudi ta, da lahko tisti, ki v otroštvu niso imeli najbolj optimalne (varne) navezanosti s starši, vzpostavijo odnos varne navezanosti z Bogom in Marijo ter tukaj najdejo čustveno varnost in zatočišče, ki ga v otroštvu niso imeli.

Ključne besede: teorija o navezanosti, varna navezanost, ne-varna navezanost, odnosi, navezanost na Boga, navezanost na Marijo.

Summary: ***Early Attachment to Parents and Bases of Religiosity (Attachment to God and Virgin Mary)***

The present study investigates early relationships with one's own father and mother and their connection to one's relationships with God and Mary (Mother of God) in adulthood. Our presumption was that an individual's establishing and maintaining of adult relationships as well as the characteristics thereof are based on past relationships where she experienced some depth and contact with other individuals and where hes psychic structure was built. From this perspective one could also consider the relationship with God and Mary. The purpose of this study was to contribute to the existing research work concerning the early attachment to father and mother and the attachment to God and Mary in adulthood. The questionnaire used measured the types of attachment to one's own father and mother in childhood and the types of attachment to God and Mary in adulthood. There were 84 participants from different religious groups with a Catholic background. The results show that the attachment to one's father and mother in childhood can partly explain the attachment to God and Mary in adulthood, at least in some types of attachment. There is a trend (shown in some insecure attachments) that the participants form a similar relationship with God and a slightly less similar one with Mary as the kind of attachment they had in their childhood (especially with mother). The bonds of attachment to God and Mary also

seem to strongly depend on other factors, which should be investigated in the future. The study also showed that the characteristics of attachment to God and characteristics of attachment to Mary are partly independent, similarly as the attachments to one's father and attachments to one's mother. An important result of this study is that people who did not have an optimum (secure) attachment to their parents in childhood can build a relationship of secure attachment with God and Mary where they can find emotional safety and refuge they did not have in their childhood.

Key words: attachment theory, secure attachment, insecure attachment, attachment to God, attachment to Mary.

1. Teorija o navezanosti

Sodobna psihoanaliza ugotavlja, da je človekova psihična struktura izrazito relacijske narave. To pomeni, da se posameznikovo dojemanje sebe, drugih in čustvenih vezi v medosebnih odnosih oblikuje preko odnosov s pomembnimi ljudmi, zlasti s starši ali primarnimi skrbniki v najzgodnejšem obdobju življenja (Gostečnik, Kompan-Erzar, Erzar in Cvetek, 2005). O tem govori tudi teorija o navezanosti (*angl. attachment theory*), ki jo je oblikoval britanski psihoanalitik John Bowlby (1973, 1980, 1982), kasneje pa so jo z raziskavami nadgradili Mary Ainsworth (Ainsworth, Blehar, Waters in Wall, 1978) in mnogi drugi (npr. Bartholomew, 1990; Hazan in Shaver, 1987, 1990, 1994). Teorija navezanosti se je razvila v eno od najbolj uspešnih teorij v psihološki znanosti na področju zgodnjih odnosov otroka (Kirkpatrick, 2005). Nanjo lahko gledamo kot na vodilno teorijo v relacijsko orientiranem toku paradigem socialne in razvojne psihologije (Birgegard in Granqvist, 2004). Z njo je Bowlby opisal biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, iz katere izvira posameznikov način navezovanja in ohranjanja stika z drugimi (Kompan Erzar, 2003). Na to pa zlasti vplivajo tiste osebe v otrokovi okolici, od katerih je odvisno njegovo fizično in tudi čustveno preživetje.

Bowlby trdi, da otrok preko relacijskih komponent (sesanje, smeh, privijanje, jok in sledenje), ki jih ima že ob prihodu na svet, vstopi v socialno interakcijo in v primarnem skrbniku aktivira določeno stopnjo odzivnosti in ga tako prikliče v odnos (Fonagy, 2001; Gostečnik, 2005). Brez tega odnosa navezanosti otrok ne bi preživel, saj potrebuje fizično in čustveno bližino primarnega skrbnika oz. osebe navezanosti (*angl. attachment figure*) (Kirkpatrick, 1992). Vez navezanosti je ena izmed t.i. afektivnih vezi, kjer se srečata dva posameznika, od katerih ima eden izmed njiju velik čustveni pomen za drugega in je zaradi tega nenadomestljiv (Fonagy, 2001).

Mary Ainsworth, ki se je med prvimi veliko ukvarjala z empiričnim raziskovanjem navezanosti, je v opisovanju navezanosti poudarila štiri kriterije: ohranjanje bližine z osebo navezanosti (*angl. maintaining proximity*), dojemanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raz-

iskovanje okolja (*angl. secure base*), dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki nudi varno pribežališče (*angl. haven of safety*) in doživljanje separacijske tesnobe (*angl. separation anxiety*), kadar se oseba navezanosti umakne, kar vodi tudi v žalovanje, če je oseba navezanosti izgubljena (Ainsworth, 1985; po Beck in McDonald, 2004). Ainsworthova je s sodelavci izvedla znamenito raziskavo (Ainsworth in dr., 1978), v kateri so opazovali kvaliteto navezanosti - značilnosti ločevanja in ponovnega vzpostavljanja stika med otroki (starimi eno do dve leti) ter njihovimi materami oz. skrbniki. Na osnovi te in poznejših raziskav so ugotovili, da lahko ločimo tri tipe navezav. Te tri kategorije so: *varna* navezanost, ki predstavlja optimalno obliko navezanosti in je kontrastna ne-varnima oblikama navezanosti (*izogibajoča* navezanost in *ambivalentna* navezanost). V vzorcu raziskave (Ainsworth in dr., 1978) je bilo varno navezanih dve tretjini otrok (66 %), 10 % otrok je bilo označenih za ambivalentno navezane, 24 % pa je bilo označenih z obliko izogibajoče navezanosti.[1]

Kasneje je bil v raziskavah dodan še četrti tip navezanosti. Kim Bartholomew (1990) je razlikovala med dvema ločenima vzorcema izogibanja, tako da je prepoznala naslednje tipe navezanosti: varen, preokupiran (ambivalenten), boječ/izogibajoč (pri katerem gre za negativne modele sebe in drugih; te osebe si želijo čustvenih navezav na druge, vendar jih je drugih tudi strah) in odklonilen/izogibajoč (pri katerem gre za negativen model drugih in pozitiven model sebe; te osebe doživljajo nelagodje v bližnjem emocionalnem odnosu, želijo neodvisnost in samostojnost). Ta model je bolj primeren za raziskovanje navezanosti (Kirkpatrick, 1999). Še bolj pa se je v raziskovanju in teoriji navezanosti uveljavil četrti tip navezanosti, ki ga imenujemo dezorgranizirana navezanost (npr. Fonagy, 2001; Gostečnik, 2001; Main in Solomon, 1990).

Otroci z *varno navezanostjo* (angl. *secure attachment*) v materini prisotnosti aktivno raziskujejo okolje. Na materin odhod protestno odreagirajo, ko pa se ponovno vrne, jo otroci navdušeno pozdravijo in iščejo z njo stik (Hazan in Shaver, 1994; Newman in Newman, 2003). Ti otroci vedo, da je skrbnik dosegljiv in zanesljiv in kot tak varna osnova, od koder je mogoče odhajati in odkrivati neznano ter se nazaj tudi vrniti (Brown in Amatea, 2000). *Izogibajoče navezani* (angl. *avoidant attachment*) otroci se po ločitvi od matere izogibajo stiku z njo, na njen odhod in prihod ne reagirajo. Navzven je otrok videti neproblematičen, čustveno neodziven, vendar meritve srčnega utripa, temperature in drugih

[1] Tudi kasnejše raziskave prinašajo podobne rezultate. V ameriških vzorcih je v povprečju 60 % varno navezanih, 25 % izogibajoče navezanih in 15 % ambivalentno navezanih (Kirkpatrick, 2005).

pokazateljev stresa pri njem kažejo močan stres in hudo stisko, ki pa ju ne izraža (Brown in Amatea, 2000; Kompan-Erzar, 2003). Pri *ambivalentni navezanosti* (angl. *ambivalent attachment*) je materinstvo večkrat na nek način nezanesljivo, nepredvidljivo (npr. Brown in Amatea, 2000). Značilno za otroke s tem tipom navezanosti je, da so z delom pozornosti ves čas usmerjeni na mater, sebi pa se ne uspejo v polnosti posvetiti. Na materin odhod reagirajo s paničnim strahom. Matere se oklepajo, preden odide in jo zavračajo, ko se vrne (Kompan-Erzar, 2003). Četrti tip navezanosti, to je *dezorganizirana navezanost* (angl. *disorganized attachment*), pa se kaže kot mešanica izogibajočega in ambivalentnega tipa navezanosti (Kirkpatrick, 2005). Ta navezanost naj bi bila posledica otroštva, kjer je bila mati depresivna, motena ali do otroka na nek način zlorabljajoča (Fonagy, 2001; Hazan in Shaver, 1994). Otrok s tem tipom navezanosti se obnaša zelo nepredvidljivo, počne nasprotujoče si stvari (npr. kliče mater in jo hkrati odganja) (Newman in Newman, 2003). Otrok ni sposoben usmeriti pozornosti nase in na okolico. Tudi če se oddalji od matere, se ne zna igrati (Kompan Erzar, 2003).

Raziskave so pokazale, da lahko posameznik vzpostavi različne oblike navezanosti z različnimi osebami. Za otroka je oseba navezanosti lahko brat, sestra, drug sorodnik ali običajen vsakodnevni skrbnik, največkrat pa se omenja oče. Število teh oseb je sorazmerno majhno, pomembno pa je, da te oblike navezanosti niso popolnoma nezamenljive: navadno obstaja hierarhija oseb navezanosti, ki ima na vrhu eno samo osebo (običajno, ampak ne nujno, je to mati). Številne študije so s pomočjo »tuje situacije« (*angl. strange situation*) klasificirale dojenčke glede na obliko navezanosti ločeno na matere in očete in so dobile različne rezultate (Kirkpatrick, 2005). Fox, Kimmerly in Schafer (1991) so iz meta analize 11 takšnih študij zaključili, da četudi so mnogi raziskovalci prej našli malo ali nič korelacije med navezanostjo na očeta in navezanostjo na mater, obstaja substancialna skladnost med dojenčkovo navezanostjo na očeta in na mater. V raziskavi Sim in Loh (2003), na primer, so odkrili pomembno povezavo ($r = 0.48$) med navezanostjo na očeta in mater.

Kvaliteta navezanosti z osebo navezanosti v otroštvu zaznamuje človeka in vse njegove nadaljnje odnose v življenju, saj predstavlja nek model odnosov oz. dojemanja sebe in drugih (Brown in Amatea, 2000). Že Bowlby (1973) je trdil, da osnovni mehanizmi navezanosti ostanejo aktivni in vplivni skozi celotno življenje. Ko se namreč primarni odnosi otroka z osebo navezanosti večkrat ponavljajo, otrok zgradi notranje modele delovanja (*angl. internal working models*), na osnovi katerih bo razvijal odnose tudi v prihodnosti (Carr, 2000). Iz vidika vseživljenjske perspektive kvaliteta navezanosti, ki se oblikuje v zgodnjem otroštvu, vpliva na oblikovanje kasnejših odnosov. Številne raziskave in dela

povezujejo kvaliteto zgodnje navezanosti s posameznikovo usmeritvijo in sposobnostjo za socialne odnose v kontekstu prijateljstva, intimnih odnosov in odnosov starši-otrok (Newman in Newman, 2003). Tudi v odraslem intimnem odnosu je mogoče opaziti ključne komponente navezanosti. Hazan in Shaver (1987, 1990) sta ugotovila, da se tip navezanosti, ki ga je posameznik kot otrok vzpostavil s starši, ponovi v odraslem intimnem odnosu, kjer partner začne služiti podobnim funkcijam in zadovoljuje iste potrebe po čustveni podpori in varnosti, kot so to v otroštvu počeli starši. Tip navezanosti, ki ga je imel posameznik v otroštvu s pomembnimi drugimi, bo v odrasli dobi vplival na doživljanje zlasti tesnejših, intimnejših odnosov (Hazan in Shaver, 1994), prav tako pa tudi na intimni odnos z Bogom (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005; Noller, 1992).

2. Teorija o navezanosti in vera (teoretični okvir)

Religioznost je zelo kompleksen pojav, zato le-te ne moremo razlagati iz vidika ene same znanosti, saj to ne bi osvetlilo celote (Juhant, 2000). Pogled na odnos z Bogom iz vidika teorije o navezanosti je samo eno izmed gledišč, iz katerega se lahko celoviteje lotevamo znanstvenega študija religije. Z odnosom do Boga iz vidika navezanosti se je veliko ukvarjal Lee A. Kirkpatrick, ki je v svojih raziskavah in prispevkih obravnaval in dokazoval, da teorija o navezanosti predstavlja pomenljiv in uporaben teoretični okvir v psihologiji religije (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005).

Izhodišče za teorijo o navezanosti na področju psihologije religije predstavlja verovanje v osebnega boga, s katerim vernik vzpostavlja osebni in interaktivni odnos (Kirkpatrick, 1999). To zlasti velja za Boga v judovsko krščanski tradiciji ter tudi v drugih monoteističnih verstvih, medtem ko je manj jasno, kako lahko teorija o navezanosti opisuje odnose z božanstvom ali duhovnimi bitji v drugih svetovnih religijah, še posebej takrat, kadar to božanstvo po svoji naravi ni osebno (Beck in McDonald, 2004). Zato se bomo v tem članku osredotočili na krščansko izročilo.

Seveda pa ni razloga, da bi mislili, da je Bog edina možna oseba navezanosti iz nadnaravnega sveta. Znotraj katoliške in pravoslavne vere verniki navezujejo odnos in se zatekajo tudi k Božji materi Mariji, raznim svetnikom, zavetnikom in podobno. Prav Marija pogosto predstavlja zatočišče vernikom v stiskah. Pri njej naj bi prišle v ospredje materinske značilnosti v povezavi s funkcijo navezanosti (Kirkpatrick, 2005). Bog pa naj bi po nekaterih predvidevanjih predstavljal bolj očetovski lik, čeprav mnogi smatrajo, da podoba Boga združuje oboje: elemente, ki so stereotipno materinski, ter elemente, ki so stereotipno očetovski (Kirkpatrick, 1999). Zato naj bi Bog ne bil niti izrazito očetovska niti izrazito

materinska oseba, ampak predvsem oseba navezanosti - nekdo, ki se ga dojema kot močnejšega in pametnejšega drugega.

V besedah vernikov ali v verski literaturi mnogokrat najdemo izraze, ki opisujejo Boga kot osebo navezanosti (npr. »Bog me spremlja« ali »Bog je vedno tu, kadar ga potrebujem« ali »Bog me ljubi« ali pa prilastke, ki označujejo Boga kot »zaščito«, »ljubezen«, »usmiljenje«, »varnost«, »moč«) (Granqvist, 1998). Ljudje torej Boga dojemamo kot trdno in varno osebo, to pa so stvari, ki jih v osnovi pričakujemo tudi od staršev. Tudi najmočnejše čustvene izkušnje, povezane z vero (npr. pri mistikih), so pogosto izražene v jeziku človeške ljubezni, ki je prav tako odnos navezanosti. To je dobro vidno pri spreobrnjencih, kjer se zgodi nekaj podobnega, kot bi se zaljubili (Granqvist, 2003; Granqvist in Kirkpatrick, 2004). Rečemo lahko, da Bog predstavlja v določenem smislu idealno osebo navezanosti, saj se ga pogosto doživlja kot popolnega in zanesljivega, medtem ko so ljudje, tudi če se trudijo po svojih najboljših močeh, zmotljivi in nezanesljivi ter jim zato ni mogoče popolnoma zaupati.

Odnos z Bogom ustreza pojmu navezanosti tudi zaradi tega, ker ustreza vsem štirim kriterijem, ki jih je pri opisovanju navezanosti oblikovala Ainsworthova: vzdrževanje bližine z osebo navezanosti, dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki je varno pribežališče, doživljanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje ter doživljanje tesnobe, kadar je oseba navezanosti odsotna ali izgubljena (Kirkpatrick, 1999). Bližino z Bogom posameznik utrjuje preko simbolov, ritualov in z molitvijo (Byrd in Boe, 2001). Varno pribežališče ljudje v odnosu z Bogom iščejo zlasti v stiski, še posebej v takšni, kjer se bo aktiviral sistem navezanosti (smrt bližnje osebe, ločitev, čustvene krize, problemi v odnosih). Bog je dojet tudi kot »pastir«, »oče«, »ščit«, v navzočnosti katerega je mogoče varno odhajati v vsakdanje življenje. Pojavijo pa se tudi trenutki obupa in izpraznjenosti, v katerih lahko posameznik doživlja odsotnost Boga in se zato sooča s tesnobnimi občutki (Birgegard in Granqvist, 2004).

Tudi v navezanosti na Boga je mogoče diferencirati štiri tipe navezanosti. Belavich in Pargament (2002) podajata naslednje opise: Nekdo, ki je varno navezan na Boga, ga bo dojemal kot nekoga, ki ga umiri in ščiti v trenutkih nevarnosti ter mu zagotavlja trdno osnovo za raziskovanje takrat, ko se ta počuti varno, v težavah pa zaupa v njegovo pomoč. Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da se malo ali pa se sploh ne zanima za njihove osebne težave. Ambivalentna navezanost na Boga se kaže v dojemanju Boga kot nestanovitnega. Včasih je Bog topel in odziven, nato pa se posamezniki spet sprašujejo o njegovi ljubezni. Pri posamezniku z dezorganiziranim tipom navezanosti na Boga (Belavich in Pargament ga ne opisujeta) pa lahko na osnovi opisov te oblike navezanosti sklepamo, da je v tem odnosu

polno nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanj. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč.

Raziskave o navezanosti in odnosu do Boga dejansko potrjujejo, da Bog za mnoge posameznike ima psihološko funkcijo osebe navezanosti (Beck in McDonald, 2004; Belavich in Pargament, 2002; Birgegard in Granqvist, 2004; Cicirelli, 2004; De Roos, Miedema in Iedema, 2001; Dickie in dr., 1997; Eshleman, Dickie, Merasco, Shepard in Johnson, 1999; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Granqvist in Kirkpatrick, 2004; Kirkpatrick, 1992, 1997, 1998; Kirkpatrick in Shaver, 1990, 1992; McDonald, Beck, Allison in Norsworthy, 2005; Rowatt in Kirkpatrick, 2002; Sim in Loh, 2003; TenElshof in Furrow, 2000). Iz njih lahko tudi sklepamo, da na religioznost, njeno stabilnost in spreminjanje skozi čas, vplivajo tudi primarni odnosi in navezanost na skrbnike oz. starše (Spilka, Hood, Hunsberger in Gorsuch, 2003). Raziskave prinašajo kontradiktorne rezultate, saj potrjujejo dve diametralno nasprotni si hipotezi glede vpliva zgodnje navezanosti (Simonič, 2006). Hipoteza o skladnosti (angl. *correspondence hypothesis*) pravi, da zgodnji odnosi zagotavljajo temelje, na katerih so zgrajeni bodoči odnosi, vključno odnos z Bogom. Oblika navezanosti v odnosu z Bogom je tako oblikovana na osnovi odnosov navezanosti, ki jih je človek izkusil v svojem življenju. Hipoteza o kompenzaciji (angl. *compensation hypothesis*) pa predpostavlja, da se osebe z ne-varno navezanostjo nagibajo k temu, da odsotnost ljubečih in varnih skrbnikov nadomestijo z nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko predstavlja tudi Bog (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005).

3. Opredelitev problema

V dosedanjih raziskavah povezava med navezanostjo v otroštvu (največkrat na mater) in navezanostjo na Boga ni povsem jasna (Granqvist in Hagekull, 1999; Simonič, 2006). Še manj je raziskav, ki bi preverjale, kakšen je pomen navezanosti na očeta. To se nam zdi pomembno jasneje raziskati predvsem zato, ker gre pri navezanosti na očeta in navezanosti na mater glede na raziskave (npr. Sim in Loh, 2003) za vsaj delno neodvisne navezanosti. Avtorji predvidevajo, da naj bi navezanost na Boga združevala tako navezanost na mater kot tudi očeta, vendar je tudi to slabo empirično preverjeno. Iz dosedanjih raziskav tudi ni jasno, kakšno povezavo ima navezanost na Božjo mater Marijo (v nadaljevanju: Marijo) z navezanostjo na Boga, očeta in mater. Zato smo želeli s to raziskavo prispevati k dosedanjim raziskavam in jasnosti glede povezanosti med navezanostjo v otroštvu (na očeta in na mater) ter navezanostjo na Boga in Marijo v odrasli dobi. Preveriti smo želeli, ali gre pri navezanosti na Boga in Marijo za različne značilnosti navezanosti

(podobno kot za navezanosti na očeta in navezanosti na mater). Primerjati smo tudi želeli intenzivnost povezav a) med navezanostjo na Boga v odrasli dobi in navezanostjo v otroštvu (na očeta in mater) ter b) med navezanostjo na Marijo v odrasli dobi in navezanostjo v otroštvu (na očeta in na mater) na drugi strani.

4. Metoda

4.1 Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 84 prostovoljnih udeležencev iz 9 različnih skupin, ki imajo katoliško versko ozadje (zakonske skupine, ki so organizirane v okviru katoliške Cerkve: cerkveni pevski zbori, duhovne obnove). Od tega je bilo v vzorcu 33 moških (39 %) in 51 žensk (61%). Povprečna starost udeležencev je bila 33,7 leta (SD 7,86), povprečna starost moških je bila 34,1 leta, pri ženskah pa 33,7 leta. Kriterij za izbor udeležencev v teh skupinah je bila vernost oz. predpostavljen odnos do Boga in Marije, ki ga ima vernik, saj je le v tem primeru bilo možno preverjati navezanost na Boga in Marijo.

4.2 Pripomočki

Za otroško navezanost na vsakega izmed staršev oz. osebo navezanosti smo uporabili tri opise, ki sta jih uporabila Hazan in Shaver (1987) in so bili prevedeni za namen raziskave. Opisujejo karakteristične značilnosti posameznih kategorij oz. tipov navezanosti (varne, izogibajoče in ambivalentne), kot jih je opisala Ainsworthova in dr. (1978). Trem opisom je bil dodan še četrti, ki označuje dezorganizirani tip navezanosti. Opis je bil sestavljen za namene te raziskave na osnovi opisov lastnosti tega tipa navezanosti, ki ga podajajo avtorji v zadnjem času in se je glasil: »V odnosu sem bil-a večkrat zmeden-a, nikoli nisem vedel-a, kaj je prav in kaj ne. Hkrati sem si želel-a materine/očetove bližine, ko pa je bil/a pri meni, se nisem dobro počutil-a, saj me je njena/njegova bližina motila. Nikoli nisem mogel/mogla vedeti, kaj zares misli in želi od mene.« Anketiranci so morali na 7-stopenjski lestvici (od *močno se ne strinjam* do *močno se strinjam*) označiti, koliko vsak opis ustreza oz. opisuje odnos z materjo in očetom v otroštvu. Nato pa so morali izbrati enega izmed opisov, ki po njihovem najbolj opisuje odnos, ki so ga imeli z materjo in očetom v svojem otroštvu.

Primernih instrumentov za merjenje navezanosti na Boga in Marijo primanjkuje (npr. Sim in Loh, 2003). Za ocenjevanje navezanosti na Boga in Marijo smo zato uporabili prirejen in preveden vprašalnik *Relationship Questionnaire* (RQ, Bartholomew in Horowitz, 1991), in sicer

zato, ker se ga po ocenah avtorjev tega članka da bolje prilagoditi za navezanost na Boga in Marijo kot pa opisi Hazana in Shaverja (1987). Vprašalnik je bil razvit za ocenjevanje navezanosti v odraslih odnosih in upošteva Barholomewine štiri kategorije (varen, boječ/izogibajoč, preokupiran in odklonilen/izogibajoč stil navezanosti). Trije opisi, ki sta jih uporabila Hazan in Shaver (1987), se skladajo s prvimi tremi opisi Bartholomewove: varen-varen; ambivalenten-preokupiran, izogibajoč-boječ/izogibajoč (Brennan, Shaver in Tobey, 1991). Anketiranci so na vprašalnik odgovarjali tako, da so izbrali en opis, ki je po njihovem najbolj ustrezen in se najbolj približa opisu odnosa z Bogom in posebej opisu odnosa z Marijo ter nato na 7 stopenjski lestvici (od *močno se ne strinjam* do *močno se strinam*) označili, koliko vsak opis opisuje njihov odnos z Bogom in z Marijo.

4.3 Postopek zbiranja in obdelave podatkov

Udeleženci so vprašalnike dobili, izpolnili in oddali na rednih srečanjih skupin, od koder prihajajo. Za izpolnjevanje vprašalnika so porabili 10 do 15 minut. Čeprav je bila udeležba prostovoljna, so vse osebe, ki so dobile vprašalnik, tega tudi izpolnjenega oddale. Podatke smo analizirali s programskim paketom SPSS in Excel.

4.4 Rezultati

4.4.1 Analize rezultatov, ki se nanašajo na izbiro najbolj ustreznega tipa navezanosti udeležencev

Tabela 1: Razdelitev udeležencev (število in procenti) glede na izbor posamezne navezanosti

	Varna navezanost	Ne-varna navezanost			
		izogibajoča*/ boječa**	ambivalentna*/ preokupirana**	dezorganizirana*/ odklonilna /izogibajoča**	ne-varna skupaj
Navezanost na očeta (N=81)	26 (32,1 %)	3 (33,7 %)	38 (46,9 %)	14 (17,3 %)	55 (67,9 %)
Navezanost na mater (N=82)	38 (46,3 %)	5 (6,1%)	30 (36,6 %)	9 (11 %)	44 (53,7 %)
Navezanost na Boga (N=83)	62 (74,7 %)	8 (9,6 %)	13 (15,7 %)	0 (0 %)	21 (25,3 %)
Navezanost na Marijo (N=79)	54 (68,4 %)	8 (10,1%)	16 (20,3%)	1 (1,3%)	25 (32 %)

Opomba: * navezanost pri očetu in materi, ** navezanost pri Bogu in Mariji

Tabela 2: korelacije (phi koeficienti) med varno in ne-varno navezanostjo

	navezanost oče (varna, ne-varna)	navezanost mati (varna, ne-varna)	navezanost Bog (varna, ne-varna)	navezanost Marija (varna, ne-varna
navezanost oče (varna, ne-varna)	1			
navezanost mati (varna, ne-varna)	0.42**	1		
navezanost Bog (varna, ne-varna)	-0.04	0.09	1	
navezanost Marija (varna, ne-varna	0.05	0.04	0.25*	1

Opomba: ** - statistična pomembnost na 1%-nem nivoju, * - statistična pomembnost na 5 %-nem nivoju

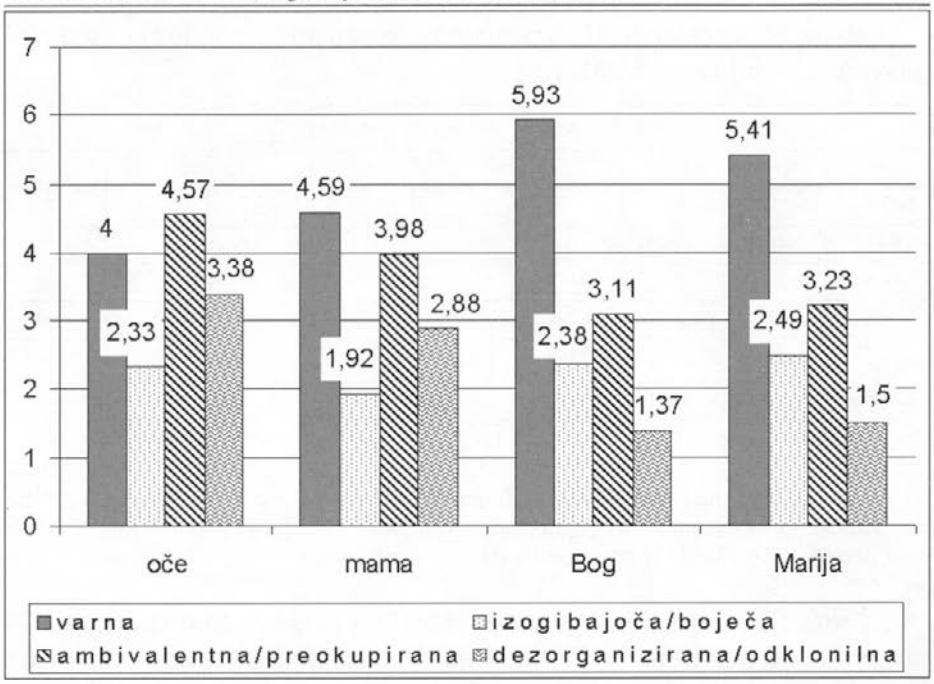
4.4.2 Analiza rezultatov, ki se nanašajo na oceno vsakega tipa navezanosti za udeleženca (koliko vsak tip velja za njih)

Tabela 3: Numerus, minimum, maksimum, povprečje ter standardna deviacija odgovarjanja za posamezne navezanosti

	V-oče	I-oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati	V-Bog	B/I-Bog	P- Bog	O/I-Bog	V-Mar	B/I-Mar	P-Mar	O-Mar
Numerus	79	78	83	80	80	78	82	78	82	78	80	78	79	78	78	76
minimum	1	1	1	1	1	1	1	1	3	1	1	1	2	1	1	1
maximum	7	7	7	7	7	6	7	7	7	6	7	4	7	7	7	5
M	4	2,33	4,57	3,38	4,59	1,92	3,98	2,88	5,93	2,38	3,11	1,37	5,41	2,49	3,23	1,5
SD	2,019	1,792	1,796	2,107	1,755	1,412	1,832	1,751	1,003	1,605	1,896	0,791	1,481	1,696	1,794	0,931

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; Mar-Marija; M-povprečje (aritmetična sredina); SD-standardna deviacija

V ocenjevanju posameznih tipov navezanosti na očeta, mater, Boga in Marijo, so na lestvici od 1 do 7 udeleženci najvišje ocenili varno navezanost na Boga, kjer je povprečna ocena 5,93. Sledi varna navezanost na Marijo s povprečno oceno 5,41, nato varna navezanost na mater s povprečno oceno 4,59, medtem ko je pri očetu najvišje ocenjena ambivalentna navezanost s povprečno oceno 4,57. Udeleženci so torej najvišje ocenili varno navezanost pri materi, Bogu in Mariji, medtem ko so pri očetu najvišje ocenili ambivalentno navezanost. Grafični prikaz povprečij ocen za posamezne tipe navezanosti je podan v sliki 1.



Slika 1: povprečja za tipe navezanosti na očeta, mater, Boga in Marijo

Tabela 4: Korelacije (Pearsonov korelacijski koeficient) med tipi navezanosti na starše

	V-oče	I-oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati
V-oče	1							
I-oče	-,539**	1						
A-oče	-,277*	,184	1					
D-oče	-,578**	,649**	,396**	1				
V-mati	,383**	-,365**	-,055	-,224*	1			
I-mati	-,187	,329**	,236*	,291**	-,462**	1		
A-mati	-,398**	,253*	,403**	,347**	-,486**	,307**	1	
D-mati	-,420**	,517**	,315**	,575**	-,411**	,264*	,440**	1

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; ** - korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; * - korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Korelacije med istimi tipi navezanosti na očeta in na mater (tabela 4) rangirajo od 0.329 do 0.575 (srednje do večje).

Tabela 5: Korelacije (Pearsonov korelacijski koefecient) med tipi navezanosti na Boga in Marijo

	V-Bog	B/O-Bog	P-Bog	O/I-Bog	V-Marija	B/O-Marija	P-Marija	O/I-Marija
V-Bog	1							
B/O-Bog	-,332**	1						
P-Bog	-,260*	,294**	1					
O/I-Bog	-,190	,070	,328**	1				
V-Marija	,366**	-,294**	-,105	-,195	1			
B/O-Marija	-,416**	,674**	,337**	,120	-,613**	1		
P-Marija	-,176	,374**	,563**	,244*	-,504**	,513**	1	
O/I-Marija	-,014	,123	,251*	,348**	-,518**	,440**	,353**	1

Opomba: V-varna navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; **-korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; *-korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Korelacije med istimi tipi navezanosti na Boga in Marijo (tabela 5) rangirajo od 0.348 do 0.674 (srednje do večje). Varna navezanost na Boga ima pozitivno korelacijo z varno navezanostjo na Marijo, z drugimi navezanostmi tako na Boga kot tudi na Marijo pa negativne korelacije, vendar so statistično pomembne samo z boječo/izogibajočo in preokupirano navezanostjo na Boga ter boječo/izogibajočo navezanostjo na Marijo. Z odklonilno/izogibajočo navezanostjo na Marijo ima korelacijo le -0.014. Varna navezanost na Marijo pa ima nekoliko večje (statistično pomembne na 1%-nem nivoju) negativne korelacije (z izjemo pozitivne korelacije z varno navezanostjo na Boga) z vsemi ostalimi navezanostmi, razen s preokupirano in odklonilno/izogibajočo navezanostjo na Boga, s katerimi ima negativne, vendar ne statistično pomembne, korelacije. Ne-varne navezanosti imajo med sabo pozitivne (večinoma nizke do srednje) korelacije.

Tabela 6: Korelacije (Pearsonov korelacijski koeficient) med tipi navezanosti na starše ter tipi navezanosti na Boga in Marijo

	V- oče	I - oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati
V-Bog	,000	,103	,127	,097	,034	-,131	-,044	,053
B/O-Bog	-,089	,028	-,040	,023	-,164	,300**	,225*	-,026
P-Bog	-,180	,303**	,202	,177	-,068	,153	,365**	,152
O/I-Bog	,055	,072	-,066	-,163	-,010	-,032	-,096	-,100
V-Marija	,001	,101	,156	,158	,059	-,180	,025	-,016
B/O-Marija	-,067	,016	-,005	,004	-,149	,382**	,144	-,017
P-Marija	-,039	,137	,005	,059	-,029	,200	,138	,168
O/I-Marija	,004	,138	-,062	-,058	,036	,181	-,143	-,041

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; **-korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; *-korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Izračuni korelacij med navezanostjo na očeta/mater ter navezanostjo na Boga/Marijo kažejo na večinoma nizke povezanosti (tabela 5). Če primerjamo navezanosti na očeta in na Boga ter Marijo, dobimo edino statistično pomembno (na 1 %-nem nivoju) korelacijo med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga. Navezanost na mater pa ima prav tako malo statistično pomembnih povezav, čeprav več kot navezanost na očeta, in sicer med izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo na Marijo (najvišja, r=0.382, statistična pomembnost na 1 %-nem nivoju), izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo na Boga (5 %-ni nivo), ambivalentno na mater ter preokupirano (statistična pomembnost na 1 %-nem nivoju) ter boječo/izogibajočo (statistična pomembnost na 5 %-nem nivoju) navezanostjo na Boga.

Rezultati testiranja statistične pomembnosti razlik med posameznimi oblikami navezanosti na očeta in mater ter med posameznimi oblikami navezanosti na Boga in Marijo (t-testi) so pokazali, da udeleženci ocenjujejo statistično pomembno višje (t=-2,561, df=78, p=0,012) varno navezanost na mater v primerjavi z varno navezanostjo na očeta. Statistično pomembno nižje pa ocenjujejo ambivalentno navezanost (t=3,185, df=80, p=0,002) ter dezorganizirano navezanost (t=2,390, df=77, p=0,002). Ocene izogibajoče navezanosti so pri materah manjše kot pri očetih, vendar razlika ni statistično pomembna. Kar zadeva navezanost na Boga in Marijo pa so udeleženci ocenjevali statistično pomembno (t=3,242, df=78, p=0,002) manjšo varno navezanost na Marijo v primerjavi z varno navezanostjo na Boga, pri drugih navezanostih ni statistično pomembnih razlik.

5. Razprava

Rezultati so pokazali, da je večina udeležencev našla v odnosu z Bogom varno navezanost (74 %), prav tako je večina varno navezanih na Marijo (68 %), medtem ko je manj varno navezanih na očeta ali mater. Lahko sklepamo, da je vsaj delež tistih, ki so ne-varno navezani na starše, našlo v Bogu in Mariji nadomestno osebo za varno navezanost. Dosedanje raziskave so pokazale, da varna navezanost s pomembno osebo navezanosti v zgodnjem otroštvu pomembno vpliva na uspešnost medosebnih odnosov v kasnejšem obdobju (npr. Newman in Newman, 2003). Čeprav bi bile potrebne še nadaljnje raziskovalno-metodološko primerne potrditve predpostavke, da imajo tak pomen lahko tudi navezanosti na duhovna/religiozna bitja, kot sta Bog in Marija (kar presega namene te raziskave), pa bi taka potrditev pomenila, da je lahko navezanost s temi bitji zelo koristna tudi za dobro mentalno stanje in psihično zdravje verujočih, saj večina odnosov do njih, vsaj po ocenah udeležencev v tej raziskavi, spada v kategorijo varne navezanosti. Ob tem pa je seveda jasno potrebno omeniti, da so bili udeleženci verni, udeleževali so se skupin z verskim (katoliškim) ozadjem in lahko sklepamo, da so bili tako zajeti v vzorec le tisti, ki so že imeli vzpostavljen odnos do Boga in do Marije. Kljub temu da je v raziskavi večina varno navezanih na Boga in Marijo, pa je treba upoštevati tudi to, da je kar nekaj oseb tudi ne-varno navezanih na Boga (25,3 %) in Marijo (32 %), predvsem je prisotna preokupirana navezanost. Za ta tip navezanosti je značilna želja po čustveni bližini, vendar posameznik čuti, da oseba navezanosti ni tako blizu, kot bi posameznik želel - brez tesnega odnosa se posameznik ne počuti dobro, hkrati pa ga skrbi, da za to osebo ni dovolj pomemben.

Kar zadeva korelacije med izborom varne ali ne-varne (boječe/izogibajoče, preokupirane, odklonilne/izogibajoče skupaj) navezave na Boga in Marijo na eni strani ter izborom varne ali ne-varne (izgobajoče, ambivalentne, dezorganizirane skupaj) na očeta in mater na drugi strani, so korelacije pod 0,1, torej zanemarljive. To pomeni, da med njimi ni kakšne pomembne povezave. Glede na rezultate te raziskave, ki se nanašajo na odločitev udeležencev za varno ali ne-varno navezanost, torej varna ali ne-varna navezanost na očeta ali mater ne določa varne ali ne-varne navezanosti na Boga ali Marijo v kakšni večji meri.

Iz rezultatov, ki se nanašajo na del, ko so udeleženci ocenjevali, koliko vsak opis vrste navezanosti velja za njih, lahko podobno sklepamo, da je največ varno navezanih na Boga in Marijo, manj na mater, še manj pa na očeta. Pri zadnjem je ambivalentna navezanost ocenjena celo višje kot varna. Rezultati nakazujejo, da odnos z Bogom in Marijo udeleženci v višji meri doživljajo kot varno pribežališče in varno, trdno osnovo za raziskovanje in življenje. Preverjanje statistične pomembnosti

razlik med posameznimi pari nakazuje, da imajo osebe pomembno višjo varno navezanost na mater v primerjavi z očetom, manjšo pa ambivalentno ter dezorganizirano navezanost, razlika v ocenjevanju izogibajoče navezanosti pa se približuje statistični pomembnosti. Kaže, da mati v večji meri lahko nudi varno navezanost (in dejansko zadovoljuje otrokove potrebe po varni navezanosti). Kar zadeva te iste razlike med Bogom in Marijo, pa lahko najdemo statistično pomembno razliko samo pri ocenjevanju varne navezanosti – udeleženci ocenjujejo varno navezanost na Boga višje kot na Marijo. Morda je Bog vsaj za nekatere bolj primerna oseba za varno navezanost. V skladu s kompenzacijsko teorijo bi morda lahko to razlagali tudi tako, da osebam bolj primanjkuje varne navezanosti na očeta in zato bolj iščejo in najdejo varno navezanost na Boga. Čeprav se po predvidevanjih (npr. Kirkpatrick, 1999) Boga doživlja bolj kot ne-spolno bitje, vseeno morda lahko predvidevamo, da ima včasih več moških oz. očetovskih elementov (kot Bog Oče). Tako Bog kot Marija sta nadnaravni bitji, vendar so med njima tudi pomembne razlike, če ne drugega, je verjetno narava Marije vsaj delno bolj človeška, vsekakor pa ima bolj materinsko podobo. Kakšna je vsebinska razlika v doživljanju odnosa do Boga in do Marije pri udeležencih, pa bi bilo potrebno še nadalje raziskati.

Če primerjamo povezavo med navezanostjo na očeta in mater ter povezavo med navezanostjo na Boga in Marijo, lahko vidimo, da gre za podobno velike korelacije – srednje do večje. Ti rezultati se skladajo z nekaterimi drugimi raziskavami, ki ugotavljajo pomembne, vendar pa še vedno precej neodvisne značilnosti navezave na očeta in navezave na mater (raziskav, ki bi primerjale navezave na Boga in navezave na Marijo, kot omenjeno, primanjkuje). V raziskavi Sim in Loh (2003) so na primer ugotovili, da je bila korelacija med navezanostjo na očeta in mater 0.48, v tej raziskavi pa je segala od 0.329 do 0.575 za različne tipe navezanosti. Naša raziskava nakazuje, da podobno (le nekoliko višje) kot pri navezanosti na očeta in mater gre tudi pri navezanosti na Boga in navezanosti na Marijo za pomembno, sicer pa dokaj neodvisno navezanost (sega od 0.348 do 0.674). Ti rezultati nakazujejo, da lahko človek tvori posebne odnose s posameznimi osebami, tudi duhovnimi. Tudi odnosi do duhovnih bitij so med seboj različni in imajo svoje lastne značilnosti.

V tej raziskavi so se pokazale nižje pozitivne povezave med določenimi vrstami navezanosti na očeta/mater ter podobnimi vrstami navezanosti na Boga/Marijo. Te ugotovitve so primerljive z nekaterimi drugimi raziskavami (npr. Sim in Loh (2003), kjer so ugotovili korelacijo med navezanostjo na Boga in navezanostjo na očeta 0.12 ter med navezanostjo na Boga in navezanostjo na mater 0.19).

Pri korelacijah navezanosti na očeta ter navezanosti na Boga ter Marijo ne najdemo statistično pomembnih povezav, razen med izogiba-

jočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga. Iz pomanjkanja statistično pomembnih povezav torej ne moremo sklepati ne na hipotezo o skladnosti (med podobnimi navezanostmi bi morale obstajati pomembne pozitivne korelacije) ne na hipotezo o kompenzaciji (med podobnimi navezanostmi bi morale obstajati pomembne negativne korelacije). Možno je tudi, da za nekatere velja hipoteza o skladnosti, za druge pa hipoteza o kompenzaciji, kar se pri skupnem izračunu kaže kot korelacija okrog nič. Seveda pa je potrebno upoštevati tudi to, da so bili v vzorec vključeni samo tisti, ki so imeli oseben odnos do Boga in Marije. Kar zadeva edino statistično pomembno korelacijo pri navezanosti na očeta – med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga – ta navezanost kaže na skladnost, če upoštevamo njeno kategorizacijo v varno oz. ne-varno (ne-varna navezani na očeta imajo večje verjetnost, da so bolj ne-varno navezani na Boga), če pa upoštevamo še tipe ne-varne navezanosti, pa morda lahko govorimo o neke vrste kompenzaciji (izogibajoče navezani na očeta imajo večjo verjetnost, da so bolj preokupirano navezani na Boga). Neke vrste kompenzacijo bi morda lahko zasledili tudi v pozitivnih korelacijah med ocenami ne-varne navezanosti na očeta ter ocenami varne navezanosti na Boga ter Marijo, čeprav, kot rečeno, niso statistično pomembne (segajo od okrog 0.1 do 0.16).

Med navezanostjo na mater in navezanostjo na Boga in Marijo najdemo nekoliko več statistično pomembnih povezav v primerjavi s povezavami med navezanostjo na očeta in navezanostjo na Boga in Marijo. To nakazuje, da ima torej odnos z materjo v splošnem večjo povezavo pri oblikovanju navezanosti na Boga in Marijo. Zanimivo je, da ima navezanost na mater celo več statistično pomembnih korelacij z navezanostjo na Boga (tri) kot pa z navezanostjo na Marijo (eno). Čeprav je potrebno omeniti, da od vseh korelacij navezanosti na mater najdemo največjo (r=0.382) ravno z navezanostjo na Marijo in ne na Boga (med izogibajočo navezanostjo na mater in boječo/izogibajočo navezanost na Marijo). Ta se razlikuje od tiste pri očetu, kjer pride do pomembne povezave med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano (in ne boječo/izogibajočo) na Boga. Za razliko od navezanosti na očeta prihaja pri navezanosti na mater do statistično pomembnih povezav med (a.) ambivalentno (in ne izogibajočo kot pri očetu) navezanostjo na mater ter preokupirano na Boga ter (b.) izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo (ne preokupirano) na Boga. Za razliko od navezanosti na očeta najdemo pri navezanosti na mater tudi povezavo med ambivalentno navezavo na mater ter boječo/izogibajočo navezavo na Boga. Rezultati torej ponovno nakazujejo, da imajo posamezne navezanosti na različne osebe tudi različne značilnosti, kot so pomembne povezave z ostalimi navezanostmi. Več statistično pomembnih povezav ter njihove

višje vrednosti pri navezanosti na mater torej govorijo nekoliko v prid hipotezi o skladnosti. Tisti, ki so imeli bolj ne-varne navezanosti na mater (izogibajoče, ambivalentne), imajo večjo verjetnost, da bodo imeli bolj ne-varno (boječe/izogibajoče, preokupirane) navezanost na Boga. To pa ne velja za varno navezanost (ocene varne navezanost na mater imajo skoraj nične povezave z ocenami varne navezanosti na Boga in Marijo). Tudi tukaj je potrebno upoštevati to, da za nekatere verjetno velja hipoteza o skladnosti, za druge pa hipoteza o kompenzaciji, kar znižuje skupno povezanost.

Kot je bilo že omenjeno, se ni jasno potrdila predpostavka, da ima navezanost na mater večje povezave z navezanostjo na Marijo v primerjavi z navezanostjo na Boga. Kaže, da pri razlikah glede navezanosti na Boga in Marijo igrajo pomembnejšo vlogo drugi faktorji kot pa različne značilnosti v navezanosti na mater in očeta.

Zaključimo lahko, da rezultati te raziskave kažejo, da navezanost na očeta in mater lahko v določeni meri (vsaj pri nekaterih vrstah navezanosti) pojasnjuje navezanost na Boga in Marijo. Obstaja trend, da udeleženci oblikujejo takšen odnos glede navezanosti z Bogom in malo manj z Marijo, kakršnega so imeli v otroštvu (predvsem z materjo), kar se kaže bolj pri nekaterih ne-varnih navezanostih. V dokajšni meri pa so navezanosti na Boga in Marijo neodvisne od navezanosti na mater in očeta. Kaže, da je navezanost na Boga in Marijo močno odvisna tudi od drugih faktorjev, ki pa bi jih bilo potrebno nadalje raziskati. Morda je tu prostor za spreobrnjenje, milost in podobno. Pomembno se nam zdi, da rezultati te raziskave nakazujejo, da lahko tudi tisti, ki nimajo najbolj optimalne (varne) navezanosti z materjo ali očetom, v odnosu do Boga ali Marije ustvarijo in tudi koristijo kvalitete varne navezanosti. Rezultati tudi kažejo, da gre pri navezanosti na Boga in navezanosti na Marijo za povezane, vendar razmeroma neodvisne značilnosti navezave. Ob zaključkih pa je potrebno upoštevati tudi omejitve raziskave. Zaradi namenov raziskave so bili izbrani udeleženci samo z verskim ozadjem in že oblikovanim odnosom do Boga in Marije. Predvsem pa se je v raziskavi pojavilo vprašanje primernosti merskih instrumentov za merjenje navezanosti, predvsem na Boga in Marijo, kar ugotavljajo tudi nekateri drugi avtorji (npr. Sim in Loh, 2003). V nadaljevanju bi bilo tako potrebno natančneje preveriti veljavnost in ostale merske karakteristike uporabljenih instrumentov.

Literatura:

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. in Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation.* Hillsdale/NJ: Lawrence Erlbaum.

Bartholomew, K. (1990). Avoidance of intimacy: An attachment perspective. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7, 147-178.

Beck, R., cDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology*, 32 (2), 92-103.

Belavich, T. G. in Pargament, K. I. (2002). The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development*, 9 (1), 13-29.

Birgegard, A. in Granqvist, P. (2004). The Correspondence between Attachment to Parents and God: Three Experiments using Subliminal Separation Cues. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30 (9), 1122-1136.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. III, Loss, sadness and depression.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. II, Separation, anxiety and anger.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1982). *Attachment and loss: Vol. I, Attachment.* New York: Basic Books.

Brennan, K. A., Shaver, P. R. & Tobey, A. E. (1991). Attachment styles, gender, and parental problem drinking. *Journal of Social and Personal Relationships*, 8, 451-466.

Brown, N. M. in Amatea, E. S. (2000). *Love and Intimate Relationships.* Philadelphia: Brunner/Mazel.

Byrd, K. R. in Boe, A. (2001). The Correspondence Between Attachment Dimensions and Prayer in College Students. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (1), 9-24.

Carr, A. (2000). *Family Therapy: Concepts, Process and Practice.* Chichester: John Wiley & Sons.

Cicirelli, V. G. (2004). God as the ultimate attachment figure for older adults. *Attachment & Human Development*, 6 (4), 371-388.

DeRoos, S. A., Miedema, S. in Iedema, J. (2001). Attachment, Working Models of Self and Others and God Concept in Kindergarten. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), 607-618.

Dickie, J. R., Eshleman, A. K., Merasco, D. M., Shepard, A., Vander Wilt, M. in Johnson, M. (1997). Parent-Child Relationships and Children's Images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), 25-43.

Eshleman, A. K., Dickie, J. R., Merasco, D. M., Shepard, A. in Johnson, M. (1999). Mother God, Father God: Children's Perceptions of God's Distance. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (2), 139-146.

Fonagy, P. (2001). *Attachment Theory and Psychoanalysis.* London: Karnac.

Fox, N. A., Kimmerly, N. L. in Schafer, W. D. (1991). Attachment to mother/attachment to father: A meta-analysis. *Child Development*, 62, 210-225.

Gostečnik, C. (2001). *Poskusiva znova.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Gostečnik, C. (2005). *Psihoanaliza in religiozno izkustvo.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Gostečnik, C., Kompan-Erzar, L. K., Erzar, T. in Cvetek, R. (2005). Relacijski temelji emocionalne inteligentnosti. V Pavšič, M., Salobir, M. in Jeraj, M. (ur.), *Inteligentnost, ustvarjalnost, nadarjenost: zbornik razprav* (155-163). Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije.

Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (2), 350-367.

Granqvist, P. (2003). Attachment theory and religious conversions: A review, and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm. *Review of Religious Research*, 45 (2), 172-187.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (2), 254-274.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2000). Religiosity, Adult Attachment, and why »Singles« are more Religious. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (2), 111-123.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2001). Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (3), 527-545.

Granqvist, P. in Kirkpatrick, L. A. (2004). Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta Analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14 (4), 223-250.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1987). Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (3), 511-524.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1990). Love and Work: An Attachment-Theoretical Perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (2), 270-280.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1994). Attachment as an Organizational Framework for Research on Close Relationships. *Psychological Inquiry*, 5, 1-22.

Juhant, J. (2000). Antropološki problemi študija religije danes (Religija kot ohranjevalka smisla). Juhant, J. (ur.), *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije* (7-25). Ljubljana: Družina in ZRC TEOF Univerze v Ljubljani.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (1), 3-28.

Kirkpatrick, L. A. (1997). A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2), 207-217.

Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.

Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and Religious Representations and Behavior. V Cassidy, J. in Shaver, P. R. (ur.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (803-822). New York: Guilford.

Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion.* New York: The Guilford Press.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), 315-334.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.

Kompan-Erzar, L. K. (2003). *Skrita moč družine.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Main, M. in Solomon, J. (1990). Procedures for identifying infants as disorganized/disoriented during the Ainsworth strange situation. V M. T. Greenberg, D. Cicchetti in E. M. Cummings (ur.), *Attachment in the preschool years* (121-160). Chicago: University of Chicago Press.

McDonald, A., Beck, R., Allison, S. in Norsworthy, L. (2005). Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses. *Journal of Psychology and Christianity*, 24 (1), 21-28.

Newman, B. in Newman, P. (2003). *Development through Life. A Psychosocial Approach.* Belmont, CA: Wadsworth.

Noller, P. (1992). Religion Conceptualized as an Attachment Process: Another Deficiency Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (1), 29-36.

Rowat, W. C. in Kirkpatrick, L. A. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), 637-651.

Sim, T. N. in Loh, B. S. M. (2003). Attachment to God: Measurement and dynamics. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20 (3), 373-389.

Simonič, B. (2006). Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik*, 66 (1), 123-136.

Spilka, B., Hood, R. W, Hunsberger, B. in Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach.* New York: The Guilford Press.

TenElshof, J. K. in Furrow, J. L. (2000). The role of secure attachment in predicting spiritual maturity of students at a conservative seminary. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 99-108.

* Članek je delno sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega podoktorskega raziskovalnega projekta z naslovom: *Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost*, št. Z5-7317-0170, ki ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, Tivolska cesta 30, 1000 Ljubljana: šifra vodje projekta: 18052.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 230.2:316.647.5
BV 66 (2006) 3, 359-370

Maja Lopert

Pluralizem in religioznost

Povezetek: Članek se nanaša vprašanje, kakšne so posledice pluralizacije družbe za človekovo religioznost. Kako se torej to, da živimo v družbi s praktično neomejenim številom »ponudb smisla«, odraža v samem načinu človekove religioznosti? Kakšna je razlika glede tega med tradicionalno religiozno homogeno družbo in pluralistično družbo? Ali obstaja več načinov religioznosti ali pa morda uporabljamo izraz »religioznost« preširoko? Članek opiše poglavitno slabo in poglavitno dobro lastnost pluralizma za religioznost, pa tudi to, kakšen je vpliv pluralizma na cerkveno religioznost. Poudari pomen človekovega lastnega izkustva kot bistvenega dejavnika njegove religioznosti v psihološkem in teološkem smislu in opiše njegovo vlogo v povezavi z vlogo religioznega izročila Cerkve.

Ključne besede: pluralizem, religioznost, osebno izkustvo, religiozno izročilo, gotovost, znanje, fundamentalizem, »vera iz poslušanja«, »vera iz izkustva«.

Summary: ***Pluralism and Religiosity***

The article deals with the consequences of the pluralization of the society for man's religiosity. How does the fact of living in a society with a practically unlimited »supply of meaning« reflect on the manner of human religiosity? In this respect, what is the difference between a traditional, religiously homogeneous society and a pluralist society? Are there several manners of religiosity or maybe the term »religiosity« is used too broadly? The article describes the main bad consequence and the main good consequence of pluralism for Church religiosity. It emphasizes the importance of man's own experience as being essential for his religiosity in the psychological and theological meaning of the word and describes the role of experience in connection with the role of the religious tradition of the Church.

Key words: pluralism, religiosity, personal experience. religious tradition, certainty, knowledge, fundamentalism, »faith from listening«, »faith from experience«.

1. Pluralizem kot bistvena značilnost sodobne družbe

Ena najbolj opaznih in pomembnih značilnosti sodobne družbe je nedvomno »pluralizem«. To, v čemer prav pluralizem bistveno prispeva k temu, da se sodobna družba bistveno razlikuje od predmoderne, je naslednje: v predmoderni družbi je obstajal pravzaprav le en sam, za člane te družbe zavezujoč pogled na svet. Ta se je odražal tudi v prispevku, ki ga družba za oblikovanje človekove strukture in njegovega razumevanja sveta predstavlja. Vsak pripadnik te družbe je ta – kakor je mislil oz. opažal – »edini mogoči« svet namreč tako rekoč vdihoval že od dneva svojega rojstva in se na ta način vanj vraščal, vanj socializiral. Kakršenkoli je ta svet že bil, je imel za človekov občutek gotovosti in orientacije predvsem to pozitivno lastnost, da je bil zanj samoumeven, da vanj ni dvomil. V sodobni družbi pa prav ta samoumevnost človekovega

razumevanja sveta ne obstaja več. V njej se, kakor ugotavlja T. Luckmann, »privatizirani pomenski svetovi ... komaj držijo skupaj prek neke vrste najmanjšega skupnega imenovalca smisla.«[1]

Do tega je prišlo zaradi neke druge značilnosti moderne družbe, namreč njene institucionalizacije. Sodobna družba je namreč razdeljena na posamezna področja, katerih delovanje urejajo posamezne institucije. Pomembno je, da institucije delujejo zgolj na podlagi vlog, torej na podlagi funkcije oz. delovanja posameznika. Za delovanje sodobne družbe je pri človeku pomembna zgolj njegovo pravilno »delovanje« na mestu, ki ga ima v družbenem sistemu. Človekova notranjost je za družbo, za samo njeno normalno delovanje, nezanimiva, vse dokler njegovo »funkcioniranje« v redu poteka.

V sodobni družbi je zato prav človekova »notranja« svoboda poglavitna oblika svobode, ki mu je na voljo. Ne le da mu je na voljo, celo prisiljen se je svobodno odločati glede vseh stvari, ki se tičejo predvsem njegove notranjosti; tega, katero od svojih številnih vlog, ki jih v družbi igra, bo imel za jedro svoje identitete in ali sploh katero, tega, kaj si bo izbral za smisel svojega življenja, tega, kaj ima za pravilno ter še mnogih podobnih vprašanj. Ker za nemoteno delovanje družbe človekov »notranji svet« ni več pomemben, človek danes ni več varno spravljen v neki vse člane družbe obsegajoči množici, ki bi mu že s svojo religiozno homogenostjo samo lahko dajala vtis, da so njene vrednote in njeno razumevanje smisla življenja pravilne. Danes obstaja na vsa tovrstna vprašanja množica odgovorov, s katerimi se človek v vsakdanjih stikih z v tem pogledu kar najrazličnejšimi pripadniki svoje družbe tudi neprestano srečuje. Če v prejšnji praktično izključno krščanski evropski družbi ljudi, ki bi motili splošno uveljavljene verske nazore, ni bilo oz. tistih redkih, ki so morda bili, niso resno jemali, je danes, prav nasprotno: mogočih odgovorov je ogromno. Sodobni človek se ob tej izbiri odzove tako, da zdvomi v vse. Splošna skepsa. Pluralizem tako prinaša splošno negotovost: »Pluralizem izbiro ne samo dovoljuje ... temveč tudi sili k njej ... Ni več mogoče ne izbirati ...«[2]

Ker nobeden ne more biti več zagotovo prepričan, kaj je prav in kaj je res, tudi ne obstajajo sredstva, s katerimi bi lahko neko idejo, pa če je po naši preprosti presoji še tako nesmiselna, upravičeno zavrnili. Sodobna relativnost se zato izraža tudi v tem, da se o » vsaki še tako ničevi temi ... resno razpravlja, prav tako v akademskem svetu kot v medijih.«[3]

---

[1] T. Luckmann, H. Doering, P. M. Zulehner, *Anonymität und persönliche Identität*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, zv. 25, Herder, Freiburg 1980, 17.

[2] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*, Nova revija, Ljubljana 1999, 43.

2. Posledice pluralizma na človekovo psiho

Če je človek prepričan, da je svet tak, kot ga razume, potem ta svet tudi vsaj do neke mere »obvlada«, saj ve, kaj in kdaj mora storiti ter kdaj je storil vse, kar je mogel. Posledica te »vednosti« je, da se v svojem svetu počuti sorazmerno varnega. Če pa ni več gotov v pravilnost svojih (trenutnih) pogledov, izgubi tudi občutek varnosti, da je izgubil izpod nog trdna tla tistega, kar pozna. In v sodobni družbi se je zgodilo prav to. Ker je, kakor pravi T. Luckmann, značilnost naše kulture, da v njej »ni več mogoče dosledno ohranjati pregrad, ki varujejo zalogo smisla življenjskih skupnosti«,[4] človek tudi nima utemeljenega razloga, da bi bil prepričan, da ima prav tista skupnost, ki si jo je on izbral za svojo, v »posesti« vedenje o pravem smislu. Luckmann to temeljno psihološko značilnost človeka sodobne družbe opiše takole: »Zavest posameznika si lahko zamislimo kot v plasteh naložene ravni. V 'globinah' ... ležijo tista tolmačenja, ki veljajo za samoumevna. To je področje nesporno zanesljivega vedenja. ... Nasprotni pol, najvišja raven zavesti (najvišja v pomenu 'vrhnje') je področje negotovosti, nesamoumevnega, polje pogledov, ki sem jih načeloma pripravljen spremeniti ali povsem opustiti. ... V tej prispodobi plasti lahko modernizacijo označimo kot izgubo 'globin'.« [5] Ker nobeno prepričanje ni več gotovo, se tudi na nobeno ni dobro preveč zanašati. To je za človeka precej hudo breme, saj »... mora biti posameznik v moderni družbi kos tako negotovosti smisla kot dvomljivosti moralne presoje. Prvič, ne more računati s tem, da štejejo drugi to, kar ima on za dobro in pravilno, tudi sami za dobro in pravilno; drugič, sam tako in tako ne ve več, kaj je - celo zanj - dobro in pravilno ...«[6]

V takem stanju pa gotovo nihče ne želi vztrajati. P. Berger meni, da je »potrebna ... zelo dolga žlica, če se hoče z vragom v podobi dvoma sedeti za mizo ...«.[7] Prav tako ocenjuje tako stanje kot za človeka nenaravno tudi H. Küng: »Normalno čutijo ljudje hrepenenje, ki ga ni mogoče zatreti, da bi se nečesa držali, se na nekaj zanesli ... da bi imeli stališče, sledili kakršnemukoli vodilu, razpolagali z merili, z neko predstavo cilja ...«[8] Posledica pomanjkanja orientacije so značilne krize ljudi postmoderne družbe, in sicer tako krize identitete, kot krize odnosov med ljudmi.[9] Čeprav je na splošno precej uveljavljeno mnenje, da je glavni krivec za tovrstne krize sprememba vrednot oz. potrošništvo ter

[3] P. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Campus, Frankfurt 1994, 184.
[4] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 56.
[5] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 44.
[6] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 62-63.
[7] P. Berger, *n. d.*, 48.
[8] H. Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990, 50.
[9] Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 55; 57-58.

»moderna posvetnost«, to po Luckmannovem prepričanju najverjetneje ne drži. Pravi vzrok vidi prav v modernem pluralizmu in negotovosti ter relativizaciji vsega, ki jo je prinesel s sabo.[10] Ne gre v prvi vrsti, da bi bili ljudje zdaj preveč obsedeni z drugimi vrednotami, pač pa za to, da niso v nobeno vrednoto več prepričani. V tej vrednotni in identitetni praznini je industrija odkrila »tržno nišo« in jo zapolnila s svojimi vrednotami, ki imajo glede na splošno relativizacijo vsega vsaj to lepo lastnost, da so zelo konkretne in otipljive.

3. Posledice pluralizma za človekovo religioznost

Človek si torej lahko – in v praksi si ga glede na vse povedano gotovo celo mora, čeprav najbrž nima vedno eksplicitno v zavesti, da je to storil – izbere nek odgovor glede smisla svojega življenja, neko vodilo zanj, neko osebno in zasebno »religijo«. Religijo povprečnega sodobnika opiše Luckmann takole: »Tudi moderni sveti kozmos vsebuje teme, ki bi jih lahko upravičeno označili za religiozne. A te teme ne sestavljajo v sebi zaključenega univerzuma in teh prezentacij ... posameznik ne ponotranja kot celote. Namesto tega si 'avtonomni' posameznik izbere določene religiozne teme iz razpoložljive ponudbe in jih preuredi v precej krhke zasebne sisteme 'zadnjega' pomena.«[11] Svojo »religijo« si sodobni človek tako pogosto sestavi kar sam, po svojem okusu. Temu primerna pa je tudi njena trdnost in to, kako resno jo jemlje. »Zasebnost« take religije ima torej tudi svoje posledice, namreč njeno »krhkost«. Že zaradi tega, ker se neprestano srečuje z ljudmi, ki so si glede tega izbrali drugačne odgovore, v trdnost svojega odgovora posameznik ne more ostati trajno prepričan. Zato njegova religioznost tudi ni stabilna. »... medtem ko se sistemi 'zadnjih' pomenov v moderni družbi med seboj precej razlikujejo po vsebini, so si strukturno podobni. Vsi so hkrati razmeroma fleksibilni in krhki,«[12] ugotavlja Luckmann. P. M. Zulehner pa tudi opaža, »da je vedno več ljudi utrujenih od tega, da se na svojem duhovnem popotovanju nahajajo na stalnem religioznem gradbišču. ... Hrepenenje po trdnih in varnih tleh raste.«[13]

Današnji čas torej ni predvsem doba vsesplošne posvetnosti, vsesplošne izgube čuta in zanimanja za religiozno, ampak predvsem čas vsesplošne izgube gotovosti in zato čas vsesplošne skepse. Ker je njegova religija samo ena med mnogimi tovrstnimi odgovori, s katerimi se

---

[10] Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 36.
[11] T. Luckmann, *Nevidna religija*, Krtina, Ljubljana 1997, 94.
[12] T. Luckmann, *n. d.*, 97.
[13] P. M. Zulehner, *Stadtmission*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/20/99.

človek vsak dan srečuje in ker zato tudi ne more biti več prepričan, kateri religiozni odgovor je pravi in ali je sploh kateri, se nanje raje ne zanaša preveč. Tako ni čudno, da je značilnost naše družbe nekakšna neizrazita religioznost. Religioznost za človeka danes zato kljub temu, da se marsikdaj še opredeljuje za religioznega, ne predstavlja temelja človekovega življenja in njegove identitete. Je »religioznost«, ki je bolj »za vsak primer«, za rezervo, v primeru, da bi vsa ostala sredstva, ki smo jih uporabili pred njo – in se nanje tudi bolj zanašamo – odpovedala. »Smo sicer verni, ampak ne tako absolutno«.[14] Ljudje se na religijo, ki so si jo izbrali, ne upajo preveč zanašati. Religioznost se je iz človekove najbolj globinske plasti premaknila na površje. To pa pomeni, da religija za človeka ni tisto, kar bi morala biti, ne identificira se prek nje, da je skratka »religiozen« le še po imenu. Berger to spremembo v načinu človekove religioznosti opiše kot prehod iz »veroizpovedi« v »preferenco«, v neobvezujočo »religioznost«, ki jo lahko po potrebi oz. želji spremenimo in je izrazito površinska, je zgolj še na ravni mnenja, ne pa globokega prepričanja: »Nihče danes ne tvega (da rečemo z Luthrom) hiše in posestva, ženske in otroka ali tudi svojega dobrega glasu za to, kar je postalo *mnenje* med *mnenji*.«[15] Z izrazom »preferenca« je torej poudarjena možnost, da smo zdaj sicer še to, kar smo trenutno, da pa bomo morda kmalu »raje« nekaj drugega.

4. Je pluralizem za kvaliteto človekove religioznosti torej dober ali slab?

Luckmann ugotavlja, da poskušajo to dejstvo vsesplošne relativizacije religiozne institucije nekako ignorirati: »Izvedenci včasih še naprej razglašajo stare totalitarne zahteve, kot da se ni v družbi nič spremenilo, vendar jih resno jemlje zelo malo ljudi.«[16] Cerkev je zaradi izgube tega, ker pripadati ji sedaj ni več »samoumevno«, v skušnjavi, da pluralizem sam proglaša za negativnega. To je pravzaprav razumljivo, saj je bistvo vsake institucije prav vzdrževanje gotovosti, »samoumevnosti« njenega sveta. Prav to pa je tisto, kar pluralizem ruši že s samim svojim bistvom. Zato prihaja med institucijo Cerkve in pluralistično miselnostjo sodobne družbe do nekega temeljnega konflikta, o katerem govori Luckmann, ko pravi: »Vsak vehementni poskus, da bi neko družbo zaradi pravover-

[14] P. M. Zulehner, *Was von Kardinal Koenig bleibt*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/18/99.

[15] P. Berger, *n. d.*, 183.

[16] P. L. Berger, T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, 116.

nosti pridobili nazaj, vključuje še vehementnejše odklanjanje pluralizma«[17] ter to pojasnjuje takole: »... pluralizem neprestano vsiljuje alternative, alternative silijo k razmišljanju, razmišljanje spodkopava temelj vseh inačic 'nedotaknjenega sveta' – namreč njegovo samoumevnost.«[18]

Ali je torej to, da krščanstvo ni več religija, ki bi ji človek pripadal tako rekoč samoumevno, za religioznost kristjanov slabo? Bistveno za odgovor na to vprašanje je to, da se spomnimo na to, da vera ni »znanje«, ni tisto, kar imamo za samoumevno, o sprejemanju ali odklanjanju, česar se nam ni treba šele odločati. In to, kar je s pluralizmom ogroženo, je prav samoumevnost, torej nekaj, kar bi lahko imenovali »znanje«. O dejanski religioznosti pa lahko govorimo šele takrat, ko lahko človek o svoji religiji tudi dvomi, pa se vseeno odloči zanjo. Človekova religioznost spada, kakor poudarja Berger, na področje človekove odločitve.[19] Berger je namreč glede religioznosti vernika, ki je pred dvomom o svojih bogovih varno »spravljen« v homogeni religiozni družbi, v kateri ti bogovi veljajo za splošno znano in priznano dejstvo (kakor je bilo to še nedavno značilno za splošno krščansko evropsko družbo), skeptičen: »Lahko o takem človeku rečemo, da *veruje* v te bogove? Saj so sestavine realnosti, ki velja za samoumevno. Njihova eksistenca in njihove specifične lastnosti se predpostavljajo, so »znane«. Aktivno verovanje v tej situaciji ni potrebno.«[20]

Zulehner glede dejstva, da je kultura, v kateri danes živimo, »postkrščanska«, pripominja,[21] da to ne pomeni, da je to krščanstvu sovražna kultura, da pa je kultura, ki zahteva od človeka odločitev, prav to »aktivno dejanje verovanja«, o katerem govori Berger, pa je v religiozno homogeni družbi lahko manjkalo.

Drugo vprašanje pa je, koliko je ta kvalitativni premik kot tak tudi priznan. Luckmann ugotavlja: »Premik odpira veri možnost, ki je prej skoraj ni poznala. ... To religiozno možnost ob negodovanju teologov nad trivializacijo religije v modernosti radi spregledamo. Prav ti teologi pa bi le s skrajno nejevoljo priznali, da bi prav lahko hrepeneli po stanju, v katerem bi biti kristjan pomenilo nekaj tako samoumevnega kot biti moški ali ženska, imeti rjave ali modre oči in od rojstva trpeti zaradi senenega nahoda. ... Teologi bi lahko na taka razmišljanja gledali z upanjem in ne z zaskrbljenostjo.«[22]

---

[17] P. Berger, *n. d.*, 50.

[18] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 42.

[19] Prim. P. Berger, *n. d.*, 93.

[20] P. Berger, *n. d.*, 93.

[21] P. M. Zulehner, *Die Umbaukrise der Kirche ist tief-und eine grosse Chance*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s3/8/99.

[22] P. Berger, T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, 116.

Izgube dosedanje gotovosti torej z zornega kota človekove religioznosti torej nikakor ne moremo obravnavati predvsem kot negativno. Še več, religiji tudi vsebinsko koristi,[23] saj se resnica »upira relativizaciji«. (To pa »pomeni, da bi lahko rekli, da sile moderne preko časa ločijo pleve od pšenice.« Kot vedno, ko so se o določenih verskih resnicah krščanstva zastavljala vprašanja, se bodo tudi sedaj vsebine religije izrazile, opredelile jasneje kot doslej, kar pomeni tudi teološki napredek. Pomembno pa je tudi to, da se je zato treba ukvarjati z religiozno vsebino samo: »Vendar pa nas ti premisleki vodijo ... proč od socialnih in kulturnih povezav religije, tja k njenim vsebinam, k refleksiji vere kot take.«[24]

Kljub tej možnosti, ki jo pluralizem nudi, pa seveda še vedno ni prijetno odgovorov iskati na lastno pest. Zato mnogi danes problem rešijo tako, da ga poskusijo izriniti iz zavesti, da se zaposlijo s stvarmi, ki jim ne puščajo veliko časa za razmišljanje. Tako Berger[25] ugotavlja, da je predvsem sodobna Amerika iznašla precej sredstev za to, kako se izogniti problematičnemu razmišljanju in da je celo smrt uspela dodobra »zapakirati«, tako da se zdi nekaj vsakdanjega in se metafizična vprašanja celo ob njej ne postavljajo več, saj »biti Američan pomeni hoditi po svetu v čvrstih čevljih.«[26]

5. Fundamentalistična reakcija na pluralizem

Druga udobna možnost, kako poiskati odgovore, pa je zanesti se na to, da jih bo namesto nas samih poiskal nekdo drug.

Sociologi v sodobnih zahodnih družbah tako opažajo, da se je spet začela vračati želja po tem, da bi se človek lahko prepustil vodstvu »močnih« skupin ali posameznikov. Luckmann to lastnost človekove psihe opisuje takole: »Tu imamo seveda opravka z dialektiko, ki jo socialna psihologija dobro razume – od osvoboditve do nove obremenitve: precej naporno je namreč biti prisiljen sam živeti svoje življenje, ne da bi se mogel pri tem »oprijeti« nesporno veljavnih vzorcev tolmačenja in vedenjskih norm. To vodi k hrepenenju po dobrih, starih dneh nesvobode. Osvoboditev in obremenitev sta hibridni bitji. Kot pravi Gehlen: Svoboda se rodi iz odtujitve – in obratno.« [27] Podobno ugotavlja tudi Zulehner: »Prihodnost je za mnoge postala nepregledna ... raste skušnjava spet se znebiti bremena svobode, ki postaja naraščajoče nadležno.

---

[23] Prim. P. Berger, *n. d.*, 83.
[24] P: Berger, *n. d.*, 83.
[25] Prim. P. Berger, *n. d.*, 146.
[26] Prim. P. Berger, *n. d.*, 93.
[27] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost* ..., 41-42.

Ta razvoj teče od leta 1990. Vrednote avtoritarizma spet naraščajo. Ljudje se v celi Evropi obračajo k politično kot religiozno »pravim« osebam in gibanjem. Ne iščejo svobode, ampak razbremenitev od svobode.«[28]

Težnja po osvoboditvi subjekta od zunanje prisile in smernic ima torej v sodobni družbi tudi nekakšen nasprotni pol – namreč ta, da ljudje to svojo svobodo občutijo kot breme in se zato mnogokrat odločijo za pripadnost skupinam oz. gibanjem, kjer je svobode še veliko manj, kot je je bilo npr. v tradicionalnih cerkvenih institucijah. Novinar M. M. Alves je za ljudi, ki se možnosti, ki jih s sabo prinaša pluralizem, izogibajo in se raje prepuščajo avtoritarnemu, fundamentalističnemu stilu vodenja, uporabil izraz, da »... trpijo na odsotnosti dvoma«, da so ujetniki »kroga gotovosti«.[29] Videti v dvomu oz. možnosti dvoma vrednoto je pogled, ki se ga bomo morali najbrž šele navaditi. Ena od skušnjav napačnega reševanja problema človekove negotovosti v sodobni družbi je torej vračanje k avtoritarnemu stilu, k prelaganju odgovornosti za lastno življenje na nekoga drugega. Zato je na sedanjo situacijo mogoče reagirati tudi fundamentalistično, s sklicevanjem na neko avtoriteto in odpovedjo vsakemu dvoma o njeni nezmotljivosti. Ali se bo človek odločil za »novodobska iskanja« ali »fundamentalistično nepopustljivost«, pa je po Bergerjevem mnenju odvisno predvsem od človekovega značaja«.[30]

Zanimiva pa je zelo tesna zveza med fundamentalizmom in strpnostjo, ki velja za eno temeljnih vrednot sodobne družbe. Tudi ta povezava kaže na to, da je fundamentalizem v današnji družbi še kako realna nevarnost. Popolna toleranca je namreč zgolj drugo ime za popolni relativizem – kar ima zato tudi iste posledice. Tako »... je popolnoma strpen človek *ipso facto* nekdo, za katerega resnica ne obstaja, da, ki *je* morda končno sam *nihil*, nič. In to so tla, na katerih uspevajo fanatiki.«[31] Popolna strpnost torej ni nekakšno nevtralno, pač pa nihilistično prepričanje.[32] Berger pravi: »Razumeti socialnopsihološko dinamiko pluralizma pomeni doumeti menjavanje med brezmejno toleranco in fanatizmom, ki tako trajno označuje moderno zahodno in predvsem ameriško kulturo, fenomen, ki bi sicer ostal absolutno skrivnosten. Na eni strani se zdi, da ta kultura dopušča skoraj vse. Ni ideje, življenjskega stila, programa, ki bi bili dovolj zgrešeni, da se o njih ne bi resno razpravljalo in da se jim ne bi priznalo upravičenosti njihovega obstoja. In vendar prav ti ljudje,

---

[28] P. M. Zulehner, *Kipptheorie*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?-p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/20/99.
[29] Prim. P. Freire, *Pedagogy of the oppressed*, London 1972, 23.
[30] Prim. M. P. Gallagher, *Spopad simbolov*, Družina, Ljubljana, 2003, 159-160.
[31] P. Berger, *n. d.*, 76.
[32] Prim. P. Berger, *n. d.*, 78.

ki izpovedujejo tako vseobsegajočo strpnost, nenavadno dovzetni za ideologije, ki zahtevajo absolutno veljavnost, terjajo absolutno lojalnost in postavljajo zahteve, o katerih se ni mogoče pogajati. Relativisti danes ne živijo le drug ob drugem s fanatiki in obratno; tudi spreobračajo se med sabo z napovedljivo rednostjo.«[33]

Čeprav torej pluralizem res vodi do večje strpnosti, le-ta ni stabilna, saj se sprevrača v svoje nasprotje.[34] Ta kal preobrata je pri pripadnikih današnje družbe opazna že po tem, da, kakor pravi Berger, »tolerirajo vse, razen netolerantnosti.«[35]

Berger tudi ugotavlja, da je nujna predpostavka fanatizma veliko zaupanje v avtoriteto in volja do podrejanja. Dojemanje avtoritete v tem smislu torej, da naj bi predstavljala nadomestek za človekov lasten kritični razmislek.[36] Berger pa opaža tudi, da se »često ... predmet vere premakne od transcendentnega na avtoriteto, ki trdi, da ga zastopa.«[37] Kot primer za to navaja izjavo nekega svojega prijatelja anglikanca, ki je dejal: »Ne morem z gotovostjo reči, ali verjamem v Boga, da verjamem v angleško cerkev, pa v nasprotju s tem točno vem.«[38]

Kakršna koli želja po tovrstnem enoumju pa se opira na predpostavko, ki je krščanskemu pojmovanju človeka že v temelju nasprotna. »Zamisel o popolnem prekrivanju »uradne« religije in subjektivnega sistema »zadnjih« pomenov se opira na zamolčano predpostavko, da je mogoče posameznika popolnoma socializirati v družbeni red.«[39] Ta ideja namreč gleda na človeka, kot da je ta predvsem ali celo zgolj odraz oz. produkt zunanjih okoliščin, kot da je popolnoma determiniran z njimi. Zato Berger vidi v tej spremembi religioznosti iz znanja v izbiro nalogo za religiozne skupnost v tem, da človeka v njegovi religioznosti podprejo, a na pravi način. »Zato se mi zdi, da je ena velikih nalog pluralizma v razvoju religioznega načina življenja, ki izključuje obe alternativi, tako relativizem kot fanatizem.[40]

6. Zanašanje predvsem na lastno izkustvo

Barz kot značilnost sedanjega časa ugotavlja, da »se zdi, da so se spremenile ne le vrednote kot take, ampak, da se je mnogo bolj spremenilo sámo ravnanje s temi principi ...«.[41] Ljudje so zdaj glede izbire svoje-

[33] P. Berger, *n. d.*, 51-52.
[34] Prim. P. Berger, *n. d.*, 75.
[35] P. Berger, *n. d.*, 75.
[36] P. Berger, *n. d.*, 142.
[37] P. Berger, *n. d.*, 142.
[38] Prim. P. Berger, *n. d.*, 142.
[39] T. Luckmann, *n. d.*, 74.
[40] P. Berger, *n. d.*, 184.
[41] Prim. H. Barz, *Religion ohne Institution*, Leske und Budrich, Opladen 1992, 26-28.

ga vrednostnega sistema prisiljeni izstopiti iz množice - kar so prej storili le nekateri - že zato, ker zdaj množice ni več.

Glede pravilnosti svoje religiozne odločitve se morajo zdaj bistveno bolj zanašati nase in bistveno manj na druge kot doslej.

In kaj je tisto, kar se ljudem v pluralistični družbi zdi najbolj zanesljivo, na kar se najbolj zanašajo in pri svojih odločitvah najbolj opirajo?

To je predvsem lastno doživetje. Etnologinja A. Martin v svoji raziskavi sodobne duhovnosti opaža, da je ena od poglavitnih značilnosti sodobne duhovnosti prav izrazito iskanje lastnih religioznih doživetij (in ne teoretičnih naukov): »Sodobna duhovnost ne meri navzven, ampak eksplicitno navznoter. Človek išče manj besedo, toliko bolj pa osebno izkušnjo.«[42] Za tradicionalne religiozne institucije je zato pomembna njena ugotovitev, da religioznost »iz druge roke« ljudem ne zadošča več in da ljudje niso več zadovoljni z »že prežvečeno duhovno hrano nedeljske jutranje pridige, ki jo morajo tako rekoč samo še prebaviti«.[43]

Ljudje zgolj od drugih posredovanim religioznim vsebinam preprosto ne marajo več verjeti: »Išče se doživetje. Išče se spoznanje. Išče se resnica, ki odzvanja v lastni notranjosti.«[44] Neka njena petintridesetletna informantka pravi: »Dejansko so lastna izkustva tista, na katerih gradim svojo trdnost. Samo to izkustvo mi daje gotovost.«[45]

Če torej P. Zulehner ugotavlja: »Še nikoli ni bila beseda meditacija tako zelo v vseh ustih kot danes,« se to bolj kot je morda na prvi pogled videti navezuje prav na to iskanje osebnega doživetja, kajti glede naših sodobnikov velja: »Mistika za mnoge 'ni stvar vere, ampak izkustva'.«[46] A. Martin poudarja, da hočejo ljudje bližino božanskega sami doživeti, ne pa o njej izvedeti predvsem preko takega ali drugačnega posrednika. Božjo bližino hočejo zaznati z vsemi čuti. Gre jim za to, da bi sami »poskusili od izvira«.[47] Da je religioznost bistveno povezana z doživetjem, je znano že iz opažanja R. Otta, da je za človekovo religioznost bistveno izkustvo »popolnoma drugačnega«.[48] Tudi Schillebeeckx je o pomembnosti človekovega lastnega doživetja za njegovo religioznost prepričan: »Verovati je posebna oblika zaznanega izkustva.«[49]

---

[42] A. Martin, *Sehnsucht - der Anfang von allem*, Schwabenverlag, Ostfildern 2005, 72.
[43] A. Martin, *n. d.*, 74.
[44] A. Martin, *n. d.*, 128.
[45] A. Martin, *n. d.*, 128.
[46] A. Martin, *n. d.*, 173.
[47] A. Martin, *n. d.*, 173.
[48] Prim. P. Berger, *n. d.*, 136.
[49] E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, zv. 25, Herder, Freiburg 1980, 111.

7. Vloga izročila Cerkve: »vera iz poslušanja« ali »vera iz izkustva«?

Vprašanje, ki se ob tem zastavlja Cerkvi, je seveda, kakšna je po tem še lahko vloga posredovanega, tradicionalnega krščanskega izročila. Ali ima izkustvo drugih, apostolov, ki ga Cerkev prenaša naprej, za nas sploh še kak resnejši pomen, če je osebno izkustvo tisto, ki je za človekovo religioznost odločilno?

Schillebeeckx odgovarja, da tu ne gre za resnično dilemo, da se v resnici nismo prisiljeni odločati med dvema alternativama, »vero iz izkustva« in »vero iz poslušanja«. Vera izključno iz poslušanja namreč sploh ni mogoča: »Doživetje drugih ne morejo nikoli biti sporočena direktno. ... Za to, da si prisvojimo to, kar so izkusili drugi, je potrebno posredovanje skozi življenjsko prakso ...«[50] Po drugi strani pa o izkustvih transcendence, človekovih osebnih doživetjih »popolnoma drugačnega« lahko rečemo, da so »obrisi te druge realnosti vendarle vse prej kot jasni«.[51] Človek za to, da si jih lahko sploh razloži, potrebuje določen interpretacijski okvir. In prav v tem je pomen tradicije, prenesenega sporočila o izkustvih drugih; ponudi nam namreč matrico, kontekst, v katerem si lahko svoja lastna izkustva interpretiramo.

Tako Schillebeeckx[52] poudarja, da k izkustvu nujno spada tudi njegova refleksija, njegova interpretacija. Tudi Berger poudarja, da ima formiranje človekove religioznosti dve bistveni fazi: osebno doživetje in njegovo refleksijo: »Najprej se nas božansko dotakne, nato o tem premišljamo. 'Dotik' bi smela ... na tem mestu biti natančno prava beseda. Opredeljujem se za kristjana, ker se me njegovi simboli dotaknejo, ker se realnost, o kateri govori, ujema z doživetji, ki jih imam v realnem svetu v svojem osebnem življenju.« [53] Evangelij nas po Bergerjevem mnenju lahko »prepriča« samo preko »aha-doživetja,« na ta način torej, da smo sami doživeli nekaj, o čemer govori evangelij, da se naše življenjsko izkustvo z evangelijem ujema.

Zato je za pristno človekovo religioznost nenadomestljivo in bistveno prav izhajanje iz lastnega življenjskega izkustva iz lastnih življenjskih spoznanj in brez tega tudi pristne religioznosti ne more biti. Predlog P. M. Zulehnerja, ki pripisuje pri pastoralnem delu prav posameznikovemu življenjskemu izkustvu in s tem izrazito osebnemu delu z vsakim posameznikom in njegovo lastno življenjsko zgodbo kar največji pomen, je zato razumljiv: [54] »Bilo bi dobro ustaviti se pri sebi: v lastni življenjski hiši, v lastni življenjski zgodbi.«

---

[50] E. Schillebeeckx, *n. d.*, 84.
[51] P. Berger, *n. d.*, 149.
[52] Prim. E. Schillebeeckx, *n. d.*, 73-116.
[53] Prim. P. Berger, *n. d.*, 156.
[54] P. M. Zulehner, *Stadtmission*, 1.

Toda ali ni zanašanje na lastno izkustvo pravzaprav prej povezano z znanjem, z gotovostjo, kot pa z vero samo? Berger, kakor že nekoč Descartes, odgovarja, da je celo utemeljeno zaupanje v lastno izkustvo, torej v to, da ga sploh smemo jemati resno in da ni zgolj privid, mogoče zgolj na podlagi vere, da že predpostavlja vero. Zaradi tega je po Bergerju[55] vera dejansko prav utemeljeno zaupanje v lastno doživetje, pri čemer ta upravičenost temelji na podlagi zaupanja v Boga izročila in v »poslednjo dobrost stvarstva«.

Sklep

To, na kar je pluralizem tako rekoč opomnil – in kar je tudi ena bistvenih teženj, ki se v novi religioznosti odražajo – je prav ponoven in zelo močan poudarek njenega drugega, doslej v sami zasnovi pastoralnega dela precej zanemarjenega, a za človekovo religioznost bistvenega in nenadomestljivega osebnega doživetja, življenjskega izkustva vsakega posameznika. Pristna religioznost, dejanska pripadnost določeni religiji mora torej enakopravno vsebovati oba svoja »pola« – tako osebno izkustvo kot posredovano religiozno izročilo, ki pomeni potrdilo verodostojnosti le-tega in kontekst njegove razlage.

[55] Prim. P. Berger, *n. d.*, 139.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 22.17:316.647.5
BV 66 (2006) 3, 371-393

Anton Mlinar

Etika, humor in Sveto pismo

Povzetek: Humor in Sveto pismo je eno ključnih vprašanj, kako verstvo odpira težke teme (prim. 2 Mz 14,11; Mr 2,9) v času, v katerem ni velikih razlogov za veselje. Med svetopisemskimi strokovnjaki pa se le malokdo ukvarja s tem vprašanjem. Med razlogi je najbrž na prvem mestu sam pojem in pojmovanje humorja. Etimološko humor izvira iz tako imenovane »humoralne« medicine antične Grčije, koren besede pa srečamo tudi v latinski besedi »človek« *(homo)*. Čeprav je opredeljevati humor v Svetem pismu ali pojasnjevati humorne situacije nesmiselno in nemogoče (prim. Mt 7,6), pa k raziskavi spodbuja dejstvo, da je velik del klasične literature o humorju sad judovskega genija, ki od davnine preigrava nesorazmerje med človekovo svobodo, moralnostjo družbe in konceptom pravičnosti, ki ga razvija zlasti moderna liberalna država. Ena od iztočnic te razprave je kritično soočenje z duhovno nastrojenostjo časa, ki ločuje subjekt od delovanja in odgovornosti. Humor v Svetem pismu je v začetku podoben retoričnemu vprašanju, sčasoma pa postane dokument in dokaz edinstvene zgodovinske izkušnje ljudi in ljudstva *eksodusa*, ki odkriva resnico o človeku in zlasti razkrinkava sramotnost zla ter krhkost jamstev o človeškem dostojanstvu. Čeprav je v Svetem pismu najti vse oblike humorja, je še pomembnejši smisel za humor brez predsodkov spričo resnosti in strogosti moralno-etičnih vsebin. Ključni moment je doživeta odgovornost, ki človeku pomaga, da ga ne zmedejo tudi najbolj podle insinuacije, da ne bi ravnal človeško.

Ključne besede: Charlie Chaplin, človek, človeško dostojanstvo, humor, resničnost, svet, Sveto pismo.

Summary: ***Ethics, Humor, and the Bible***

Humor and the Bible is one of the key questions how religion deals with difficult themes (cf. Ex 14:11; Mr 2:9) in times when there are not many reasons for humour. Nevertheless, there are only very few biblical experts looking into this question. Probably the main reason therefor is the concept itself of humour. Ethymologically, humor derives from so-called »humoral« medicine in ancient Greece, the root of the word can also be found in the Latin word for man (*homo*). Though there is not much point or it is even impossible to define humour in the Bible or to explain humorous situations (cf. Mt 7:6), research is suggested by the fact that a great part of classic humorous literature is a result of Jewish genius that has always been playing on the disproportion of man's freedom, the morality of the society and the concept of justice, which is expecially developed by the modern liberal state. One of the starting points of this treatise is a critical confrontation with the spiritual attitude of the time separating the subject from his activity and responsibility. In the beginning, humour in the Bible seems like a rhetorical question, but gradually it becomes the document and proof of the unique historical experience of the people of *exodus* revealing the truth about man and especially exposing the ignominy of evil and the fragility of guarantees of human dignity. Though all forms of humour can be found in the Bible, the sense of humour without prejudice is even more important in view of the seriousness and severity of the moral-ethical contents. The key moment is the experience of responsibility aiding man to act in a humane manner without being put off even by the dirtiest insinuations.

Key words: man, human dignity, humour, reality, world, Bible.

Uvod

Pravzaprav ne preseneča dejstvo, da se med svetopisemskimi strokovnjaki le malokdo ukvarja z vprašanjem humorja v Svetem pismu. Razlogov za to je več. Med njimi je najbrž na prvem mestu sam pojem in pojmovanje humorja. Tu nas čaka prvi zaplet, kajti opredeljevati humor ali pojasnjevati humorne situacije je nesmiselno in nemogoče (prim. Mt 7,6). Še živeči poljski filozof Leszek Kolakowski, znan kot morda najbolj uničujoč kritik marksistične antropologije kot farse človekovega samopobožanstvenja, poudarja, da je antropologija edina veda, s katero lahko dogodke v človeški zgodovini pojasnimo na človeku razumljiv način, in sicer zato, ker zahteva soočenje z resničnostjo brez olepšav. Tega ni rekel z namenom očitati verstvom, verski kulturi ali teologiji, da si ne prizadevajo izraziti, kar čutijo v sporočilu besede, pač pa njihovemu izmikanju izzivom doslednih ateistov in/ali agnostikov, ki od verstev ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Humor (v Svetem pismu) zahteva visoko raven pričakovanja, osebno bližino besedilom in kulturi, prožno hermenevtiko in sposobnost primerjati kontraste ter zlasti dejstvo, da je večina humorja v Svetem pismu odraz »kaznovanja« praznoverja in odvratnosti pokvarjenih ljudi. Z nekega drugega zornega kota so se po letu 2001 spet nakopičili predsodki zoper institucionalizirana verstva in versko pogojene kulture, češ da so se izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami resničnosti in postale »absurdne«.[1] Lahko tako razumemo tudi reakcijo islamskega sveta na objavo ilustracij (karikatur) preroka Mohameda v nekaterih evropskih časopisih, ki je razburjala medije v prvih mesecih letošnjega (2006) leta?

Ko Hannah Arendt ugotavlja, da je med raziskovalci humorja tako veliko judovskih avtorjev, izpostavi specifično izkušnjo Judov kot ljudstva brez domovine in kot potencialno vedno »sumljivih« ljudi[2] in se na svoj način, podobno kot Kolakowski, sooča s svetom, v katerem se ne brska več za idejami, motivi in ustaljenimi razlagami, ki hoče biti takšen kot je, četudi svet brez Boga. Kolakowski si z nasmehom zastavlja vprašanje, od kje želja monistično usmerjenih teologov, filozofov, ekonomov in drugih, da vse pojasnijo z nečim tam zadaj, in se mu zdi, da zgolj zato, ker želijo imeti prav. Po njegovem je želja »imeti prav« rodila redukcionizem, specifično in temeljno pojasnjevalno načelo zadnjih dveh stoletij (o »izenačevanju neenakih«), ki se ga vsi bojijo in ga vsi uporabljajo, ker drugače ni mogoče »imeti prav«. Tako so se tudi verstva spremenila v orodja redukcionizmov (poenostavljanj), ki naj bi potešila dom-

[1] »Absurden« dobesedno pomeni »gluh« (surdus).
[2] H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Milano 1980.

nevno izvirne človekove družbene in psihološke, kognitivne in materialne potrebe. »Žal moram jasno povedati, da vse teoretske redukcionistične sheme - monistične in kakšne druge - s spoznavnoteoretskega vidika nimajo boljšega položaja kot poskusi teologov, da bi dogodke v svetu pojasnili z verskimi pojmi«.[3] Četudi logično tega preskoka ni mogoče utemeljiti, pa tistemu, ki se je odrinil in skočil, to ni več glavna skrb. Ne tisti, ki je napravil ta preskok v mislih, pač pa tisti, ki je skočil in ga je ta svet potegnil v ozko grlo na peščeni uri, si lahko upravičeno zastavi vprašanje o resničnosti tega sveta. Zanj ni več lagodnih vprašanj, če je ta svet, v katerem živi, zadnja resničnost. Ali torej ne gre pri poenostavljanjih le za miselne preskoke kamorkoli že - zaradi varnosti in umetnega olepševanja resničnosti z nečim, kar je »tam zadaj«?

1. Pojem humorja

Običajno humor (iz lat. besede *umor*, 'vlažnost', 'tekočina') razumemo kot sposobnost ali kakovost ljudi, predmetov ali dogodkov, da izzovejo občutja veselja in zabave v drugih ljudeh. Pojem zajema tako obliko zabave in človeške komunikacije, ki prikliče na dan veselje, nasmeh na svoj račun in srečo. »Nasmejati se do solz« lahko izrazi kapljico izvirnega razumevanja besede, ki spreminja svet.[4] Človek s čutom za humor je sposoben doživeti kakovost življenja, saj se je tako rekoč s prisego zavezal, da bo iskal resnico brez sile. Vendar je to, kar najde in kar ima kdo za humorno, odvisno od posameznika in od vrste drugih dejavnikov, na primer od geografske lege, kulture, zrelosti, stopnje izobrazbe in celotnega družbenega konteksta. Otrokom ali mlajšim ljudem bolj ugajajo smeh, hrup in presenečenje, medtem ko satira in ironija zahtevata zrelo publiko. Raziskovalci humorja pa imajo za humorna številne načine izražanja, od katerih nekateri ne sodijo v okvir prej omenjene definicije: sarkazem, ironijo, besedno igro, uganko, igro, satiro, zbadljiv spis, črni humor, duhovitost, komedijo, karikaturo, farso, burlesko, humorno dajanje imen, humorno domišljijo, pretiravanje in humorne dogodke.

Etimološko humor izvira iz »humoralne«[5] medicine antične Grčije. Hipokrat je trdil, da mešanica življenjskih tekočin nadzoruje človekovo

---

[3] L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 195.

[4] C. Drevet, (ur.) *Massignon e Gandhi: Il contaggio della verità*, Marietti, Casale Monferrato 1984,113.

[5] Grška beseda *hus* ima vsaj dva pomena: a) mera za tekočino; b) nasuta zemlja, nasip, grob, prah, za setev pripravljena zemlja. Beseda *himós* pa pomeni tekočino, sladek, sok, izvleček. V tradicionalni medicini pred obdobjem moderne in pred vplivom, ki ga je v medicino prinesla tehnologija, so mislili, da štirje *humorales* oziroma štiri tekočine prežemajo človekovo telo in vplivajo na zdravje. Neravnotežje tekočin *(diskrasia)* povzroči bolezen, uravnotežene tekočine *(eukrasia)* pa zdravje. Kljub

zdravje in občutje. Koren grške besede se pojavi v latinski besedi »človek« *(homo)* in v trditvah fizične antropologije, pojmovanju človekovega značaja, pojmovanju telesa in telesnosti (vsebnost tekočin v telesu, »rahlost«, »občutljivost« itn.), v značaju življenja kot takega (tek življenja, življenje kot reka; krst kot novo rojstvo) itn. Podoben pomen ima »humus«, rodovitna zemlja. Glede na sodobni pojem tradicionalne medicine (homeopatije) je humor paradigma »življenjske tekočine«, ki čisti telo (venski krvni obtok). Krvni obtok je lahko metafora, saj je uganka obtoka na njegovi skrajni točki, to, kar se dogaja v celici: obtok je »komunikativni proces«. V fenomenološki šoli je vzbudila pozornost Avguštinova ideja o individualizaciji kot prehodnosti časa in kot zgodovinskosti (*Izpovedi*, 11). Duh potemtakem ni metafora povezav med seboj neločljivih in nemehaničnih procesov, pač pa je njihovo poimenovanje. Čeprav to ne poenostavlja predstav o povezavi med snovnim in duhovnim svetom, med svetim in profanim, je dejavnost duha ravno to, kar gre *skozi* čas in prostor ter ostane. Prodorni misleci so v humorju (današnji pojem) odkrivali enega najpomembnejših nemehaničnih medijev, čeprav večinoma ne-zavestnega (notranjega) komunikativnega procesa odkrivanja nevidnega. Sociolog Niklas Luhmann je na temelju predpostavke o prednosti posameznika pred družbo izdelal sistemsko teorijo, model družbene komunikacije, ki jo - povedano v grobem - sestavljajo informacija, medij in razumevanje,[6] sicer pa predvsem želja povezati smisel in naključje. Humor ne zahteva izjemne inteligence, da bi ga razumeli. Celo nasprotno: Kdo kdaj ne pomisli na naval smeha pri pogrebu! Humor je medij: meja med vidnim in nevidnim. Povsem upošteva človeka, da bo namreč človek nekoč razumel sporočilo popolnoma kot človek. Tako na primer krščanski božič vse stavi na učlovečenje: odslej

klasifikaciji je bolezni, ki lahko prizadenejo človeka, več in so odvisne od vsakega posameznika, ki zboli. Pojem se je razvil v Grčiji približno 400 let pr. Kr. in je v tesnem sorodu s teorijo o štirih elementih (Empedokles). V vsaki osebi so štiri tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma) oziroma štirje elementi (ogenj, zemlja, voda, zrak); ti nastopajo skupaj z letnim časom (poletje, jesen, pomlad, zima). Te so vplivale na posamezne organe, vse skupaj pa je vplivalo na štiri temeljne temperamente (poletni je sangvinik, jesenski je melanholik, pomladni je kolerik in zimski je flegmatik). Glede na značaje je na primer Aristotel izdelal štiri tipe srečnih ljudi oziroma štiri vire sreče teh ljudi (poletni človek je hedonist, jesenski je pridobitni človek, pomladni je etičen, kreposten, zimski pa logik). Splošne karakteristike teh tipov so naslednje: poletni je pogumen in ljubeč, jesenski je obupan in nespeč, pomladni je hitre jeze in upajoč, zimski pa miren in nestrasten. Domneva se, da je bil Hipokrat prvi, ki je to gledanje vpeljal v medicino, in sicer tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma). Po njem se ta način razumevanja bolezni in zdravja imenuje »humoralizem«. Pod vplivom Galena in njegovih štirih značajev se je to gledanje uveljavila in ohranilo svoj vpliv skozi stoletja vse do 1858, ko je Rudolf Wihrow objavil teorijo o celični patologiji.

[6] N. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 15 sl.

se v krščanstvu ne zgodi nič več mimo človeka, kar je pomembno za človeka. Hkrati je to ključno vprašanje, kako (in da) krščanstvo razume humor.

Ker si dogodki v zgodovini ne odvijajo mehanično in niso »usodni«, je za Viktorja Frankla humor vprašanje namerne nepozornosti,[7] ki je nujna za ubesedenje utesnjujočega položaja in za to, kako »vzeti veter z jader nevrotične bojazni«[8] in napraviti položaj prehoden. Frankl, ki visoko ceni humor, pa ne kot zdravilo, ampak kot stanje zdrave osebe, ima duševno motnjo za prisilno držo, hlapčevstvo in neprehoden položaj, ki človeku preprečuje, da bi dozorel za osebno izkušnjo. Humor osvetli bistvo konflikta, do katerega bo gotovo prišlo, sprosti ovire in usposobi človeka, da se neha izgovarjati in stopi na pot proti toku.

Opredeljevati humor ni preprosto, ker je humor ogledalo: bolj kot jaz opredeljujem humor me opredeljuje humor. In kaj bi z umazanim ogledalom? Ali z očesom, ki vidi samo sebe? Če je humor meja med vidnim in nevidnim, meja, ki prebudi človekovo izvirno radovednost za realni svet, in je treba računati na konflikt, ki ga pogojuje dejstvo avtoritarnih spoznavnoteoretskih trditev o človeku, je jasno, da humor ni šala, ampak osvobojenost za resnico. Kolakowski[9] je povedal nekaj zelo pomembnega, ko je rekel, da se skoraj vse panoge, ki govorijo o človeku, dosledno naslanjajo na avtoriteto lastnih spoznanj in ne kažejo posebne pripravljenosti, da bi jih razumeli kot orodje človekovega raziskovanja. Zato tudi ne preseneča, da v njih ni prostora za humor.

Zato lahko med številnimi poskusi, kako opredeliti humor, izberemo naslednjega: »Humor je znamenje notranje svobode in razsežnost zdravega dojemanja resnice«.[10] V Angliji je sredi 19. stol. humor začel veljati za družbeno krepost in umetnost, in sicer zlasti v parlamentu ter v visoki politiki. V tem času se je rodilo nekaj izjemnih umetnikov humorja; naj omenim le Charlesa Dickensa, Gilberta Keitha Chestertona[11] in Charlia Chaplina. To pa, da je teolog Theodor Haecker imel humor za zadnji, najbolj obširen in najvišji (duhovni) prostor človeškega v človeku,[12] pove veliko o bistvenem sorodstvu med osebno vero, spoznanjem, ki ga imajo verstva o človeku, in humorjem. Četudi Henri Bergson v znamenitem eseju o smehu (1901) pravi, da je smeh razumski

---

[7] V. Frankl, *Zdravnik in duša*, MD, Celje 1994, 193-203.
[8] V. Frankl, *n. d.*, 174.
[9] L. Kolakowski, *Falls es ...*, 207.
[10] Ph. Dessauer, *Wahrheit als Weg*, Kempten, München 1946, 57.
[11] V zadnjem času smo v slovenščini dobili prevode naslednjih Chestertonovih del: *Pravovernost* (Mohorjeva družba, Celje 2001), ter življenjepisa *Sv. Tomaž Akvinski* (Družina, Ljubljana 1998) in *Sveti Frančišek Asiški* (Brat Frančišek, Ljubljana 2001).
[12] Th. Haecker, *Dialog über Christentum und Kultur. Mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire*, Hegner, Hellerau 1930, 75.

in ne čustven odziv na kontrast, ko človeško življenje pokaže značilnosti mehanizma in naučenosti, in da nasprotuje živemu delovanju,[13] pa nasmeh ali jeza, ki ju prebudi humorni položaj, ne more biti premišljena reakcija, marveč intuitivno oceni življenje, preden se je človek zave samega sebe. Medtem ko krohot na primitiven način spodnese ljubezen do resnice, ker drugega premišljeno slači in vara, pa pristen humor pripoveduje, da se je bolje razveseliti resnice kot grditi obraz ob zmoti. Mojster humorja Erazem Rotterdamski je v *Hvalnici norosti (Encomium Moriae)* z vrhunskim smislom za humor nastavil zrcalo svojemu času, ko je človeka postavil »na svoje mesto« v Noetovo barko in mu svetoval, naj se včasih prepozna v kakšni neugledni živali[14] in se zave, da humor ne taktizira.[15] Kljub ostrini s humorjem obdarjen človek na druge ne gleda zviška, ampak je *eden izmed njih*. Vpletenost varuje njega in druge, da njegovo ravnanje ne postane razdiralno.

2. Zadrega v zvezi s humorjem kot neposredno izkušnjo

Ena od iztočnic te razprave je kritično soočenje z duhovno nastrojenostjo časa, ki bolj ali manj nezavedno pristaja na pravila, ki ločujejo subjekt od delovanja, in kljub temu poudarja, da temelji na neodtujljivem človekovem dostojanstvu; redukcionistična pravila namreč temeljijo na predpostavki »čistega« subjekta, ki je pogoj človekovih misli, ne dovoljujejo pa (več) neposrednega soočenja z resničnostjo.[16] Skratka, družbene (moralne) norme so *de facto* »pred« oziroma »nad« posameznikovimi, in sicer tako, »da hoče morala obvladovati življenje, ne da bi hotela hkrati biti izraz oblastvene volje«.[17] Po drugi strani je velik del t.i. »sveta«, po katerem se ozira človek, že človekova stvaritev in ne več resnični svet. Koliko sveta človek sploh lahko vidi in ali v svetu ne išče predvsem lastnih stvaritev? Moralna pravila so ravno v tej volji po varnosti (orientaciji) v svetu, ki ga je preoblikoval človek, s predpisano identiteto.

---

[13] L. Kolakowski, *Mini predavanja o maksi zadevah*, Študentska založba, Ljubljana 2004, 128.

[14] G. Orwell, *Živalska farma*, Delo, Ljubljana 2004.

[15] Znana je šala, v kateri se Noe pritožuje Bogu, ker je na barki tak hrup. In Bog mu pravi: »Če bi izbiral po tvojih merilih, tebe ne bi bilo na barki.«

[16] Z. Zidane je incident z Materazzijem na finalni tekmi svetovnega nogometnega prvenstva 9. julija 2006 v Berlinu komentiral približno takole: »Žal mi je, ker sem dal slab zgled, toda dejanja ne obžalujem; če bi ga, bi s tem priznal, da je Materazzi ravnal prav. Toda ni ravnal prav.« To je značilen primer razhajanja med logičnimi »pravili«, ki povezujejo subjekt in predikat, izključujejo pa dejavni subjekt (posameznikovo dojemanje resničnosti).

[17] L. A. Simoniti, »Nietzschejeva kritika morale«, v: *Nova revija* 25 (2006), št. 289-290, str. 273-285.

Opredeljevanje humorja v tem kontekstu spravlja v zadrego, ker ne gre za vrsto trditev, pač pa za način življenja, v katerem se »razumevanje, vera in osebna zavzetost stekajo v enem samem dejanju«.[18] Humor je človekovo soočenje z realnim svetom, še več: je človekov skok v svet, »učlovečenje«. Ker ne preverjamo resničnosti dogmatičnih ali racionalnih trditev, pač pa iščemo resnico, je humor bolj domač verskemu načinu izražanja, na primer Jezusovemu »biti v resnici« (prim Jn 4,23 sl.; 8,32), to je odločenosti stopiti na pot, ki vodi k osvoboditvi. Osvoboditev ni isto kot obvladovanje tehničnih spretnosti, ki lažje pripelje do želenih rezultatov, pač pa razsvetljenje, s katerim se posameznik osvobodi odvisnosti od naučenih družbenih ali verskih vzorcev.

Filozofska spekulacija te naloge ne more izpolniti, saj gre za kulturno pogojeno »definicijo« človeka s primesmi zgodovine, družbe, kulture in organiziranega verstva. Dejstvo, da so ljudje odgovor na vprašanje, kdo je človek, pretežno iskali v okviru verstev, sicer še ne pomeni vrednostnih sodb o filozofiji, sociologiji, zgodovini in drugih panog, ki se ukvarjajo s človekom, ali odklanjanje njihovih konceptov, češ da so pokazala premalo zavzetosti za človeka (posameznika), pač pa preprost uvid, da je v verskih konceptih – zlasti v verstvih, ki poznajo razodetje, in v krščanstvu, ki pozna učlovečenje – več prostora za popolnoma izvirne pristope k resničnosti in več posluha za človeka »v profanem svetu«. Vendar tudi v tem kontekstu ni lahko najti zadovoljivega odgovora na vprašanje, kdo je človek, in sicer zaradi avtoritete, s katero nastopajo institucionalizirana verstva, in zaradi dejstva, da se tudi verstva tako težko predstavijo v instrumentalni vlogi. Toda tudi če pustimo ob strani modno zgražanje nad avtoritarnostjo verstev, ni mogoče mimo tega, da je osebna vera osebnosti, ki jo lahko označimo za humorno, bistveno bolj zasidrana v »svetem« kot v »profanem« in da so se panoge, ki so hotele ali hočejo odgovoriti na vprašanje, kdo je človek, preveč zanašale na avtoriteto razuma (filozofija), družbenih norm (sociologija) in podobno. Ta antropološki motiv je želelo predstaviti nešteto osebnosti, med njimi Job, David, Pridigar (Salomon), Janez Krstnik, Pavel, Frančišek, Pascal, Dostojevski, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Gandhi in – ker smo pri humorju – Charlie Chaplin, Frane Milčinski in mnogi drugi. Razlika med njimi je v tem, kolikšno pozornost so posvečali verskemu čutenju s človeškim dostojanstvom, se pravi sposobnosti predati se brez strahu svobodnemu iskanju resnice, kljubovati t.i. naravi in zaupati neposredni izkušnji. Gotovost »vernega« človeka temelji na zaupanju, pa ne v tem pomenu, da bi božjo navzočnost doživljali iščoč božje sledi (kot tisti, ki naleti na slonje sledi, čuti navzočnost slonov, četudi jih ne vidi), pač pa ker se mu zdi z zaupanjem razsvetljeni svet – kljub nasprotju med svetim

[18] L. Kolakowski, *Mini predavanja* ..., 204.

in profanim - bolj razumljiv. Ne gre za kakršno koli pojasnjevanje človekove veličine, zlasti ne za tako, ki bi se sklicevala na avtoriteto nauka, na razodetje ali na obstoj višjega bitja, pač pa za antropologijo, ki svoje negotovosti ne kompenzira z avtoriteto večnega duha. Za antropologijo (in za analizo humorja) je sklicevanje na avtoriteto slaba uteha. Do učlovečenja Besede je tudi ideja o razodetju (in o kontinuiteti kanoničnih spisov) instrumentalnost razkrivanja resnice večinoma nadomeščala z avtoriteto.

Čeprav je opredeljevanje humorja lahko šele stvar radikalne antropologije, ki jo zanima konkretni človek, in ne spoznavnoteoretskih interesov znanosti, se je prav v iskanju odgovora na to, kdo je človek, pokazalo, da so se »nadomestne« sheme bolj ukvarjale s tem, kako zadovoljiti političnim, družbenim, filozofskim, verskim interesom, kot s tem, kako bi lahko raznovrstna interesna področja, kjer človek nastopa v kolektivu ali kot »spol« (moški, ženska), postala instrument pojasnjevanja, kdo je človek. Zato je naše vprašanje kulturno in civilizacijsko pogojeno. Medsebojno trčenje dveh podob sveta, sakralne in profane, od katerih govori ena o svetu kot tančici, ki nekaj prikriva, in druga o *»razočaranem«* svetu oziroma o neposredni izkušnji sveta, je vzorčni primer dveh antropologij: spoznavnoteoretske in neposredno doživete.

3. Humor in Sveto pismo

3.1 Postavitev vprašanja

Opredelitve humorja še ne pomenijo, da res vemo, kaj je humor, kaj šele, da bi vedeli, kaj se dogaja s človekom v *»humornem položaju«*. Humorni položaj človeka postavi na realna tla: sooči ga z resničnostjo brez pajčolana in olepšav ter brez nasilnih rešitev - čeprav ne brez notranje sile; tako razkrije njegov značaj. Proces je obraten kot pri morali: medtem ko morala namenoma zapušča konstelacijo moči (kot po-moči) in človeka prepusti samemu sebi, saj se njena moč ni sposobna soočiti z drugačno perspektivo in drugačnostjo kot tako, se človek v humornem položaju zanese sam nase, tako rekoč na srečo. Ne more se zanesti na *»moralno skupnost«*, saj se ga sramuje in ga je prepustila samemu sebi. Ni nujno, da je »močan«, nedvomno pa ga reši moč oziroma nek njen poseben vidik usmerjenosti (po-moč). To ne pomeni le, da je humor antropološko podjetje, pač pa da na poseben način izpostavlja dogodek človeka posameznika brez pripadnosti oziroma (časovno in prostorsko) *pred* njo, ko si ne more pomagati s statusom in sebe doživlja brez vnaprejšnjih znanj ter ugotavlja nepomembnost teh predznanj glede na položaj, v katerem se je znašel. Nakazali pa smo, da je v različnih panogah, ki se ukvarjajo s človekom oziroma govorijo o njem, kot so jezik,

umetnost, družba, kultura, zgodovina, gospodarstvo, politika, znanost in verstvo ter še druge, na različen način dostopen sestav pojmov, ki govorijo o človekovem položaju in omogočajo raziskovanje človeka, vključenega v širši okvir, v kolektiv. Izmed vseh je vera (verstvo, religija) kot prostor »izkušnje svetega« (M. Eliade) najbližje izkušnji, ki jo ima človek v humornem položaju – se pravi v profanem svetu – četudi je opredelitev religije lahko prav tako samovoljna in je njena uporabnost v vsakdanji govorici hudo omejena; to pa je iztočnica za naše vprašanje o sorodnosti med versko in humorno izkušnjo ter o prisotnosti in pristnosti humorja v Svetem pismu.[19] Podobno kot je izkušnja svetega specifično orodje za raziskovanje pojava vere, je izkušnja sebe sredi sveta specifično orodje antropologije, in sicer toliko bolj, kolikor bolj se to zgodi človeku, ki ga v običajnem jeziku lahko opredelimo kot ne-vernega (nevarnega, ne-pripadajočega). O pomembnosti take zastavitve vprašanja priča že prej omenjen neroden položaj, v katerem se znajde panoga, ki na tihem igra na argument moči, izgubi avtoriteto in postane instrument. Ne gre samo za srednjeveški položaj filozofije v teologiji *(ancilla theologiae)* ali za položaj politike v diktaturi, pač pa zlasti za položaj družbenih norm, ki omalovažujejo dejanski značaj resničnosti, ali za položaj norm v drugih panogah. Empirični podatki potrjujejo, da se zgodovina, kultura, politika, filozofija religije in druga področja zanašajo na avtoriteto lastnih znanj in da običajno gledajo na človeka kot na nekaj, kar lahko interpretirajo, tako rekoč instrumentalizirajo, podredijo. V humorju sestav poskušamo brati v obratni smeri. Ker prvenstveno ne gre za to, da bi postavljali pod vprašaj ali zavračali dosedanja znanja, ampak za drugačen pogled, lahko nova spoznanja (perspektivo) začasno imenujemo rezultat »branja v obratni smeri«. Med pomembne poskuse takega branja sodi Girardova mimetična teorija,[20] ki ni le nedvomno najbolj radikalna kritika običajnega razumevanja izvora nasilja, temveč kot *homo mimeticus* tudi ena najbolj izvirnih antropoloških teorij, kar jih poznamo, izviren pristop k Svetemu pismu in nenazadnje ena najbolj konstruktivnih kritik tekstnokritične metode pri branju SP, ki je prevladovala od srede 19. stol. naprej.[21] Girard je na izviren način pokazal na absurdnost vnaprejšnjih pravil igre, če ta ne upoštevajo dejanskega položaja, prikrivajo resničnost in ne vidijo (nedolžnega) človeka; na nov način je izpostavil pomen *»raz-odetja«* in ponudil koristno orodje za iskanje odgovora na vprašanje, če in koliko je humorja v SP.

---

[19] M. Buber, »Geltung und Grenze des politischen Prinzips«, v: *Werke*. 3. zv. Kösel, München 1961.

[20] R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, Paris 1991.

[21] R. Girard, *Vedo la Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001.

Mnenje, da je v SP veliko humorja, ni in noče biti le retorično vprašanje, pač pa – podobno kot pri Girardu – tak način branja besedil, ki si prizadeva priti do izvirnega pomena govorice kot odkrivanja nevidnega (in s tem tudi do izvirne intonacije besedila). Beseda je sama po sebi brez moči in računa na ne-moč (po-moč).[22] Četudi človek večino besed izreče z namenom, da bi učinkovale – in besede so lahko majhni vzroki z zares velikimi posledicami –, je izvirni pomen besede *raz-odetje* odkritje nevidnega, nov horizont, ki ga brez njega ne bi mogli ugledati. To pa je sporno. In tukaj se začne nenavadno sorodstvo med Girardovim odkritjem o »zaskrbljenosti za žrtve«[23] in humorjem, se pravi med iskanem tistih žrtev, ki nam dovoljujejo obsoditi naše bližnje, in zamolčanimi žrtvami, za katere se čutimo odgovorne in zaradi katerih iščemo žrtve iz prejšnjega stavka. To vprašanje nameravamo preveriti spričo judovsko-krščanskega izročila, ki se je v zgodovini zavzemalo za žrtve *pred žrtvovanjem*, se pravi še v času, ko njihovo žrtvovanje ni v ničemer prispevalo k razrešitvi problema (nasilja), ampak je šlo zgolj za obred prikrivanja. Toda tudi sámo judovsko-krščansko izročilo ni imelo majhnih problemov s humornim nastavljanjem zrcala zgodovini, saj ga je navsezadnje moralo nastaviti tudi sebi.

3.2 Humor v SP

Analitični nastavek »branja v obratni smeri« ima to prednost, da se raziskovalec ne more ozirati na že prehojeno pot, ki je temeljila na predhodnem znanju in na »predsodkih« (četudi je ujetnik te poti), in da se mora prebiti nazaj do točke, kjer je bila izbira še možna; kar je seveda tudi pomanjkljivost. To je spoznal tudi Hershey Friedman v razpravi o humorju v Svetem pismu.[24] V njej najprej povzema dognanja raziskovalcev, ki so se navdihovali pri klasičnih delih žanra *Ironija v Stari zavezi* Edvina Gooda (1965), *Svetem smehu* Konrada Hyersa (1969) in nekaterih drugih, poglavitna pa mu je bila predstavitev dognanj ob lastnem branju izvirnega svetopisemskega besedila (Stare zaveze). Temo humorja v Svetem pismu je v začetku izbral kot retorično vprašanje spričo nenavadnega rojevanja izraelskega naroda v puščavi in razpravo začel z abstraktno predpostavko, češ da je obstoj humorja v SP stvar prepričanja in ugank, ne razvidnosti, in da gre za nov način branja teksta, katerega avtor je imel smisel za humor in se je vsaj enkrat že znašel

[22] Ta vidik je nedvomno prišel do izraza v zadnjem slovenskem prevodu SP, ki je v 1 Mz 2,18 »pomočnico« zamenjal s »pomočjo«. Pomoč je namreč moč tistega, ki se sklanja k človeku.

[23] R. Girard, *Vedo la Satana* ..., 211 sl.

[24] H. H. Friedman, »Humor in the Hebrew Bible«, v: *Humor* 13 (2000), 257-285.

v položaju ne-pripadnosti. Soočil se je z mnenji številnih avtorjev, ki so energično odklanjali misel, da bi Sveto pismo vsebovalo humor, kot na primer Luciena Priceja, ki je v pogovoru z A. N. Whiteheadom trdil, da je »popolna odsotnost humorja v Svetem pismu ena od največjih posebnosti v vsej literaturi« – Whitehead je to potrdil, ker je menil, da so bili Izraelci zaradi zgodovinskega in geografskega položaja depresivni[25] – in se otepal razlogov, češ da je božja beseda zgolj »resna« in da Bog nima smisla za humor. Tudi drugi – kot Israel Knox, ki se je ukvarjal s tradicionalnimi koreninami judovskega humorja – so ugotovili, da stoletna zadrega krščanskega izročila glede tega vprašanja nasprotuje notranji logiki jezika razodetja, in trdili, da je v Svetem pismu veliko humorja, zlasti ironije,[26] in sicer kot dokaz edinstvene zgodovinske izkušnje ljudi in ljudstva *eksodusa*. Že tu se lahko pojavi ironično vprašanje: Je bil človek iz raja izgnan? Mar izgon ni pomenil paradoksne rešitve? Mar ni bil podoba (če ne spomin) zgodovinskega eksodusa? Tudi preroki so uporabljali predvsem ironijo, in sicer zoper zapeljevanje sosednjih poganskih civilizacij, sarkazem in satiro zoper hudobne ljudi in malikovalce, pa tudi druge oblike humorja, tudi črni humor. Friedman je bil pozoren na raziskave Jacoba Johnsona, na njegovo branje Jakobove in Labanove zgodbe in na analizo humornih mest v SP Nove zaveze.

Misel, da se tudi Bog smeji – to se nekajkrat omenja v psalmih (Ps 2,4; 37,13; 59,9) –, ne sodi k bistvenim sestavinam humorja in ta mesta tudi dejansko ne omenjajo veselega smeha, pač pa sarkastičen in zasmehljiv način razkrinkavanja načrtov zlobnih ljudi. Svetopisemski humor tudi sicer ni zabaven. Njegov osnovni namen je odkrivati resnico o človeku in o življenju, zlasti pa razkrinkavati sramotnost zla. Tu naletimo na globoko poznavanje človekovega osebnostnega ustroja. Kaznovalne metode se zato včasih poslužujejo humornih mehanizmov, zlasti ironije, ker sicer ne bi bilo mogoče spodkopati *prevladujočega sistema* prikrivanja. Friedman humorja ni opredeljeval in tudi ni imel namena naštevati vseh humornih mest (čeprav jih je naštel več kot sto), pač pa je želel pokazati, da je Sveto pismo *prepojeno* s humorjem.[27] To je sad njegovega dolgoletnega poigravanja z intonacijo hebrejskega jezika. Da bi to pokazal, je v razpravi predstavil praktično vse oblike humorja: sarkazem, ironijo, besedno igro, humorna imena in humorno domišljijo, pretiravanje in humorne situacije, pa tudi črni humor in primere tragične ironije (1 Mz 30,1), in jih ponazoril z navedki in deloma s komentarji v Midrašu in Talmudu. Po njegovem je humor v Svetem pismu manj dostopen ti-

[25] L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Little, Brown & Co., Boston 1954, 199.
[26] C. Hyers, (izd.), *Holly Laughter*, Seaburry, New York 1969.
[27] H. H. Friedman, »Is there Humor in the Hebrew Bible? A rejoinder«, v: *Humor* 15 (2002), 215.

stim, ki ga berejo danes, kot je bil sodobnikom, ki so ga doživeli (prim. 2 Mz 14,2.28-29) in se na ta način rešili. Povod za to ni le popularna ideja o humorju, pač pa zlasti dejstvo, da je humor kot tak zelo težko opredeliti tistemu, ki ga ne vidi. Na tem temelji »skrita kamera«. Friedman je pozoren na tista mesta v SP, v katerih gre za izrazita neskladja med besedami in dejanskim položajem.

Taki sta na primer sarkastični pripombi v 4 Mz 16,13: »Ali ti je premalo, da si nas spravil iz dežele, v kateri se cedita mleko in med, da nas usmrtiš v puščavi, da se hočeš povzdigniti še v vladarja nad nami?«, v katerem zvemo veliko o značajih Datama in Abirama, in v 2 Mz 14,11: »Ali mar ni bilo grobov v Egiptu, da si nas odpeljal, da umremo v puščavi? Kaj si nam storil, da si nas izpeljal iz Egipta?«, s katero so v enem samem zamahu o sebi povedali vse (prim. 4 Mz 14,2). Podobno je Elijevo norčevanje: »Vpijte na ves glas, saj je vendar bog! Se je že kam zamislil ali se odstranil ali pa ima kakšno pot; morda spi, pa se bo prebudil« (1 Kr 18,27; prim. Sodn 10,14). Ali morda dogodek »ozdravitve hromega« v Mr 2,1-12 (Mt 9,1-8; Lk 5, 17-26), ki bi zahteval natančno analizo,[28] metanja biserov svinjam (Mt 7,6) in Pavlovega doživljanja preroške službe (2 Kor 11,16 sl.). Psalmistov (Ps 115,4-8) ali Jobov sarkazem (Job 12,4) si nista podobna, razen kolikor ne gre za smešenje idolatrije.

Ironija v večini primerov dokazuje, da bi morali biti ljudje bolj skrbni pri izbiri besed ali dejanj. Nepremišljene besede ali dejanja se lahko leta kasneje vrnejo kot »lovci na glave«, dokazujoč, da nobeno slabo dejanje ne ostane brez kazni (2 Mz 21,24). Nekateri avtorji (E. M. Good, I. Knox, L. R. Klein) so menili, da je v SP nedvomno veliko »kaznovalne« ironije. Klasičen primer v je Jožefova zgodba. Juda in njegovi bratje so prodali svojega 17-letnega polbrata v suženjstvo. Dvaindvajset let pozneje so bratje na to navidez pozabili. Toda v igri s podtaknjeno zlatnino v vrečah žita, obtožbo tatvine ter Jožefovo zahtevo, naj kot jamstvo pustijo svojega brata Benjamina za sužnja v Egiptu, se je Juda, ki dvaindvajset let prej ni imel težav sodelovati z brati, ki so se hoteli znebiti Jožefa (s svojim mnenjem: »Kaj imamo od tega, če ubijemo brata in skrijemo njegovo kri?«, je Jožefu sicer rešil življenje), zavzel za Benjamina in sebe ponudil za sužnja. Po eni strani se slaba dejanja vračajo kot bumerang, po drugi pa kesanje doseže odpuščanje najhujših zločinov.

---

[28] Primer je zgovoren zato, ker »hromi« ni bil niti hrom niti ni potreboval ozdravitve. Zgodba najbrž opisuje eno od zvijač, s katero so hoteli razkrinkati Jezusa kot zdravnika, tem namenom pa so se pridružili še nameni sorodnikov, da Jezusa spravijo k pameti. Njihovi neutrudni poskusi so šli tako daleč, da so v svojo propagando vključili tudi Marijo (prim. Mt 12,47). Je bila Marija res zunaj? Ali je šlo le za zvijačo, kako Jezusa dobiti ven?

To se je dogajalo Jakobu, ki je ogoljufal svojega očeta Izaka in potem pri Labanu postal žrtev goljufije. Sinovi so Jakoba ogoljufali z zgodbo o Jožefu. Jožef se je poigral s svojimi polbrati, ki ga niso spoznali. Juda je prevarala njegova snaha, ki se je preoblekla v prostitutko, da je ni prepoznal (pri. 1 Mz 38,16). Rahelina zavist, opisana v 1 Mz 30,1 (»Daj mi otrók, sicer bom umrla!«), je primer tragične ironije, saj je Rahela umrla pri porodu. Labana, ki je prevaral Jakoba (pa tudi Jakob ga je prevaral), je prevarala Rahela, ko mu je ukradla hišne bogove. Svetopisemski pisatelj se seveda ironično pošali z veličino božanstev, ki jih lahko ukradeš.[29] Ironija je, da je Jakob s sinovi v Egipt kot darilo (med drugim) poslal iste stvari, ki so jih nosili trgovci takrat, ko so bratje prodali Jožefa (1 Mz 43,11). Ironija je, da je Jakob v Egipt kot darila pošiljal hrano, saj je lakoto trpel Kanaan, Jakob pa je po sinovih prosil za hrano. Faraonove besede, ki so se nanašale na Jožefovo družino, so polne ironije: kar je rekel (1 Mz 45,18: »Vzemite očeta in svoje družine in pridite k meni! Dal vam bom, kar je najboljšega v egiptovski deželi; uživali boste obilje dežele«), se je ironično izpolnilo stoletja kasneje (2 Mz 12,36: »In Gospod je priskrbel ljudstvu naklonjenost pri Egipčanih, tako da so jim izpolnili prošnje. Tako so oplenili Egipčane«). Polni ironije so tudi zadnji verzi Mojzesove pesmi po prehodu čez Rdeče morje (2 Mz 15,17), v katerih Mojzes govori o »njih«, ne o »nas«: Mojzes namreč ne bo videl obljubljene dežele. Datam in Abiram napovesta svojo usodo (4 Mz 16,12). Ironične so zlasti kazni, na primer Miriamina »bela« kazen gobavosti v 4 Mz 12,10, ker je svojemu bratu Mojzesu očitala poroko s »črno« Kušijko (Etiopko), ali kazen za godrnjanje ljudi zaradi mane, ki so je bili že siti, in »loncev, polnih mesa« (4 Mz, 11,19 sl.: »Jedli ga (meso) boste ne le en dan, ne dva, ne pet, ne deset, ne dvajset dni, marveč ves mesec dni, dokler vam ne bo lezlo iz nosnic in se vam zagabilo«). Ironija je hotela, da je David potem, ko je dal ubiti Urija, obsodil samega sebe v Natanovi pripovedi (2 Sam 11-12). Poln ironije je zlasti Pridigar (igra se z besedo 'nečimrnost'). Po Friedmanu je Esterina knjiga zasnovana kot ironija: tisti, ki so v začetku knjige na vrhu, so na koncu na tleh.

Besedna igra je najpogostejši humor v SP, toda večinoma nedostopna tistim, ki ne morejo brati izvirnega besedila. Prevodi namreč lahko le redko hkrati ohranijo pomen, melodiko in retorične značilnosti izvirnega besedila. Hebrejska pisava brez samoglasnikov in označenih poudarkov omogoča nešteto različnih izgovorjav in pomenov. Besedna igra je zanimiv način soočanja z resničnostjo, in sicer zato, ker je oblastne strukture ne marajo. To veliko pove o značaju hebrejskega razmišljanja in o značaju (božjega) razodetja. Besedna igra nima namena zabavati, toda

[29] H. H. Friedman, »Is there ...«, 215-222.

po Friedmanovem mnenju je dejstvo, da besedno igro uporablja tudi Bog, znamenje posebne božje bližine ljudem.[30] Bog ne le uporablja različne pomene besed, pač pa jih tudi sliši. To je nedvomno pomemben element razodetja spričo verstev, ki stavijo na gluha božanstva, ki ne govorijo in ne razumejo (prim. 1 Mz 34,7; 45,5; Job 13,4; 3 Mz 19,4; Ps 106,36). Različna imena za idole *(gilulim, elilim, rofeh elil, toevah)* se lahko berejo tudi tako, da pomenijo blebetanje, neokusnost, ogabnost. Številna druga mesta, ki jih je mogoče brati na različne načine, govorijo o pomenu neposredne pozornosti oziroma o t.i. komunikacijskem krogu. Tudi osebna imena neredko izražajo besedno igro. Jafet ('razširiti', 1 Mz 9,27), Izak ('smejati se', 1 Mz 17,19), Izmael ('Bog je slišal', 1 Mz 16,11), Jakob ('tisti, ki drži za peto', 1 Mz 26,26, lahko pa pomeni tudi 'tistega, ki je prevaral', 1 Mz 27,36), ki postane Izrael ('borilec z Bogom', 1 Mz 32,29), Peter ('skala', Mt 16,18), Pavel ('ubog', Apd 13,9) itn. so imena, ki govorijo o značaju ljudi in o dogodkih, s katerimi so ti ljudje povezani (prim. Iz 7,6). Nekatera imena so le psevdonimi in tako opisujejo značaj ljudi (Nimrod 'upornik', Balaam 'uničevalec', Dalila 'ki je oslabela njegovo moč'; tudi imena Bera, Birša, Šinab v 1 Mz 14,2 je mogoče razumeti kot značaje ljudi); ime Hamor v 1 Mz 34,26 lahko pomeni zbadljivko, zaradi česar bi lahko bil Sihem bedakov (»oslov«) sin. Besedno igro zasledimo, če primerjamo besedila v 2 Mz 3,10 (govor je o »mojem« ljudstvu) in v 2 Mz 32,7 (Bog govori o »*tvojem* ljudstvu, ki si ga ti izpeljal ...«). Rabo besednega sklopa »kakor živi Gospod«, ki se sliši kot prisega, Friedman povezuje s 4 Mz 14,21: »Toda kakor jaz živim ...« oziroma z božjo zaprisego, da ta generacija ne bo videla obljubljene dežele. Besedni sklop ima preroški pomen (prim. 1 Sam 19,6; 20,3; 20,21; 25,26; Iz 49,18; Jer 22,24).

K besedni igri sodi tudi humorna domišljija in pretiravanje. Takšni sta zlasti pretiravanji v 2 Mz 16,3 (»O, da bi umrli po Gospodovi roki v egiptovski deželi, kjer smo sedeli pri loncih mesa, ko smo jedli kruha do sitega!«) in 4 Mz 11,5 (»Spominjamo se rib, ki smo jih zastonj jedli v Egiptu, kumar, lubenic, pora, čebule in česna«), ki najbrž predstavljata »domišljijsko hranjenje« v vse hujših razmerah v puščavi. Pregovor v Oz 13,3 (»Njim izrekajo moje daritve, ljudje poljubljajo teleta!«) smeši idolatrijo. V Visoki pesmi (Vp 1,9) je ljubkovalna primerjava človeka s konjem taka, da smo o njej lahko resnično skeptični. Tudi Vp 4,1-2 (»Tvoji lasje so kot čreda koz, ki se zgrinjajo z gileadske gore, tvoji zobje so kot čreda strižnih ovc, ki so prišle s kopanja; vse imajo dvojčke, jalove ni med njimi«) in Vp 7,5 (»Tvoj nos je kot libanonski stolp, ki gleda proti Damasku«) predstavljajo nenavadno izražanje ljubezni. Pisatelj Pregovorov ima izredno domišljijo in pretirava, ko govori o sitni ženski (Prg 11,22:

[30] H. H. Friedman, »Humor in the ...«, 267.

»Zlat obroček v prašičjem rilcu je lepa ženska brez okusa«, in Prg 21,19: »Bolje je živeti v pusti deželi kakor s prepirljivo in jezljivo ženo«; prim. Prg 25.24; 27,15) in o neumnem (Prg 26,1: »Kakor sneg poletju in kakor dež ob žetvi, tako se čast ne spodobi norcu«; Prg 26,3: »Konju bič, oslu nagobčnik, norcem pa šibo po hrbtu«; Prg 26,9: »Trn se zabode v roke pijancu, pregovor pa v usta norcev«; Prg 26,11: »Kakor se pes vrača k svojemu izbljuvku, tako norec ponavlja svojo bedarijo«) ter lenem moškem (Prg 26,13-16: »Lenuh pravi: 'Lev je na poti, lev je med cestami.' Vrata se vrtijo na svojem tečaju, lenuh na svoji postelji. Lenuh spusti svojo roko v skledo, a je preslab, da bi jo ponesel k svojim ustom. Lenuh se sam sebi zdi modrejši, kakor sedem pametnih, ki ugovarjajo«), pretiravanje pa ga varuje, da ne odgovori nasilno.

Sveto pismo nima namena pripovedovati smešnih vsebin, toda številnih zgodb ni mogoče razumeti brez smisla za humor. Raziskovalci so si na ta način pomagali razumeti nekatere »egiptovske nadloge« in nekatere geste ljudi v neobičajnih okoliščinah. Sara se je sama pri sebi smejala, ko je poslušala Abrahamov pogovor s tremi popotniki (Bogom). O sebi se retorično vprašuje: »Mar naj zdaj, ko sem že vsa uvela, še občutim slast?«, o svojem možu pa pravi: »Tudi moj gospod je star.« Obiskovalci (Bog) popravi Sarino govorjenje med smehom, v katerem je kot starega omenila moža, sebe pa kot uvelo. Sara sebe gotovo ni imela za mladenko, ni pa mogla povedati, da je stara. Na drugi strani pa nima nobene težave reči, da je Abraham star. To je še bolj humorno, če je bralec pozoren na to, da je imel Abraham po Sarini smrti še šest otrok s Keturo (1 Mz 25,1-2). Morda je bila Sarina opazka, da je Abraham star, ljubkovalna gesta, Bog pa je, ponavljajoč Sarine besede, za Saro vseeno uporabil besedo »ostarela«: »Gospod pa je rekel Abrahamu: Zakaj se je Sara zasmejala in rekla: 'Ali bom res rodila, ko sem že ostarela?'« (1 Mz 18,12-13), pozabil pa je ponoviti Sarino besedo, da je »moj gospod star«. Je Bog obrnil besede zato, da ne bi prizadel Abrahama? Humoren je dogodek, ko Abraham kupuje zemljo za grob svoje žene. Čeprav mu Efron zemljo za grob ponuja zastonj, jo Abraham sklene kupiti, kajti Efron v pogovoru nepremišljeno (ali pač?) pove, kolikšna je po njegovem vrednost te zemlje (1 Mz 23,15). Abraham mu ni hotel ostati dolžan, čeprav je glede na Jer 32,9 ta kos zemlje obupno preplačal.

Humorna je zlasti Bileamova zgodba (4 Mz 22-24). Bileamu je preroštvo stopilo v glavo. Prevzeten videc, »ki sliši besede Boga, ki zre prikazen Mogočnega, ki se zgrudi in se mu odprejo oči« (4 Mz 24,4) in »ki sliši besede Boga in pozna vednost Najvišjega ...« (4 Mz 24,16), ne razume svoje oslice, jo brez razloga tepe in z njo izgubi pravdo. Bog mu je pokazal, da je njegova oslica videla stvari, ki jih Bileam ni videl; videla je angela, ki ji ni pustil iti naprej po cesti in zaradi katerega se je ule-

gla. Ko je Bileam tepel oslico, ker se ni hotela premakniti, ji je Bog odprl usta, da je spregovorila: »Kaj sem ti storila, da si me že trikrat pretepel?« Se je Bog delal norca iz Bileama? To si je po svoje zaslužil, ko je odvrnil oslici: »Če bi imel pri roki meč, bi te pri priči ubil.« Bileam torej, ki kot prerok misli, da lahko s prekletstvom uniči cel narod, sedaj potrebuje meč, da bi ubil svojo oslico! In da bi bila stvar še hujša, se oslica Bileamu postavi po robu z retoričnimi vprašanji (4 Mz 22,28.30), ki so po mnenju raziskovalcev izraz humornega genija. Ni čudno, da so Bileamovi odgovori neumni in nagli, oslica pa govori razumno in umirjeno. Kdo od njiju torej vidi resničnost tako, kot je?

Talmud razlaga neobičajno dolg odgovor deklet Savlu (1 Sam 9,12-13) kot odziv na Savlovo privlačnost, sicer bi ga hitro odpravile z »da« ali »ne«. Marsikateri komentator vidi celotno Jonovo knjigo kot parodijo na preroštvo. Judje po celem svetu berejo to zgodbo ob prazniku *jom kipur* (3 Mz 16). Miles[31] meni, da tisti, ki v tej zgodbi ne vidi humorja in parodije, od nje nima kaj pričakovati, saj je nesmiselna. Upravičeno se čudi, da ima eden izmed prerokov, ki ne mara biti prerok in meni, da bi lahko Bogu ubežal z ladjo, tak uspeh z vsega sedem besed dolgo prerokbo: »Še štirideset dni in Ninive bodo pokončane« (Jon 3,4). Zakaj Jona zavrača prerokovanje v Ninivah? Morda zato, ker kot zgodovinar ve, da bo (je) Asirija napadla Izrael in deset rodov odrezala od matične dežele? Nenavadno je, da ljudje v Ninivah njegovo prerokbo vzamejo tako zares. Friedman v šali doda: Jona bi moral voditi tečaj s priložnostnim naslovom: *Kako uspeti v preroštvu, ne da bi sploh poskusili prerokovati.*[32]

Rafiniran humor in ironijo predstavlja dogodek, ki ga opisuje Esterina knjiga, in ga sklene nenavaden in nepotreben Ahasverjev dekret, po katerem naj bi bil »vsakdo gospodar v svoji hiši« (Est 1,22). Kralj se je z njim bolj osmešil, kakor ga je prej osmešila kraljica Vašti, ki je zavrnila kraljevi ukaz, naj se pride pokazat gostom, češ da je »lepa na pogled«. Neumen predpis, ki »ga ne bo mogoče preklicati« (Est 1,19)! Ne glede na okoliščine njegov odnos do Estere (Est 7,8) pokaže, da mu je dogodek s kraljico Vašti ostal dobro v spominu.

Večina raziskovalcev humorja v Svetem pismu se nekako izogiba Novi zavezi, in sicer ne le zato, ker je »manj izraz judovske kot krščanske kulture«, pač pa tudi zato, ker je močno čutiti oviro kulturnozgodovinskega predsodka, da se Jezus ni smejal, jokal pa je, in da je trpel in umrl na grozovit način. Znotraj te kulturnozgodovinske miselnosti

---

[31] J. R. Miles, »Laughing at the Bible. Jonah as Parody«, v: Radday, Y. T., Brenner, A. (ed). *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible*, Almond Press, Sheffield 1990, 203-215.

[32] H. H. Friedman, »Is there ...«, 217.

prevladuje moralno-etični pogled na Novo zavezo oziroma na vlogo krščanstva v svetu. Ta pogled daje vtis velike resnosti in strogosti, četudi je v Novi zavezi, zlasti v evangelijih, veliko mest, v katerih pomaga humorni zasuk začutiti značilen prestop na pot iskanja resnice. Ozdravitve hromega v (Petrovi) hiši, ki sem jo omenjal zgoraj, ni bilo; dogodek je najbrž opazoval »mladi Marko« in ga predstavil nenavadno plastično (Mr 2,1-12); v njegovi pripovedi gre za kompleksno rešitev zvijače, v kateri nastopa »hromi« človek, režiserji te igre in skupina radovednežev; organizatorji so hoteli s to neslano šalo razkrinkati Jezusa kot šarlatana. Povsem verjetno je, da se je človeku, ki je zaigral hromega, »zmešalo«, ko je videl, v kaj se je podal, in da ga v evangeliju kasneje morda najdemo kot »obsedenca v Gerasi« (Mr 5 in sorodna mesta), ko šele pride do ozdravljenja (sprejem osebne zgodovine). Pred ključno zgodbo v Petrovi hiši, v kateri Jezus razkrinka zvijačo, ne da bi kogarkoli prizadel, je zapis o možu z nečistim duhom (»Kaj imamo s teboj ...«, Mr 1,24) in o vročični Petrovi tašči (Mr 1,30), ki so predigra farse. Po mnenju mnogih sodijo k humornim vsebinam tri zgodbe v Lk 15, zlasti t.i. »Jezusova avtobiografija« (Lk 15,11-32), retorična vprašanja v Jn 3 in v Jn 9, Pavlove težave in radosti (2 Kor 11) ter druga mesta.

John Morreall, tudi sam razisovalec humorja,[33] ki se sicer s Friedmanom večinoma ne strinja, zlasti ne s tem, da ima Bog smisel za humor in da je to nekakšen pogoj, da je lahko ljudem bližji (prim. 4 Mz 14,2 sl.), na drugi strani poudarja, da humor razbremenjuje pretirano resne dogodke, da ti ne bi strli človeka. Medtem ko se sprašuje, kaj je humornega v nekaterih dogodkih, situacijah in besedah, ki jih opisuje Friedman, na neki način nasede predsodku, češ da je humor predvsem »smešen«; ko ne iščeš smešnih stvari in še manj šal, pač pa dogodke, v katerih se na presenetljiv način – po bližnjici humorja običajno nehote in nevede – odkrije nekaj, kar želi drugi prikriti. Sveto pismo je prepojeno s tistim humorjem, ki se izogiba skrajnosti, ki na eni strani ljudi razbremenjuje pred resnostjo, na drugi strani pa izraža zaupanje, da »vsi skupaj le nismo brezupni norci«.[34] Tako dogodek v 4 Mz ne pokaže le, da so šli ljudje predaleč, pač pa razkrije tudi Mojzesov značaj, njegovo nepopolnost, začasnost tega problema, pa tudi to, da se je z eno samo potezo razbremenil prenapet položaj. Tak način branja zahteva neobremenjenost, večjo domačnost s Svetim pismom in večjo solidarnost s sočlovekom, ki morda v skrajni sili izsiljuje, v resnici pa ni tak, ali ki si do neznosnosti prizadeva pokazati se boljšega, pa ga spodnese ena sama prehitro izgovorjena beseda. Prav učinkovitost besede, ki sama po sebi nima nobene

[33] J. Morreall, »Sarcasm, Irony, Wordplay, and Humor in the Hebrew Bible: A Response to Hershey Friedman«, v: *Humor* 14 (2001), 293-301.

[34] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Mohorjeva družba, Celje, II, 132.

moči, v težavnih okoliščinah na paradoksen način prevzame vlogo tistega, ki prinaša mir.

4. Pogum za neizogibno

Verstva, ki temeljijo na razodetju - zlasti krščanstvo z dogmo o učlovečenju, vstajenjem mesa in gledanjem na dušo, ki je podoba telesa -, se z majhnimi izjemami ne vrtijo okrog ostrega ločevanja med dobrim in hudim, svetim in profanim, naravo in duhom, pač pa poudarjajo dobrost profane zgodovine in življenja na svetu. Tem verstvom gre za odrešenje: odrešen oziroma pogubljen pa je lahko le posameznik, ne družba, Cerkev ali rod. Glede na to je celotno skrivnostno območje vere prostor komunikacije med osebno vestjo in Bogom. Brez obotavljanja lahko trdimo, da je svet brez osebnega Boga absurden in da se lahko raziskovanje božje besede kot govorice gluhega spremeni v tavtologijo. Gre za strašljivo že davno odkritje ljudi, ki so se soočali z resničnostjo tavtologije predpisov, ki jih ni bilo mogoče preklicati (Est 1,19), in s še večjim presenečenjem, da Bog govori zato, ker sliši in vidi. Genialne osebnosti, ki stojijo na začetku verstev, so prepričane, da v profani zgodovini kot taki ni toliko prostora za posameznika, da bi lahko na njeni osnovi zgradili idejo o odrešenju in ta svet (brez Boga ali z bogovi, ki so gluhi) napravili za kraj veselja. Svet končno ni bil ustvarjen zato, da bi ljudi napravil srečne, pač pa da bi človek z dejanjem zaupanja sprejel delež, svet (profano zgodovino) napravil za prostor komunikacije in prevzel odgovornost zanj. Značaj sveta krščanstvu ni bil razlog (kar je bil, nasprotno, v maniheizmu) za to, da bi profano zgodovino zavrnilo; vendar je bila pot priznavanja profane zgodovine z idejo o odrešenju zelo težavna. V času pogromov zoper Jude v Ukrajini je krožila »šala« o (krščanski) deklici, ki so jo našli umorjeno na ulici. Judje so se kot dežurni osumljenci zbali pogroma in se zbrali v sinagogi k molitvi in posvetu. Ko so že skoraj sklenili, kaj bodo storili, je v sinagogo pritekel nekdo iz judovske skupnosti in zaklical: »Bratje, vesela novica: Umorjena deklica je bila Judinja.« To šalo ima le malokdo za humor, vendar je v njej toliko neposredne izkušnje resničnosti, da lahko vernik razumnost in brezbožnost te zgodbe razume le v okviru svoje vere. Dokaže lahko, da sprejemljivost znanj pri neverniku (racionalistu) temelji na njihovi koristnosti in da je vsako versko spoznanje *ne-spoznanje* zaradi svoje nekoristnosti spričo avtoritarnih sistemov. Steva Lipmana,[35] ki je raziskoval judovski humor v času holokavsta, so k raziskavi humorja nagnile izkušnje s kronično bolnimi rakavimi bolniki tik pred smrtjo, ki so ohranili humorno distanco

[35] S. Lipman, *Laughter in Hell. The Use of Humor During the Holokaust*, Jason Aronson, Northvale 1991.

do svojega življenja. Do podobnih ugotovitev je prišla H. Arendt pri študiju humorja Charlieja Chaplina.[36]

Približno 10 % Evropejcev trpi zaradi anksioznosti in strahu pred negativnimi dogodki v prihodnosti. V uvodu k prvi izdaji *Izvori totalitarizma* pravi Hannah Arendt, da je knjigo napisala »zoper brezskrbni optimizem, pa tudi zoper nespametni obup«.[37] Želja razumeti vse, pravi Arendt, lahko pripelje do tega, da zgodovino interpretiramo kot nekaj povsem banalnega. Ko je analizirala groteskna nesorazmerja med vzroki in učinki judovskega vprašanja, ki so pripeljala do holokavsta, jo je mamila skušnjava, da bi zaradi pritiskov znanstvene srenje popustila golemu procesu dezintegracije, ki si je privzel lažno podobo zgodovinske veličine in nujnosti. Tedaj se je zavestno odločila, da bo njen kriterij »celotna struktura realnosti«. To svoje gledanje je Arendt pojasnila v enem zadnjih intervjujev leta 1974, v katerem je govorila o judovstvu kot o posebni izkušnji bližine med ljudmi in pisano besedo.[38] Prepletenost političnih, družbenih, gospodarskih, kulturnih in verskih dejavnikov je pokazala, da človek brez te izkušnje izvirnega pomena besede (resnice) in humorne distance, ki je največja možna bližina, ne bi mogel doumeti niti destruktivnosti totalitarizma niti svoje (tragične) moči niti krhkosti jamstev človeškega dostojanstva.

Pogum za neizogibno je milejši izraz za to, kar je Arendt hotela pokazati z analizo antisemitizma in drugih ideologij zadnjih dveh stoletij. Po mnenju te judovske avtorice je bil čudež, da so Judje – ki jih je kot tipične »brezdomce« v obdobju moderne v Evropi ironično teplo njihovo skoraj popolno nerazumevanje politike in solidarnosti – ustvarili edinstven in tako neizmerno lep lik človeka – osumljenca, ki ga je v filmu upodobil Charlie Chaplin. Iz srede ljudi, ki jih nihče ni maral, je zrasel na prvi pogled komičen človeški lik, ki je po več kot sto letih razrednega boja med ljudmi prebudil nenavadno kakovost preprostega človeka.

Ključni moment v življenju malega človeka je doživeta odgovornost, ki mu je pomagala, da ga niso zmedle tudi najbolj podle insinuacije, da ne bi ravnal človeško. Razliko vidimo takoj, čim jo ponazorimo s paradoksom »odgovornosti« v znanostih, ki so dialoško razsežnost odgovornosti izgubile, kakor se izgubi voda v puščavskem pesku. »V znanosti in tehnologiji danes srečujemo dva koncepta etičnega pojma odgovornosti: pojem odgovornosti lahko prvič natančno opišemo kot notranjo strukturo moralnih konfliktov, teh konfliktov pa ne moremo rešiti, ne da bi bolj natančno določili prioritete vrednot, ki pa jih moramo prav tako

[36] H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Milano 1980, 271-275.
[37] H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, 10.
[38] H. Arendt, *Il futuro* ..., 21.

utemeljiti ... Drugič pa načelo odgovornosti še ni bilo deležno ustrezne primerjave s pluralistično etiko ...«.[39] Podobno redukcijo *ad infinitum* lahko na politični sceni imenujemo »nikoli dovolj demokracije«, na gospodarski kot »trajnostni razvoj s socialno komponento« (sledeč lizbonski strategiji), na kulturni kot »strpnost« itn., seveda z razliko, da nima nihče poguma stopiti s stopalke za plin in reči »ne« dogajanju, ki se zavestno izogiba resnici o človeku. Kornwachsova študija o odgovornosti v znanosti in tehniki omenja primer »sobivanja dveh moralnih kontekstov« v gospodarski družbi, v kateri človek na odgovornem mestu praviloma nenehno izbira med poslušnostjo vesti in kakšnim sprejetim *moralnim* načelom, ki sledi ekonomskim interesom družbe. »Smemo tvegati domnevo, da je poslušanje vesti, na splošno vzeto, varnejše, in da je manj verjetno, da bi nas goljufala vest kakor pa moralna načela, ki jih vendar lahko skoraj vedno sprevrnemo v svojo korist«.[40] S tem vprašanjem se hote ali nehote ubada vsak človek, vendar le redki kljubujejo.

Chaplin predstavlja malega človeka, ki preživi zato, ker je nenehno osumljen, da ravna zoper interes družbe, a to ga nenehno potrjuje o pravilnosti trenutne izbire. Ravna v skladu z vsakdanjo izkušnjo. Če si Kolakowski privošči izjavo, da ljudje brez vesti (brez temeljne dialoškosti) morda sploh ne pripadajo civilizaciji,[41] je vest v zmedi, ki spremlja Chaplinovo življenje, rdeča nit: ko se niti žrtev več ne vprašuje, če je to, kar se ji dogaja, prav ali narobe, in gre na prvi pogled edino za preživetje – in Chaplin je mojster preživetja –, šele izstopi temeljno vprašanje po resnici, ki namesto koristnosti izpostavi pomen, perspektivo. Zdi se, kot da se sami zapletamo v protislovja, ko pravimo, da sodobna civilizacija izgublja občutek za človeka in ga obravnava, kot da bi šlo za zatiranje komarjev, in morda nezavestno šele potem govorimo o ljudeh, jih presojamo kot normalne glede na njihovo prilagojenost družbi, in se sploh ne vprašamo, kako je s sposobnostjo prisluhniti glasu vesti. Preden se ljudje v kontekstu vseh urejevalnih mehanizmov v družbi dotaknejo problema, bo tisti, ki se ne prilagaja, že umrl. Chaplin je s svojo umetnostjo pokazal, da je treba življenje dojeti kot celoto in se zavarovati pred neusmiljenim cefranjem, ki ga pripravlja »družba« oziroma katerikoli avtoritarni sistem s svojimi interesi. Pokazal je, da je nepogrešljiv (kot Bileamova oslica) in da bi družba nanj že zdavnaj pozabila, če ne bi bil kot kamenček v čevlju. K dilemam pristopa celostno: nesistematično, neromantično, neracionalno in neznanstveno, skratka humorno. Pokaže, da nobeno življenje nikoli ni (bilo) lahko. Spričo izkušnje, ki je glavni vir

[39] K. Kornwachs, »Mut zur Entschleunigung: Die Diskussion um Verantwortung in Wissenschaft und Technik.« *Herder Korrespondenz* 55 (2001), 139.
[40] L. Kolakowski, *Mini predavanja* ..., 167.
[41] L. Kolakowski, *Mini predavanja* ..., 166.

Chaplinove okretnosti, imajo zanj težo majhne stvari, tako da lahko gleda s preprostim očesom velike stvari. Zanj ni nič večje ali manjše, bolj ali manj močno. Če bi v resnici mislil o zadevah tako, da lahko močnejši premaga šibkejšega, bi zanikal svobodo in odgovornost. Odločilno zanj je, da v ljudeh, dogodkih in stvareh vidi razlog za veselje.

Charlie Chaplin je z upodobitvijo malega človeka ena najbolj živih kritik nečlovečnosti družbe »interesov« in »gluhosti«. Če se za družbo zdi, kakor da ne more ravnati drugače, in če je tako prepričana o svojih načelih, da je pripravljena zanikati svobodo svojih članov (po 11. septembru se je to vprašanje pojavilo v ZDA), pa Chaplin s humorjem neovrgljivo dokazuje obstoj svobodne volje in nepredvidljivosti, in sicer ne s starimi šalami in farso, pač pa s prebujenostjo za neposredno izkušnjo. Kaže, da se stroga moralna načela pogosto ne prilegajo resničnosti, in nam pojasnjuje že iz otroštva znano dejstvo, da so človeške zadeve prepolne nejasnosti, da bi imele zapletene rešitve. Mali človek sredi množice, ki je za družbo pogrešljiv, ki pa se bori za obstoj in osebno dostojanstvo proti superstrukturi »velike zgodovine«, mojstrsko meša štrene in ne izgubi upanja. Tudi slovenski Butalec (Milčinski) odkriva preprostost, majhnost in prismojenost, toda žal ga je pisatelj postavil v groteskni svet, v katerem je žrtev lastne neumnosti. Za razliko od Butalcev Chaplin s svojim likom obravnava človeka, ki je zaradi sporov z družbo v nenehni življenjski nevarnosti. Preživi zaradi neštetih majhnih hudobij, s katerimi je hkrati osumljenec in tisti, ki trka na duri izročila, vzgoje, vere, in prebuja vest. Butalca varuje neumnost, Chaplin pa ni neumen. Dolga vrsta sporov mu ne dovoli izkoristiti »pravice do užaljenosti«, na katero se zanaša avtoriteta. Chaplin preživi *kot človek*, pokaže pa tudi posrečeno mero solidarnosti z večino malih ljudi, ki niso dovolj spretni za spopad z družbenimi »vrednotami« in pri katerih družba običajno prepozno ugotovi, da mali človek ni njen nasprotnik, temveč da želi predvsem živeti.[42]

Chaplin je z vlogo malega človeka opozoril zlasti na stoletni judovski strah (pred policistom) in na problem, kako hitro ljudje spregledajo ostrino resnice in se hočejo le zabavati (prim. Lk 7,25 sl.). Njegov značaj opredeli krivico, jo prikaže kot neznosno in nesprejemljivo, a jo mora konec koncev prenesti. Chaplin seveda ni svetnik, a predrznost reveža, polna strahu, s katero se v družbi bori za svoj obstoj in poskuša pomagati sebi podobnim, ki ne morejo priznati družbenega reda, pokaže, da obstaja razlika med »dobrim« in »pravilnim« na eni in človekovo poklicanostjo na drugi strani. Tako razkrinka dve dramatični nejasnosti moderne družbe: da družba kot sistem interesov ne prenese malih ljudi in da malega človeka kaznuje za majhne prestopke, ker velikih ne more

[42] L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomilla*, Mondadori, Milano 1985.

kaznovati za velike prestopke. Ker mali človek ne more preživeti brez prestopkov, se krivda in kazen razideta in začneta pripadati dvema ločenima svetovoma. Previsoka kazen povečuje nedovoljenost prestopkov, krivičnost družbe povečuje nujnost predpisov *(summum ius summa iniuria)*.

Večnemu osumljencu, ki ima »prihodnost na ramenih« (Arendt), je uspelo predstaviti eno najbolj simpatičnih podob zvestobe osebni zgodovini svobode, človeka, ki ni nikoli naprodaj. Takšen človek s smislom za humor neprisiljeno priznava resničnost in vzpostavlja odnos s celoto je pot do človeka, zlasti do bolestnega »nedolžnika«, ki ne prizna prestopkov (čeprav se jih zaveda in ga občasno hudo grize vest) in ima o sebi preveč vzvišeno mnenje. Neposlušnost vesti, ki trga tega človeka od pristne človečnosti, kaznuje strožje, kot če bi kdo trpel po nedolžnem. Tragikomičen položaj na neki način ponazarja kriterij minimalne racionalnosti. Nedolžnik je kot »iztrgan citat«: predpis ga pozna kot člen družbe, on pa se skriva v družbi, v kateri ni zavetja.

Sklep

Velik del klasične literature o humorju je sad judovskega genija, ki od davnine preigrava nesorazmerje med človekovo svobodo, moralnostjo družbe in konceptom pravičnosti, ki ga razvija zlasti moderna liberalna država. Judje, ki so bili v preteklosti pogosto tarča hudih kritik na račun svoje nelojalnosti do družbe in do realne politike ter so nenazadnje sami ustvarili ideologijo antisemitizma,[43] so tudi narod, ki je brez domovine ustvaril posebno obliko domovanja v pripovedi majhnega človeka kjerkoli na svetu.

V naslovu zastavljeno vprašanje o humorju v Svetem pismu je ključno vprašanje avtentičnosti verstva oziroma tega, kako verstvo odpira težke teme (prim. 2 Mz 14,11; Mr 2,9) v času, v katerem ni velikih razlogov za humor (veselje), pri ljudeh pa ne pravega smisla zanj. Raziskave humorja v zgodovini posebnih verskih izkušenj in življenjskih zgodb, ki jih niza Sveto pismo, izzivajo sodobnika, prepojenega z nenavadno resnostjo, ujetega med visokoleteče obljube človekovih pravic in realnostjo, ki mu postavlja vedno nova merila minimalne razumnosti in uničuje izročilo, naj začne iskati pot k izvirnemu pomenu besed in uporabljati hermenevtične metode. Medtem ko humor in nasmeh (smešno) ne sovpadata vedno, pa je pričakovanje pomemben element humorja: razodetja, na katerega kdo čaka celo življenje, in priložnosti, ki zahteva celega človeka; smeh ni pogoj za humor, pa tudi humor ni pogoj za smeh, pač pa je humor bližnjica k celotni resničnosti, zlasti njeni začasnosti in minljivosti.

[43] H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, 45-174.

Seveda pa do sprememb ne pride tako, da zaustavimo tek časa in obrnemo kretnice, pač pa da živimo skozi čas v zavesti, da sedanjosti kot časa »razumnih odločitev« ni. Obstajajo kot britev ostre zareze v dogodkih, protislovne oblike življenja in v njih nerazveljavljiva potreba po pomoči drugih, da preživim kot človek. Na to je namignil Pavel, ko je pisal iz zapora: »Močno sem se razveselil v Gospodu, da se je končno le razcvetela vaša skrbnost do mene. Sicer ste jo imeli že prej, a manjkala vam je priložnost. Tega ne pravim, ker bi mi česa manjkalo, saj sem se navadil biti zadovoljen v vsakršnem položaju. Znam biti reven in znam biti bogat. Na vse mogoče sem se navadil, biti sit in biti lačen, biti v obilju in biti v pomanjkanju. Vse premorem v njem, ki mi daje moč. A kljub temu je bilo lepo, da ste priskočili na pomoč v moji stiski« (Flp 4,10-14).

Teološki simpozij 2006

Deus caritas est (1 Jn 4,16)

Spremna beseda

Prva okrožnica papeža Benedikta XVI. *Deus caritas est / Bog je ljubezen* (1 Jn 4,16) obravnava »prvo in največjo zapoved« (Mt 22,38), zapoved ljubezni. Ta pa ni zgolj neka »zapoved«, ampak odgovor na dar ljubezni, s katero nas je Bog prvi ljubil, kar je po besedah okrožnice »bistvo krščanske vere« (Uvod).

Okrožnica nosi datum človeškega rojstva Božje ljubezni, 25. december 2005, objavljena oziroma predstavljena javnosti pa je bila na praznik Savlovega spreobrnjenja, 25. januarja 2006.

Okrožnica je kratka in ima dva dela. Prvi je bolj abstraktno-teoretičnega značaja in obravnava filozofsko-antropološki in teološki vidik, drugi del pa je praktičen in nakazuje duhovno, pastoralno in etično-kulturno razsežnost oziroma praktično udejanjenje zapovedi ljubezni, tako »občestva ljubezni« - Cerkve kakor tudi posameznika.

Potrebnost in aktualnost okrožnice je avtor izpostavil takole: »V svetu, v katerem z božjim imenom povezujejo včasih maščevanje ali celo dolžnoost sovraštva in nasilja, je to sporočilo zelo pomembno in ima velik praktičnem pomen« (Uvod).

Štiri vidike vsebine okrožnice so obdelali štirje strokovnjaki s Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, in sicer vsak s svojega zornega kota: filozofsko-antropološki vidik je v predavanju *Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje* predstavil doc. dr. Avguštin Lah, teološki vidik je v predavanju *Ljubezen pri izviru: Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka* predstavil prof. dr. Ciril Šorč; moralno-sociološki vidik je v predavanju *Cerkev in država po Ratzingerjevo* predstavil prof. dr. Ivan Janez Štuhec (predavanje bo objavljeno v eni prihodnjih številk *Bogoslovnega vestnika*), pastoralni vidik pa je v predavanju *Caritas - univerzalna ljubezen* razčlenil upokojeni prof. dr. Rafko Valenčič.

Svoje razprave so predavatelji predstavili na Teološkem simpoziju 2006, in sicer 18. aprila v Veržeju, 19. aprila v Ljubljani in na Mirenskem gradu ter 20 aprila v Mariboru in Celju. V *Bogoslovnem vestniku* so besedila prirejena za tisk.

Branje in premišljevanje ob referatih naj v bralkah in bralcih poživi osrečujočo zavest, da nas Bog bogato obdarja z ljubeznijo, in sicer tako, da jo lahko tudi mi posredujemo drugim.

Štefan Ferenčak,
koordinator Teološkega simpozija 2006

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 261.131.22 Bog je ljubezen:241.513.2
BV 66 (2006) 3, 397-409

Avguštin Lah

Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje

Povzetek: Okrožnica Benedikta XVI. Bog je ljubezen postavlja temelje za vrednotenje človeške ljubezni, ki se javlja kot eros in agape. Eros in agape sta dve razsežnosti ene same ljubezni, ki šele v vzajemnosti in osebni integriranosti postaneta bivanjski in doživljajski izraz polnosti človeškega bivanja in zagotovilo sreče. Edinost se uresniči samo tam, kjer človek prejema in daje ljubezen. Eros, očiščen in poplemeniten z agape, doseže svojo izpolnitev v enosti in dokončnosti zakonske zveze. Agape, oživljen z erosom, pa se uresničuje v dobrohotnem in zastonjskem služenju bližnjemu in Bogu. Na ta način je dosežena celovitost ljubezni, ki vključuje osebo, občestvo in Boga. Vse pa temelji na dejstvu, da nas Bog prvi ljubi.

Ključne besede: Ljubezen, eros, agape, erotizirano telo, ljubezen do bližnjega in Boga.

Summary: ***Only Agapic Eros and Erotic Agape Humanize***

The Encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est* lays the bases for the valuation of human love appearing as *eros* and *agape*. *Eros* and *agape* are two dimensions of only one love and only in their mutuality and personal integration they become an existential and experiential expression of the fullness of human existence and a guarantee of happiness. The unity is only realized where man receives and gives love. *Eros* purified and ennobled by *agape* achieves its fulfilment in the uniqueness and definitiveness of marriage. *Agape* enlivened by *eros* is realized in a kind and gratuitous service to one's neighbour and to God. Thereby a complete love encompassing the person, the community and God is achieved. Everything, however, is based on the fact that God has loved us first.

Key words: love, *eros*, *agape*, erotised body, love of neighbour and love of God.

Uvod

So dogodki, stvarnosti in razsežnosti bivanja, ki jih ni mogoče opredeliti, ker vsak poskus opredelitve trči na meje in se izkaže za nezadostnega. Če pa bi hoteli opredelitev razglasiti za dokončno, bi zgrešili ravno to, kar smo hoteli: resničnost samo. Med take neopredeljive resničnosti štejem Boga in človeka. O teh veličinah je mogoče le pripovedovati.

Enako velja za ljubezen. O ljubezni lahko govorimo, ne moremo pa je definirati.[1] Ljubezen je tako pomembna, da se z njo zastavlja odločilno vprašanje o tem, kdo smo in kdo je Bog. Zato mimo ljubezni ni mogoče povedati nič tehtnega, veljavnega, obvezujočega ne o človeku in ne o Bogu. Nekaj bistvenega o človeku in o Bogu lahko pove le, kdor govori o ljubezni in z ljubeznijo. Zato okrožnica *Bog je ljubezen* jemlje prav

[1] Prim. K. Rahner (ur.), *Amore*, v: *Sacramentum Mundi* I, Brescia 1974.

ljubezen kot hermenevtični okvir, v katerem govori o Božji in človeški ljubezni.

Z besedo ljubezen se v današnji kulturi označuje in poimenuje veliko stvari. Tako na primer govorimo o ljubezni do domovine, o ljubezni do poklica, do živali in do dela, o ljubezni med prijatelji med starši in otroki, med brati in sestrami ter sorodniki, o ljubezni do bližnjega in o ljubezni do Boga. Vendar se zdi, da je »ljubezen med možem in ženo, v kateri se telo in duša neločljivo stikata in v kateri se človeku poraja obljuba nepremagljive sreče, kot pratip ljubezni v pravem pomenu besede, ob kateri na prvi pogled zbledijo vse druge oblike ljubezni«.[2]

S teološkega vidika ni smiselno govoriti o Bogu, ne da bi govorili o človeku in obratno: ni dovolj pripovedovati o človeku, ne da bi pripovedovali o Bogu. Govorimo torej o Bogu in človeku, saj ni mogoče govoriti o enem, ne da bi govorili o drugem. Teološko spoznanje, da o nobeni veliki in pomembni resničnosti ni mogoče govoriti ločeno od drugih, se v okrožnici *Bog je ljubezen* papeža Benedika XVI., o kateri govorimo, uveljavlja v naglašanju enosti v mnoštvu dvojnosti: ena ljubezen v erotični in agapični razsežnosti, enota človeške osebe v telesni in duhovni razsežnosti, edinost človeka v moški in ženski obliki bivanja, enost ljubezni v razsežnosti do bližnjega in do Boga.

Izpostavil bom človeške razsežnosti ljubezni in njihovo počlovečujočo moč, kakor jih je mogoče razumeti na temelju okrožnice. Najprej o erosu ali erotični razsežnosti ljubezni.

1. Sijaj in sence erotične ljubezni

Čeprav je mogoče govoriti o več oblikah ljubezni, je vendar ena sama ljubezen, ki se javlja kot erotična, prijateljska in agapična (eros, philia, agape), pravi okrožnica (BL 3). A sama se omejuje le na eros in agape, na erotično in agapično razsežnost ljubezni. Ta na grški filozofski misli zasnovana razvrstitev in razlikovanje je doživljala v zgodovini zahodne kulture različne oblike ločevanja. Nazadnje je švedski teolog A. Nygren hotel postaviti bistvene razlike med erosom in agape, a mu ni uspelo. Izkazalo se je, da sta eros in agape dejansko dve razsežnosti tako človeške kot božje ljubezni.[3] Ne gre torej za dve ločeni ljubezni, kakor da bi ne imeli nič skupnega oz. kakor da bi bila prva specifičnost človeka, druga pa specifičnost Boga in bi lahko obstajali ločeno druga od druge. Prav nasprotno: erotična ljubezen zori v agapično in agapična dobiva polet v erotični. Poglejmo, kako naj to razumemo in kaj to pomeni.

---

[2] Papež Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006, 2. (V tekstu BL).
[3] Prim. H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 390.

1.1 Stvarjenjska razsežnost erotike[4]

Erotična razsežnosti ljubezni je temeljna za človeka, a jo je treba razumeti v diferenciranih pomenih. Eros je nadvse pomembna človekova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročeni ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnanost, naboj, hrepenenje po drugem in po božanskem. Kot naboj po drugem in drugačnem, ki privlači in fascinira z »veliko obljubo sreče« (BL 7), je eros vzpenjajoča, zahtevajoča in poželjiva ljubezen, ki hoče imeti drugega in z njim doživetje sreče. Obenem pa je v erotiki težnja po trajnem, večnem. Naravnanost erosa razkriva torej v enem dve veličini: najprej teženje, hrepenenje, po človeškem drugem in spolno drugačnem, potem pa željo po doživetju popolnoma drugega, po presežnem, po božanskem – po Bogu samem. Vendar je na začetku oboje združeno, nediferencirano. Vse to je dobro, celo zelo dobro (prim. 1 Mz 1,31). Takšna je stvarjenjska, temeljna razsežnost in določilo človeka v njegovi psihofizični in duhovni celovitosti, kar človek je. In v čem je potem pomanjkljivost erotičnosti?

Temeljno pomanjkljivost erotike je v tem, da v svoji prvinski naravnanosti k drugemu (in tudi k Bogu) vendarle v prevladujoči meri teži k sebi, se pravi, da hoče drugega zaradi sebe in hoče božansko zaradi lastne ugodnosti. Je želja, obet po drugem, a predvsem zaradi sebe. Je težnja, hrepenenje po blaženi sreči, a prvenstveno zaradi sebe. Je zahteva po večnosti, a njena uresničitev se konča v trenutku. Je potem eros enostavno egoizem? Ne, sam po sebi eros ali erotična ljubezen ni egoizem, ni sebičnost, je le teženje po afirmaciji sebe. Ni poželjivost zaradi poželjivosti, je poželjivost zaradi sreče in ugodja; ni končnost zaradi končnosti, je obet, ki se sam ne more udejanjiti in izpolniti. Ali kakor pravi Vorgrimler: »Popolnoma nesebične ljubezni (na človeški ravni) ni, saj vsako zavestno stopanje iz sebe ter vsako nagnjenje k drugemu predpostavlja potrjevanje samega sebe«.[5] Eros je klic po odrešenju, a ga sam ne more zagotoviti. Za to nujno potrebuje drugega. Vendar se zdi, da erotika, ki vleče in sili v *razmerje z drugim*, sama ne zmore prehoda v *odnos z drugim*. Ali drugače, teži po odnosu, a sama konča v razmerju. To, kar opredeljuje eros je izjemen potencial, močna energija, izreden

[4] Pojma eros in erotičen uporabljam sinonimno. Čeprav eros v smislu grške filozofije pomeni bolj hrepenenje po resnici in teženje po spoznanju, se zdi, da ga okrožnica ne uporablja v tem pomenu, čeprav ga ne izključuje.

[5] H. Vorgrimler, *n. d.*, 390.

zanos, močan telesni in duševni naboj oziroma ta naboj telesa in duše je sam eros.

V določenem filozofsko-teološkem izrazju je eros »vzpenjajoča, poželjiva in zahtevajoča ljubezen«, ki človeku prevzame (dušo in telo), ga fascinira »z veliko obljubo sreče«, ga poskuša zavihteti do božanske blaženosti. Odpre ga k drugemu, k drugačnemu, k bližnjemu. Toda za to, da bi mogel človeku podariti »resničen predokus najvišjega doživetja eksistence, tiste blaženosti, h kateri teži vse naše bitje« (BL 4) in, »da bi prišel do svoje resnične veličine«, mora biti vzgojen, očiščen, nadgrajen, ozdravljen (BL 5). Erotika torej ni zadnja veličina in ne sama v sebi dokončna veličina. Je odprtost v celoto osebe, odprtost k drugim in v celoto bivanja. Erotika je človeška ljubezen, ki mora biti počlovečena, poosebljena.

1.2 Erotična ljubezen in enota človeka

Vse, kar človek dela in kar je, se dogaja v telesu in s telesom. To je danes – tudi v teološki antropologiji – povsem jasno.[6] Ni nobenega dejanja, ni čutenja, doživljanja, mišljenja, spoznavanja in ni svobodnega odločanja, ki ne bi bilo v telesu in s telesom. Ni pritrjevanja ne zanikanja, ni svobode in ne nesvobode, ki bi se dogajale brez telesa. Tudi ni nobene vere ne upanja in tudi ne ljubezni, ki bi bila zunaj telesa ali kakor koli brez telesna. Ni torej za človeka ne-telesne, kakor ni ne-spolne ljubezni.[7] A čeprav se vse dogaja telesno, pa človek vendarle ni zgolj telo. Človek je telo in je duh, je duh in je telo in biva vedno kot enota obojega. Zato pa tudi vedno teži k zedinjenju obeh razsežnosti in premagovanju napetosti med obema. Temeljna človekova problematičnost je, kako vzdržati v tej napetosti tako, da ne bi postal brezdušno telo ali breztelesni duh. Kako postajati v bivanju in delovanju enota obeh razsežnosti. To je bila v vseh časih in vseh kulturah, tudi v krščanski zgodovini, in je še danes, osnovna dilema. In če je nekoč v določenih krogih telesno bilo zapostavljeno, potem je danes telo, tako se zdi, kljub njegovi neizpodbitni stvarjenjski in odrešenjski veličini predimenzionirano, poveličano na vse mogoče načine. Predvsem v smislu spolne erotike. Telo, posebno žensko, je modno stilizirano, estetizirano, erotizirano in spremenjeno v objekt seksualnega poželenja in ponudbe; se trži, kot goli predmet, ki se prodaja in ga je mogoče kupiti. V modernih trgovskih templjih je eros degradiran v blago, ki naj služi reklamiranju blaga in samega sebe. Z njim je človek (predvsem ženska) sam postal tržno blago in sredstvo za trgo-

[6] Prim. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997, 162-164; A. Lah, *Teološka antropologija*, v: PDT, Ljubljana 2003, 262-267.

[7] Prim. Ch. Gostečnik, *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*, Ljubljana 2005, 122.

vanje. Erotizirano telo je reklamni artikel za prodajo vsakovrstnih izdelkov. Obenem se telo samo prodaja v užitek in se vse to razglaša kot neškodljivo (prim. BL 5). V določenem delu t.i. moderne kulturne miselnosti sta telo in spolnost zgolj material, kapital, ki se zastavlja in iz-rablja. Dejansko gre za njegovo trganje od osebe, od celote človeškega bitja, za neke vrste avtonomizacijo, in porivanje na raven zgolj biološkega območja (prim. 5). A takšen način poveličevanja telesa, ki smo mu priča v današnjem svetu, je varljiv. Ta redukcionizem telesa, erotičnosti, spolnosti in z njo človeka na uporabni predmet, na sredstvo, ki dobro deluje, funkcionira za vzbujanje potreb, poželenj ter njihovo tešenje z užitki, se slej ko prej sprevrže v zaničevanje in sovraštvo do telesa. Končno stanje je razčlovečeni, razosebljeni človek z razvrednotenim telesom in duhom, z izgubljenim dostojanstvom in zaupanjem v lastno vrednost in sposobnost doživljanja tistih obetov, ki jih erotična ljubezen pri izviru nosi v sebi.

Pozitivno vendar velja: erotičnost se razodeva kot moč očaranja, iskanje drugega, fascinacija nad njim, potegnitev v obet božjega, odprtje onkraj nas samih. To pa zmore le če je očiščena. Ozdravljenje, očiščenje je v integraciji erosa v celoto osebe in v poplemenitenje z *agape,* ki je darujoča, zastonjska razsežnost ljubezni.

2. Agape, podarjajoča ali sestopajoča ljubezen

Če je eros, erotična razsežnost ljubezni, nekako prvinska, naravna, neurejena, nezavedna; nekakšen poželjivi vzpon, ki je močno zaznamovan s težnjo po čutnem uživanju in iskanju drugega pretežno za lastno ugodje, je agape bolj na razum in svobodo, torej na zavedne dimenzije človeškega bitja vezana razsežnost. Tako nekako bi se dalo filozofsko opisali agape.

Teološki in s tem svetopisemski pogled na agape temelji mnogo globlje. Agape je Božja ljubezen, ki je izlita v naša srca po Duhu, ki nam je bil dan, je Bog sam (prim. Rim 5,5). V podrobno argumentacijo tega tu ne moremo iti.

Agape je v antropološkem pogledu ljubezensko izkustvo, ki zaživi z odkritjem drugega kot drugega. V njem odkriva spoštovanja vredno veličino, zato ga ceni in mu hoče dobro. Drugi v njegovi enkratnosti, posebnosti in izrednosti, postane ljubljeni. Prej erotični vzpon – razmerje do drugega - postane sedaj odnos do osebe. Odnos kot pozornost in skrbnost. Noče več samo sam sebe, hoče biti za drugega, hoče dobro za ljubljenega zaradi njega samega. Do njega se vede obzirno, kar pomeni, skrbi, da ne bi ranil njegovega dostojanstva, mu prizadel bolečine. Pripravljen je ustreči mu v njegovih upravičenih pričakovanjih tako, da bi mu bilo dobro. V taki pozorni drži do drugega je tudi pripravljenost in

razpoložljivost za odpoved in prenašanje naporov, združenih z žrtvami. Na tej stopnji ljubezni žrtev ni trpljenje, ampak lahko breme in prijeten jarem (prim. Mt 11,30).

V nasprotju s prvotno vihravostjo in neustaljenostjo, ki zaznamuje erotično ljubezen, ta zdaj pod vplivom agape postane ljubezen, ki hoče dokončnost, ustaljenost, enost. Drugi/druga postane edini/edina.[8] »Ljubezen postane sedaj skrb za drugega in v korist drugemu« (BL 6). S pesniško simboliko to opeva Visoka pesem, ki je najbolj očitni erotični tekst v Svetem pismu.[9]

Ljubezen na tej stopnji postane izključujoča (le ta in ne še kak drugi/a) in dokončna. Ljubezen zdaj meri na trajnost, večnost. »Ljubezen obsega celoto človeške eksistence v vseh njenih razsežnostih, tudi v razsežnosti časa« (BL 6). Ljubezen je zdaj - psihološko govorjeno - globoka vzajemna intimna bližina drugega, ki se uresničuje v podarjanju enega drugemu, je ekstaza in instaza obenem. Odnos zdaj postane medosebno pretakanje, ne da bi vsak prenehal biti on sam. »Da, ljubezen je, ekstaza, ... kot stalna pot, stalni izhod iz vase zaprtega jaza k osvoboditvi jaza, k darovanju sebe in prav k odkritju sebe, še več, k odkritju Boga,« pravi okrožnica (BL 6). Pomen in pojem ekstaze je zdaj prekvalificiran iz »opojnega trenutka« v nenehno pot iz zaprtega jaza v svobodno podarjanje. S tem seveda »opojnosti« ne odpravlja, ampak jo integrira v celoto poti svobodnega podarjanja. Kajti v celoti trajne, osebne in svobodne opcije za drugega obstajajo posebno intenzivni trenutki, ki bogatijo sedanjost dveh, obenem pa so anticipacija dokončnega stanja, cilja celotne poti, ko bo opojnost postala blaženost zedinjenja v Bogu. V tem večnem trenutku, ko čas zbledi, se najdenje drugega, Boga in sebe zlijejo v eno, ne da bi vsak nehal bit to, kar je. Ekstaza je odsev tega. V tem globokem biti »za« drugega, v skrbi za njegov osebni blagor, v izključni predanosti in zvestobi enemu za vedno je »bistvo ljubezni in človeške eksistence sploh« (BL 6).

Okrožnica tako pripelje razpravo o erotični ljubezni, očiščeni z agape, do zaveze med možem in ženo v stabilnem, trdnem in trajen monogamnem zakonu.

2.1 Božji agape: človek je ljubljen, zato ljubi

Zanimivo je, da v Svetem pismu prevladuje govorjenje o vzajemni ljubezni kot odnosu med Bogom in človekom, med človekom in Bogom.

[8] V govorici Malega Princa se zdaj zgodi faza udomačenosti, ko izmed tisoč cvetic ena sama postane edinstvena. Z njo je povezan, njej posveča čas, za njeno dobro opravlja majhna dela, zanjo se čuti odgovornega. Prim A. de Saint-Exupéry, *Mali princ*, Ljubljana 1989, 63.

[9] Človeška erotika postane v *Visoki pesmi* tudi simbolni izraz za Božji eros.

Človek je Božji sogovornik, božji partner in sodelavec, je v izvornem in radikalnem odnosu z enim in edinim Bogom. Tako je človekov bivanjski prostor in njegova življenjska naloga, da ljubi Boga z vsem bitjem brez vsakršnih omejitev (prim. 5 Mz 6,5; Mt 22,37). V tem je utemeljena njegova človeška izvirnost. Zunaj tega ljubezenskega odnosa z Bogom človek kot človek ne obstaja. Toda v tak ljubezenski odnos je mogoče stopiti, se ga zavesti in ga uresničiti samo zato, ker je človek iz tega odnosa izšel in je vanj postavljen, preden more karkoli sam storiti. Bog je namreč tisti, ki človeka prvi ljubi, ki ga v zastonjski in svobodni ljubezni kliče v bivanje ter ga z neprestano nezasluženo naklonjeno, ljubečo skrbjo ter prijazno, nevsiljivo, a neomajno bližino spremlja v življenju. Človek je ljubljen preden je, prej ko sam ljubi. Tako ni nič drugega kot odgovor na božjo ljubezen. Ta Božja zastonjska ljubezen, agape *(ahaba)*, katere edini interes je človekova sreča, je sicer položena v človeka in konstituira njegovo duhovno strukturo, a le v ustvarjeni, in zato v omejeni meri. Človek ni enostavno agape, ni brezmejna zastonjska ljubezen, je le možnost, je poklicanost na pot k njej. Zato je tudi nikoli v tem zemeljskem načinu bivanje ne more brezhibno uresničiti. Vedno se uresničitvi le bliža ali od nje oddaljuje. To spoznanje človeka postavlja v življenjski realizem in ponižno držo do sebe in drugih, v nenehno prizadevanje, da se na tej poti vzpenja, se odpira za druge in za Boga.

Ker je človek od Boga ljubljen, ker ga je on prvi ljubil in ga ljubi, more tudi sam ljubiti. Ta teološka resnica (aksiom) ima svojo antropološko razsežnost. Bolj kot kdaj v zgodovini nam je danes jasno, da človek, ki je bil deležen človeške (materinske, starševske ...) ljubezni od otroštva naprej, lahko ljubi, stopa sproščeno v odnose z drugimi osebami brez strahu in bojazni zase. Tisti, ki ni doživljal v svojem razvoju ljubečega sprejetja in odnosa od najnežnejših trenutkov svojega bivanja – že pred rojstvom – ne bo zmogel ljubiti oziroma bo le z velikim deficitom, strahom, nezaupanjem, z obsesivnimi in posesivnimi nagnjenji stopal v odnose, torej bo le stežka resnično ljubil sebe, druge in Boga. Bolj kot v zastonjske, dobrohotne in skrbne, ljubeče odnose bo stopal v razmerja zahtev in neprestane potrebe po samopotrjevanju, zato bo agapični element ljubezni preobložen z erotično zahtevnim elementom.[10] Antropološka podlaga tega, da smo ljubljeni, se dejansko uresniči takrat, ko človeška in Božja ljubezen postaneta eno.

3. Ena ljubezen je: edinost erosa in agape

Ali sta si erotična in agapična ljubezen med seboj nasprotni? Ali je tako, da je erotična ljubezen zemeljska, agapična pa božja? Erotična

[10] Prim. Ch. Gostečnik, *n. d.*, 140-152.

svetna in posvetna, agapična pa tipično krščanska? To je vprašanje, ki si ga zastavlja okrožnica in odgovarja v soglasju s sodobno teološko antropologija, z utemeljitvijo: ni dveh ljubezni, temveč je ena sam ljubezen, ki ima več razsežnosti. Kakor je en človek s telesno in duhovno razsežnostjo, ki ju ni mogoče ločiti, tudi erosa in agape ni mogoče ločiti, ne da bi škodovali človeški osebi in jo prizadeli (prim. BL 7).

Če so v zgodovini človeštva in posebno v zgodovini krščanstva kdaj obstajala obdobja in v njih posamezniki ter gibanja, ki so imela erotično ljubezen za nekaj zgolj zemeljskega in posvetnega, agape pa nasproti temu kot edino pravo človeško ljubezen, ki bi naj predstavljala specifičnost krščanstva, ker je božja krepost, potem je po učenju okrožnice takšno stališče nevzdržno in tuje pristnemu krščanstvu in antropološkemu gledanju. Zato trdi: »Če bi to nasprotje stopnjevali do kraja, bi bilo bistvo krščanstva odrezano od temeljnih življenjskih odnosov človeške eksistence in bi sestavljalo poseben svet, ki bi bil sicer vreden občudovanja, vendar bi bil odrezan od celote človeške eksistence. Dejansko se eros in agape ... nikoli ne moreta popolnoma ločiti drug od drugega, druga od druge« (BL 7).

Ko v erotično ljubezen stopi agape in jo integrira vase, postane ljubezen počlovečujoča. Toda erotični element s tem ni odstranjen, ni izključen, temveč poplemeniten, poosebljen. Vzpostavi se edinost med obema. Nosilka kvalitete edinosti je oseba, ki ljubi v vsej celovitosti. Zdaj more v moči osebne ljubezni stopati v odnos z drugo osebo kot osebo, ne le v kontrolirano razmerje, temveč v spoštljiv, ustvarjalen in vzajemen odnos medsebojnega podarjanja in sprejemanja. Erotičnost, ki jo plemeniti agape, je dejavna, zagnana in predana, neustrašena ljubezen, ki je obenem dobra, obzirna, nevsiljiva, sočutna, izredno nenasilna; je nežna in odločna, pozorna na vse vzgibe drugega. Zdaj je ljubezen darujoča in zahtevna, svobodna in odgovorna, lepa in realna, konkretna in idealna, telesna in duhovna. Poosebljena erotična ljubezen počlovečuje tako močno, da lahko postane simbol božjega. Ta agapični eros in erotični agape nosi v sebi doživetje sreče ne le ob osebi bližnjega, temveč tudi ko drugi prostorsko ni blizu. Taka ljubezen nikoli ne mine (prim. 1 Kor 13,8). Ko čustva že dolgo ni več, ko fizični pogoji strasti že dolgo ne obstajajo več, ljubezen še živi.

3.1 Agape brez erosa je mrtev

Če erotična ljubezen sama zase ni počlovečujoča in potrebuje očiščenje z agapično ljubeznijo, ali potem agapična, zastonjska, skrbna ljubezen sama zase počlovečuje? Zdelo bi se, da bi šlo. Vendar okrožnica ugotavlja: »človeku (je) nemogoče, da bi živel edino v podarjajoči, sestopajoči ljubezni. Človek ne more vedno samo dajati, mora tudi spre-

jemati« (BL 7). Darujoča ljubezen, sama ločena od erotične ljubezni pri človeku ne more dolgo obstati in ne more zagotavljati in prinašati človeško bivanjske polnosti. Šele obe skupaj postaneta zdravilni, človeški, osebni. Kakor eros ločen od agape »propade in izgubi tudi svoje lastno bistvo«, tako tudi agape sam zase izgubi svojo moč. Konkretno to pomeni: »Kdor hoče podarjati ljubezen, mora biti sam obdarovan z njo« (BL 7), seveda ne enkrat za vselej, temveč vedno znova.

4. Ljubezen do bližnjega in do Boga ali univerzalnost ljubezni

Poudarek na edinosti dveh razsežnosti osebne (intrapersonalne) ljubezni dobi svojo dopolnitev v močnem poudarjanju vzajemnosti v ljubezni do ljudi in do Boga in vzpostavi edinost med božjo in človeško ljubeznijo (interpersonalna ljubezen). Človek je ljubljen, ker ga Bog ljubi, zato more ljubiti in postati sam izvir ljubezni.

Model in temelj tega osnovnega motiva krščanske eksistence je podan v božji ljubezni, ki je učlovečena v Jezusu Kristusu. On je popolno zedinjenje človeške ljubezni (erosa) in božje ljubezni (agape). Radikalizacija te popolne ljubezni se je zgodila na križu in se zakramentalno, simbolno realno dogaja v evharistiji. V Kristusu »sta prisotna oba vidika, biti ljubljen in ljubiti druge« (BL 14). V njem je tudi postavljeno dokončno sporočilo, da je »ljubezen merilo za končno odločitev o vrednosti ali nevrednosti človekovega življenja« (LB 15).

V Jezusovi ljubezenski eksistenci in biti se razodene univerzalnost ljubezni, ki ni izključujoča, ampak vključuje vse ljudi in Boga. Jezusova ljubezen je ena sama, ki postane model, kako ljubiti bližnjega, da bi ljubili Boga in kako ljubiti Boga, da bi ljubili bližnjega. Po tej Jezusovi eni ljubezni kot sporočilu, da nas je Bog prvi ljubil, vzklije v nas odgovor, da »lahko tudi mi odgovorimo z ljubeznijo« (BL 17). Ko pa se to zgodi je ljubezen zrela, univerzalna. Zrelost se razodeva v tem, da ljubezen »privzame vse človekove zmogljivosti in da vključi človeka tako rekoč v njegovo celovitost« (BL 17). Celovitost pomeni vse osebne razsežnosti: telo, duha, čustva, razum, svobodo, eros in vse zunaj osebe bivajoče resničnosti, vse ljudi in stvari ter seveda Boga. Ta vse obsegajoča ljubezen, ki je nazadnje posledica »izkušnje«, da sem od Boga ljubljen in da je Bog in da so drugi moji bližnji (prim. BL 17), me vodi k temu, da »v Bogu in z Bogom ljubim tudi sočloveka, ki ga sicer ne maram ali ne poznam« (BL 18). Posledica celovitosti je, da lahko gledam človeka v njegovem notranjem pričakovanju znamenj ljubezni. Tako mu dam več kot nekaj zunanjega, »osrečim ga s pogledom ljubezni, ki ga potrebuje« (BL 18). Dam mu sam sebe, stvari in dejanja so le znamenje tega. Toda tega ne morem narediti, če v meni ni stika z Bogom, kajti potem v bližnjem ne morem »videti bližnjega in ne morem v njem prepoznati božje podobe«

(BL 18). Ravno tako pa, če iz svojega življenja popolnoma izrinem pozornost do bližnjega, »usahne tudi moj odnos do Boga«. Samo približanje bližnjemu, izkazovanje ljubezni, »me napravi tudi dovzetnega za Boga«. V službi bližnjemu uzrem, »kaj stori Bog zame in kako me ljubi« (BL 18).

Tudi tu gre za eno samo ljubezen v dveh razsežnostih, do Boga in do bližjega. Enako gre za Božjo in človeško ljubezen. A obe sta od Boga, ki nas prvi ljubi.

Vendar kot za vsako tudi za to ljubezen velja, da je pot, naloga, možnost, je ideal, ki se mu človek lahko samo približuje. Zato pravi okrožnica: »ljubezen ni nikoli 'končana' in popolna« (BL 17). Tudi v tej nedokončanosti je njena počlovečujoča moč, saj nas vse ohranja vedno na poti k cilju, ki ga bo v zadnjem koraku v nas uresničila Božja ljubezen sama.

5. Nekatera aktualna vprašanja v luči okrožnice

5.1 Enost in dokončnost ljubezni v erotiziranem svetu

V zvezi z rastjo erosa in agape v eno ljubezen se za pastoralno prakso zastavlja aktualno vprašanje: Kdaj je ta edinost dosežena v taki meri, da je mogoče zagotovo pričakovati enost in dokončnost v zavezanosti ljubljeni osebi.

Preprosto, kdaj dva zaljubljena dozorita za samo enega/no, ki je edini/a in se zanj/o odloča v trajni ljubezni, v trajni erotični/sprejemajoči in agapični/darovanjski ljubezni, v dobrem in hudem za vse življenje, v odpovedi in žrtvi? V to stopnjo se namreč po prepričanju okrožnice vzpenja eros in na tej stopnji doseže ljubezen svoje bistvo, svojo pravo resničnost. »Eros vodi človeka od stvarjenja dalje v zakon, v zavezo, h kateri spadata enost in dokončnost« (BL 11).

Na to vprašanje okrožnica naravnost ne odgovarja. Očitno pa vsaj za današnji čas to vprašaje ni nepomembno. Ugotavljamo, da je čas, ko so ljudje v osebni ljubezni vzpnejo do stopnje enosti in dokončnosti v zakonu, zelo različen. Nekateri hitro, drugi pozno, tretji zelo pozno. So tudi takšni, ki se nikoli ne vzpnejo do te dokončnosti. Enost in dokončnost v zakonu sta - tako kažejo izkušnje - vse manj dosegljiva cilja. Ne da bi mogli in hoteli v tem okviru iskati razloge in naštevati vzroke, ki pogojujejo takšno stanje, je vseeno možno tvegati naslednjo trditev: živimo v svetu, kjer prevladuje erotična klima in agapičnost ostaja bolj ali manj ideal (kdaj tudi nezaveden), po katerem vsi težijo, pa so preveč negotovi in zato nesposobni, da bi tvegali. Kaj pa če se sesuje? Ob tem morda ne gre prezreti dejstva, da je med sodobnimi ljudmi, posebno mladimi, ki naj bi dozoreli v osebno zrelo ljubezen, vse več takšnih, ki jim manjka osebnega doživetja drugega kot osebe. S tem pa posledično osebne ljubezni

in tudi Boga kot osebe in osebne ljubezni. Toliko manj je prisotna vera v troosebnega Boga, ki je krščanska paradigma za Boga ljubezni.

Za ogroženost enosti v ljubezni do osebe v zakonu je mogoče videti razlog in morda tudi opravičilo v dejstvu, ki ga okrožnica izrazi v ugotovitvi, da je ljubezen »edina resničnost, toda ta ima različne razsežnosti; vsekakor lahko ena ali druga stran močneje izstopa«(BL 8). Izstopanje ene ali druge je sicer mišljeno znotraj enosti in dokončnosti zakona. A če prevlada ena za daljši čas, lahko nastopiti stanje, ki osebo vrne v fazo erotične čutnosti in očaranosti (prim. BL 7) in vzpon k enosti in dokončnosti se začne ponovno, a drugje.

Sicer pa je vzpon v enost in dokončnost, ki privede v zakon, dogajanje, v katerem si erotika in agape vzajemno podajata prostor, da bi uresničili enost v osebi. Poosebljena edinost erotične in agapične ljubezni pri možu in ženi je zdaj podlaga, da postajata »eno telo«, en človek, »celota«. Zdaj dopolnjujeta drug drugemu tisto delnost ali polovičnost, kar vsak zase je. Za skupaj sta ustvarjena in »šele skupaj predstavljata celoto človeškega bitja, le skupaj postaneta eno telo« (BL 11).

Prav tako je mogoče, da prevlada agape do te mere, da zaduši eros in takrat ljubezen v njeni »pravilni edinosti« in integralnosti prav tako usahne. Kajti v redu stvarjenja ni resnične ljubezni brez obeh razsežnosti, ne da bi ji grozila nevarnost, da postane okrnjena ali karikatura, to je nečloveška (prim. BL 8). Človeku ni mogoče, da bi živel edino v podarjajoči ljubezni (prim. BL 7). To velja za zakonsko in za vsako človeško skupnost. Vsako razumevanje in udejanjanje življenja, ki bi izključevalo iz ljubezni enega od elementov na račun drugega ali absolutiziralo enega proti drugemu, vodi v karikaturo in okrnjenost ljubezni (prim. BL 8), s tem pa človeka samega. V tem smislu pravi okrožnica: »Svetopisemska vera ne gradi vzporednega sveta ali sveta, ki bi bil nasproten ljubezni kot prvobitnemu človeškemu pojavu, ampak sprejema celotnega človeka, mu pomaga pri njegovem iskanju ljubezni, da jo prečisti in mu s tem odpira nove razsežnosti« (BL 8).

5.2 Erotična in agapična ljubezen in samskost

Sledeč logiki okrožnice, ki vidi dosežek-vzpon in uresničenje antropološke biti ljubezni v dokončnosti zaveze moškega in ženske v monogamnem zakonu, kjer se na najpopolnejši način uresničuje dajanje in prejemanje, bi lahko sklepali, da tisti, ki ne bi stopil v takšno zvezo, ne bi dosegel popolnosti v ljubezni. Kje v tem razvoju in vzponu erosa in njegove edinosti z agape se nahajajo samski? Ali ti lahko dosežejo to stopnjo bistva ljubezni ali lahko dosežejo lastno celovitost? V čem je enost in dokončnost h kateri cilja vzpon erosa za njih? Tudi na to vprašanje okrožnica ne odgovarja, ker si ga tudi na zastavlja.

Ne bi bilo v duhu okrožnice, če bi trdili, da samski moški in ženske ostajajo ves čas v fazi vzpenjajočega, pohotnega, razbrzdanega erosa, ki bega v omamo - materialno ali mistično - in v hlastanju, vzdihovanju po odnosu z drugim, ki ga v polnosti nikoli ne doživijo. Tudi ni v duhu okrožnice trditi, da bi samski bili neke vrste privilegiranci, ki bi se brez odnosa z drugim tudi drugega spola mogli dvigniti, vzpeti na raven darujočega in skrbnega agape, ki bi se samo darovali, ne da bi tudi sami prejemali in bili obdarovani. Takšen pobožni idealizem je tuj raealizmu okrožnice. Tak absolutni agape velja samo za Boga, v katerem eros in agape sovpadata. Samski torej ne morejo biti erotično frustrirani, ki bi se potem hoteli v razvratu in spolnih deviacijah dokopati do bistva ljubezni, ali pa iskati v trpečem mazohističnem žrtvovanju samega sebe za druge nadomestilo za osebni odnos, za realnost dajanja in sprejemanja v zakonskem in družinskem občestvu.

Tudi če okrožnica ne odgovarja, je vendarle mogoče tvegati odgovor iz njenega temeljnega izhodišče, ki neizpodbitno druži: vsak človek je ljubljen od Boga, zato lahko ljubi in živi, zato je oseba. Kogar je očistila in spopolnila božja ljubezen sama, lahko zares človeško ljubi. Kdor se v svojem erotičnem vzponu (misitično) dvigne, odpre za božji agape, je ljubljen. To je odgovor na strogo duhovni, mistični ravni. Kdor se v ljubezni dvigne v podarjajoči božji agape, »do največjih božjih skrivnosti« (BL 7), kakor Jakob, Mojzes, Pavel,[11] tisti se je sposoben spustiti v svet in ga ljubiti, mu služiti. Drugače: od Boga ljubljeni lahko brezpogojno ljubi.

Toda mar ne bi bilo v skladu z okrožnico utemeljeno vprašanje: če človek ne more živeti zgolj agapično - darovanjsko, temveč tudi sprejemajoče - erotično, mar potem ni tako, da v tem življenju ne more živeti zgolj od Božje ljubezni, oziroma je nemogoče biti deležen božje ljubezni brez in mimo človeške? Ali ni tako, da smo božje ljubezni deležni v človeški ljubezni in po njej? Dokler smo namreč v telesu, bi dejal Pavel, se božja in človeška ljubezen morata integrirati in je ena predpostavka za drugo oz. se ena razodeva v drugi in po njej. Prav zakramentalnost bivanja in (zakramentalna mistika) to nujno vključuje. Človek je namreč največji osebni zakrament Boga. Ne pozabimo Jezusa! (Okrožnica omenja tudi svetnike in veliko drugih dogajanj). Tako si božja in človeška ljubezen nista v nobenem primeru konkurenčni in se ne izključujeta. »Biti ljubljen« od Boga ne izključuje (ne napravlja odvečno ali nepotrebno) »biti ljubljen« od človeka, prav tako si ne nasprotuje »ljubiti Boga«

[11] Okrožnica navaja te svetopisemske osebe kot primer mističnega dviga v Božjo navzočnost, toda ti ljudje - razen Pavla - so to uspeli kljub poročenosti. Samskost torej ni bila pogoj in ne posledica tega »skrajnega« vzpona.

in »ljubiti človeka«. Res pa je, da more biti ljubljenost od Boga tako močan motiv, da je komu dovolj (Pavel: dovolj ti je moja milost), kakor je po drugi strani res, da zgolj človeška ljubezen ni dovolj, čeprav bi kdo tako mislil. Samo v edinosti je počlovečujoča razsežnost ljubezni. Teološko motreno, ima božja ljubezen seveda prvenstvo. Samski torej niso odtegnjeni ne človeški ne božji ljubezni, ne ko so ljubljeni in ne ko ljubijo.

Zaključek

Kdaj torej eros in agape bogatita človeka? Ko sta osebno integrirana in postaneta dve razsežnosti ene sama ljubezen tako, da nobena ni izključena iz celote in nobena ni absolutizira na račun druge, čeprav kdaj ena bolj prevladuje kot druga. Ko sta dajanje in prejemanje v pravem odnosu. Boljše je sicer dajati, a le če veš, da si vse prejel od Boga in ljudi. Ko se kot ena ljubezen napaja v Bogu, ki nas prvi ljubi tako, da moremo stopati v odnose z drugimi, z njimi graditi občestvo in se med seboj ljubiti in hkrati stati v občestvu večnih odnosov troedinega Boga.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 261.131.22 Bog je ljubezen :233
BV 66 (2006) 3, 411-428

Ciril Sorč

Ljubezen pri Izviru. Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka

Povzetek: Papež Benedikt XVI. postavi svojo okrožnico *Bog je ljubezen* na začetek svojega pontifikata in jo moremo tako razumeti kot programsko besedilo. To potrjuje tudi vsebina njegovih nagovorov. Papež predpostavlja poznanje tega, kaj pomeni dejstvo ljubezni za Boga samega. Hoče pa poudariti, kaj to predstavlja za stvarstvo in še posebej za človeka. Nismo projekt božje zamisli, ampak sad njegove ljubezni. Okrožnica je velika sinteza ljubezni, v kateri je kot rdeča nit izpostavljena komplementarnost njenih posameznih razsežnosti, predvsem tistih, ki jih prepoznavamo pod izrazom »eros« in »agape«. Med erosom, razumljenim kot prvobitni pojav, in agape, mišljenim kot biblično razumevanje ljubezni, ni razhajanja in še manj nasprotovanja. Toda kaj je resnična novost agape? To vprašanje je »srce« enciklike. Novosti, ki ju agape ponuja človeku, sta dve: nova podoba Boga in nova podoba človeka. Novost podobe Boga je, da se je razodel v besedi in dejanjih Bog, ki ljubi in je tako »zavzeti, strastni Bog«; novost podobe človeka je, da je ta postal sposoben ljubiti po meri Boga. Ta novost doseže svojo izrazno in praktično polnost v Kristusu (ki je evharistično vedno navzoč v svoji Cerkvi). V evharistiji *biva* Bog med svojim ljudstvom v vsej proeksistenci. V njem se ljubezen Boga do človeka uresniči: V Kristusu postane človek, ki je deležen Njegovega življenja, sposoben ljubiti kot ljubi Kristus. V razpravi je nakazana tudi kontinuiteta papeževe misli s teologijo, ki jo je razvil v svojih prejšnjih teoloških in duhovnih spisih.

Ključne besede: strastnost Boga, komplementarnost ljubezni, Kristus kot učlovečena ljubezen, evharistija, Trojica in ljubezen.

Summary: ***Love at the Source: God, who is Love, in His Relation to Man***

Pope Benedict XVI put his encyclical letter *Deus caritas est* at the beginning of his pontificate and thus it can be understood as a programmatic text. This is also confirmed by the contents of his addresses and homilies. The pope presupposes the knowledge of what the fact of love means for God Himself. And he wants to emphasize what this means for the creation and especially for man. We are not a project of God's design, but a fruit of His love. The Encyclical is a great synthesis of love and the thread running through it is the complementarity between its dimensions, especially between the ones known as *eros* and *agape*. Neither conflict nor opposition exist between *eros* understood as a primal phenomenon and *agape* as the biblical understanding of love. But what is the real novelty of *agape*? This question is the »heart« of the Encyclical. *Agape* offers man two novelties: a new image of God and a new image of man. The novelty of God's image is that He revealed himself in His words and deeds as a loving and thus »intense and passionate« God; the novelty of man's image is that he became capable of loving in God's measure. This novelty finds its expressive and practical fulfilment in Jesus Christ, who is always present in his Church in the Eucharist. In the Eucharist God *resides* among His people in all proexistence. In Jesus Christ God's love for man is incarnated: in Jesus Christ man, who participates in his life, becomes capable of loving like Christ does. The treatise shows a continuity of the pope's thought with the theology developed by Ratzinger in his previous thological and spiritual writings.

Key words: God's passion, complementarity of love, Jesus Christ as love incarnate, Eucharist, Trinity and love.

Uvod

Že v knjigi *Zazrti v Kristusa* Joseph Ratzinger ugotavlja: »Beseda 'ljubezen' je danes izpostavljena takšnemu razvrednotenju in tako umazanemu zlorabljanju, da njena uporaba postaja vedno bolj nemogoča. Kljub temu: prabesedam, kakor 'Bog', 'ljubezen', 'življenje', 'resnica' itd., se ne smemo odpovedati; in ne smemo pustiti, da bi nam jih kratko malo ugrabili. Toda če vzamemo besedo v veličini njenega prvotnega pomena, skoraj ne vemo odgovora na vprašanje, kaj natanko označuje. Preveč bogat in preveč mnogoplasten je namreč pojav, na katerega se nanaša.«[1]

In kasneje, kot papež Benedikt XVI. - pisec naše okrožnice - ugotavlja: »Beseda 'ljubezen' je postala danes najbolj uporabljena in tudi najbolj zlorabljena beseda, s katero povezujemo popolnoma različne pomene« (*Bog je ljubezen*, 2).[2] Papež se ne obotavlja vzeti tega zamazanega bisera v svoje roke in ga »očistiti«, da bi ponovno zasijal v svojem izvirnem sijaju.

1. Princip ljubezen

Ratzinger se v *Uvodu v krščanstvo* sprašuje, (ko predstavi šest načel krščanstva) ali ima krščanstvo kako središče. In ugotavlja: »To središče eksistira, in mislim, da moremo po vsem tem, kar smo doslej povedali, brez bojazni, da bi zapadli v golo sentimentalno frazo, reči, da se teh šest načel navsezadnje vendarle skrči v eno samo načelo, v načelo (princip) ljubezni.«[3] Avtor predstavi ljubezen kot hermenevtično načelo za razumevanje vsega, predvsem pa Boga in človeka. Načelo ljubezni je eminentno krščansko, v katerem pa je prostor za vsakršno njeno obliko.

Ne moremo vrniti sijaja izvirni besedi (prabesedi) brez poznanja prvobitne realnosti: v resnici izreka besedo ljubezen samo tisti, ki je *zrl realnost* ljubezni. Toda ne na kakršenkoli način: je zrl tako, da se je vanjo *spremenil*. Kristusov namestnik nas hoče voditi na tem *»itinerarium mentis in amorem«*. Kje začeti to potovanje? Kje je papeževa izhodiščna točka? Papež začenja (tako, da uporabi induktivno metodo) s premislekom o erosu in že na začetku zapiše: »Tudi če se tema te okrožnice naslanja na vprašanje razumevanja in udejanjanja ljubezni v Svetem pismu in v cerkvenem izročilu, pa vendar ne moremo iti kar tako mimo tega, kaj ta beseda izraža v različnih kulturah in v sedanji jezikovni rabi« (2,1). To pot moramo prehoditi zato, ker »svetopisemska vera ne

[1] J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 74.

[2] Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006 (CD 116). Odslej navajam med besedilom v oklepaju samo številko člena.

gradi vzporednega sveta ali nasprotnega sveta nasproti človeškemu prapojavu ljubezni, marveč sprejema celotnega človeka, očiščujoče posega v človekovo iskanje ljubezni in mu pri tem odpira nove razsežnosti« (8). Med erosom, razumljenim kot prvobitni pojav, in agape, mišljenim kot biblično razumevanje ljubezni, ni razhajanja in še manj nasprotovanja. Je odnos vključevanja, ki vsebuje očiščenje in dvignjenje prvega.[4]

Agape ne zastruplja erosa (3), marveč ga dviga in ga v polnosti udejanji (9). Toda kaj je resnična novost agape? To vprašanje je »srce« enciklike. V nagovoru pred papeškim svetom *Cor unum* je papež povedal: »V tej encikliki so teme o 'Bogu', 'Kristusu' in 'ljubezni' združene kot središčno vodilo krščanske vere«. Novosti, ki ju agape ponuja človeku, sta dve: nova podoba Boga (9-10) in nova podoba človeka (11). Novost podobe Boga je, da se je razodel v besedi in dejanjih Bog, ki ljubi; novost podobe človeka je, da je ta postal sposoben ljubiti po meri Boga, saj »način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni« (prim. 11,2). Ta novost doseže svojo izrazno in praktično polnost v Kristusu (ki je evharistično vedno navzoč v svoji Cerkvi). V evharistiji *biva* Bog med svojim ljudstvom v vsej proeksistenci. V njem se ljubezen Boga do človeka uresniči: V Kristusu postane človek, ki je deležen Njegovega življenja, sposoben ljubiti kot ljubi Kristus (prim. ves 17).

Papež predpostavlja poznanje tega, kaj pomeni dejstvo ljubezni za Boga samega. Predvsem hoče poudariti, kaj to predstavlja za stvarstvo in še posebej za človeka. Nismo projekt božje ideje, zamisli, ampak *sad njegove ljubezni*, prihajamo tako rekoč iz njegovega naročja! Ljubezen tako postavlja za počelo krščanske teologije in prakse.[5] Pomenljiva je ugotovitev teologa H. Mynareka o Ratzingerjevem *Uvodu v krščanstvo*: »Jedrnat in velikopotezno zasnovan sestav vere, sestav, katerega temelj, središče in višek pa tudi vse prešinjajoče razlagalno načelo – tako se mi zdi – je *ljubezen*. Logika ljubezni, odgovori na vprašanje, kaj zmore ljubezen – to je tisto, kar daje vsakokrat ključ do razumevanja vélikih krščanskih resnic in skrivnosti.«[6] Poudarja tudi, da je *»ordo amo-*

---

[3] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005 (faksimile prve slovenske izdaje iz leta 1975), 198.

[4] Jean Bastaire govori o »odrešenem erosu«. J. Bastaire, *Eros redento*, Desclée, Paris 1990. Prim. med drugim J. Pieper, *Vera, upanje, ljubezen*, Družina, Ljubljana 2002, 119-252; predvsem 180-191; C. S. Lewis, *The four loves*, Harwest Books, New York 1971; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 271-276; Anders Nygren, *Eros und Agape*, 2 zv., Gütersloh 1930, 1937, ki pa dejansko »obsodi« eros, da bi mu postavil naproti agape očiščeno spolnosti.

[5] O tej razsežnosti krščanstva prim. A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie*, Echter Verlag, Würzburg 1994; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: TQ 181 (2001), 33-49.

[6] Navaja A. Strle v *Spremni misli* k *Uvodu v krščanstvo*, str. 7.

ris« načelo vseh njegovih teoloških postavk in izvir vseh njegovih teoloških izvajanj. Tako moremo v okrožnici odkriti kontinuiteto in povzetek papeževe teologije in neizčrpen vir za njegovo apostolsko delovanje in oznanilo.

Dokler nismo povedali, da je Bog ljubezen, nismo povedali bistvenega. Tukaj pa so pomembna izhodišča (ki jih papež bolj predpostavlja kot izpostavlja) za razumevanje vsebine in sporočila okrožnice:

Govorica ljubezni: Govoriti moramo v jeziku ljubezni, ki vseskozi upošteva zakonitosti analogije, katero bi imenovali *analogia caritatis*. Izrazi veljajo za Boga na neskončno višji in drugačni ravni! Zato je vabilo: ljubiti *kakor on* nikoli dosežen cilj, hkrati pa realen izziv.

Ljubeče spoznanje. Zato je edino pravo spozna(va)nje Boga *ljubeče spoznanje, cognitio amoris*. Ko pridemo do Boga, ne pridemo do neke hladne resnice, najvišje ideje ali prvega gibalca, ampak pridemo do srca! Bolj kot iskati Boga omogočiti, da nas Bog najde! Ljubezen je dovoliti, da nas Bog »prevzame« s svojo ljubeznijo.

Če smo Jezusovi prijatelji, ljubljenci, potem nam ne bo težko ljubiti njegovih prijateljev – ti bodo tudi naši prijatelji; Jezus namreč nikoli ne prihaja sam. Tako bo postala sreča drugih pomembnejša od naše.

Prvenstvo biti ljubezni. Preden je bila ljubezen ideja, je bila bit. Ontologija ljubezni pred ideologijo.[7] Ker edina resnično *je*, more tudi edina biti resnični temelj vsega bivajočega. Ni ljubezen bog, je pa Bog ljubezen. Ta ni ena od mnogih lastnosti (atributov) Boga, ampak je *temelj* vsem njegovim lastnostim. Ta zakonitost podari vsem božjim lastnostim drugačen značaj, ki presega filozofske karakteristike in dela le-tem velike težave.

Kolikor je Bog tisti, ki ljubi, je tudi tisti, ki vse pozna: *»Ubi amor, ibi oculus«* (Rihard od sv. Viktorja). Ljubezni ni nič skritega! To je skrivnost božje *vsevednosti*, ki ni neprizadeto poznanje, ampak je poznanje v svetopisemskem pomenu, ljubeča vednost, ljubeča in zato pozorna ter zavzeta, kakor je bila v polnosti razodeta v odnosu učlovečenega božjega Sina do svojih: »Jaz sem dobri pastir in *poznam* svoje in moje *poznajo* mene, kakor Oče *pozna* mene in jaz *poznam* Očeta. Svoje življenje dam za ovce« (Jn 10,14-15). Če tako pojmujemo božjo vsevednost, potem ni to tekmica svobode ustvarjenih bitij, kakor resnično ljubeče poznanje nikoli ne odvzame ljubljenemu svobode. To pomeni, da stvarstva in predvsem človeka ne moremo popolnoma zreducirati na matematično logiko.[8]

---

[7] Prim. G. M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, 72-101.

[8] Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 111.

2. Edinost ljubezni

V omenjeni knjigi *Zazrti v Kristusa* Ratzinger že opozarja na bistvene sestavine ljubezni. Ne glede na mnogovrstnost vidikov ljubezni in njenih ravni moremo kljub temu trditi, da beseda »ljubezen« označuje dej temeljne pritrditve drugemu, ko rečemo »da« naslovljencu ljubezni, ko mu rečemo: dobro je, da si – tako je Jozef Pieper posrečeno opredelil bistvo ljubezni. Kdor ljubi, odkrije dobrost biti v tej osebi, je srečen zaradi njenega bivanja – reče »da« temu bivanju in mu pritrjuje. Še pred vsako mislijo na samega sebe, že pred vsakim želenjem stoji preprosta osrečenost zaradi eksistence ljubljenega, pritrjevanje temu »ti-ju«. Šele v drugem (ne časovnem, temveč stvarno drugem) momentu ljubeči odkrije, da je s tem – ker je eksistenca ti-ja dobrina – tudi moje lastno bivanje postalo lepše, dragocenejše in srečnejše. S pritrditvijo drugemu, ti-ju, sprejmem svoj jaz nanovo in morem zdaj tudi svojemu jazu – na podlagi ti-ja – na nov način reči »da«. A razmislimo še nekoliko pobliže prvi korak, tisti »da«, ki ga izrečem ti-ju, potrditev njegove »biti-to«, njegovega bivanja (in s tem biti v ljubezni in iz ljubezni). Ta »da« je stvariteljski dej, novo stvarjenje. Da človek sploh more živeti, potrebuje to »da«.[9] Šele prerojenje v ljubljenosti dovrši rojstvo in odpre človeku prostor za smiselno bivanje.

Ta uvid nam more pomagati, da razumemo nekaj od skrivnosti stvarjenja in odrešenja: »Ob tem postane umljivo, da je ljubezen ustvarjalna in da je bila božja ljubezen tista moč, ki je iz nič ustvarila bit; to so prava 'tla', na katerih stoji celotna realnost. S tega vidika pa moremo tudi nekoliko bolje razumeti, da je v križu visoko dvignjena božja pritrditev in da nas šele to prerojenje naredi za dokončno 'živeče'. In končno moremo zaslutiti, da smo kot od Boga odobravani poklicani k udeležbi in sodelovanju pri njegovem 'da'. Naloženo nam je, naj nadaljujemo njegovo stvarjenje, naj bomo njegovi soustvarjalci, ko z ljubezenskim pritrjevanjem podarjamo drugemu na nov način bit – ko omogočamo, da dar biti šele resnično postane dar.«[10]

3. Vsemogočnost ljubezni

Božja *vsemogočnost*[11] je vsemogočnost ljubezni. Zato tisti, ki je absolutna polnost življenja, zmore seveda v ljubezni vse! »Popolnoma dru-

[9] Prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, 75.

[10] J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, 74–76. Prim. isti, *Uvod v Krščanstvo*, 134-135.

[11] Prim. H. U. v. Balthasar, *Gottes Allmacht*, v: IkZ Communio 13 (1984), 193-200. Evdokimov govori o nemoči vsemogočnega Boga, ki pa se pokaže v velikonočni skrivnosti kot »zmagovita nemoč«. Prim. P. N. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, 38-40.

gačno podobo o božji vsemogočnosti dobimo, če ne izhajamo iz neke abstraktne ali splošne podobe o vsemogočnosti, ampak iz samorazodetja Boga v človeški zgodovini, ki je doseglo v ljubečem darovanju Jezusa na križu svoj višek. V tej perspektivi se izkaže božja vsemogočnost kot moč v nemoči ... Priznavanje in sprejemanje vsemogočnega Boga Očeta vsebuje dva vidika: Bog je suveren stvarnik sveta in ima tako neomejeno moč; in: Bog je ljubeči Oče in tako zmore vse tisto, kar zmore ljubezen.«[12] Bog v ljubezni vse ureja in usmerja k dobremu: to je skrivnost božje previdnosti! Prav zato, ker je njegova neskončna moč prežeta z ljubeznijo in je ljubezen svobodna, Bog nikoli ne izvršuje svoje previdnostne moči proti svobodi ustvarjenega bitja. Nasprotno, hoče, da se na zunaj zdi nemočen ali gluh za krik umirajočih! Bog, ki hoče, da »bi bili vsi zveličani in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2,4), ne bo rešil nobenega proti njegovi volji: »On, ki nas je ustvaril brez nas, nas ne bo zveličal brez nas« (sv. Avguštin). Tukaj nas tudi prevzame njegovo navidez neprimerno dopuščanje zla: *»Si Deus iustus, unde malum?«* – »Če obstaja pravični Bog, odkod potem zlo?« Prav zato, ker je on pravični Bog, ki ljubi v svobodi, je sprejel tveganje ljubezni, možnost zavrnitve, z vsemi posledicami ki morejo priti na celotno stvarstvo (prim. Rim 8,20.22). Zlo v svetu je – paradoksno – znamenje, da je božja vsemogočnost svobodna ljubezen, sposobnost neskončnega spoštovanja in dejavnega »sočutja«: »Božje sočutje ne odvzame ustvarjenemu bitju bolečine, pa tudi ga ne zapusti, ampak mu stoji ob strani vse do konca, čeprav se ne razodene« (I. Silone).

4. Zavzeti Bog

»Deus caritas est« – papež hoče odkriti, kaj vse se skriva za temi besedami.[13] V luči tega so razumljive druge trditve (npr. Bog je Trojica) in vsa njegova dejanja (zgodovina odrešenja, ki je *»historia amoris«*). Okrožnica je poglobljena revizija podobe Boga v luči ljubezni. Papež pokaže, da tudi Bog »pozna« in »uporablja« eros v svojem odrešenjskem poseganju v zgodovino. Bog išče, se poteguje za človeka, da bi ga mogel obdariti, se mu podariti. V *Katekizmu katoliške Cerkve* je zapisano: »Bit Boga samega je ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221).

---

[12] B. J. Hilberath, *n. d.*, 44. O učlovečenem Božjem Sinu kot k nam obrnjenem obrazu Očeta, prim. F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1988, 161-182.

[13] Feuerbach zaobrne trditev: »Ljubezen je bog«. Tako iz nedotakljivega božjega subjekta napravi človeški prilastek (predikat), vodi k čisto horizontalni religioznost, ki more postopoma shajati tudi brez boga.

Papež ne izhaja iz pojma Boga v nekem religioznem ali filozofskem pomenu, temveč iz besede Bog, ki pomeni »Oče« (prim. DM 3,4). Govori o Bogu, h kateremu se Jezus obrača z zaupnim izrazom »Aba«. Govori torej o Bogu, ki je Oče Jezusa Kristusa.

»Verovali smo ljubezni« (1 Jn 4,16). Na začetku krščanstva ni etična odločitev (Kantov etični inperativ) ali kakšna velika ideja (ideologija), marveč je *srečanje* z dogodkom, z *osebo*. Ne gre za *verovati da* (hoti), temveč za *verovati mu* (dativ: *eis*). V *Uvodu v krščanstvo* pravi: »Bog postane za človeka dogodek po ljudeh, da, še konkretneje: po *tistem* človeku, v katerem stopa na dan dokončnost človečnosti in kateri je prav v tem obenem sam Bog.«[14]

V okrožnici se srečamo z zavzetim in sočutnim Bogom, Bogom, ki se je odločil za človeka in ga išče, da se mu podari.[15] Joseph Ratzinger je že v svojem komentarju k 2. členu konstitucije *Dei Verbum* razložil, da je razodetje po svojem bistvu dialog. Jezik, ki ga uporablja konstitucija, je dialoški jezik. Bog »govori ljudem kot prijateljem«, Bog »biva v njihovi sredi«, jih vabi v občestvo z njim.[16] V okrožnici pa papež Benedikt XVI. poudarja, da je »s središčnostjo ljubezni krščanska vera privzela, kar je bilo notranje središče Izraelove vere, in je temu središču hkrati dala novo globino in širino« (1,2).

4.1 Zavzetost Boga v stari zavezi

Judovstvo in krščanstvo prepoznata Boga kot najvišjo Bit. Toda popolnoma novo je to, da je Bog kot tisti, ki je stvarnik sveta in tisti, ki si je izvolil Izrael za svoje ljudstvo, tudi ljubeči in odpuščajoči Bog. Da, v njegovi ljubezni do svojega ljudstva moremo prepoznati tudi eros. On je ljubosumni Bog, On izraža jezo do trdovratnih, upornih itd. Toda veliko večja je njegova strastna, zavzeta ljubezen do istega grešnega ljudstva. Tako kot ženin ljubi svojo nevesto in hrepeni po njej, da, na njeno nezvestobo odgovarja s še večjo ljubeznijo, tako ljubi Bog svojo nevesto – Izraelsko ljudstvo. »Edini Bog, v katerega Izrael veruje, ljubi prvi in brezpogojno. Njegova ljubezen je vrhu tega še ljubezen, ki izvoli: iz vseh ljudstev Bog izvoli Izraela in ga ljubi – seveda s ciljem, da ravno tako zveliča celotno človeštvo. Bog ljubi, in to njegovo ljubezen moremo povsem označiti kot *eros*, ki je seveda hkrati povsem *agape*« (9).[17] Govoriti

[14] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 140.,

[15] Prim. J. Ratzinger, *Bog in svet*, Družina, Ljubljana 2003, 147-148.

[16] H. Vorgrimler (Hrsg.), *Das zweite vatikanische Konzil. Kommentare. Teil II*, Herder, Freiburg 1967, 507.

[17] Prim. Pseudo Dionysius Areopagit, ki v svojem delu *Über die göttlichen Namen*, IV, 12-14: *PG* 3, 709-713 Boga obenem imenuje eros in agape. Razliko med dovršitvijo erosa in njeno izkrivljenostjo smemo takole opredeliti: Dovršitev erosa je v iskanju

moremo o *božji strastni ljubezni*![18] Tukaj moramo poudariti, da sta eros in agape v medsebojnem perihoretičnem odnosu!

Po pripovedi Svetega pisma je ljubeči Bog podoba, po kateri je bil ustvarjen človek. Adamova osamljenost na začetku, je Božji dar Adamu, kolikor ta prinaša v človeško naravo hrepenenje po preseganju samega sebe in iskanju drugega ... Človek je poklican, da postane ljubitelj, prav tako kot njegov stvarnik. Samo v združenju dveh, Adama in Eve, moškega in ženske, v njunem zedinjenju v ljubezni, postaneta »eno telo« (prim. 11). V tem občestvu ljubezni, postane monogamni zakon »ponazoritev odnosa Boga do njegovega ljudstva in obratno: način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni« (11,2). Tako zapoved ljubezni človeku ni tuja, ampak jo najde v sebi!

»S tem, da nas je Bog prvi ljubil, ljubezen ni več le 'zapoved', marveč je odgovor na dar ljubljenosti, s katerim nam Bog prihaja naproti« (1,3). Zapoved ljubezni nam ni nekaj tujega. Ko se obračamo proti ljubezni, se obračamo proti sebi! »Bog nas ljubi, daje nam videti in občutiti svojo ljubezen, in iz tega božjega 'najprej' more kot odgovor tudi v nas vzkliti ljubezen« (17). Sem, ker sem ljubljen – *amor, ergo sum*! Ta realnost veliko bolj določa človeka kot tista: Amo, ergo sum.[19] Ratzinger poudarja, da je (na gnozeološki ravni) pomembneje *»biti spoznan«* kot biti priveden k spoznanju. Baaderju pritrdi, ko ta Descartov: *»cogito, ergo sum«*, zamenja s *»cogitor, ergo sum«* – »ker nekdo name misli, zato sem«.[20] Na str. 196 *Uvoda* avtor poudari: »Človek ne more postati povsem človek drugače, kakor da *je ljubljen*, da se dá ljubiti.« To pomeni, da je dejavnost, ki absolutizira samo sebe in ki hoče uresničiti človečnost izključno le iz svojega, v nasprotju s samim človeškim bistvom.

Človek je tako obdarovani darovalec, vključen v krog (obtok) ljubezni. Odločilnega pomena je zagotovilo, da je ljubezen dar. Bog je ljubezen, zato je človek najprej ljubljen, prej kot se on sam odloči za ljubezen. Lewis, katerega Ratzinger dobro pozna, pravi, da »nismo bili ustvarjeni predvsem zato, da bi lahko ljubili Boga (čeprav smo bili ustvarjeni tudi zato), temveč zato, da bi Bog lahko ljubil nas.«[21] Zato je naša najvišja dejavnost odziv, ne pobuda. Človeška ljubezen je povablje-

---

drugega, da bi se mu podaril; osamitev (izkrivljenost) erosa je v iskanju drugega, da bi se z njim okoristil.

[18] Nicolas Cabasilas (1320-1390) imenuje to božjo ljubezen *manikòs éros*, kar prevaja Evdokimov kot »noro ljubezen«. Gre za noro božjo ljubezen do človeka in njegovo nedoumljivo spoštovanje človekove svobode. Prim. P. N. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, 33. E. L. Bartolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo*, v: E. L. Bartolini in drugi, *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2006, 20-34.

[19] Prim. S. Palumbieri, *Amo dunque sono*, Paoline, Milano 1999.

[20] Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 180-184.

na, da se odpre agape, to pa ne kot tistemu, ki odpravlja eros, ne v zanikanju lastnega hrepenenja po ljubljenosti. Človeku je »tudi nemogoče, da bi živel edino v podarjajoči, sestopajoči ljubezni. Človek ne more vedno samo dajati, mora tudi sprejemati. Kdor hoče podarjati ljubezen, mora biti sam obdarovan z njo« (7,2). Upoštevajoč to medsebojno naravnanost (komplementarnost), ki jo vzpostavlja krščanska vera, je omogočen prehod k ljubezni, ki ne išče sama sebe, temveč blagor ljubljenega, k ljubezni, ki je agape, ki postane sposobna sama sebe darovati (prim. 6). Ljubezen zahteva dokončnost in večnost ter zajema vse bivanje, v vseh razsežnostih, ter vključuje vse človekove moči (prim. 6;17).

Predvsem preroka Ozej in Ezekijel sta to strastnost Boga za njegovo ljudstvo opisovala s smelimi erotičnimi podobami. Božja ljubezen je strastna *(pathos)*, prednostna. Ni splošna, temveč konkretna. Odnos Boga do Izraela je ponazorjen s podobami ženitovanjskosti in zakona; malikovalstvo je zatorej zakonolomstvo in prešuštvo. Ljubezen, ki izvoli, vzpostavi z izvoljenim ljudstvom »poročni« odnos. A prav zdaj se pokaže, da je Bog Bog in ne človek: »Kako bi te mogel zapustiti, o Efraim? Kako te drugim izročiti, o Izrael? ... Moje srce se v meni obrača, moja notranjost v usmiljenju gori. Ne bom storil po nagibu svoje jeze, ne bom pahnil Efraima v pogubo. Kajti Bog sem in ne človek. Sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11,8-9). S tem so konkretno, kakor smo videli, naznačeni kulti plodnosti s svojo zlorabo *erosa*. A s tem je zdaj opisan tudi odnos zvestobe med Izraelom in njegovim Bogom. Zgodovina božje ljubezni z Izraelom najgloblje obstaja v tem, da mu Bog da postavo *(thora)*, to pomeni, da mu odpre oči za pravo bistvo človeka in mu pokaže pot prave človečnosti. Ta zgodovina obstaja v tem, da se človek, živeč v zvestobi do enega Boga, doživlja kot božjega *ljubljenca* in najde *veselje* nad resnico, nad pravičnostjo – veselje nad Bogom, in to veselje, ki postane njegova dejanska sreča: »Kaj imam v nebesih razen tebe? Poleg tebe me nič na zemlji ne veseli ... Moja sreča je pripadati tebi« (Ps 73 [72], 25.28). Dejansko obstaja zedinjenje človeka z Bogom – pradavne sanje človeka –, a to zedinjenje ni zlitje, utonitev v brezimnem oceanu božanskega, temveč je edinost, ki ustvarja ljubezen, v kateri oba – Bog in človek – ostaneta osebi in vendar postaneta povsem eno.

Strastna ljubezen Boga do njegovega ljudstva – do človeka – je hkrati odpuščajoča (kaznuje do tretjega rodu, odpušča do sedmega!). Tako velika je, da Boga obrne proti njemu samemu, njegovo ljubezen proti njegovi pravičnosti.[22] Kristjan vidi v tem že skrito skrivnost križa:

[21] C. S. Lewis, *Vprašanje bolečine*, Družina, Ljubljana 2005, 40.

[22] Janez Pavel II. pravi v okrožnici *Dives in misericordia*: »Tako se usmiljenje v nekem smislu postavlja nasproti božji pravičnosti in se v mnogih primerih kaže ne le močnejše, ampak tudi globlje od nje ... Ljubezen je tako rekoč pogoj pravičnosti in pravičnost je končno v službi ljubezni« (4,11).

Bog ljubi človeka tako, da sam postane človek, gre za njim vse v smrt in na ta način spravi pravičnost in ljubezen. V *Uvodu v krščanstvo* pravi Ratzinger, da se Bog razodeva kot antropomorfen in nefilozofski Bog. »Lastne so mu strasti kakor človeku, veseli se, išče, čaka, hiti naproti. Bog ni brezčutna geometrija vesoljstva, ni nevtralna pravičnost, ki bi brez srca in čustev stala nad stvarmi. Bog marveč ima srce; tu stoji kakor tisti, ki ljubi z vso čudovitostjo ljubečega.«[23] In če je Bog večna geometrija ali matematika vesoljstva, more to biti samo zaradi tega, ker je agape, »stvariteljska ljubezen, ker je goreči grm, iz katerega izhaja Ime, s katerim prihaja v človekov svet«[24] in postane Bog Abrahamov, Izakov, Jakobov, moj Bog.

4.2 Božja zavzetost v novi zavezi

Novozavezna konkretizacija Izraelove vere (temeljno mesto je Oz 11,8 s.; prim. 10) je v učlovečeni ljubezni. »Resnična novost Nove zaveze ni v novih zamislih, marveč v liku *(Gestalt)* Kristusa samega, ki mislim daje meso in kri, kar je nezaslišan realizem« (12). »Bog gre v Jezusu Kristusu sam za 'izgubljeno ovco', za trpečim in izgubljenim človeštvom«.[25] Če Jezus v svojih prilikah govori o pastirju, ki išče, nosi in vodi izgubljeno ovco, o ženi, ki išče drahmo, o Očetu, ki gre izgubljenemu sinu nasproti in ga objame, tedaj vse to niso le besede, marveč razlage njegovega lastnega bitja in delovanja. V njem moremo resnico Božje ljubezni gledati. Vse te prilike postanejo realnost, prejmejo »kritje« v Jezusu Kristusu. Bog stopi v oddaljenost človeka, tako da so vse razdalje vključene v to brezmejno božjo razdaljo. Ratzinger neprekosljivo izrazi veličino ljubezni, ki naredi, da je tisto, »kar je neskončno majhno zares vseobsežno in zares veliko.«[26] Papež sledi tej konkretizaciji ljubezni vse do zakramenta evharistije, da bi od tam ponovno napravil lok k filozofskemu iskanju Boga. »Antični svet je sanjal o tem, da je naposled dejanska človekova hrana – to, od česar kot človek živi – *logos*, večni um. Zdaj pa je ta *Logos* zares postal hrana za nas – kot ljubezen« (13).

Papež nam predstavi Sveto pismo kot »zgodovino ljubezni«, v kateri nam Bog prihaja naproti in nas osv(ob)aja (17). V tej ljubezni je *eros* pridružen *agape* in presega zgolj zastonjskost. Je tudi ljubezen, ki od-

[23] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 101.
[24] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 100.
[25] »Usmiljenje, kakor ga je Jezus prikazal v priliki o izgubljenem sinu, ima notranjo obliko ljubezni, ki jo nova zaveza imenuje agape. Ta ljubezen je sposobna skloniti se k slehernemu izgubljenemu sinu, k sleherni človeški bedi, predvsem pa k sleherni moralni bedi, grehu. Če je tako, se tisti, ki mu je bilo izkazano usmiljenje, ne čuti ponižanega, ampak kakor znova najdenega in 'ovrednotenega'« (DM 6,3).
[26] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 102.

pušča (Bog ima same težave s človekom!). Tako je tudi človekova ljubezen do Boga ljubezen izvolitve in prelomitev te izvolitve je prešuštvo: »Moja sreča je pripadati tebi« (Ps 73 [72], 28). Papež dodaja, da je ta ljubezen tako velika, da »obrne Boga proti samemu sebi, njegovo ljubezen proti njegovi pravičnosti« (10). To misel, ki je značilna za najbolj radikalno *teologijo križa (theologia crucis)*, dobro razvija Ratzinger že v *Uvodu v krščanstvo*, ko govori o Kristusovem križu: »Ne da bi zapustil naročje presvete Trojice, se razteza do skrajne meje človeške bede ter izpolnjuje ves vmesni prostor ... Trpljenje je navsezadnje rezultat in izraz razpetosti Jezusa Kristusa od bivanja v Bogu pa prav do pekla ... Kdor je tako razpel svojo eksistenco, da je hkrati potopljen v Boga in v globino stvari, ki jo je Bog zapustil, ta se mora tako rekoč raztrgati – ta je resnično 'križan'. Toda ta razpetost, ta raztrganost je istovetna z ljubeznijo: to je njeno uresničenje prav do konca (Jn 13,1) in konkretni izraz za prostranost, ki jo ustvarja.«[27] Razodetje Boga kot ljubitelja človeštva, ki se obrne proti lastni pravičnosti, doseže torej svojo polnost v Jezusu Kristusu. On postane »prekletstvo«. Na križu se razodeva globina Božje ljubezni in njena najgloblja opredelitev. Zato križ ni uničenje Kristusa in njegove ljubezni, temveč je njuna dovršitev.[28] »Pogled na prebodeno Jezusovo stran, o katerem govori Janez (prim. 19,37), dojame, kaj je bilo izhodišče te okrožnice: 'Bog je ljubezen' (1 Jn 4,8). Tam je mogoče to resnico zreti. In od tam je zdaj mogoče opredeliti, kaj je ljubezen« (12). S pogledom moramo poiskati središčno točko – križ in s tega razgledišča motriti zgodovino. Reči Bog je ljubezen, pomeni tudi: Bog ima srce!

Božja ljubezen se preko stvarjenja, zgodovine izvoljenega ljudstva »stopnjuje« do učlovečenja božjega Sina in velikonočne skrivnosti, kjer je vstajenje kakor pika na i celotne zgodovine odrešenja. Na Kristusovem križu najbolj jasno spoznamo *kako* nas Bog ljubi. Na križu je vrh in vir (srce), najvišje razgledišče ljubezni. Tu gre Bog najdalje v iskanju človeka in se napravi za vir stalne podaritve! To zmore Bog v moči svoje trinitarične ljubezni! Kristusov križ je tako izraz k človeku obrnjene božje ljubezni. Papež Janez Pavel II. to izrazi takole: »Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (DiviM 7,6). Ratzinger pribije: »Kristus je sestop usmiljene ljubezni, ki se spusti do nas.«[29]

---

[27] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 215.

[28] Prim. A. Scola, *Introduzione e commento*, v: Benedetto XVI, *Deus caritas est. Enciclica. Introduzione e commento di Angelo Scola*, ed. Cantagalli, Siena 2006, 62.

[29] J. Ratzinger, *Bog nam je blizu*, Družina in MKSBD, Ljubljana 2005, 37. Na naslednji strani zapiše: »Bog se približa k nam, in tako rekoč berači za spravo v Kristusu.«

V vsakem obdobju zgodovine odrešenja so našli pisatelji izraze, ki so skušali »približati« zavzeto božjo ljubezen. Tako srečamo v Stari zavezi izraz *šekinah* (prebivanje Jahveja sredi svojega ljudstva), v judovski literaturi *zimzum* (božje umikanje in pripravljanje prostora svojemu stvarstvu), v Novi zavezi, predvsem pri Pavlu pa *kenosis* (izničenje, izpraznjenje, ponižanje: prim. Flp 2,7).

5. Kristusova odprta stran in evharistija - razsežnost božje ljubezni

Kristus nastopi z učlovečenjem pot semena, ki pade v zemljo *(humilis)*, da v smrti na križu (ki tako postane drevo življenja) obrodi in se nam v evharistiji daje v hrano nesmrtnosti. Na križu si to ljubezen ogledamo, v ranah Vstalega jo otipamo, v evharistiji jo okusimo: »Okusite in spoznajte, kako dober je Gospod.« Povsod tu smo priče neprekosljive *otipljivosti, radikalnosti* ljubezni. V osrednjem delu enciklike nas papež vabi k poglobitvi v Jezusovo odprto stran. Tako vstopamo v skrivnost Boga, ki je ljubezen. »V tem pogledu najde kristjan svojo lastno pot do življenja in ljubezni« (12). Ta pot je pot inkarnirane - celostne ljubezni; križane ljubezni, ki je zavzeta in daritvena; evharistične ljubezni - razdajajoče in vključujoče ljubezni.

»Dejanju darovanja je Jezus pri zadnji večerji dodal trajno navzočnost s postavitvijo evharistije« (13). Evharistija postane izvir občestva *(koinonia)*. Po svoji naravi ima evharistija socialni značaj, saj je »zedinjenje s Kristusom hkrati zedinjenje z vsemi drugimi, katerim se podarja ... Obhajilo me potegne ven iz mene k njemu in s tem hkrati v edinost z vsemi kristjani. Mi postanemo 'eno telo', drug v drugem zlita eksistenca« (14). Središčno mesto ljubezni v skrivnosti Cerkve prejme polni izraz v evharistiji. Papež zapiše: »v 'bogočastju' samem, v evharističnem občestvu je vsebovano to, da smo ljubljeni in da ljubimo naprej. Evharistija, ki ne postane praktično karitativno delovanje, je sama v sebi razdrobljena« (14). In Kristusova ljubezen, ki jo okušamo v evharistiji, spodbuja kristjane k izvrševanju ljubezni v svetu. To je ljubezen, ki išče človekov celosten blagor (prim. 19). Evharistija nam sporoča, da nam Bog sam podarja, da bi mi lahko podarjali.

V Kristusu človek spozna, da ga Bog ljubi, ter prejme od njega sposobnost odgovarjati tej ljubezni. Ko se prepusti prevzeti od tega božjega toka, postane sposoben ljubiti vse ljudi. Človek vstopi v Ljubezen, ko se potopi v Kristusovo srce. Jezusovo srce *ostaja odprto* za vse ljudi in vse čase. Razodeta vera postavlja v središče srce in ne hladen razum, popek ali celo falus. Uveljavljati moramo teologijo srca - *theologia cordis*: Bog ima srce *zame* in za vse ter vsakogar.

Izhodišče te celovite in dopolnjujoče se podobe ljubezni je vseskozi biblično prežeta podoba Boga. Kolikor je teolog Joseph Ratzinger ve-

dno pripravljen povezovati vero, resnico in razum, toliko je bil in je odločno naravnan na posebnost in novost svetopisemske podobe Boga. Božanska moč aristotelske metafizike je sicer za vsa bivajoča bitja predmet hrepenenja in ljubezni, a to božanstvo samo ničesar ne potrebuje in ne ljubi, je le ljubljeno: »Bog giblje svet, ker je ljubljen.«[30] Dejstvo Boga razodetja, *Boga, ki ljubi človeka*, je pravo nasprotje Aristotelovega boga (ki je nekakšen najvišji »dosežek« človekove misli). Tako biblična vera preoblikuje filozofsko metafiziko: Drži, da je »Bog praizvir vsega bivanja sploh. A ta stvariteljski praizvir vseh reči - *Logos*, prarazum - je hkrati tisti, ki ljubi z vso strastnostjo prave ljubezni. S tem je *eros* do skrajnosti poplemeniten, a hkrati tako očiščen, da se zlije z *agape*. Odtod moremo razumeti, da so sprejem *Visoke pesmi* v kanon svetopisemskih knjig zelo zgodaj tolmačili v tem smislu, da te ljubezenske pesmi navsezadnje opisujejo razmerje Boga do človeka in človeka do Boga« (10,2).

6. Božja ljubezen v kontekstu Janezove teologije ljubezni

»Bog je ljubezen« je rezultat Janezove hoje za Jezusom.[31] V njegovih spisih prepoznamo to osebno noto, ki jo moremo prepoznati kot ljubeč odnos.[32] Znamenje njegove posebne bližine Učitelju je njegovo počivanje na Jezusovih prsih ob dogodku postavitve evharistije! In njegova navzočnost pod križem, kjer se je Jezusova daritev použila, kjer je spoznal, kaj pomeni: Bog je svet tako ljubil ... Gornja trditev je tudi sinteza Jezusovega poslovilnega govora. Končno je povzetek celotnega razodetja. »Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas« - izkusili smo jo, saj je ta ljubezen »meso postala in med nami prebivala«. Dobro nam je znano, da je Janez v Jezusovem poslovilnem govoru (pogl. 13-17) in v 1 Jn poglobil témo o ljubezni kot nihče drug pred njim. Tu bomo

[30] Aristotel, *Metafizika* XII, 7, 1072 b.

[31] Glede Janezove teologije prim. med drugim: A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la thèologie johannique*, J. Gabalda et C^ie^ Éditeurs, Paris 1972; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986; J. B. Lotz, *Das Neue Testament heute gelesen. Gott kümmert sich um den Menschen. Meditationen zum Ersten Johannesbrief*, Herder, Freiburg 1975.

[32] O pomembnosti Janezove trditve: *Bog je ljubezen* pa Raniero Cantalamessa takole zapiše z vznesenimi besedami: »Če bi bila vsa Sveta pisma sveta uničena po kakšni naravni katastrofi in bi ostal samo en primerek; in bi bil tudi ta tako uničen, da bi bila samo ena stran še cela; pa bi še ta stran bila tako ožgana, da bi bila samo ena vrstica še čitljiva; in če bi bila to vrstica iz Prvega pisma apostola Janeza, kjer je zapisano: 'Bog je ljubezen', bi bilo rešeno celotno Sveto pismo! Kajti celotno Sveto pismo je povzeto v teh besedah. Vse Sveto pismo namreč ni nič drugega kakor pripoved o božji ljubezni. Ta je 'duša Svetega pisma'« (R. Cantalamessa, *Un inno di silenzio. Meditazioni sul Padre*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, 119; prim. Avguštin, *De catechizandis rudibus, 4, 8*: CCL 46, p. 128).

skušali povzeti glavne poudarke.[33] To pa zato, ker si papež ni v svoji okrožnici samo »sposodil« gornjega stavka, temveč ga razume v njegovem celotnem kontekstu.[34]

Obrazec »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16) izraža ravnanje Boga v tem, da nam je dal svojega edinorojenega Sina, ki je postal človek ter je umrl za naše odrešenje; Bog Oče ima pri tem absolutno zastonjsko (milostno) iniciativo najvišje ljubezni v podaritvi svojega Sina v odrešenje človeštva (1 Jn 3,16; 4,4-61; prim. Jn 3,16).[35] Ta Janezova opredelitev Boga je najbogatejša. Povzema nekako vso zgodovino odrešenja in celotno razodevanje Boga, ki doseže vrh v razodetju Jezusa Kristusa. Bog je tisti, ki se v nesebični ljubezni odpira drugemu in se mu podarja. Že prvega povedka: »Bog je« ne moremo razumeti brez določila »ljubezen«. Saj samo ljubezen omogoča, da nekaj ali nekdo je, vse drugo je negacija, zanikanje bivanja. Ljubezen je torej edina poosebljajoča razsežnost bivanja. Zato, ker je Bog ljubezen, omogoča obstoj tudi drugim osebam, saj je ljubezen po svojem bistvu ek-sistenčna, je naravnana na druge. To velja že za Boga v njegovem notranjem življenju; to velja tudi za njegov odnos do tako drugih, da jih smemo imenovati njegove stvari, ki pa jih smemo prav zaradi deležnosti pri tej božje ljubezni pojmovati kot resnične osebe. Božja notranjetrinitarična ljubezen je izbrala za pot svojega razdajanja navzven stvarjenjsko in odrešenjsko ljubezen. V luči trditve: »Bog je ljubezen« moremo razumeti ugotovitev Janeza, da je »Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega Sina ...« (Jn 3,16). Stvarstvo in na poseben način človek je sad božje ljubezni in ne nekakšnega slučaja, nuje ali egoizma. Ta »pečat« ljubezni je vtisnjen v vse, kar biva, v vse, kar je. Vendar pa je odgovora na to ljubezen sposoben samo človek. Človekova ljubezen je odgovor na božji nagovor in nadaljevanje kroženja ljubezni v odnosu do ljudi in celotnega stvarstva. Človek je oseba, kolikor uresničuje v svojem življenju zapoved ljubezni (Mt 22,37-39).

---

[33] Prim. G. Zevini, *Il volto del Dio unico in tre persone nel vangelo di Giovanni*, v: PATH 1 (2003) 5-46.

[34] Prim. R. Fabris, *»Dio è amore«. L'orizzonte biblico dell'Enciclica*, v: E. L. Bartolini in drugi, *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, 35-52.

[35] Poleg tega pravkar navedenega obrazca najdemo drug; ne manj pomemben obrazec, ki prejšnjega dopolnjuje: »božja ljubezen« (1 Jn 4,12.17; 2,5; 3,17). Za ta obrazec je v izvirniku (in tudi v latinskem prevodu) uporabljen genitiv (rodilnik): agape tou theou (charitas Dei). Moderna eksegeza ta genitiv razlaga kot »komprehenzivni« (vseobsegajoči) genitiv, ki vključuje ljubezen Boga do ljudi in človekovo ljubezen do Boga ter do bližnjega: »Ljubezen, ki prihaja od Boga, se dovršuje v nas ..., ko nas Bog nagiblje, naj ljubimo brate« (I. de la Pottarie, *Adnotationes in exegesim Primae Epistolae S. Joannis*; Roma 1971,131).

Sposobnost ljubiti pa predpostavlja svobodo,[36] odgovornost in zavzetost. Te tri razsežnosti so brezpogojno potrebne za dejanje ljubezni. Človek jih prejema in more uresničevati v moči bogopodobnosti. Čeprav jih lahko razvije samo v mejah svoje ustvarjene biti, so tako poosebljajoče, da se v njihovi moči lahko obrača k osebnemu Bogu kot k Ti-ju. Po ljubezni presega samega sebe in hkrati dosega najvišjo samouresničitev, postaja oseba, saj, kakor pravi Janez Pavel II. v okrožnici *Človekov odrešenik*, »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni« (RH 10). Ljubezen je v resnici najbolj poosebljajoče dejanje. *Oseba je iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeno bitje, in zato bitje, ki se realizira v ljubezni.*

Janezovo izhodišče je brez dvoma teocentrično: v ospredju je razodetje Boga po Jezusu Kristusu. Ta nam odkriva in nas vodi v božje globine (Jn 1,18). Pred nami je Bog, ki se iz ljubezni sklanja k svetu: »Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,9–10). *Iz razodetja v zgodovini raziskuje* Janez *globoko bistvo Boga Očeta* in odkriva, da ljubezen ki se manifestira v zgodovini, ni zgolj neki obrobni vidik na Bogu, niti sestavni del, temveč stvarnost, ki ga globoko ontološko opredeljuje. V svojem zgodovinsko-odrešenjskem delovanju se Bog razodeva takšen, kakršen v resnici jé: ljubezen. Pri nas vedno obstaja med tem, kar smo, in med našo ljubeznijo določena razdalja, ki jo lahko zmanjšamo, nikoli pa je ne moremo popolnoma odstraniti. Pri Bogu Jezusa Kristusa pa obstaja popolno ujemanje, harmonija med biti in ljubiti.

Zahteva po življenju v ljubezni. Človek bi pričakoval, da bo Janez na podlagi razodetja, da je Bog ljubezen, zahteval od ljudi, da vračajo ljubezen tistemu, ki jih je prvi ljubil. On pa izvaja (za nas) presenetljive sklepe: naša dolžnost je, da ljubimo drug drugega: »Preljubi, ljubímo drug drugega, ker je ljubezen od Boga« (1 Jn 4,7); »Preljubi, če je Bog tako vzljubil nas, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega« (1 Jn 4,11). Isto je rečeno o Kristusovi ljubezni, katere se mora »navzeti« tudi njegov učenec: »Ljubezen pa poznamo po tem, da je On dal življenje za nas, in takó smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

Apostolovo oznanilo moramo sprejeti v njegovem globokem pomenu. Božjega razodetja ne moremo zožiti na golo sprejemanje v vednost. V

[36] V *CS* 17 je lepo zapisano: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (eximium divinae immaginis signum). Glede novejšega učenja cerkvenega učiteljstva o človekovi osebi prim. G. Cottier, *La persona nel magistero recente della Chiesa*, v: V.A., *Persona e personalismo*, Lanza, Padova 1992, 97-128; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: TQ 181 (2001), 42-43.

resnici pomeni razodetje ponavzočenje božje ljubezni v Kristusovem »mesu«. Sprejemati božje razodetje ne pomeni zgolj »imeti za resnico«, da nas On ljubi in da je po svoji definiciji ljubezen, ampak pomeni predvsem odpreti se za božji dar ljubezni. Ljubezen ima svoje središče v Očetu, od njega se razširja na Sina in po njem v Svetem Duhu na nas. Gibalna moč krščanskega razodetja je v tem, da božje samopriobčenje svetu povzroči v veri človekovo podarjanje drug drugemu. Priče smo nezaslišanemu dinamizmu: »On je dal življenje za nas, in takó smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

Zapoved ljubezni je nova, ker ima za merilo Jezusovo darujočo se ljubezen. Ljubiti z Očetovo ljubeznijo in kakor nas je ljubil Jezus Kristus: to je značilnost krščanske ljubezni. V človekovem odgovarjanju Bogu, ki je ljubezen, ima prvenstvo ljubezen do Boga samega (1 Jn 4,21; 5,1). Vendar je tukaj tako, da ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega sestavljata nerazdeljivo enoto: »Vsakdo, ki ljubi roditelja (Očeta), ljubi tudi tistega, ki je rojen iz njega« (1 Jn 5,1). »Vsakdo, ki ljubi (brate), je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jn 4,7.8). »Kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, katerega ne vidi« (1 Jn 4,20; prim. 3,19).

Ljubezen do bližnjega ima svoj temelj v tisti Očetovi ljubezni, s katero nam je dal lastnega Sina (1 Jn 4,11.19); to je ljubezen, ki prihaja od Boga in iz Boga (1 Jn 4,7.16; 3,17). Ko človek odgovarja na božjo ljubezen z ljubeznijo do bližnjega, ima delež pri življenju Boga samega, ki je ljubezen. Kdor ljubi bližnjega, »je rojen iz Boga,« »pozna Boga,« »je Bog v njem in on v Bogu« (1 Jn 4,7.8,16); kdor pa ne ljubi bratov, »nima večnega življenja,« »ostane v smrti,« »ne pozna Boga« (1 Jn 3,15; 4,6; prim. 2,9–11). To so značilni obrazci v *1 Jn*, ko ta hoče naznačiti občestvo *(communio)* življenja med človekom in Bogom: zedinjenost verujočih v medsebojni ljubezni sestavlja občestvo *(communio, koinonia)* vseh z Bogom (1 Jn 1,3.6.7). To rdečo nit lahko prepoznamo tudi v okrožnici Benedikta XVI.

7. Trojica – bivanje v ljubezni

»Če vidiš ljubezen, vidiš presveto Trojico«. To Avguštinovo[37] trditev papež postavi na prag drugega dela okrožnice. Na začetku drugega dela

[37] *De Trinitate*, VIII, 8,12: *CCL* 50,287. Rihard od sv. Viktorja to izrazi z besedami: »Deus existentia amoris.« Rihard pride do spoznanja, da ni potrebna še neka četrta oseba v Bogu, ki bi pomenila »dopolnitev« trinitarične ljubezni. S tem da je Rihard uporabil izraz »existentia«, je hotel opozoriti na njeno zakonitost (in s tem zakonitost božjega bivanja) bivanja v naravnanosti na drugega, izhajanja *iz* sebe, da se sreča z drugim. Prav ta »existentia amoris« Boga je vzrok izhajanj v Bogu in podarjanja troedinega Boga navzven: »amor enim extasim facit«.

okrožnice, katerega papež posveti izpolnjevanju ljubezni Cerkve, ki je »občestvo ljubezni«, »se nahajamo pred središčno skrivnostjo naše vere.«[38] Notranje življenje troedinega Boga ni zgolj obrobnega pomena za celotno vsebino pričujoče okrožnice. Dejansko je to resnica, ki je *»tacite«*, nevsiljivo, bila navzoča ves prvi del. Je namreč resnica, brez katere ne samo, da ne razumemo drugega dela, ampak tudi prvega ne. Avguštinova trditev je nekakšen stožer tistih vrat, ki vodijo v bogate in brezdanje božje prostore in v zunanje razdalje sveta! V prejšnjih razmišljanjih smo mogli usmeriti svoj pogled na Jezusovo odprto stran, na njega, »ki so ga prebodli« (prim. Jn 19,37; Zah 12,10). Na križu - v velikonočni skrivnosti se je Bog tako približal, da nam je pokazal, razodel svoje notranje življenje Trojice.[39] Pri tem smo spoznali Očetov načrt, ki je iz ljubezni (prim. Jn 3,16) poslal na svet svojega edinorojenega Sina, da bi odrešil ljudi. V svoji smrti na križu je Jezus, kakor poroča evangelist, »izdihnil duha« (prim. Jn 19,30). To je bil uvod v tisto podaritev Svetega Duha, ki ga bo uresničil po svojem vstajenju (prim. Jn 20,22). Tako se je izpolnila obljuba o »potokih žive vode«, ki naj bi po izlitju Duha pritekali iz osrčja verujočih (prim. Jn 7,38-39). Duh je namreč notranja moč, ki njihovo srce uskladi s Kristusovim srcem ter jih nagiba, da ljubijo soljudi tako, kakor jih je ljubil on, ko se je sklonil, da bi učencem umil noge, in zlasti ko je za vse daroval svoje življenje (prim. Jn 13,1-13; 15,13).

Duh je tudi moč, ki spreminja srce cerkvenega občestva, da v svetu pričuje za Očetovo ljubezen, ki hoče v svojem Sinu narediti človeštvo za eno samo družino. Vse delovanje Cerkve je izraz ljubezni, ki si prizadeva za celosten blagor človeka: to delovanje evangelizira z besedo in zakramenti - kar je v svojih zgodovinskih uresničenjih pogosto junaško delo - ter podpira in razvija človekovo življenje in delovanje na različnih področjih. Tako je ljubezen služenje, ki ga Cerkev uresničuje, da bi se neomajno soočala tudi s telesnim trpljenjem in gmotnimi potrebami ljudi. »Skrivnost Svete Trojice moremo razgrniti in obravnavati samo v vzdušju pogovora med prijatelji, še več, med tistimi, ki sprejemajo *agape* kakor so ga razumeli prvi kristjani« (19).[40]

Ratzingerja poznamo kot zelo dobrega poznavalca sv. Avguština (doktoriral je iz Avguštinovega pojmovanja Cerkve kot božjega ljud-

---

[38] A. Scola, *Introduzione e commento*, v: Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 86.

[39] O Trojici kot bivanju Boga, ki je ljubezen, prim. F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius Verlag, Paderborn 1993; D. Staniloae, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma 1986; G. M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.

[40] L. Kamykowski, *La Trinità nei dialoghi dell'Ultima Cena (Gv 13-17)*, v: *Nuova umanità* XXIV (2002) št. 140-141, str. 178.

stva[41]) in njegovega razvitja nauka o Sveti Trojici na temelju ljubezni. V *Uvodu v krščanstvo* poudarja, da najvišje enote nima »atom«, najmanjši nedeljivi delček, ampak da »do čistega (biti eno) lahko pride šele v duhu in da vključuje odnose ljubezni« in nadaljuje, da »more pravilno umevani nauk o Trojici postati izhodišče (konstrukcijska točka) teologije in krščanskega mišljenja sploh, točka, od koder izhajajo vse nadaljnje črte (smernice).«[42] Končno »notranja logika krščanske vere v Boga sili k preseženju golega monoteizma in privede k veri v troedinega Boga.«[43] Trdi tudi, da nam je pri poglabljanju v to trinitarično skrivnost Janez v veliko pomoč: »Mirno lahko rečemo, da je omenjena črta (namreč 'trinitarična') prava dominanta njegove (Janezove) teologije.«[44]

Deset let po koncilu je sedanji papež zapisal: »Dediščina 2. vatikanskega cerkvenega zbora še ni prebujena (erweckt). Čaka na svojo uro. In ta bo prišla, v to sem prepričan.«[45] Reči smemo: Že prihaja. Tudi po zaslugi pokoncilskih papežev, tudi po zaslugi njegovega prispevka. In, kot smo prepričani, tudi po njegovi okrožnici *Bog je ljubezen.*

---

[41] J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (MüThSt, UU. Systemat. Abtl., 7). Ponovno je bilo to delo izdano pri EOS Verlag, St. Ottilien, leta 2005.

[42] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 133.

[43] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 112.

[44] J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 133. Avguština upošteva v svojem monumentalnem teološkem delu tudi S. N. Bulgakov. Prim. Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* (doktorska disertacija), Ljubljana 2004, 198 ss.

[45] J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 441.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 261.131.22 Bog je ljubezen:241.513
BV 66 (2006) 3, 429-447

Rafko Valenčič

Karitas - univerzalna ljubezen

Povzetek: Razprava obravnava vsebino in sporočilo drugega dela okrožnice Benedikta XVI. *Bog je ljubezen.* Uvodoma navaja nekaj ugovorov, ki se pojavljajo v zvezi s karitativno dejavnostjo Cerkve, in prihajajo tako s strani verujočih kot s strani marksistične ideologije in prakse. V osrednjem delu razprava obravnava temeljne teološke značilnosti karitas: najprej karitas kot eno izmed treh bistvenih nalog Cerkve ter Cerkev kot občestvo ljubezni; nato karitas kot urejeno skrb za bližnjega, njen strokovni pristop k reševanju vprašanj, nezadostnost zgolj čustvenega odzivanja na potrebe človeka, pobude, ki prihajajo od spodaj in od zgoraj ... Nato se pomudi pri nosilcih ali dejavnikih v karitas, ki je naloga vsakega kristjana, pa tudi sodelovanja cerkvenih in družbenih ustanov. Končno omenja nekaj asketičnih izhodišč, ki zahtevajo ravnovesje med delom in molitvijo, prav tako priznavajo lastne človeško nemoč in neučinkovitost karitativnega dela.

Ključne besede: karitas, ugovori zoper karitas, teološka izhodišča in značilnosti karitas, nosilci karitativne dejavnosti, sodelovanje, asketske pripombe.

Summary: ***Charity - Universal Love***

The treatise deals with the contents and the message of the second part of the Encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est.* In the introduction the author states some objections raised to the Church's charitable activity by the faithful as well as by marxist ideology and practice. The central part of the treatise deals with the basic theological characteristics of charity: exercising of charity as one of the three essential responsibilities of the Church and the Church as a community of love; charitable activity as regulated care of one's neighbour, its professional approach to solving the problems, insufficiency of just emotional reactions, initiatives coming from below and from above ... Then the author mentions those responsible for charitable activity, which is the duty of every Christian, and also the cooperation of the Church and social institutions. And finally there are some ascetic starting points requiring a balance between activity and prayer and at the same time acknowledging human powerlessness and inefficiency of charitable activity.

Key words: charity, objections raised to charitable activity, theological starting points and characteristics of charitable activity, cooperation, ascetic remarks.

Uvod

Okrožnica papeža Benedikta XVI. *Bog je ljubezen* povezuje dve pomembni kreposti: ljubezen in pravičnost (št. 19-39). V tesni povezavi med prvo in drugo se izraža »novost« okrožnice.[1] Klasična teologija prišteva ljubezen k božjim krepostim, ki so nam vlite, pravičnost, ki ureja razmerja med ljudmi, pa h kardinalnim krepostim.[2] Sveto pismo go-

[1] Virginio Colmegna, *L' operosita della carita,* v: E. L. Bartolini (in dr.), *Dio e amore,* Paoline, Milano 2006, 100.

vori o božji in človeški pravičnosti; slednja se mora ravnati po božji, sicer nima prepričljivega izvora in vzorca, po katerem se ravna. V Bogu je skladnost med ljubeznijo in pravičnostjo, kajti božja pravičnost je hkrati »njegova (božja) zvestoba« (*Bog je ljubezen,* 39; odslej le številke v oklepaju).[3] Po antropološkem in teološkem razmišljanju o naravi ljubezni prehaja okrožnica na udejanjanje ljubezni v družbi in Cerkvi, ki jo obravnavata družbeni nauk Cerkve in karitas. Cerkev kot »občestvo ljubezni« (naslov 2. dela okrožnice) udejanja božjo in človeško prvino ljubezni v edinosti vere, src in skupnosti dobrin (prim. Apd 2,42-44).

Naslov predavanja izraža naslednje dimenzije ljubezni: 1. univerzalnost božje ljubezni, s katero Bog ljubi vse ljudi, 2. univerzalnost človeške ljubezni, ki mora, tako kot božja, objemati vse ljudi, 3. poklicanost vseh ljudi, ki božjo ljubezen sprejemajo, da jo posredujejo drugim, ter 4. univerzalnost ljubezni v njeni časovni razsežnosti. Naša naloga je, obravnavati predvsem zadnje tri vidike, ki jih z eno besedo imenujemo »karitas« ali karitativna dejavnost Cerkve.

1. Ugovori in pomisleki

Uvodoma navajamo nekaj ugovorov in pomislekov glede karitativne dejavnosti na splošno. Nekaj teh ugovorov je navedenih tudi v okrožnici, ki seveda niso glavno težišče ne okrožnice ne naše obravnave.

V nekaterih obdobjih krščanstva se je uveljavila tako imenovana individualistična morala. Izražala se je v iskanju lastne popolnosti na račun drugega, ki ga je sprejemala kot priložnost za dobra dela, za katera bo človek prejel plačilo. Takšno ravnanje je lahko prihajalo tudi iz napačnega razumevanja evangelija, npr. iz prilike o poslednji sodbi, ki obljublja, da bodo tisti, ki so pomagali lačnim, žejnim, nagim, bolnim, zapornikom ..., prejeli bogato plačilo (prim. Mt 25,35 sl.). Tudi Jezusovo naročilo, da je treba nabirati zaklade za nebesa, je bilo nekaterim razlog za takšno miselnost (prim. Mt 6,19; Lk 12,21). Takšna morala je bila ponižujoča za darovalca in prejemnika: za prvega, ker je iskal predvsem sebe, za drugega, ki je bil ponižan na raven predmeta in priložnosti za dobro delo.[4]

---

[2] O tem govori družbeni nauk Cerkve. Prim. J. Juhant - R. Valenčič, *Družbeni nauk Cerkve,* Mohorjeva družba, Celje 1984.

[3] Prim. Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen,* Cerkveni dokumenti 112, Družina, Ljubljana 2006.

[4] Podobna stališča so zagovarjali tudi nekateri koncilski očetje, ki so v razpravah o pomenu znanstvenega in tehnološkega razvoja poudarjali predvsem asketični vidik dela: delo namreč človeka varuje pred lenobo in drugimi grešnimi nevarnostmi, nima pa povezave s prihodnostjo sveta in človeštva. V nasprotju s tem koncil pravi: »Podoba tega sveta ł sicer preide ... Vendar pa pričakovanje novega neba in nove zemlje ne sme

Marksizem je v svoji odrešenjski doktrini menil, da bo s svojo ideologijo in prakso odpravil revščino, krivice in moralno zlo. V novem, pravičnejšem družbenem redu bo človek postal drugačen, popoln. Izkazovanje ljubezni ter dajanje pomoči potrebnim je v nasprotju s pravičnostjo. Takšni izrazi ljubezni naj bi še bolj utrjevali moč in položaj močnih in bogatih ter ohranjali krivične družbene odnose (26).[5] Zato je bila karitas ne samo nezaželena, marveč tudi prepovedana. V slovenskih razmerah so bili v ozadju prepovedi karitativnega dela Cerkve še drugi razlogi. Država je videla v karitativnem delovanju Cerkve tako imenovane »paralelne strukture« državnim dobrodelnim ustanovam. Prav tako je želela s tem preprečiti promocijo Cerkve in njenega vpliva, ki ga je bilo treba za vsako ceno zmanjšati in odpraviti.[6] Z drugimi besedami: v ospredju ni človek, ki potrebuje pomoč, marveč tisti, ki sme pomoč drugemu dajati za lastno uveljavitev, to pa je (bila) socialistična družba.

Za razliko od povojnega časa, ko Cerkev ni smela delovati na tem področju, danes nekateri menijo, da ima Cerkev razlog svojega obstoja *(»raison d' etre«)* ravno v opravljanju dobrodelnosti. V njej vidijo prvenstveno dobrodelno organizacijo, ki naj s svojim delom zapolni vrzeli, ki ostajajo odprte zaradi neučinkovitosti družbenih ustanov. Če je takšno prepričanje prisotno tudi med verujočimi, s tem evangeljski karitas zanikajo njeno specifičnost, ki ima svoj izvor in najgloblji razlog v Božji ljubezni. Evangeljska karitas ni zgolj dobrodelna ustanova poleg mnogih drugih družbenih dobrodelnih ustanov.

Prepričanje, da človek živi samo od kruha (prim. Mt 4,4), da torej potrebuje predvsem gmotne dobrine, lajšanje trpljenja in bolečine, okrožnica označuje kot »materialistično podobo o človeku« (28). Človek potrebuje nekaj več, kot je zgolj ohranjevanje zemeljskega življenja. Njegovo življenje ima presežnostni (transcendentalni) značaj. Zato je izkazovanje ljubezni zgolj na področju gmotnih potreb nezadostno. Življenje govori, da se poleg gmotnih potreb množijo oblike duhovne revščine, da nad človeštvo prihajajo nove bolezni in nevarnosti, zlasti strah in obup nad življenjem. Zaradi tega nekateri dvomijo nad smislom življenja, drugi pa s človeško bližino lajšajo razne oblike trpljenje. Na univerzalnost trpljenja mora odgovoriti »univerzalnost (zapovedi) ljubezni« (25 b). Ljudi, ki so (bodo) potrebni pomoči, bomo imeli vedno med seboj.

---

oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (*CS* 39). Prim. *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis* (1964 /dve shemi/ in 1965 /tri sheme/). Prim. R. Valenčič, *L' uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II,* Roma 1969.

[5] Prim. V. Colmegna, *L' operosita della carita,* 108.

[6] Prim. Ljerka Bizilj, *Cerkev v policijskih arhivih,* Ljubljana 1991; R. Valenčič, *Karitas - od prepovedi do priznanja,* v: Peter Kvaternik, *V prelomnih časih,* Družina, Ljubljana 2001, 161-179.

»Reveže imate namreč vedno med seboj, in kadar hočete, jim lahko dobro storite, mene pa nimate vedno« (Mr 14,7). Med njimi smo tudi mi potrebni pomoči, razumevanja in tolažbe, usmiljenja in odpuščanja. Izgubljeni in pravični sin sta enako potrebna Očetove ljubezni (prim. Lk 15).

Predvsem pa bi morali govoriti o pomanjkanju zavesti, da so vsi ljudje, kristjani še posebej, poklicani drugemu služiti, lajšati človeško trpljenje, prizadevati si za boljši svet. Na to je opozoril koncil, ko je navajal razloge za nastanek ateizma. Pravi, da so za njegov nastanek odgovorni tudi verniki, ki z zanemarjanjem verske vzgoje, napačnim predstavljanjem verskega nauka in pomanjkljivostmi verskega življenja »pristni obraz Boga in vere prej zakrivajo kakor pa odkrivajo« (CS 19).[7] Prav tako koncil spodbuja, naj verniki ne zanemarjajo zemeljskih nalog, dolžnosti do bližnjega in do Boga, s čimer bi »spravili v nevarnost svoje večno zveličanje« (CS 43).

Kakor se je Kristus ne samo ponižal, marveč izničil in postal mnogim v posmeh, tako je beseda ljubezen, ki na nov in popoln način izraža bistvo Boga, v nevarnosti, da jo napačno razumemo in popačimo. Okrožnica ugotavlja, da dajemo tej besedi različne pomene, ki so tuji njenemu bistvu (28). Zato je treba tako sami besedi kot njeni vsebini vrniti primarni pomen. Beseda sama mora biti deležna »očiščenja«, da bo njena vsebina zasijala v prvotni luči. Nalogo in moč očiščevanja pa ima vera (29).

2. Teološka in antropološka izhodišča

Okrožnica je po mnenju Virgilia Colmegna »provokativna« za našo miselnost in ravnanje.[8] Iz načina obravnave in vsebinskega sporočila okrožnice povzamemo nekaj teoloških, etičnih in konkretnih (operativnih) izhodišč.

Okrožnica izhaja iz dejstva, da je *vsak človek deležen Božje ljubezni*, da bi tako mogel tudi sam ljubiti (prim. 1 Jn 4,7-21). Kaj drugega pomeni človekova bogopodobnost (1 Mz 1,27), če ne najprej sposobnost ljubezen sprejemati in jo dajati? To pomeni, da ontološka stvarnost določa človekovo ravnanje *(»agere sequitur esse«)*. To ustreza tudi svetopisemskemu spoznanju, da je sprejemanje (izkustvo) pred dejanjem, da je »poslušanje pred delovanjem« *(il »fare« precede »l'ascoltare«)*.[9] Mnogo ljudi se ne zaveda, da jih Bog ljubi. Ker niso izkusili človeške ljubezni, sprejemanja in odpuščanja, jim je božja ljubezen tuja, zakrita. V besedah

[7] Prim. *Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu* (1965; odslej *CS*), 19.
[8] Prim. V. Colmegna, *L' operosita della carita*, 119.
[9] Elena Lea Bertolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica*, v: E. L. Bertolini (in dr.), *Dio e amore*, 12.

»Nihče me nima rad!« je izraženo globoko izkustvo tujstva in osamelosti današnjega človeka.

Zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega sta *tesno povezani med seboj* in vključujeta *recipročnost.* V Stari zavezi pisatelj rabi iste izraze za prvo in drugo: »Ljubi Gospoda, svojega Boga ... Ljubi svojega bližnjega!«.[10] Ljubezen do bližnjega je celo navedena pred ljubeznijo do Boga, kajti rabini so bili prepričani, da je samo tisti, »ki ljubi bližnjega, sposoben ljubiti Stvarnika«.[11] Če ne ljubimo in spoštujemo človeka kot božje podobe, tudi Boga ne moremo ljubiti in spoštovati. Tako v Stari kot v Novi zavezi sta obe zapovedi oziroma obe ljubezni eno. To velja tako za ljubezen do človeka, ki pripada izvoljenemu ljudstvu, kot za tujca in celo za sovražnika, ki ga po ljubezni naredimo (sprejemamo) za prijatelja. Stara in Nova zaveza dajeta ljubezni božanski pomen, vendar v drugačnem pomenu kot grška ali poganska antropologija. Resnična ljubezen je podoba in znamenje božje ljubezni, to je navzočnosti tretjega.[12] Najbolj jasno je to izraženo v Novi zavezi v besedah: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 16,19-20), prav tako v besedah: »Karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40). Pristna človeška ljubezen odpira prostor božji ljubezni med ljudmi. Značilnost božje ljubezni ni zgolj potrpljenje in sprejemanje človeka, marveč iskanje človeka, hoja Boga za človekom.[13]

Ljubezen vključuje recipročnost, ki je prvenstvena značilnost božje ljubezni. Čeprav Bog daje zastonj in je torej njegova ljubezen zastonjska, je v njej izražena zakonitost recipročnosti. Dati in prejemati je kakor medalja z dvema stranema; ena stran vključuje drugo. Vendar ne samo v razmerju Bog - človek, marveč tudi človek – sočlovek. »Naša ljubezen mora na neki način odsevati poteze božje ljubezni: njeno nežnost, skrb, zlasti pa usmiljenje, ki je tudi v grešniku zmožno prebuditi novo ljubezen« (33). Božja ljubezen se dejansko razodeva »v nas« in »med nami« (1 Jn 4,9.16.17; prim. tudi 4,1.11.12). Njen začetnik ni človek, marveč Bog.

Ljubezen ima značaj *stalnice* v različnem pomenu besede: kot vedno veljavna zapoved, kot dobrina, ki jo vsi in vedno potrebujemo, čeprav je na zemlji nikoli ne bomo v polnosti uresničili, kot vedno trajajoča vez med osebami. Po apostolu Pavlu »ljubezen nikoli ne mine«; gre za stanje ljubezni (prim. 1 Kor 13,13).

---

[10] Hebrejščina rabi izraz *we-'ahavta.* Prav tam, 14.

[11] Prav tam, 15. Navaja P. Lapide, *Predicava nelle sinagoghe*, Brescia 2001, 100 in 113.

[12] Prim. Rinaldo Fabris, *Dio e amore. L' orizonte biblico dell' amore*, v: E. L. Bartolini (in dr.), *Dio e amore,* 42-43.

[13] E. L. Bertolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo*, 18-21.

Ljubezen izraža človekovo duhovno naravo, ki ne potrebuje zgolj kruha, marveč duha, s katerim se hrani. Njeni izpolnitvi se približujemo glede na razmere in potrebe, ki se nenehno spreminjajo; kdaj so večje gmotne, drugič duhovne potrebe. Danes se paradoks kaže v tem, da ob izobilju gmotnih dobrin in zunanjih oblik komunikacije narašča pomanjkanje duhovnih vrednot in bližina sočloveka. Prepričanje, da je s pravično ureditvijo družbe in medsebojnih odnosov mogoče zadovoljiti človekove potrebe, okrožnica povzema s kritičnimi svetopisemskimi besedami, da »človek ne živi samo od kruha« (Mt 4,4) (28). Človek je in bo vedno žejen ljubezni, ki jo posredujejo duhovne prvine: biti eno z drugim, čutiti razumevanje in odpuščanje drugega, sprejemati in živeti občestvo, Kajti »človek ima in bo imel vedno potrebo po ljubezni« (29). Ne gre torej za neko obliko socialnega skrbstva, ki se po mnenju nekaterih prične, in ko je delo opravljeno, ga več ne potrebujemo, marveč za nalogo, ki se ji Cerkev ne sme odpovedati ali jo zanemariti (prim. 25).[14]

Ljubezen med kristjani ima *značaj pričevanja.* Apostolska dela poročajo, da med verniki ni bilo nikogar, ki bi trpel pomanjkanje (4,34). To dejstvo lahko razumemo kot predanost prvih kristjanov zahtevam evangelija. Preseneča nas Pavlovo priporočilo, naj delamo dobro, predvsem bratom po veri. Pravi: »Delajmo dobro vsem, še posebej pa bratom po veri« (Gal 6,10; 25b). Ali nismo morda dolžni najprej delati dobro tistim, ki so daleč od Boga, ki ne delijo z nami istega prepričanja? Pavlovo priporočilo lahko razumemo kot dolžnost pričevanja, ki ga naroča Kristus: »Po tem bodo spoznali, da ste moji učenci, če boste imeli ljubezen med seboj« (Jn 13,35). Primerjava pove: kakor je družina občestvo oseb in občestvo ljubezni, kjer človek prejema prva izkustva o božji in človeški ljubezni, tako se v krščanskem občestvu učimo drug drugega sprejemati in služiti, da bi mogli služiti tudi tistim, ki so »daleč«.[15] Življenje kristjanov je tedaj hkrati pričevanje za božjo ljubezen, ki je razlita v naša srca in nas navdihuje za delovanje. Tedaj bolj kot besede govori življenje, kajti svet bolj potrebuje pričevalcev kot oznanjevalcev, oziroma potrebuje oznanjevalce, ki pričujejo delovanje.[16]

3. Cerkev kot občestvo ljubezni

Karitas ali služba bližnjemu je ena izmed treh bistvenih nalog Cerkve. Po koncilskem nauku je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (*C* 1) ter »občestvo življenja, ljubezni in resnice« (*C* 9), kar ponavlja tudi

[14] Prim. V. Colmegna, *L' operosita della carita,* 102.
[15] Ta vprašanja obravnava Leopold Ungar, *Svetovni nazor Boga*, Ognjišče, Koper 1987.
[16] Prim. Pavel VI., apostolska spodbuda *O evangelizaciji,* Slovenski katehetski urad, Ljubljana 2006.

okrožnica v drugem, ki ima naslov *»Cerkev kot občestvo ljubezni«* (19 sl.). Njena naloga je »ljubeče služenje« ali »služenje ljubezni« ter prizadevanje za »celosten blagor človeka« (19).[17] Nekateri teologi postavljajo službo bližnjemu (služenje - diakonijo) na prvo mesto. Tudi pri oznanjevanju božje besede in delitvi zakramentov gre za služenje človeku in božjemu ljudstvu. Karitas je najbolj univerzalna oblika služenja, ki je razumljiva, dostopna in obvezujoča naloga vsakega človeka; je prejemanje in dajanje. V spolnjevanju te naloge Cerkev nadaljuje Kristusovo služenje. On namreč »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel« (Mt 20,28; prim. Mr 15,41).

Okrožnica navaja, da je karitas enakovredna nalogi oznanjevanja in posvečevanja človeka, kajti »izkazovati ljubezen ... spada prav tako k bistvu Cerkve kakor obhajanje zakramentov in oznanjevanje evangelija« (21). Te (tri) naloge »so med seboj povezane in jih ne smemo ločiti druge od druge« (25). Kakor imajo božja beseda in zakramenti zakramentalni značaj, ker so znamenja božje navzočnosti in delovanja, ima tudi služenje človeku (diakonija, karitas) zakramentalni značaj za tistega, ki služi in tistega, kateremu je služenje namenjeno. Prav tako pa je znamenje tudi za tiste, ki od zunaj (zunaj Cerkve) spremljajo služenje kristjanov kot pristno človeško in božje delo (prim. 2 Kor 9,13). Z drugimi besedami: karitas ima oznanjevalni (pričevalni) značaj, in to v izvornem pomenu besede *(martyria)*. Kristus namreč pravi: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste imeli ljubezen med seboj« (Jn 13,35).

Povezanost služenja in zakramentov je (bila) od začetkov krščanstva izražena tudi v tem, da so pri obhajanju evharistije zbirali darove za potrebne. Takšna pričevanja poleg Apostolskih del (prim. 2,42-47; 6,1-7) in apostola Pavla (2 Kor 8. 9; prim. tudi Rim 12,13; 2 Kor 9,13) navajajo apologet sv. Justin, Tertulijan in sv. Ignacij Antiohijski (22). Zbiranje darov pri evharistiji je izgubilo svoj prvotni, karitativni pomen. Danes zbiramo za »cerkvene potrebe«.

4. Značaj karitas

Okrožnica navaja nekatere značilnosti karitas, ki so nam bolj ali manj znane in so tudi uveljavljene v dosedanjem delovanju karitas. Prav je, da jih navedemo in njihovo vsebino poglobimo. Virginio Colmegna v svojem komentarju našteva 8 značilnosti: karitas je - pravična, dejavna, bratska, odgovorna, solidarna, gostoljubna, pričevalna in spoštljiva.[18] V

[17] Dogmatična konstitucija o Cerkvi opredeljuje Cerkev kot »občestvo življenja, ljubezni in resnice« (*C* 9).

[18] Prim. V. Colmenga, *L' operosita della carita*, 97-122.

predstavitvi bomo, upoštevajoč tudi druge razlage, ubrali nekoliko drugačno pot od navedene.

4.1 Karitas kot »urejena ali organizirana ljubezen do bližnjega«

Katitas je »urejena ali organizirana ljubezen do bližnjega« (20,29), »karitativne organizacije Cerkve pa predstavljajo ... svojsko delo *(opus proprium)*, njej najbolj lastno nalogo, v kateri se kot delujoča ustanova ne postavi ob stran, marveč sama deluje kot neposredni odgovorni subjekt« (29). Tako kot o oznanjevanju evangelija in obhajanju zakramentov Sveto pismo poroča tudi o karitativni djevanosti. Prva Cerkev je izbrala sedem mož, »polnih duha in modrosti« (Apd 6,1-6), da so opravljali delo služenja med kristjani. V tem poročilu je mogoče zaznati naslednja dejstva: 1. povezanost trojnega poslanstva Cerkve, 2. načrtno delovanje, ki se kaže v ureditvi stalne službe diakonov, ter 3. upoštevanje darov (karizem), ki jih Božji Duh deli človeku za službo drugemu (prim. Ef 4,12). Skrb za tujca, reveža, bolnega, vdovo in sploh pomoči potrebnega je bila znana in zapovedana tudi v stari zavezi, vendar ni jasnih poročil, da bi bila tedaj takšna skrb tudi družbeno urejena. V novi zavezi pa je dobila konkretne in urejene oblike. Tako lahko sledimo organizirani obliki karitas že od prvih stoletij krščanstva, kar je bilo za nekristjane in vladarje »razpoznavno znamenje krščanske skupnosti« (24; prim. tudi 22-24). O tem pričajo gostišča, ki so jih gradili ob cerkvah, škofovih in duhovniških bivališčih za reveže, popotnike in romarje (npr. sv. Hieronim v Betlehemu), v srednjem veku so se jim pridružile bolnišnice in vzgojne ustanove, ki so jih vodile redovne skupnosti, ustanovljene s tem namenom. V okviru cerkvenih ustanov so tudi danes organizirane najrazličnejše pobude za sprejem bolnih, otrok brez staršev, ogroženih mater, starostnikov, ljudi ob robu družbe, beguncev ipd.

Karitas kot služba človeku zahteva urejenost in organiziranost, s katerima je zagotovljena preglednost, kdo, kaj, kje in kdaj potrebuje pomoč bližjega. Tako je odstranjena nevarnost, da bi kdo ostal prepuščena samemu sebi. Urejenost in organiziranost obsega odgovor na obstoječe potrebe, preglednost in kontinuiteto, pripravljenost in načrtovanje eventualnih potreb. Prav tako omogoča ustrezno povezanost skupnih in osebnih prizadevanj, njihovo usklajevanje ter zaznavanje tistih, ki so potrebni pomoči.

Pri urejanju (organizaciji) karitas je treba upoštevati, da ni ustanova sama sebi namen, da ni Cerkev tista, ki potrebuje karitas, marveč karitas, ki je v službi človeka, zahteva njeno institucionalizacijo. Ni torej človek zaradi sobote, marveč sobota zaradi človeka (prim. Mr 2,27).[19]

[19] V. Colmenga, *L' operosita della carita*, 112.

Cerkev nikoli ne more biti razrešena opravljanja karitativne dejavnosti »kot občestveno urejene dejavnosti vernikov« (29).

4.2 Individualne in skupne pobude

Pristno razumevanje karitas pove, da Božji Duh spodbuja najprej posameznega človeka (kristjana) k delovanju v korist drugega, prav tako mora tudi Cerkev kot »občestvo ljubezni« skrbeti za »urejeno ljubezen do bližnjega«. Takšno izhodišče zahteva, da je karitas navzoča na vseh ravneh: posameznika in občestva, krajevne in vesoljne Cerkve, torej »od spodaj« in »od zgoraj«.

Če pravimo iz baze, hočemo s tem reči, da se mora vsak človek neposredno odzivati na potrebe ljudi. Karitas je dolžnost kristjana »kot posameznika in kot člana cerkvenega občestva«.[20] Pri tem ga mora voditi »vera, ki je dejavna po ljubezni« (33). Kakor je posameznik osebno deležen Kristusove ljubezni in spoznanja, tako mora to izkustvo posredovati drugim. Zaveda se, da je bil takšnega izkustva deležen v Cerkvi, v kateri živi in deluje Kristus, zato se pri služenju bližnjemu zavestno vključuje v občestvo verujočih, ki sprejema in ovrednoti njegovo iniciativo in sodelovanje kot pobudo Božjega Duha. V preteklosti je večina pobud prihajala od spodaj. Vendar pa karitativna dejavnost ni in ne sme biti odvisna od posameznika, njegove iniciative, zdravja, časa, razpoloženja in drugih omejitev, ki bi ovirale učinkovito pomoč in njeno kontinuiteto. S tem je že nakazan institucionalni značaja karitas. Ko okrožnica govori o ravneh karitativnega delovanja, omenja župnijo, delno ter vesoljno Cerkev (32). Župnija kot »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi«[21] preko *župnijske karitas* povezuje bodisi osebne iniciative bodisi pričenja dejavnost »od zgoraj«. Naloga škofa je, da trojno poslanstvo na ravni krajevne Cerkve preko *škofijske karitas* spodbuja, povezuje in usklajuje (32). Na ravni *vesoljne Cerkve* obstojajo nekatere organizacije, kot so Papeški svet *Cor unum (32), Papeški sveti za migracije* in druge ustanove, ki to delo spodbujajo in usklajujejo.[22] S tem je zagotovljena medsebojna povezava, pretok misli in izkušenj, sredstev in načinov delovanja, da delo ne bi kakor koli in kjer koli zastalo.

Občestveni vidik karitas je izraz človekove družbene narave ter božjega načrta. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in

---

[20] A. Scola, *Benedetto XVI., Deus est caritas. Introduzione e commento,* Cantagalli, Siena 2006, 90.

[21] Prim. *Zakonik cerkvenega prava,* kan. 515, § 1.

[22] Na ravni vesolje Cerkve in krajevnih Cerkva obstaja več mednarodnih in narodnih ustanov, kot so *Mednarodna Karitas, Renovabis, Misereor, Adveniat* ...

brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo« (*C* 9). Posamična razpoložljivost za dela ljubezni je premalo, da bi rešila mnoge in tako različne potrebe. Nekatera vprašanja je treba sistemsko rešiti, kar je naloga družbenih ustanov. V mnogih primerih potrebe presegajo gmotne, fizične, psihične, strokovne ali druge sposobnosti in možnosti posameznika. Značaj karitas presega poklicanost in naloge posameznega človeka, ki še vedno ostaja nosilec dejavnosti. Pomoč in asistenco bližnjemu je treba tudi predvidevati in načrtovati, da bi bili lahko učinkoviti. Karitas mora prej ali slej dobiti konkretne, institucionalizirane oblike delovanja. Iz izkušnje vemo, da zaradi razmer, razpoložljivih personalnih, prostorskih, finančnih in drugih možnosti ni mogoče povsod doseči želenega cilja.[23] Z načrtnim in vztrajnim delom pa lahko karitas dobiva vedno popolnejšo in učinkovitejšo podobo.

Na obeh ravneh, osebnostni in občestveni, se danes uveljavlja prostovoljno delo (volontariat), ki je deležno priznanja in pobud s strani družbe in Cerkve.[24] Na tem področju so zlasti dejavni mladi, ki tako ne samo preizkušajo svoje zmožnosti, marveč je njihova odločitev znamenje etične izbire dobrega, humanega, življenja nasproti anti-kulturi smrti, ki vlada drugod (30b). Tako se človeška prizadevanja dopolnjujejo s krščanskimi pogledi.[25]

4.3 Pomen strokovne usposobljenosti

Karitas kot »urejena ljubezen do bližnjega« zahteva ustrezno usposobljenost in *»strokovno pomoč«* (31a). Strokovnost je pogoj za uspešnost. Kaže se v pojmovanju in organizaciji karitas, v strokovnem pristopu pri opravljanju dejavnosti, v spremljanju in nadaljevanju začetega dela. Strokovnost obsega vzgojo vseh in na vseh ravneh: od otrok, mladine, odraslih, delujočih v karitas, prostovoljcev; vodenje izobraževalnih programov, zlasti specifičnih nalog, kot so študijski programi, svetovanje, spremljanje ipd. Pomembno je, da odgovorni v karitas prenašajo znanje in izkustvo na sodelavce, prostovoljce in celotno versko občestvo.[26]

Čeprav je karitas »urejeno služenje« potrebnim, ima osebni odnos prvenstveni pomen. Stiska bližnjega in njeno reševanje ima primarno mesto.[27] Karitas je spontan odgovor na konkretno situacijo, je »pozor-

---

[23] Za primerjavo: čeprav je priporočeno, naj imajo vse župnije župnijske pastoralne svete, je ustanovitev in delovanje ŽPS odvisna od mnogih dejavnikov: voditelja (duhovnika), razpoložljivosti ljudi, duhovne in človeške zrelosti, načina dela ipd.

[24] Prim. Benedikt XVI., *Božja revolucija*, Družina, Ljubljana 2006.

[25] Prim. Angelo Scola, *Benedetto XVI., Deus est caritas*, 9.

[26] Prim. A. Scola, *n. d.*, 118-120.

[27] Prim. A. Scola, *n. d.*, 132.

nost srca« (31a), »srčna omika« (31b), »ljubeča osebna pozornost« (28 b), predvsem torej človeški pristop. Tega se je mogoče naučiti najprej v šoli božje ljubezni, s katero nas Bog ljubi v Kristusu. Tedaj izkazovana ljubezen ni več dolžnost, marveč služenje človeku po vzoru služenja, ki ga je Kristus izkazoval človeku.

4.4 Človekoljubnost ne zadošča

Nekateri ljubezen razumejo kot duševno stanje, *kot čustvo ali impulz, kot nagonsko dogajanje* ali kot človekoljubnost (filantropijo). Takšno razumevanje ljubezni ima sicer neko vrednost, vendar je parcialno in nepopolno. Pristna ljubezen »presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično« (*CS* 49); tudi zgolj človeške predstave in moči ne zadostujejo. V luči vere je ljubezen veliko več: je najprej priobčevanje in darovanje Boga človeku; je razodetje popolnosti, ki jo je mogoče doseči samo v Kristusu, Bogu in človeku (prim. *CS* 22). Ko se človek zave daru, ki ga prejema, se tudi sam daruje Bogu in človeku. »Ljubezen, ki ima svoj izvor v Bogu, prevzame podobo Jezusa Kristusa, ki ga je Oče poslal kot prostor odpuščanja grehov in odrešenja vseh ljudi«.[28] Tedaj ljubezen preneha biti prvenstveno čustvo in impulz ali spolnitev zapovedi; postane veselo in zastonjsko darovanje drugemu po božjem vzoru in v moči božje, ne zgolj človeške ljubezni.

Človeška ljubezen je tako kot vsaka človeška dejavnost potrebna očiščevanja. Pomislimo na besede koncila, ki govori, da je treba »človeške dejavnosti, ki jih vsak dan ogrožata napuh in neurejena ljubezen do samega sebe, očiščevati in spopolnjevati s Kristusovim križem in vstajenjem« (*CS* 37), da je tudi zakonsko ljubezen »Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni« (*CS* 49). Posledice izvirnega greha ter osebnih in strukturalnih grehov se kažejo na vseh področjih življenja, tudi v uresničevanju karitas, zato je univerzalnost Kristusovega odrešenja še kako potrebna.

4.5 Sporočilo evangeljskih prilik

Prilika o usmiljenem Samarijanu (prim. Lk 10,33 sl.) opozarja na nekatere pozabljene vidike: 1. ni pomembno, kdo je tisti, ki je padel sovražniku v roke (prijatelj, domač ali tuj človek) in je sedaj potreben pomoči; 2. ni pomembno, kdo mu izkazuje usmiljenje (v primeru Samar-

[28] Rinaldo Fabris, *Dio e amore. L' orizzonte biblico dell' Enciclica*, v: E. L. Bertolini (in dr.), *Dio e amore*, 52.

ijana celo človek, ki zaradi pripadnosti svojemu ljudstvu nima v javnosti kdove kakšne veljave); 3. pomembno je, da človeku izkažemo takojšnjo pomoč; 4. pomoč ni le enkratno dejanje, marveč tudi nadaljnja skrb in spremljanje. Ta izhodišča dajejo osnovni ton karitas kot neposredni pomoči bližnjemu. Odlašanje je kdaj usodno (smrt, samomor, izguba vere, zaupanja v življenje). Velja načelo: »Stori to, kar je treba (takoj) storiti!«[29]

Ljubezen je vedno konkretna ali pa je ni. Pri tem ne gre zgolj za (enkratno) dejanje ali pomoč, marveč za notranjo držo, ki izkazuje človeško bližino, bratski in prijateljski odnos, ki ga človek potrebuje.[30] Če nismo tega sposobni, sv. Avguštin priporoča: »Če nisi še pripravljen dati svojega življenja za brata, začni s tem, da mu pomagaš z zemeljskimi dobrinami«.[31] Gre za priljubljeno temo cerkvenih očetov, ki menijo, da je v red stvari in dejanj postavljena zakonitost, da nas povezujejo.

Tudi prilika o poslednji sodbi (prim. Mt 25,30 sl.) opredeljuje ljubezen pod vidikom plačila ali kazni, ki čaka tiste, ki bodo ali ne bodo izkazovali ljubezni sočloveku, zlasti potrebnim. Kdor opravlja dobra dela zaradi strahu pred kaznijo ali zaradi plačila, ni na pravi poti. Resnična ljubezen in strah sta nezdružljiva, kajti »v ljubezni ni strahu« (1 Jn 4,18). Nasprotno, bivanje in življenje v Kristusu je gotovost, je polnost življenja, ki ga že doživljamo, ko ljubimo brate.

Obe evangeljski priliki govorita o vsakdanjih stvareh. To je pomembno izhodišče za vzgojo za karitas v družini, občestvih in cerkvenih skupnostih. K temu je treba vzgajati otroke, ki živijo v času »razvajene generacije« in porabništva, mladostnike, ki preskušajo svoje sposobnosti, odrasle, ki ne dajejo zgolj iz svojega preobilja, marveč zaradi potreb še potrebnejših.

4.6 Karitas kot umetnost dajanja

Karitas je potrditev *dostojanstva človekove osebe.* Je rehabilitacija in dvig osebe, ki je zaradi različnih oblik revščine (duhovne in gmotne) in trpljenja na preizkušnji. Pomoč, ki izhaja »od zgoraj« in ne izraža pristnega služenja, drugega ponižuje, zato se dogaja, da »prizadeti« težko sprejema pomoč drugih. Od obeh, darovalca in pomoč sprejemajočega, se zahteva v dajanju in prejemanju zrelost. Človeška zrelost je tudi v tem, da znamo od Boga in sočloveka sprejemati pomoč, da bi se tako naučili, kako jo ponuditi drugemu.

---

[29] A. Scola, *n. d.*, 128.
[30] Prim. V. Colmegna, *L' operosita nella carita,* 104-105.
[31] Sv. Avguštin, *Commentarium ad Primam Joan.*, citira V. Colmegna, *n. d.*, 105.

Predvsem je pomembno, da tisti, ki hoče drugemu pomagati, pokaže svojo človečnost, prijateljstvo, bližino, naklonjenost in spoštovanje do drugega. To velja tudi za dobrodelne ustanove oziroma za njihove sodelavce, ki drugih ne obravnavajo kot številke, ne merijo svojih zaslug, marveč vse opravljajo s človečnostjo in diskretnostjo. Tako presegajo človeške, narodnostne, kulturne, ekonomske, statusne, verske in druge razlike, ki ljudi ločujejo. Na ta način dobrodelnost in gostoljubnost postajata »naravni habitat« ljubezni,[32] in se ustvarja nova kultura ljubezni oziroma medčloveških odnosov.[33]

Karitas se ne sprašuje, kdo je tisti, ki potrebuje našo pomoč in bližino: znanec ali tujec, kriv ali nedolžen, pripadnik istega ali drugega naroda, dober ali hudoben, star ali mlad, moški ali ženska, zakaj je prišel v sedanje stanje. Preprosto: sedaj je postal naš bližnji. To je tudi tedaj, ko ga ne vidimo in ga ne poznamo, vendar vemo, da je med tistimi, ki potrebuje našo pomoč, mi pa mu jo lahko na različne načine ponudimo.

4.7 Karitas – prosta ideoloških ozadij

Karitas mora biti *prosta političnega ali ideološkega ozadja (intrumentalizacije)*, prav tako vsakega verskega *prozelitizma (pridobivanja ali prehajanja)*. Ideološko ozadje je (bilo) močno prisotno v marksistični ideologiji, pa tudi v tistih političnih in družbenih sistemih, ki hočejo s promocijo dobrodelnosti pridobivati politično naklonjenost in gospodarske ugodnosti. Sistem, kot je marksizem, ki zaradi ideoloških razlogov prelaga rešitev konkretnih socialnih vprašanj na prihodnost, je daleč od resničnega humanizma. Človek je namreč žrtvovan »molohu ideologije« in prihodnosti.

Karitas mora biti prosta prozelitizma, to je skrivnega namena, da bi z dobrodelnimi dejanji drugega pridobivali za svoje versko prepričanje. Ljubezen kot univerzalna potreba in krepost ima moč pričevanja in to je dovolj. Kristusova ljubezen je tista, ki se je človeka dotaknila, da je sposoben božjo in ne zgolj človeško ljubezen posredovati drugim. Tedaj ljubezen sama govori, pričuje in prepričuje. Kakor resnica tako ima tudi ljubezen notranjo moč, da drugega prepriča in pridobi na svojo stran. Ljubezen je zastonjski dar, prost kakršnega koli drugotnega namena razen biti v službi človeka.

Delati dobro zaradi drugih namenov, kot je nesebično služiti človeku, je z ene strani sebično dejanje, z druge pa gre za obliko manipulacije.

---

[32] Prim. V. Colmegna, *n. d.*, 114.

[33] Prim. Giuseppe Angelini, *Deus caritas est. Una preciosa sollecitazione al pensiero teologico*, v: *Teologia*. Rivista della facolta teologica dell' Italia settentrionale XXXI (2006), št. 1, 3-10; tu str. 5.

Človek, ki je v veliki potrebi in duhovni stiski, išče rešitev ne glede na to, kdo mu jo ponuja. Tedaj je človek bolj ranljiv in nemočen, v njem se lahko prebuja odvisnost namesto svobode, zato je kakršno koli zunanje ali notranje pogojevanje dajanja pomoči etično nedopustno. Gre prvenstveno za človeka, ki je pomoči potreben; zato morajo vse druge ovire odpasti.

5. Dejavniki v karitas

Ljubezni (karitas) kot univerzalne značilnosti in potrebe človeka nima nihče v zakupu, ne država ne Cerkev, ne posameznik ne skupnosti. Tudi Bog ni hotel ostati osamljen v svojem božanskem in popolnem svetu, marveč je človeka poklical k sodelovanju. Država, ki naj bi na določenih področjih odmirala in imela subsidiarno vlogo, mora priznavati, podpirati in spodbujati individualne, skupne in druge pobude v korist služenja človeku. V nasprotju z državo mora Cerkev kot božja ustanova rasti, njena vloga pa je v službi rasti Božjega kraljestva med ljudmi.

Glede nosilcev karitativne dejavnosti obstajajo v Cerkvi različna prepričanja in prakse. Najpogostejša hiba v zavesti in praksi verujočih je, da je dovolj verovati, čeprav dejanja tega ne potrjujejo. Prav tako je razširjeno prepričanje, da je karitas domena ožjega kroga ljudi, medtem ko večina verujočih ostaja ob strani. Manjkajo tudi ustrezni pastoralni vzorci, ki bi spodbujali karitativno delo, še bolj pa animatorji, ki bi znali druge spodbuditi k temu delu. Vendar pa ne bi smeli prezreti pomembne izkušnje, da človek rad sprejema pomoč bližnjega in sam doživlja zadoščenje, ko jo daje drugemu.

5.1 Skupno delo kot dopolnitev osebnih pobud

Osebno spoznanje in evangeljska zapoved obvezujeta najprej posameznika, ki je osebno in neposredno poklican tako k veri kot k dejavnemu krščanskemu življenju, v katerem ima karitas nenadomestljivo mesto. Vsak človek je poklican ne samo k neki zunanji (tranzitorni) dejavnosti, marveč k uresničenju lastne človeške podobe, pri čemer imata krepost ljubezni in njeno udejanjanje najpomembnejše mesto.

Karitas kot »urejena in organizirana ljubezen do bližnjega« ima dopolnilne zahteve, ki so najbolj zaznavne v župnijski karitas. Z vidika župnije, v kateri se najbolj vidno izražajo modeli karitas, je le-ta umeščena znotraj župnijskega sveta kot posebna komisija, ki ureja in animira sodelavce pri karitas. Najpogosteje karitas zbira razna sredstva za pomoč potrebnim (denar, obleko, hrano, druge gmotne dobrine), animira krščansko skupnost (otroke, mladino, odrasle) za podobne akcije v času cerkvenega leta ali ob določenih primerih (naravne nesreče, misijoni).

V večjih župnijah ali središčih so organizirane strokovne in svetovalne službe, ki presegajo zgolj gmotne in zunanje dejavnosti. S kritičnim očesom lahko zaznavamo tudi nekatere pomanjkljivosti, tako pomanjkanje povezanosti med karitas kot integralnim delom diakonije ter oznanjevanjem in bogoslužjem, karitas kot domena ožje skupine, medtem ko večina ostane ob strani, karitas, ki deluje predvsem ob posameznih in hujših primerih, nima pa značilnosti integralne in stalne dejavnost krščanskega občestva, delo karitas se omejuje predvsem na zunanje in gmotno področje, medtem ko so duhovna področja zapostavljena.

Ena največjih pomankljivosti karitas je, da ima, po prepričanju nekaterih, značaj »delegiranosti«.[34] V njej delujejo tisti, ki so za to določeni ali pooblaščeni, drugi pa jim to delo prepuščajo. Karitas je treba postaviti v širši okvir. Gre za bistveno nalogo Cerkve, enakovredno nalogi oznanjevanja in posvečevanja. Karitas ni »posledica tega, da smo kristjani, marveč spada k bistvu, identiteti Cerkve, ... kajti njena narava in poslanstvo sta identični«.[35] V tem duhu je koncil govoril tudi o duhovnikovi »pastoralni ljubezni« (*D* 14), ki je enovitost vere, ljubezni in dejavnosti.

Karitas je bistvena sestavina evangeljskega sporočila, zato ji je treba dati pri oznanjevanju večji in konkretnejši poudarek. Kakor je pri evharistiji vidno nenehno Kristusovo darovanje, agape, človeku (13 .14), in je za kristjana »združitev s Kristusom obenem združitev z vsemi ostalimi, katerim se on podarja ...« (14), tako je tudi »vse delovanje Cerkve izraz ljubezni, ki si prizadeva za celosten blagor človeka« (19).[36] Enovitost verovanja, bogoslužja in življenja je torej bistveno sporočilo krščanstva, ki mora biti vedno jasno izraženo v mišljenju in življenju, kajti »vera, bogočastje in etos se prepletajo kot enotna stvarnost« (14). Za večino ljudi je pristna in nesebična ljubezen najmočnejše pričevanje, ki jih spodbudi k razmišljanju, zakaj so drugi sposobni takšne ljubezni: kaj je razlog in cilj, kje črpajo moč, kaj jim to pomeni ipd.

5.2 Sodelovanja na raznih ravneh

Pomembna naloga vseh, ki delujejo na področju karitas, je sodelovanje tako na ravni cerkvenih kot družbenih organizacij. Vsem mora biti skupna sintagma, ki jo zagovarja Cerkev, da je »človek pot Cerkve« (Janez Pavel II., okrožnica *Človekov odrešenik*, 14), oziroma ustave posameznih držav, da je »človek najvišja vrednota«. Sodelovanje med Cerkvijo in družbo se uresničuje najprej v tem, da Cerkev »prispeva k oči-

[34] Prim. A. Scola, *n. d.*, 92
[35] A. Scola, *n. d.*, 94. 100.
[36] Prim. *Rivista liturgica,* N° 1, 2006, Ed. Messaggero (Padova), 10-11.

ščevanju razuma in k prebujanju nravnih moči, brez katerih pravičnih struktur ni mogoče niti zgraditi niti ne morejo biti trajno učinkovite« (29), prav tako na ravni dobrodelnih ustanov.

Sodelovanje med katoličani, med verujočimi na splošno, med različnimi cerkvami in cerkvenimi skupnostmi mora upoštevati osnovno načelo karitas, to je, delati iz istega nagiba, iz katerega je delal Kristus, ki izraža spoštovanje človekove bogopodobnosti in dostojanstva (30b). Med cerkvami je pogosto vladala ljubosumnost in tekmovalnost glede pridobivanja vernikov. Sodelovanje med kristjani in krščanskimi cerkvami ter občestvi je tisto, kar tudi drugače misleče prepriča, da delo opravljajo z nesebičnim nagibom, ne iščoč ne uveljavitve posameznika ne posamezne cerkve ali cerkvene skupnosti, marveč pomoč zaradi človeka. Kakor so (bila) nasprotja med kristjani pogosto vir pohujšanja, tako je sodelovanje vir edinosti.

Okrožnica ne samo zavrača prozelitizem, marveč poudarja, da ima karitas tudi ekumenski značaj. S tem se razodeva med kristjani edinost v ljubezni, kajti needinost je globoka rana, ki ločuje Kristusove učence, sodelovanje med njimi pa ima značaj pričevanja. Karitativna dejavnost mora izhajati iz dejstva, da smo vsi ljudje otroci istega Očeta, da je torej ontološka stvarnost tista, ki usmerja naše ravnanje.

V odnosu do slednjih mora priti do veljave »specifični značaj /krščanskega/ služenja«, kakor izhaja iz evangelija. Razlog za poudarjanje specifičnega značaja ni v tem, da bi se pred drugimi delali boljšega, dokazovanje, da je delo kristjanov boljše, marveč izkustvo in pričevanje Kristusove ljubezni, ki nas »priganja« in hoče, da jo tudi drugi spoznajo. Ta razlika je ne samo v doživetju in pričevanju Kristusove ljubezni, ki je nas prepričala in deluje v srcih delujočih, marveč Kristusova ljubezen, s katero ljubimo druge. Ni dvoma, da gre za novo in bistveno kvaliteto, ki presega zgolj človeško razumevanje in podarjanje ljubezni. Kakor je Kristus samega sebe dal za druge, za njihovo življenje in odrešenje, tako je tudi, kot pravi Pavel, »Kristusova ljubezen, ki nas priganja /nas sili/ « (Kol 5,14). Značilnost Kristusove ljubezni je, da drugemu služi - v ponižnosti, skromnosti, zatajevanju, sprejemanju križa. Drugemu da čutiti, da ga ljubimo, spoštujemo. Še več, da tako od Kristusa kot od drugega, ki mu izkazujemo ljubezen, tudi prejemamo. V tem smislu okrožnica pravi, da je možnost drugemu služiti in delati dobro »milost«. Tedaj ljubezen do bližnjega neha biti zapoved, marveč je možnost in pravica, ki nam jo daje Bog sam, da smo njemu podobni. In medtem ko drugemu izkazujemo ljubezen, tudi sami prejemamo in rastemo v ljubezni, je božja ljubezen popolna, neskončna, zastonjska. Nič ne potrebuje, ničesar ji ne dodamo, razen da jo širimo med ljudmi. Tedaj je naša ljubezen ne samo služenje bližnjemu, marveč tudi pričevanje za božjo ljubezen.

5.3 Pomen prostovoljnega dela

Posebno mesto v karitas ima prostovoljno delo (volontariat), ki se ponekod bolj, drugod manj uveljavlja na raznih ravneh: v cerkvenih in družbenih ustanovah, v domovini in tujini. Volontariat je šola za življenje, ki je zlasti dostopna in sprejemljiva za mlade ljudi, ki preskušajo svoje zmožnosti in iščejo svojo pot v življenju. Je potrditev kulture življenja namesto kulture smrti.[37] Takšne oblike bi morale postati integralni del družinske, verske in splošne vzgoje že pri otrocih, zlasti pa pri mladini, prav tako integralni del raznih teoloških in pastoralnih tečajev. Zastonjsko delo je pomemben vzgojni model za držo, ki jo imenujemo karitas.

5.4 Pomen družbenih občil

Pomemben dejavnik pri karitas so danes *družbena občila.* Zanimivo je, da niso na prvem mestu omenjene gmotne ali druge možnosti (denar, sredstva, nastanitve, sprejemanje), s katerimi lahko služimo drugemu, marveč družbena občila. Te možnosti so bile ljudem vedno na voljo; nekdaj vladarjem in knezom, ki so od svojega bogastva delili podanikom in potrebnim; svetnikom, ki so predvsem zaupali v božjo previdnost in človeško odprtost. Pomen družbenih občil prihaja do veljave zlasti v času naraščanja medsebojnih vezi in globalizacije, ki se kaže: 1. v hitri obveščenosti, kaj se dogaja po svetu, 2. v prebujanju solidarnosti s pomoči potrebnimi, ki vključuje tako neposredno pomoč kot tudi »udeležbo pri njihovem položaju in njihovih težavah« (30a), 3. v možnostih, ki jih imamo, da hitro in učinkovito pomagamo. Izgovor, da ne vemo za stisko bližnjega - vsaj tisto v svetovnih razmerah -, je zadeva preteklosti.

6. Asketična navodila

Navajamo tri pomembna navodila: 1. ljubezen potrebuje nenehno očiščevanje, 2. karitas izhaja iz molitve in se v molitvi dopolnjuje, 3. kako ravnati ob neuspehih, ki pogosto spremljajo delo karitas.

Ljubezen, kakor jo človek razumeva in živi, potrebuje nenehnega preverjanja in očiščevanja. To velja tako za ljubezen med zakoncema (prim. *CS* 49) kot za sleherno človeško dejavnost (prim. *CS* 37-38), kajti vse je podvrženo tudi človeški sebičnosti. To velja tudi za pravičnost, ki jo mora voditi človeško spoznanje (razum), rojeno iz ljubezni, da ne bi zapadla v zaslepljenost, prevlado interesov oblasti in egoizma (28).

---

[37] A. Scola, *n. d.*, 122.

Omemba molitve in njene vloge ni novost med asketičnimi pravili. Človeka obvaruje tako pred aktivizmom, ki pozablja na pomen duhovnih temeljev človeškega bivanja in dela, pa tudi resignacije, ki se polašča človeka ob neuspehih. Predvsem pa karitas gradi na enovitosti krščanskega življenja: v molitvi se odpiramo Bogu, ki je naša moč, v njej se srečujemo z brati, ki potrebujejo človeško bližino, Bogu izročamo svoje delo in ga prosimo za njegov blagoslov. Zavedamo se, da nič ne delamo zgolj iz človeških nagibov in moči, marveč v nas in po nas deluje Bog. Molitev je izvir ljubezni, kakor je tudi izvir vere in upanja. Človeku kliče v zavest, da je Bog odrešenik, ne človek, da je samoodrešenje varljivo. Prav tako pa človek ne sme nikoli reči: »Nič se ne da narediti.«[38] Molitev človeka usposablja, da deluje v moči božje ljubezni, ki jo je sam prejel in doživel. Samo tako je usposobljen ljubezen dati drugemu po božjem vzoru: nesebično in zastonjsko. Zgledi svetnikov potrjujejo, da sta molitev in služba bližnjemu nekaj enovitega. Učijo nas duha, s katerim naj drugim služimo; učijo nas molitve, ki je integralni del karitativnega dela, učijo nas karitas, ki potrebuje opore v molitvi. Tako molitev usposablja za delo, delo pa izraža in dopolnjuje molitev.

Karitas nas tudi opozarja, da si ne smemo predstavljati, da zmoremo vse. Sprejeti je treba tudi lastne omejitve in nemoč (prim. 35). Zavest, da smo tudi sami potrebni božje in človeške pomoči, nas uči ponižnosti in sprejemljivosti.[39] Sprejemati je treba lastno nemoč in nemoč drugih. Množitev dela zaradi dosedanje neuspešnosti ne vodi nikamor. Človek je sodelavec pri uresničevanju božjega načrta. S besedami starozaveznega trpina Joba ali Kristusa na križu smemo tedaj moliti: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 26,46) V zaupanju v božjo naklonjenost dobivamo moč za nadaljnje delo in pričakujemo končno zmago dobrega, tudi zmago nad trpljenjem in preizkušnjami, ki jih sami doživljamo ali jih doživljajo tisti, katerim služimo. Nismo večji od Boga, nismo modrejši od njega, ki je Modrost, nismo popolnejši od njega, ki je Ljubezen sama.

Izkazovanje ljubezni postavlja človeka na realna tla. Sprejeti mora lastne neuspehe, malodušnost, nezaupanje v samega sebe. Človek se zaveda svojih meja in nezmožnosti, da bi storil vse, kar je potrebno storiti. V ponižnosti priznava, da ne zmore vsega, vendar »vse premore v njem, ki mu daje moč« (Flp 4,13). To je modrost, ki mora spremljati ne samo delujoče na področju karitas, marveč tudi starše, vzgojitelje, raziskovalce, politike, vse tiste, katerih delo je neposredno v službi bližnjega. Če kdo pričakuje, kot to delajo razne ideologije, da je mogoče odpraviti revščino, zapuščenost, grešnost, zagovarja samoodrešenje.

[38] Prim. A. Scola, *n. d.*, 146.
[39] A. Scola, *n. d.*, 144.

Vse zemeljsko je nepopolno, tudi naša prizadevanja, ki jih ne ogroža samo naša sebičnost, marveč tudi človeška nemoč. Šele prihodnost bo pokazala svojo pravo in popolno podobo, ko bo uničen greh, zlo, človeška nemoč in bo Kristus »vse v vsem« (1 Kor 15,21).

Sklep

Po vzoru osmerih blagrov povzemamo nekaj sklepnih spoznanj: a) karitas je, tako kot evangelij, veselo oznanilo ljubezni, s katero nas Bog ljubi in nas usposablja za ljubezen; b) karitas je in ustvarja nov stil življenja posameznika in občestva (Cerkve). »Kdor ljubi Kristusa, ljubi Cerkev in želi, da bi bila vedno bolj izraz in orodje ljubezni, ki nam jo on izkazuje« (32); c) karitas je pot, na katero smo poklicani, pot, po kateri hodimo skupaj, se vzgajamo in se dopolnjujemo. Apostol Pavel jo imenuje »odličnejša pot« (1 Kor 12,31); č) karitas je drža človeka in kristjana prihodnosti, ki se bo v globalizirani družbi srečeval z novimi vprašanji: različnimi kulturami in verskimi izročili, sekularizirano družbo, etičnim nihilizmom, diktaturo relativizma, priseljenci in iskalcev zaposlitve. Brez osebne duhovne drže, ki bo izražala hkrati evangeljsko držo, ne bo učinkovito posegal na družbeno življenje; d) karitas je odgovor na ugovore laične družbe, da Cerkev skrbi le za svoje pravice, za pravice vernikov, medtem ko zanemarja pravice človeka, ki trpi, išče pravico, boljše življenje ipd.; e) karitas nam odkriva resnico, da nam je Bog bliže, kakor mislimo. V veri odkrivamo njegovo podobo v sočloveku, ki nas potrebuje, in v nas, ko postanemo orodje in znamenje njegove ljubezni; f) karitas ni samo zahteva in dolžnost, marveč je tako kot oznanilo božje besede in obhajanje zakramentov sredstvo, ki oblikuje občestvo, ustvarja edinost, utrjuje vezi, odpira nove obzorja za razvoj in rast posameznika in občestva v Kristusu.

Religije in pluralna družba

Poročilo s simpozija na Katoliški univerzi Pázmány Péter

V kraju Piliscsaba blizu Budimpešte, kjer ima svoj sedež Katoliška univerza Pázmány Péter, je Urad za stike s svetovnimi religijami pri avstrijski škofovski konferenci v času od 6. do 8. julija 2006 priredil mednarodni simpozij o religijah v pluralni družbi.

Simpozij je bil ena od prireditev v sklopu Srednjeevropske pobude Mariazell, ki jih ta urad poleg vrste drugih prireja v srednjeevropskem prostoru. To strokovno posvetovanje je podprlo tudi avstrijsko zunanje ministrstvo. Prireditev je zasnoval poseben pripravljalni odbor, v katerem so bili zastopniki iz vseh držav tega prostora, razen iz Slovenije. Simpozij je bil zasnovan ekumensko, saj so na njem predavali tudi strokovnjaki iz drugih Cerkva. Pokroviteljstvo nad simpozijem sta prevzela poleg budimpeštanskega kardinala še kalvinistični in evangeličanskoluteranski škof na Madžarskem. Udeležilo se ga je 46 udeležencev iz 12 srednjeevropskih držav.

Simpozij je odprl direktor imenovanega urada z Dunaja dr. Petrus Bsteh, ki je izpostavil aktualnost obravnavane teme v tem času, ko se nahajamo v obdobju »post-totalitarnih družbenih in državnih reform«. Ta čas zaznamujejo različne tendence: vzdržati »postmoderni propad«, braniti se pred »diktaturo relativizma v obliki laicističnega sekularizma«, ponovno oživiti s krščanstvom prepojeno zgodovino. Koncilsko zahtevo po »prepoznavanju časov« smo v mnogih pogledih napak razumeli in spregledali, da se je Cerkev na koncilu jasno opredelila za družbeno demokracijo in za človekove pravice, torej tudi za versko svobodo. Koncilska zahteva po dialogu s svetom in drugimi religijami ter svetovnonazorskimi prepričanji ne more biti rodovitna in verodostojna, če se ne izkaže v praktičnem ravnanju. Postavlja se vprašanje, ali so današnji kristjani sposobni dati »specifični evropski poti v sekularizacijo« tiste etične temelje, ki jih Evropa danes potrebuje. Vprašanje je tudi, ali niso v sedanjem času posebno monoteizmi, kot krščanstvo, judovstvo in islam, poklicani, da skupaj oblikujejo duhovno platformo za evropske družbene spremembe. Nujen je zato dialog ne samo med temi monoteizmi samimi, ampak tudi z državo kot tako in drugimi svetovnimi religijami in humanizmi.

Dr. Aleš Opatrný iz Prage se je v svojem referatu spraševal, v koliki meri in kako so današnja in pretekla kritika religije ter totalitarne

ideologije izziv za monoteistične religije. Posebej se je ustavil ob vprašanju, koliko je v srednjeevropskem prostoru, ki ga je nekdaj obvladoval komunizem, ta vplival na današnji ateizem? Ugotavljal je, da je kljub očitnim razlikam med komunizmi različnih držav med njimi mogoče ugotoviti tudi nekatere skupne značilnosti: zaprtost, prepoved kritike, nesposobnost za reforme, stalen občutek ogroženosti, gojenje sovražnika. V popačeni podobi imenovanih monoteizmov se lahko pojavijo enake ali podobne značilnosti. Zato vidi za religije nekatere izzive, ki so v: apologetiki, avtentičnosti, upanju, svobodi, premagovanju nasprotij med teorijo in prakso, razkrinkanju lažnega »ljudskega marksizma« ali »ljudskega ateizma« in v vztrajnem uveljavljanju principa dialoga.

Škof in nadopat dr. Asztrik Várszegi OSB iz Pannonhalme je izpostavil pomen ekumenizma v dialogu z judovstvom in islamom kot podlage konstruktivnega skupnega sodelovanja z družbo in državo v Evropi. V svojem razmišljanju je ugotavljal, da brez ekumenske povezanosti krščanskih Cerkva in dialoga z monoteističnimi religijami v Evropi ni mogoče premagati »jakobinskega laicizma«, ki je pokazal svojo moč ob razpravah o navedbi krščanskih korenin v evropski ustavi. Danes skorajda ni večje verske prireditve, kjer ne bi ta ekumenizem vsaj simbolno prišel do izraza, čeprav je tega bistveno več na evropskem zahodu kot na vzhodu. Krščanstvo bo po njegovem mnenju moralo pokazati več razumevanja za prispevek judovstva in islama k današnji podobi Evrope. Podobno je z laicizmom, ki se danes izraža v emancipirani državi. Za dialog med krščanstvom, judovstvom in islamom je pomembno izpostavljati zlasti laiško osnovno strukturo vseh teh treh religij. Možnosti za večji dialog vidi tudi v večjem poudarjanju osebnega vidika vere. Dosežena evropska kultura življenja z razlikami, ki je zrasla skozi mnoge preizkušnje, je gotovo evropska posebnost, ki lahko vpliva tudi na druge svetovne religije in jim pomaga, da se odprejo za sobivanje z drugačnimi. Vsi trije monoteizmi so lahko za celotno družbo preroški, saj so naravnani na eshatološko resničnost, ki celotni družbi odpira pot v boljšo prihodnost.

Znani madžarski sociolog dr. Miklós Tomka je pokazal na demokratični pomen »delujočega trga« med »ponudbo« in »povpraševanjem« s strani religij na družbo in obratno. V nekdanji »krščanski družbi« je prišlo skoraj nehote do popolnega spajanja krščanstva s kulturo časa, včasih tudi na škodo krščanstva. Z nastopom moderne se ta proces spremeni. Določeni družbeni sistemi in podsistemi se osamosvajajo in oblikujejo avtonomno (gospodarstvo, mediji, zabava, politika ...). Tudi na področju vrednot in s tem neodvisno od religije. Ta postane eno od družbenih področij in nič več. To samo po sebi še ne pomeni propadanje religije, nasprotno, lahko je zanjo tudi priložnost za prečiščenje njenih ciljev in načinov delovanja. Cerkev se danes ne more povsem izogniti

vprašanju, kakšno je na verskem področju »povpraševanje« in kakšna je njena »ponudba«. Kjer Cerkev ni navzoča na ustrezen način, nastaja prostor za »druge ponudbe«, pri čemer se zlasti dobro znajdejo sekte. Cerkev se sama zaveda, da je njena »ponudba« pravi odgovor na »potrebe« današnjega človeka, vprašanje pa je, ali zna to svojo ponudbo tako predstaviti, da jo kot tako sprejme tudi sodobni človek.

Dr. Tomasz Wêcêawski iz Poznanja je pripravil referat o religioznem relativizmu kot nevarni alternativi monoteističnim zahtevam po absolutnosti. Zavzel se je za dialog kot sredstvo za odpravo nasilja. Po njegovem je treba resnično alternativo med relativnim in absolutnim iskati znotraj zahteve po svobodi in zahteve po verski skupnosti, ki terja od svojih članov, da pristanejo na njeno že oblikovano identiteto. Izhajal je iz človekove temeljne izkušnje s svojim življenjem, katerem se pojavljajo tako izkušnje religioznega kot nereligioznega. Religiozno tolmačenje človekove temeljne izkušnje dobi svojo pravo podobo z neko odločitvijo. Do te pa ne pride zato, ker je nekaj opredeljeno kot *sacrum*, ampak zato, ker človek sam hoče, da pride do take odločitve. Če vsi spoštujemo temeljne izkušnje drugih, potem je dialog med verstvi ne samo mogoč, ampak te temeljne izkušnje nudijo podlago za mirno sobivanje, kljub razlikam med njimi.

Predavatelj dr. Adrián Slavkovský OP iz Trnave se je v svojem predavanju spraševal, ali je slovo od Boga res lahko odrešujoča duhovnost. Obširno je razpravljal o posledicah ezoteričnih drž za družbo in državo.

Višji cerkveni svétnik dr. Raoul Kneucker z Dunaja pa se je ustavil ob vprašanju, koliko so lahko skupnosti, ki so prežete z humanističnimi vrednotami, partner religij v pogovoru z družbo. V novejšem času se religije ne spuščajo v kulturni boj, ampak si prizadevajo igrati pomembno vlogo tako v politiki kot drugod, kar dokazujejo tudi razprave okrog evropske ustavne pogodbe. Cerkve so skupnosti, ki posredujejo vrednote, vendar ne same, ampak skupaj z drugimi skupnostmi, zato je prav, da se glede tega z njimi povezujejo. So sredi sveta, vendar ne od tega sveta. Teološke razprave o krstni ali pashalni povezanosti med cerkvami stalno potekajo, vendar ni videti, da bi prav kmalu prišle do konca. Kljub temu je marsikje ekumensko sodelovanje že zelo uveljavljeno. Tudi z drugimi skupnostmi, ki imajo podobne vrednote, je prav, da cerkve sklepajo nekakšne koalicije pri posameznih projektih. Demokratični procesi, ki smo jim priče v družbi, vplivajo v zavesti ljudi na vedno večjo potrebo po pluralnosti. Kot skupni »dediči« razsvetljenstva in moderne moramo z vsemi iskati predvsem skupni imenovalec in ostajati drug drugemu čim boljši »sosed«.

Nazadnje je bil na simpoziju določen tudi čas za delo po skupinah, da bi si udeleženci po vseh predavanjih lahko obširneje izmenjali svoja stališča in mnenja, kolikor za to ni bilo vedno dovolj časa neposredno po

vsakem predavanju. Skupine so razpravljale pod tremi vidiki: 1) Vpliv velikih družbenih sprememb v Evropi na verstva. 2) Prispevek verstev k izgradnji zedinjene Evrope. 3) Etika modernih humanizmov in morala verstev v dialogu o temeljnih človekovih pravicah.

Kljub zavedanju, da so pri nas drugačne družbene razmere kot v ostalih srednjeevropskih državah kar zadeva religijo, se vendarle zdi, da pri naših cerkvah manjka prave volje in odprtosti ter iskrenosti za medsebojni dialog in sodelovanje, ko gre za soočenje z izzivi, pred katere jih postavlja sodobna pluralna družba. Verjetno je v tem pogledu prva dolžna storiti odločnejše korake prav največja med njimi.

Peter Kvaternik

Gerjolj Stanko, *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*, Mohorjeva družba, Ljubljana 2006, 376 str. ISBN 961-218-599-9.

Knjiga *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi* je izviren interdisciplinaren vzgojni priročnik, ki vzgojna spoznanja in zakonitosti izvaja iz Svetega pisma. Avtor ga v podnaslovu označuje kot psihološko in pedagoško interpretacijo Svetega pisma, kar knjiga dejansko je. S tem ko je ta interpretacija svetopisemskih besedil psihološka in pedagoška, je tudi simbolična. V slovenskem prostoru predstavlja novost. Dr. Stanko Gerjolj si je zadal za cilj, da najširši spekter vzgojnih situacij od obdobja pred rojstvom do smrti in vplivanja po njej na naslednje rodove utemelji na Svetem pismu. V njem vidi neizčrpen vir resnice o človeku. Le-ta s svojo neposrednostjo nagovarja človeka v njegovem bistvu in takšen je tudi učinek te knjige. Avtor se je navdihoval ob svetopisemskih likih v Prvi in Drugi Mojzesovi ter Tobitovi knjigi. Izbrani liki preko psihološke analize zaživijo pred bralcem/ko v značilnih človeških dimenzijah in s tem omogočajo kar najširše poistovetenje z njimi. To pa je tudi eden od poglavitnih namenov predstavitve osebnosti v Svetem pismu: preko identifikacije z njimi naj bi spoznali sami sebe in primerno naravnali svojo pot.

Knjiga je razdeljena na uvod in tri poglavja. V prvem poglavju z naslovom *Bog nas kliče in blagoslavlja* dr. Stanko Gerjolj predstavi, v kakšnih življenjskih izzivih so se našli Abraham, Izak, Jakob in Jožef ter kako so jih obvladovali. Skozi opis različnih situacij v njihovem osebnem, družinskem in družbenem življenju se polagoma izrisuje zakonitost kompulzivnega ponavljanja in reševanja konfliktov. Avtor pokaže, kako se prisila ponavljanja vzorcev vedenja skozi rodove zmanjšuje in umiri, vendar v posameznem rodu vzniknejo novi konflikti, ki jih predelujejo naslednji rodovi. Drugo poglavje, *Mojzesova pot od »izgubljenega sina« do narodnega voditelja*, se posveča vzgoji otrok brez staršev oziroma tistih, ki kljub življenju v družni (skoraj) ne poznajo staršev. To poglavje bralca/ko uveri, da je z Božjo pomočjo in s pozitivnim pristopom mogoče zelo uspešno preživeti najtežje preizkušnje. V tretjem poglavju, *Angeli v našem življenju*, sledimo prehodu mladostnika od odvisnosti od staršev do zrele odraslosti ob spremstvu »zunanjih« vzgojiteljev, ki v tej dobi zamenjajo starše. Zgodba Tobitove knjige služi kot model, kako zunajdružinski vzgojitelj odigra ključno vlogo pri pripravi mladih na odraslo, zakonsko življenje.

Avtor v uvodu razloži, zakaj in kako uporablja Sveto pismo. Nanj se opira zato, ker nam svetopisemska »pred tisočletji oblikovana in vedno aktualna besedila odpirajo in pomagajo artikulirati vprašanja, s katerimi se srečujemo bolj ali manj vsak dan« (str. 15). Knjiga se torej posveča vprašanjem, ki nas zanimajo danes in so hkrati vprašanja človeka v vseh časih. Avtor se pri njihovem reševanju zateka k Svetemu pismu. Hkrati tudi napove, da bodo »razmišljanja v tej knjigi ... namenjena prav psihološkemu in pedagoškemu oz. vzgojnemu srečevanju s svetopisemskimi besedili (*Papeška biblična komisija 2000, Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, 49-51). To pomeni, da ne bo šlo za zgodovinsko-kritično eksegezo, ki vsebuje tekstno, jezikovno, literarno ipd. kritiko (*Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, 29-32), marveč se bomo od pripovedi pustili nagovoriti v taki obliki, kot jih lahko vsak dan prebiramo in meditiramo« (str. 17).

Vendar če se v tem vzgojnem priročniku Sveto pismo ne razlaga po zgodovinsko-kritični eksegezi, se razlaga po neki drugi metodi - psihološki in pedagoški. Ali tudi ta odkriva pravi pomen Svetega pisma? Tega namreč pri branju in preučevanju Svetega pisma iščemo in pri tem nam je v pomoč zgodovinsko-kritična metoda, ki ji tudi Cerkev od okrožnice *Providentissimus Deus* papeža Leona XIII. (1893) priznava veljavo. Po besedah papeža Pija XII v okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943) eksegeza »odkrije in razjasni pravi smisel svetih knjig« le ob določitvi dobesednega pomena Svetega pisma, ki ga odkriva s pomočjo določitve literarne vrste besedil. Podobno dogmatična konstitucija o Božjem razodetju 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1965) pravi, da »mora razlagalec Svetega pisma skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli zapisati in je Bog po njihovih besedah hotel razodeti«. Razlagalec mora torej ugotoviti dobesedni pomen Božje besede, da ne bi vanjo vnašal drugačnega pomena.

Zgodovinsko-kritična metoda pomembno prispeva k odkrivanju pomena svetopisemskega besedila v zgodovinskih okoliščinah njegovega nastanka. Cilj eksegeze pa je tudi, da napravi Božjo besedo razumljivo vsakokratnemu poslušalcu, da jo torej prevede v sodobno življenje. Tukaj se pokažejo meje zgodovinsko-kritične metode. Nje skušajo premostiti druge metode, ki so se v zadnjih desetletjih močno razmahnile. Papeška Biblična komisija jih je kritično pregledala in med »metode, ki lahko učinkovito prispevajo k ovrednotenju vseh bogastev, vsebovanih v bibličnih besedilih« (*Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi, Uvod, B*), prišteva tudi pristope s pomočjo znanosti o človeku in med njimi psihološke ter psihoanalitične pristope. O teh pristopih dokument navaja, da je »po njihovi zaslugi biblična besedila mogoče bolje razumeti kot življenjske izkušnje in pravila vedenja ... Psihologija in psihoanaliza ... odpirata pot razumevanja Svetega pisma v več razsežnostih in pomagata razvozlati človeški jezik razodetja« (*Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi,* 3). Še zlasti je pomemben prispevek psihologije in psihoanalize k razumevanju znamenja (simbola), ki omogoča izražati področja verskega izkustva, ki niso dostopna čisto pojmovnemu razglabljanju. Dokument pa hkrati opozarja, da verske danosti lahko obravnavata le verna psihologija in psihoanaliza.

Vsebuje prednosti te razlage tudi knjiga dr. Stanka Gerjolja *Živeti, delati, ljubiti*? Vsekakor s svojo psihološko in simbolično razlago Svetega pisma neposredno, konkretno in z mnogimi niansami osvetljuje številna področja življenja. S tem potrjuje življenjsko pristnost, globino in modrost Svetega pisma. Pokaže na mnogoplastnost posameznega svetopisemskega besedila, ki ima sicer en sam dobeseden pomen, toda ta je lahko tudi prenesen in simboličen. Sveto pismo se odlikuje po izjemno bogati simboliki. Njegova vsebina se večinoma prav razkrije šele, ko za dobesednim pomenom uzremo presežno simbolično govorico. Ker pa je simbolična razlaga večinoma intuitivna, je teže preverljiva. Bralec oziroma raziskovalec lahko v svetopisemsko besedilo vnaša subjektivna doživetja in spoznanja, ki pa ne ustrezajo pomenu, kakršnega je vanj položil svetopisemski pisec. Avtor knjige *Živeti, delati, ljubiti* se te nevarnosti zaveda, zaveda pa se tudi, da če želimo odkriti mnogoplastno sporočilo Svetega pisma, je potrebno vključiti tudi intuicijo. Pravi: »Čeprav so ti vidiki interpretacije zgolj hipotetične narave in bi potrebovali poglobljeno biblično raziskovalno metodo, nas primeri v

razsežnosti globoke intuicije in holističnega pogleda na vzgojne izzive močno nagovarjajo. Motivirajo nas, da se tudi kot »nebiblicisti« srečujemo s svetopisemskimi besedili kot z neizčrpno modrostjo, ki nagovarja na različne načine in na različnih ravneh ter vedno in v vseh možnih okoliščinah« (str. 213).

Ker dr. Stanko Gerjolj pristopa k razlagi Svetega pisma iz pogleda na življenje, ki ga je prejel prav iz Svetega pisma, se knjiga *Živeti, delati, ljubiti* v največji meri izogne nevarnosti, da bi v Sveto pismo vnašala tuj in njemu nasproten pomen, na kar opozarja *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*: »Psihologija ali psihoanaliza, ki ni verna, seveda v nobenem primeru ne more obravnavati verskih danosti« (str. 50). Avtor tudi brez nadaljnjega predpostavlja dobesedni pomen, ga mestoma navaja ali omenja dognanja zgodovinsko-kritične metode. Njegov namen pa je v besedilih najti duševne in duhovne vzvode za razlago človekovih odločitev in dejanj. Četudi je njegova interpretacija kdaj nenavadna in drzna (npr. ob spremljanju Abrahamovega in Sarinega zakonskega dozorevanja), se vedno odvija pod vidikom Božjega spremljanja in vzgoje človeka. Poleg tega je življenjsko preverljiva, izvira iz opazovanja življenja, iz poklicnega vzgojnega izkustva in nevsiljivo usmerja k reševanju zapletov. S tem v bralcu/ki vzbuja nepremagljivo upanje v zmago dobrega. V pronicljivem odkrivanju duševnih plasti svetopisemskih likov, ki v sebi utelešajo lastnosti številnih oseb in generacij, se kaže skrivnostna igra med človeškimi nagibi in Božjim poseganjem v najgloblje globine. Knjiga pričuje, da je neprecenljive vrednosti zaupati Bogu in z njegovo pomočjo sebi in sočloveku. Razreševanje konfliktov avtor predstavi v ozračju vere in zaupanja, odpuščanje in sprava sestavljata nepogrešljiv del življenjske rasti. Opozarja na težke posledice prikrivanja težav in ranljivosti sebi in drugim ter vabi k njihovemu priznavanju in sprotnemu reševanju kot edinemu zdravemu načinu življenja. Pokaže, da v življenju ni brezizhodnih situacij, toda to spoznanje se pridobi z vztrajnostjo v preizkušnjah in z zaupanjem v Boga. Skupnost in občestvena molitev posamezniku močno pomagata, nujna pa je obenem njegova / njena lastna komunikacija z Bogom. Knjiga izrecno in vključno izjavlja, da Bog ne ogroža človekove samopodobe, saj na pomoč priskoči šele potem, ko človek doseže meje lastnih zmogljivosti. Avtor je tako pokazal na globoko simbiozo med psihološko in pedagoško znanostjo ter Svetim pismom. Religiozno življenje je smiselno in izpolnjeno tudi z vidika psiholoških in pedagoških dognanj. Prepričal nas je, da so svetopisemske osebnosti v nas – do neke mere smo podobni vsem. Avtor pravi, da jih Sveto pismo postavlja v kontekste, v katerih pokažejo svoj resnični obraz v sončnih in senčnih odtenkih. Psihologija učenja in vzgoje nas vabi, da se ne sprenevedamo, marveč se z njimi identificiramo tako v grehu kot v kreposti. Tako jih odkrijemo, včasih kot naš »drugi obraz«, jih sprejmemo, integriramo in se šele potem lahko spreminjamo.

V svojem delu je dr. Stanko Gerjolj združil sodobna odkritja psihologije in nove pristope k razlagi Svetega pisma. Sad njegovega raziskovanja je dragocen pripomoček, ki ga bo rad uporabljal tako vzgojitelj in svetovalec pri spremljanju posameznika ali družine, najprej pa vsakdo, ki želi v zrcalu večno sodobnih svetopisemskih likov uzreti svojo lastno podobo in z njihovo pomočjo rasti.

Terezija Snežna Večko

Sodi Manlio, Fusco Roberto (ur.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2005, 604 str., ISBN 88-209-7675-7.

V zbirki *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, ki jo ureja prof. Manlio Sodi, je izšla že šesta anastatična tridentinska liturgična knjiga, to je *Rimski martirologij*. Namen anastatične izdaje je predvsem študijski: omogočiti raziskovalcem neposredni vir, ki je ponekod že prava redkost, hkrati pa omogočiti knjižnicam, da si priskrbijo prepotrebni vir za raziskovalce na liturgičnem, hagiografskem, zgodovinskem in geografskem področju.

Anastatična izdaja *Rimskega martirologija* (mártys - pričevalec, mučenec; lógos - beseda, govor, seznam) prinaša ob tedanjih razpravah o mučencih in mučeništvu, ki so razvrščene čez vse leto glede na datum smrti ali obhajanje njihovega spomina, bogat zgodovinski razvoj martirologija od nastanka pa do danes. Začetki teh razprav segajo v čas, ko so posamezne cerkve ustvarjale sezname svetnikov in obhajale *dies natalis* oz. njihov rojstni dan za nebesa. Za predhodnika *Rimskega martirologija* velja *Martyrologium Hieronymianum*, ki so ga pripisovali sv. Hieronimu, a je delo neznanega avtorja iz začetka 6. stoletja. Ta je uporabil za svoj martirologij koledar rimske Cerkve Furija Dionizija Filokala ter koledar afriške in vzhodnih cerkva. Pozneje so se oblikovali krajevni koledarji in martirologiji, ki so vsebovali opise svetnikov in mučencev glede na njihovo razširjenost češčenja v posameznih krajevnih cerkvah. Tako je na primer papež Gregor Veliki ob koncu šestega stoletja pisal v Aleksandrijo, da imajo majhen seznam mučencev in da vsak dan obhajajo v čast svetnikov bogoslužje. Med drugim zapiše: »Mi imamo imena skoraj vseh mučencev zbrana v eni knjigi, razdeljena na posamezne dneve, in opravljamo vsak dan mašo njim v čast. Vendar pa se v tej knjigi ne omenja, kako je kdo od njih trpel, temveč stoji v njej samo ime, kraj in dan trpljenja. Tako vemo, da so sleherni dan mnogi iz raznih dežel in pokrajin prejeli mučeniški venec« (F. Ks. Lukman, Gregorij Veliki in njegova doba, Celje 1980, 140).

Martirologij razodeva eno glavnih značilnosti kristjana, namreč to, da je poklican k svetosti, saj Jezus pravi: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Tudi sv. Pavel nas spominja, da nas je Bog »pred stvarjenjem sveta izvolil, da bi bili pred njegovim obličjem sveti in brezmadežni« (Ef 1, 4). Ta resničnost naše skupne poklicanosti k svetosti mora biti po besedah papeža Janeza Pavla II. temelj ne le krščanskega življenja, ampak tudi vse pastoralne dejavnosti, saj pravi, da je svetost tista perspektiva, v smeri katere mora strmeti celotna pastoralna potł Sicer pa pokazati na svetost ostaja bolj kot kdajkoli prej pastoralna nuja (prim. Novemu tisočletju naproti št. 30). Zato ni naključje, da so kristjani v novozaveznih pismih imenovani »sveti«.

V omenjenem martirologiju spoznavamo tako duhovnost in življenje takratne Cerkve kot tudi izredno bogato pričevanje o mnogovrstnih oblikah svetosti, ki jo Gospodov Duh prebuja v Cerkvi vseh časov in vseh krajev. Martirologij je po eni strani uradni seznam svetnikov in blaženih, ki jih je dovoljeno častiti po vsem svetu z mašo in molitvijo, po drugi strani pa tudi čudovit mozaik najrazličnejših poti uresničevanja evangelija, katere vodijo k Bogu, ki je trikrat svet (Iz 6, 3). Ker so se skozi stoletja nekateri hagiografski opisi obogatili z nehistoričnimi in danes težje sprejemljivimi razlagami, se je Cerkev odločila, da vnovič prouči posamezne opise in jim da verjetnejšo vsebino. Tako je izšel leta 2004 na podlagi skrbi za zgodovinsko resnico in za pravilno češčenje svetnikov nov martirologij, ki ni le hagiografski repertorij, niti le preprost katalog zna-

menitih mož Cerkve ali zgolj temelj bogoslužnega koledarja, ampak prava liturgična knjiga, katere namen je, da služi obhajanju Kristusove svetosti in njegovih svetih ter oznanjevanju, da nismo več »tujci in priseljenci, temveč sodržavljani svetih in domačini pri Bogu« (Ef 2, 19).

Prav v luči novega *Rimskega martirologija* vidimo veliko vrednost martirologija iz leta 1584, saj se kaže kot čudovit vir spoznavanja svetosti Cerkve skozi stoletja, hkrati pa nam je tudi spodbuda k enotnosti Cerkve, ki je »sveta in vedno potrebna očiščevanja« (C 8). V očeh zgodovinarja Rajka Bratoža je *Rimski martirologij* iz leta 1584 monumentalno delo, prvi znanstveni poskus, seveda v razmerah tistega časa, ki daje pregled nad celotnim izredno obsežnim gradivom o mučencih. Njegovo pomembno besedilo je glede na čas nastanka in obenem način uporabe na meji med virom in znanstveno literaturo (prim. R. Bratož, *Dioklecianovo preganjanje kristjanov v provincah srednjega Podonavja in zahodnega balkana*, v: S. Krajnc (ur.), *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujskega*, Ptuj 2003, 32-33). Zato je anastatična izdaja Rimskega martirologija dragocen vir za raziskovanje in poznavanje liturgične duhovnosti, liturgije in življenja Cerkve štiristo let pred liturgično prenovo drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

Slavko Krajnc

Jože Plevnik, *Evangelij po Marku. Teologija in duhovnost*, Župnijski zavod Dravlje, Ljubljana 2005, str. 119, ISBN 961-6123-79-3; Silvano Fausti DJ, *Zapomni si in pripoveduj evangelij. Markova pripovedna kateheza*, prevedla Mihaela Kavčič, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 464, ISBN 961-218-566-2.

V preteklem letu smo na Slovenskem dobili kar dva komentarja Markovega evangelija, s čimer je ta evangelij tudi pri nas postal najpogosteje razlagana svetopisemska knjiga (glej F. Rozman, *Marko*, Ljubljana 1987; K. Stock, *Jezus - veselo oznanilo*, Maribor 2000).V Torontu živeči slovenski biblicist, jezuit Jože Plevnik, je pri založbi Dravlje izdal kratek priročnik za poglobljeno branje in študij Markovega evangelija. Delo ni klasični komentar, ki sistematično razlaga posamezne odlomke, pač pa povzeto predstavi nekatera uvodna vprašanja in temeljno strukturo evangelija. V uvodu na kratko oriše njegov značaj, glavne teološke poudarke ter skupnost, iz katere evangelist izhaja. Rezultat velikih arheoloških odkritij v zadnjem stoletju in posledično večje zanimanje za vprašanja »zgodovinskega Jezusa« in literarno-teološke ustvarjalnosti prve Cerkve je tudi nov pristop k študiju posameznih svetopisemskih knjig. Če je eksegeza v preteklosti posvečala osrednjo pozornost zgodovinsko-kritičnim vprašanjem razvoja teksta, raziskovanju virov in tradicij ter vlogi redaktorjev in njihovih šol pri nastanku posameznih knjig, velja danes večji poudarek raziskovanju njihove literarne in teološke celovitosti in enkratnosti. Oblika in vsebina neke pripovedi se namreč medsebojno dopolnjujeta in določata. Med vsemi evangeliji je predvsem Markov potreboval drugačnega pristopa in novega ovrednotenja. Klasična teza zgodovinskokritične eksegeze, da je drugi evangelij zgolj zbirka t. i. »predmarkovskega« izročila o Jezusovem življenju in delu in sam ne premore samostojnega teološkega koncepta, je bila prepričljivo dopolnjena, o čemer pričata končno tudi Plevnikov in Faustijev komentar.

Os procesa razodevanja temeljnega oznanila Markovega evangelija je razkrivanje Jezusove resnične identitete, ki ni potekalo nekonfliktno. Pri urejanju izročila se Marko izkaže kot izvrsten kerigmatični pripovednik, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč izpostavlja preko Jezusovega učenja in delovanja predvsem njegovo osebo. Pri tem ne daje kratkih in direktnih odgovorov na temeljna vprašanja, temveč ohranja celotni proces nastajanja prve evangeljske in kristološke kerigme. Z občutljivostjo do zaznavanja tega procesa se meri pronicljivost in širina bibličnega komentatorja. Jože Plevnik se tukaj izkaže z jasnimi opredelitvami, ki predpostavljajo temeljito analizo in široko teološko znanje. Resnica o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu, ki se korak za korakom razkriva skozi celoten evangelij, se dogaja v konkretnem času in prostoru ter med konkretnimi ljudmi v konkretnem kulturnem okolju. V Markovem evangeliju se po prepričanju večine sodobnih biblicistov zrcali najstarejše poročilo o Jezusovem življenju in nauku. Plevnik v svojem komentarju ne postavi neke lastne strukture, temveč se njegovi razdelki (Naslov, Uvod v evangelij, Začetek v Galileji, Učenci, Jezus uči, Jezus v Jeruzalemu, Jezusovo trpljenje in Jezusovo vstajenje) držijo Markove sheme, ki predstavi Jezusovo oznanjevanje kot potovanje iz kraja v kraj, iz Galilelje v Jeruzalem, od oznanila Kraljestva do oznanila križa in vstajenja. Evangelist se pri tem navezuje na primarno izkustvo Izraela, ki je svojo zgodovino razumel kot *pot* (hebr. *derek*, gr. *hodós*), ki se je začela z Božjim klicem Abrahamu, naj se odpravi v neznano deželo (1 Mz 12,1), se nadaljevala s štiridesetletnim potovanjem proti obljubljeni deželi (2 Mz) in dosegla svoj vrh v učlovečenju in zemeljski poti Božjega Sina proti Jeruzalemu, kraju križanja in vstajenja. Na tej poti je ljudstvo doživljalo tako Božjo zvestobo in moč njegove bližine kot lastno nestanovitnost ter pogubno moč skušnjave in greha. Izkušali so minljivost vsakega doseženega cilja na poti in nujnost vztrajanja ter zaupanja v Božjo obljubo. Vse od začetka Markovega evangelija zveni klic k spreobrnjenju: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,15), ki pomeni vabilo na pot, na kateri bo učenec oziroma poslušalec in bralec odkrival skrivnost Jezusove osebe in ob njej postajal njegov pričevalec. Plevnik poskuša v vsaki enoti orhanjati pogled na celotno Jezusovo pot, ki se začenja s krstom v Jordanu, se nadaljuje s potovanjem po pokrajini Galileje in se usmeri proti Jeruzalemu, kjer so ga »peljali ven, da bi ga križali« (15,20). Ko ga prvi dan v tednu žene zaman iščejo v grobu so opomnjene na njegovo obljubo: »Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel« (16,7). Grob namreč ni zadnja postaja Jezusove poti in ne cilj njegovega poslanstva. Ko se konča pot zgodovinskega Jezusa, se začenja pot Vstalega. Na tej poti pa ga lahko učenci srečajo in spremljajo samo z vero. Ko se bodo spomnili njegovih besed in jim verjeli, se bodo vrnili nazaj v Galilejo, nazaj na začetek svoje poti, kjer ga bodo gotovo srečali.

Pomemben prispevek k razvoju narativne in integrativne kristologije daje gotovo tudi italjanski biblicist Silvano Fausti, avtor komentarja Markovega evangelija z naslovem *Riccorda e racconta il Vangelo*, ki ga je v prevodu Mihaele Kavčič izdala celjska Mohorjeva družba. Fausti, ki se že skoraj štiridesset let intenzivno posveča študiju Svetega pisma, judovske in grške tradicije ter sodobne kulture, spada med najbolj vplivne in izvirne evropske biblične mislece. Favstijevi komentarji se odlikujejo tako po natančni jezikovni analizi kot po globokem kontemplativnem pristopu. Z izsledki narativne analize, ki raziskuje besedila glede na jezik, kompozicijo, narativno strukturo in prepričljivost retorike, gradi pristop k bolj celostnemu razumevanju Jezusove zgodbe

in njegovega oznanila. Le-to močneje izpostavlja človekovo soočenje z odrešenjskim Božjim posegom. S prodornostjo očetov prve Cerkve zna povezovati radikalno osebno izkustvo Božje besede z vrhunsko literarno kritično in teološko refleksijo. Fausti zasnuje svoj komentar kot intenzivno branje (lat. *lectio*) treh zgodb: Jezusove, učenčeve in bralčeve. Zdi se, da se je želel komemtator čimbolj poistovetiti z evangelistovim pripovednim stilom. Marko namreč posreduje bralcu Jezusovo oznanilo na kerigmatičen način, tako da ga preko različnih reakcij prvih poslušalcev in odprtih vprašanj vključi v dogajanje in ga izzove, da zavzame lastno stališče. Proces odkrivanja Jezusove indetitete nikoli ni in ne bo potekal brez težav in konfliktov. Tako kot nekoč učenci se morajo tudi danes bralci soočati z ostrino ločitve med božjim in človeškim »mišljenjem« (Mr 8,33), med pokorščino Besedi ali bogastvu tega sveta (prim. Mr 10,21).

V komentarju so močno izpostavljena vprašanja, ki jih zastavljajo učenci ali množice ali pa Jezus sam. Celotno Jezusovo pot bistveno usmerjata dve temeljni vprašanji, ki terjata več kot samo formalen odgovor: *Kdo je Jezus?* in *Kdo je njegov učenec*? Komentator zaključi razmišljanje vsakega odlomka z nekim novim spoznanjem o teh dveh temeljnih subjektih nastopa nebeškega kraljestva. Čeprav je teološki odgovor na prvo vprašanje podan že v uvodnem programskem stavku: »Začetek evangelija Jezusa Kristusa, Božjega Sina« (Mr 1,1) in so učenci predstavljeni skupaj z Jezusom vse od prvega dne njegovega javnega delovanja, je vendarle vse, kar bo sledilo, samo *začetek* oz. *izhodišče* (gr. *arché*) odkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, nebeškega kraljestva in bistva učenčevstva. Krščanstvo ni ideja, ampak je *hoja* za Njim, ugotavlja ob Markovem evangeliju Fausti. Na Jezusovo vprašanje učencem: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« (8,29) ni mogoč zgolj intelektualni odgovor, temveč terja odločitev. Učenec in z njim tudi bralec je poklican k iskanju odnosa, vztrajanju v njem, zaupanju v Učitelja in stalnemu preverjanju argumentov lastnega mišljenja. Fausti posveča v komentarju posebno pozornost mestom, kjer je bralec preko učencev postavljen pred izziv osebnega soočenja (prim. 4,34; 7,17; 8,14 sl.; 9,2 sl. 33-50; 10,10 sl.; 13,3) in skupnosti z Gospodom (3,14), da bi lahko tako »od znotraj« (4,10) odkrival skrivnost Božjega kraljestva. Vedno znova je izzvan, da sprejme besedo, ki je učenci ne razumejo (prim. Mr 8,17 sl. 32 sl.; 9,32), da prepozna Gospoda, ko ga učenci ne (prim. Mr 4,41; 6,49 sl.) in da vstopi na njihovo mesto, ko ti odpovedo in se razbežijo (prim. Mr 14,50-52). Posebej intenzivno je bralec nagovorjen preko t. i. odprtih zaključkov, ki so značilnost Markovega evangelija (prim. 1,27 sl.; 4,41; 16,8). Marsikateremu vprašanju namreč neposredno ne sledi odgovor, tudi marsikatera zgodba se ne konča enoumno, z nekim pričakovanim zaključkom, ampak ostaja končni odgovor odprt in nedorečen.

Oba komentarja se tako dopolnjujeta in predstavljata koristen pripomoček ne samo študentom teologije, temveč tudi vsem razmišljujočim, ki želijo s poglobljenim branjem Svetega pisma iskati odgovore na izzive svojega življenja in prispevati svoj delež k uresničevanju evangeljskega oznanila v sodobnem času.

Maksimilijan Matjaž

Tadej Stegu, *Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenkem*, doktorska disertacija, Ljubljana 2006.

Na Teološki fakulteti je 31. marca 2006 zagovarjal doktorsko disertacijo Tadej Stegu, ki je bil promoviran 11. aprila na rektoratu Univerze v Ljubljani. Naloga je nastala pod mentorstvom prof. dr. A. Slavka Snoja (TEOF) in somentorice prof. dr. A. Kranjčeve (FF). Avtor je opravil neposreden prehod na doktorski študij in v tem glasilu že poprej objavil znanstven prispevek o katehumenatu (2002).

Disertacija obsega XVI + 399 strani; dodanih je še 110 strani prilog; skupno torej 526 strani. Poleg predgovora, uvoda in sklepa ima disertacija štiri osrednja poglavja, nato povzetek in ključne besede v slovenščini in italijanščini (ki jo avtor tudi obvlada). Nato navaja vire, dokumente in literaturo v domačem in tujih jezikih, skupno 375 enot. Disertaciji so dodane 1103 opombe, 19 grafikonov in 12 prilog. Pripravljena je v zelo pregledni in urejeni obliki.

V predgovoru avtor ugotavlja, da na Slovenskem ni katehetskega načrta, ki bi bil namenjen katehezi odraslih, zato svoje raziskovanje usmerja v analizo temeljnih prvin, potrebnih za tak načrt in njegovo izvedbo. Ugotavlja, da podobne raziskave na Slovenskem do zdaj še ni in da je njegov prvi poskus »celostnega in interdisciplinarnega raziskovanja kateheze in verskega izobraževanja odraslih« pri nas (2). V Cerkvi na Slovenskem se je zgodil tudi Plenarni zbor (1999-2000), ki je s svojim Sklepnim dokumentom (2002) dodaten izziv za »kritično preučitev« (3). Tej napovedi kakor tudi raziskovalni hipotezi, »da je pot k uveljavljanju kateheze odraslih ... vključevanje nekaterih že obstoječih oblik kateheze in verskega izobraževanja odraslih v enoten katehetski načrt« (8), avtor ostaja zvest, saj vrsto teh oblik oz. modelov pregledno predstavi in kritično ovrednoti še posebno s pomočjo lastne raziskave o katehezi odraslih.

Prvo poglavje je pomembno za umestitev kateheze odraslih v širše področje evangelizacije in oznanjevanja kakor tudi verskega izobraževanja. Avtor je pri opredelitvah pojmov jasen in natančen, izhaja pa iz njihove etimološke, doktrinarne in zgodovinske razlage (9). Temeljito analiza pojem vere po stopnjah njenega dozorevanja (14-22). Poda kratek vpogled tudi v zgodovinski razvoj kateheze s posebnim poudarkom na katehumenatu (23-39), nato pa temeljne usmeritve po 2. vat. cerkvenem zboru, še posebno v smeri kateheze odraslih (40-83). Prvič je pri nas na tak način predstavljena analiza cerkvenih dokumentov pod vidikom kateheze odraslih, ki je po 2. vat. cerkvenem zboru in po Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem (83-100) deklarirana kot prednostna oblika kateheze, čeprav se je šele usmerila naproti temu cilju. Samostojne so analitične ugotovitve, ki jih avtor povzema ob koncu poglavja (100-101).

Drugo poglavje je še posebno interdisciplinarno, saj predstavlja temeljna andragoška načela, ki naj jih upošteva kateheza odraslih (104-118). Predstavlja nekatere psihosocialne karakteristike življenjskih obdobij, katerih poznavanje je nujno za uspešno učenje in izobraževanje odraslih (119-128) ter zakonitosti in teorije motivacije (129-140). Za katehezo odraslih je pomembna tudi primerjalna predstavitev antropoloških in andragoških izhodišč ter življenjskih ciklusov z vidika raznih avtorjev in teorij (141-162). Poglavje zaključi avtor spet z osebnimi kritičnimi ugotovitvami in primerjavami (163-164).

Tretje poglavje je najbolj samostojno zaradi zasnove in izvedbe raziskave ODRASLI 2005, v kateri avtor na temelju ankete med strokovnjaki (metoda DELPHI) pride do nekaterih izvirnih podatkov. Njegova raziskovalna hipoteza je, »da Cerkev na Slovenskem še nima izdelane strategije in načrta za dosego« cilja,

namreč, da bi kateheza odraslih dobivala vidnejše mesto (165); tudi metodološko je avtor zelo natančen in pregleden z opisom metode raziskovanja (166-170) in z razgrnitvijo anketnih vprašanj (171-174). Še posebno nazoren je pri interpretaciji, ki jo opremi z grafikoni: o strukturi vzorca (175 sl.), o področju delovanja respondentov (178 sl.). Nato predstavi: poglavitna bivanjska vprašanja odraslih (180 sl.); odgovore, ki jih nudi kateheza odraslih (184 sl.); področja življenja, na katera more vplivati kateheza odraslih (187 sl.); odzive kateheze na nekrščansko okolje (191 sl.); cilje kateheze odraslih (193 sl.); temeljne vsebine kateheze odraslih (197 sl.); prednostne kraje in trenutke kateheze odraslih (199 sl.); premalo izkoriščene poti, sredstva in načine (202 sl.); področja prispevkov gibanj in krščanskih skupnosti (204 sl.). Kritično analizira teoretične in praktične usmeritve Plenarnega zbora, kar je napovedal v uvodu, in tudi nakaže nove perspektive za razvoj kateheze odraslih (210 sl.). Poglavje pa zopet sklene s pregledom ugotovitev. Besedila intervjujev, ki so tu in tam navedena v interpretacijah, so v celoti podana v prilogah (404-509).

Četrto – zadnje poglavje – predstavlja vrsto modelov kateheze in verskega izobraževanja odraslih, ki jih že udejanjajo na Slovenskem, a jim manjka povezovalni in organski katehetski načrt. Najprej poda jasna merila, po katerih je mogoče določen model oceniti kot katehetski (229-230). Prav take analize dajejo disertaciji izrazito težo in vrednost. Temeljito predstavi katehumenat (posvetil mu je že zgodovinski pregled, 26-34), ki je vzorec vsake kateheze – še posebno odraslih (231-251); s tega področja je objavil tudi znanstveni članek v *Bogoslovnem vestniku* (2002). Nato predstavi pripravo na zakon, ki ima na Slovenskem že kar dolgo izročilo (251-283) in katehezo staršev (283-291). Pregledno predstavi katehezo odraslih tudi v gibanjih, novih skupnostih in v več drugih katehetskih dejavnostih; pomembna so zopet merila za presojo (298-302). Skupno navede 16 modelov, ki so na Slovenskem najbolj zastopani – s kritičnimi sklepnimi ugotovitvami (291-362). Največ prostora posveti neokatehumenatu z utemeljitvijo, da je ta pot (ne gibanje!) nosilka tistega vzorca katehumenata, ki je poglaviten za vsak katehetski proces, še posebej pri odraslih (314-335).

V sklepnem delu avtor poda pregled dognanj svojega raziskovanja in poudarkov, do katerih ga je privedlo: 1.) V prvem poglavju prvič predstavlja celovito, pregledno in primerjalno analizirane cerkvene dokumente, pomembne za katehezo odraslih. 2.) V drugem poglavju poda andragoška načela in psihosocialne lastnosti odraslih, katerih poznavanje je nujno za uspešno katehetsko izobraževanje odraslih; prikaže tudi pomembnost človekove izkušnje. 3.) V tretjem poglavju avtor s pomočjo izvirne empirične raziskave potrdi začetno hipotezo, da Cerkev na Slovenskem nima izdelane strategije in načrta za katehezo odraslih – tudi po Plenarnem zboru še ne, da pa že obstoječi modeli kateheze odraslih na nek način prehitevajo celostno načrtovan katehetski ali verskoizobraževalni proces in terjajo upoštevanje in vključevanje v tak načrt. 4.) Mnogi modeli kateheze odraslih, predstavljeni v četrtem poglavju, so analizirani kot možnosti, ki jih kaže povezovati v vizijah župnij kot temeljnih skupnosti, odgovornih za katehezo. »Navzočnost različnih modelov nakazuje potrebo po povezovanju in sodelovanju med različnimi modeli, hkrati pa kaže na veliko potrebo po načrtu, opredelitvi ciljev, postopkov, sredstev in metod, kar more zagotoviti le celovit in organski načrt za katehezo in versko izobraževanje odraslih« (373).

Posebna vrednost Stegujevega znanstvenega raziskovanja je v dopolnjevanju raznih raziskovalnih metod: gre za delo z viri in dokumenti, za temeljite analize in ugotovitvene sinteze interdisciplinarnih andragoških in katehetskih prvin pri katehezi odraslih ter za primerjalno in izkušenjsko metodo. Povsem izvirna je njegova

(prva!) empirična raziskava ODRASLI 2005 med strokovnjaki in usmerjevalci kateheze na Slovenskem, s pomočjo katere prihaja avtor do avtentičnih analiz in interpretacij raznih dejavnikov kateheze odraslih. Tako je njegovo delo »ena od nepogrešljivih predhodnih raziskav v smeri katehetskega načrta za odrasle, za katero se ne bo moglo trditi, da ni bila opravljena« (373). To kaže tudi na praktično uporabnost teh znanstvenih dognanj.

Poudariti je treba še dobro sodelovanje med somentorico (andragoški del) in mentorjem (katehetski del), na poseben način pa sodelovanje avtorja kot povezovalnega člena med strokama dveh različnih fakultet. Avtor se je še posebno z empirično raziskavo usposobil za interdisciplinarno znanstveno povezovanje andragogike in katehetike, izkazal pa se je tudi kot strokovnjak za povezovanje in skupinsko delo.

V tako obsežno delo se vrine tudi kakšen komaj zaznavni tiskarski škrat, ki s svojo redkostjo potrjuje, da gre v celoti za resno in upoštevanja vredno znanstveno delo, ki se ga na področju kateheze odraslih ne bo moglo več prezreti. Ta disertacija je zgledno sistematično znanstveno delo, ki dokazuje, da tudi na prvi pogled suhoparno diskurzivnost lahko krasijo jasne opredelitve, strnjene ugotovitve in zelo lep jezik; da ima lahko ne le svoj logos, ampak tudi svoj pathos in svojo esthesis.

A. Slavko Snoj

Jack Dominian, *Living Love. Restoring hope in the Church*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2004, 207 strani, ISBN 0-232-52515-3.

Jack Dominian velja za enega najbolj znanih angleških laičnih teologov in psihiatrov, ki se je v času II. vatikanskega koncila pričel intenzivno posvečati vprašanjem družinske etike in spolnosti. Ob tem je poln radovednosti vstopil v teologijo katoliške Cerkve, znotraj katere je nezavedno odraščal. Ob prebiranju koncilskih dokumentov, Svetega pisma in ob poslušanju stisk številnih ljudi se je odločil, da tudi sam napiše svoj pogled na vero, Boga, teologijo in zakramente. Tako je od leta 1967, ko je napisal prvo knjigo z naslovom *Krščanski zakon* (*Christian Marriage*) in letom 2002, ko je izdal knjigo *Ljubimo se* (*Let's make love*) napisal skupaj 25 knjig, ki se dotikajo dveh aktualnih problemov znotraj katoliške teologije: spolnosti in zakonskega življenja. Kot krona vsega tega raziskovanja je njegova zadnja knjiga z naslovom »*Živa ljubezen. Obnoviti upanje v Cerkvi*«, ki je nadgradnja vsega njegovega dotedanjega razmišljanja in dela.

V tem, zelo dobro strukturiranem delu, se je posvetil obravnavi krize, s katero se na zahodu soočajo tradicionalne Cerkve. V sekularizirani Zahodni družbi smo priča izgubi avtoritete Cerkve, kar po njegov mnenju povzroča dve temeljni posledici: ali vrnitev v fundamentalizem in v svet starih zidov ali pa malodušnost in indiferentnost. Avtor se z nobenim ne strinja in predlaga, da je najprej nujno treba napraviti analizo trenutnega stanja družbe in Cerkve. Za izhodišče svoje analize vzame sodobnega človeka, ki ga tradicionalni religiozni elementi, kot npr. liturgija, molitev in zakramenti, več ne navdušujejo. Ob tem navaja porazne rezultate obiska nedeljske maše v Veliki Britaniji, pomanjkanje duhovnikov, virtualno izginotje zakramenta spovedi in spolne škandale duhovnikov v ZDA in na Irskem. Iz zornega kota laiškega teologa in kot psihiater se loteva iskanja razlogov, zakaj je katoliška Cerkev na Zahodu v takšni krizi. Ob tem našteva različne razloge, ki so pripeljali do takšne krize in ki bi jih po njegovem mnenju

morala Cerkev jasneje obravnavati in nanje odgovarjati. Ti razlogi so: večja zrelost in avtonomija laikov, zavračanje tradicionalnih avtoritet, struktura Cerkve, razumevanje spolnosti, težava v odkrivanju Boga v molitvi, liturgiji in zakramentih ter kriza teologije, ko išče svoje mesto med psihologijo in filozofijo. Navkljub krizi Cerkve pa to ne pomeni, da sodobni človek ni religiozen. Nasprotno - znotraj tega sveta vedno bolj išče odgovore na svoja duhovna iskanja in občutek sprejetosti. Zato je Jack Dominian prepričan, da mora katoliška Cerkev kot odgovor na to družbeno in individualno krizo najprej razviti teologijo ljubezni in konkretno spregovoriti o problemih sodobnega človeka.

V prvem delu knjige se avtor posveti analizi današnjega stanja, tako katoliške kot anglikanske Cerkve v Veliki Britaniji in po svetu. V drugem delu razvije koncept ljubezni, kot tisto gonilo vsakega človeka, ki je nujno za uspešen razvoj vsake zdrave osebe in družine. Prepričan je, da je eden glavnih razlogov, zakaj človek ne zaupa več Cerkvi in instituciji v tem, da katoliška teologija ne zna konkretno vzgajati ljudi za ljubezen. Namesto tega je zlasti v preteklosti ljudem v zelo abstraktnem in odtujenem jeziku ponudila navodila, pravila in prepovedi. Takšen pravni koncept ljubezni je zameglil tisto pojmovanje ljubezni, kot je to navzoče v Svetem pismu, še zlasti v besedah in dejanjih Jezusa Kristusa. Približati sodobnemu človeku podobo Boga kot dobrega, ljubečega in skrbnega je po njegovem prepričanju eden glavnih namenov teologije. V tretjem in četrtem delu te knjige pa se avtor posveti konkretnim problemom. Za odtujenost Cerkve od sodobnega človeka je krivo dejstvo, da katoliška teologija zelo težko na razumljiv način govori o zakonskem in družinskem življenju. Tako je jezik Cerkve velikokrat daleč od ljudi, ki v stiski iščejo pomoči pri ustvarjanju svoje družine in iščejo nasveta v primeru zakonskih težav. To naj bi še posebej veljalo za področje spolnosti in odnosa med zakonci. Namesto prepovedi in pravnega pristopa, ki v marsičem še danes prevladuje v teološki govorici, avtor poudarja pozitiven pristop, ki presega okvire prepovedi, tabujev in obsojanj. Tako vabi teologe in Cerkev, da čim pogosteje izpostavljajo pozitivne vidike zakonske ljubezni, kot npr.: trajna ljubezen, rast, zdravljenje, odpuščanje in spolni odnosi. Zakonska zveza ni samo pogodba med bodočima zakoncema, ko pride do prejetja t.i. »licence za spolnost«. Nasprotno. S sklenitvijo zakramenta zakona se začne dolg proces rasti in preoblikovanja zakonske ljubezni, ki lahko traja več desetletij. Ob tem je Cerkev povabljena, da spremlja zakonce, jih nagovarja v nedeljskih nagovorih in svojo liturgijo bogati v tem smislu, da bo ta omogočala slavljenje temeljnih dogodkov zakonskega življenja, kot npr. ob rojstvu otroka, obletnicah, obdobju menopavze, upokojitve, ob dogodku, ko se starši spremenijo v stare starše itd. Ob vseh teh dogodkih bi morala Cerkev z liturgijo stati ob strani zakoncem in jih spremljati.

Avtor nadalje vabi k sprejetju poklicanosti k »drugotni ljubezni«. V ospredje cerkvene teologije ne sme biti samo ljubezen med posameznikom in Bogom ter med dvema zakoncema. Katoliška cerkev bi morala promovirati ljubezen do vseh ljudi. Vsi ljudje smo poklicani, da živimo kot ena družina. Zato bi morali v svojem delovanju še bolj intenzivno nagovarjati in sprejemati neporočene, ločene, ovdovele, samske ter poudariti pomen prijateljstva ter dela. V vseh teh skupinah in dejanjih je mogoče odkriti Božjo ljubezen, ki nas nagovarja in krepi.

Na koncu avtor izpostavi pomen domače cerkve, to je družine. V tem okolju se Bog na poseben način razodeva in udeležba ljudi pri družinskem življenju ima posebno odlično mesto. Versko življenje se ne more meriti samo po tem, koliko časa je kdo pri verskih obredih v cerkvi, temveč koliko časa zakonec posveti

sozakoncu in otrokom, kako si odpuščata pomanjkljivosti in kako skupaj poglabljata medsebojno (tudi spolno) ljubezen. Vstop v ta prostor je po mnenju avtorja te knjige ključen za premostitev krize, s katero se Cerkev na Zahodu sooča. Vzgoja mladih in pomoč pri ustvarjanju stabilnih zakonov in pozitivno vrednotenje človeške spolnosti bo Cerkvi omogočilo, da bo bolj uspešno nagovarjala srca še posebej mladih ljudi in jih tako odpirala za skrivnost Božje ljubezni.

Tadej Strehovec

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 recenzijskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis 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, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku. 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 100 besed oziroma do 500 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Besedila daljša od 8000 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.

Seznam uporabljene literature je na koncu članka. Pri navajanju literature je na prvem mestu priimek, nato ime (kratica), *naslov*, založba, mesto izdaje in letnica, npr.: Oražem F. *Leto Kristusove skrivnosti,* Družina, Ljubljana 1989; članek iz revije: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285. Pri referencah iz interneta za URL *(Uniform Resource Locator)* navedemo ustrezni naslov dokumenta z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, napišemo navedeni datum, npr.: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL="htpp://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT" (6. 8. 1988).

Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem v opombi pod črto. V besedilu lahko navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo po pravilih diplomskega reda.

V **sprotnih opombah** pod črto navajamo uporabljeno literaturo iz seznama referenc. Običajna opomba je pri dobesednem navedku (besedilo v narekovaju), in sicer: ime (kratica) in priimek avtorja, *naslov knjige*, založba, kraj izida, letnica izdaje (včasih tudi letnica prve izdaje), stran, npr: F. Oražem, *Teologija duhovnosti,* Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo in je to edina knjige istega avtorja v seznamu referenc, napišemo: ime (kratica) in pri-

imek avtorja, *n. d. (kurziva)*, stran, npr.: F. Oražem, *n. d.*, 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, namesto *n. d.* napišemo naslov knjige in stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, 173; če navajamo iz revije ali zbornika, je najprej ime (kratica), priimek avtorja, *naslov članka (kurziva)*, za vejico v: *naslov (kurziva)* revije ali zbornika, letnik (letnica), stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko članek ali geslo navajamo drugič, navajamo kot zgoraj, npr.: J. Krašovec, *n. d.*, 173. Če se strani v vsaki številki revije številčijo na novo, je treba za letnico in za ločilom (vejica) navesti številko zvezka, npr: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3. Če besedilo ni v narekovaju, pred navajanjem dodamo »Prim.«, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Številke so zaporedne z nadpisano pisavo. Toda z metodološkega vidika ne zavračamo navajanja, ki ga na primer uporablja razprava B. Simonič in R. Cvetka v tej številki.

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 zavrnjenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

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

Razprave / *Articles*

471 **Irena Avsenik Nabergoj**, Pomen kazni in odpuščanja v Svetem pismu
The Meaning of Punishment and Forgiveness in the Bible

485 **Nadja Furlan**, Feminizacija in etizacija kot neločljiv proces humanizacije sveta
Feminisation and Ethisation Linked to the Process of the Humanisation of the World

499 **Nadja Furlan**, Spolni stereotipi in položaj žensk v katoliški Cerkvi
Gender Stereotypes and the Position of Women in the Catholic Church

515 **Drago Ocvirk**, Srečevanje civilizacij. Primer katoliških misijonov pod strukturnim vidikom
A Meeting of Civilisations. The Case of Catholic Missions from the Structural Aspect

529 **Janez Vodičar**, Vzgoja za solidarnost
Education for Solidarity

547 **Jože Štupnikar**, Cerkev – skupnost, ki zdravi
The Church as a Healing Community

Poročilo / *Report*

565 **Bogdan Kolar**, Delovanje Teološke fakultete študijskih letih 2004-05 in 2005-06

Ocene / *Reviews*

583 **Stanko Gerjolj**, Andrej Šegula, *Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti,* doktorska disertacija, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani 2005, XIII + 414 str.

585 **Marjana Harcet**, Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for Honesty and Change,* Mainstream Publishing, Edinburgh 2005, 256 str.

587 **Marjana Harcet**, Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, FDV, Knjižna zbirka Mednarodni odnosi, Ljubljana 2005, 572 str.

509 **Anton Mlinar**, Heuser Stefan, Hans G. Ulrich (izd.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture?, Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana*, LIT, Münster 2006, 304 str., ISBN 3-8258-8567-4.

Sodelavci te številke

Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj — raziskovalka v programski skupini Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji na TEOF UL; naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana; e-mail: irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Dr. Nadja Furlan — naslov: Tržaška 51, 1000 Ljubljana; e-mail: nadja.furlan@guest.arnes.si

Prof. dr. Stanko Gerjolj — za pedagogiko, katehetiko ter pedagoško in razvojno psihologijo na TEOF UL; naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: stanko.gerjolj@guest.arnes.si

Mag. Marjana Harcet — naslov: Kozlovičeva ulica 13, 6000 Koper; marjana.harcet@gmail.com

Prof. dr. Bogdan Kolar — za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar — raziskovalec na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk — za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana, e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Dr. Jože Štupnikar — višji predavatelj, za področje pastoralne teologije na TEOF UL; naslov: Trubarjeva 82, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.stupnikar@guest.arnes.si

As. dr. Janez Vodičar — pri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si

Kratki znanstveni prispevek (1.03) UDK 22:233.2
BV 66 (2006) 4, 471–483

Irena Avsenik Nabergoj

Pomen kazni in odpuščanja v Svetem pismu

Povzetek: V Svetem pismu je greh prikazan kot odtujitev med človeškim bitjem in Bogom, zato je predstavljen v povezavi z grožnjo, različnimi vrstami sodbe in s kaznijo. Prvotni namen kazni je bil, da bi pomirili Boga in odstranili zlo iz dežele. Razlog sodbe je Božja svetost, najvišji namen Božje kazni pa je vnovična vzpostavitev skupnosti z Bogom. Bog kaznuje zavezno ljudstvo, da bi ga odvrnil od njegovih slabih poti. Bog mora posredovati v svetu, toda tudi ko kaznuje, je usmiljen, ker je namen sodbe prečiščevanje in obnova zadolženega ljudstva. Odpuščanje je najpomembnejši vidik milosti odrešenja, ker prevzema konkretno izkušnjo o daru popolnosti, samobitnosti, edinstvenosti, zdravja in sreče človeškega bitja, kot tudi upanja v individualno ter univerzalno odrešenje, ki ga utemeljuje Božja obljuba. Sveto pismo, zlasti Nova zaveza, poudarja tako Božje kot človeško odpuščanje. Od božjega ljudstva se zahteva, da posnema Boga v sočutju in odpuščanju. V naravi Boga je, da je milostljiv do človeka, ki je njegova stvaritev, človek pa je poklican, da posnema Božje ravnanje v razmerju do človeštva in odpusti tistim, ki so ga prizadeli.

Ključne besede: greh, krivda, vest, odgovornost, kazen, kesanje, odpuščanje, usmiljenje, milost, odrešenje.

Summary: ***The Meaning of Punishment and Forgiveness in the Bible***

In the Bible, sin is perceived as some kind of estrangement between man and God, therefore it is presented in connection with threats, various kinds of judgment, and punishment. The original purpose of punishment was to appease God and to remove the evil from the land. The reason of judgment is God's holiness and the highest object of divine punishment is the restoration of communion with God. God punishes the people of the Covenant in order to make them change their evil ways. God must intervene in the world, but even in passing his judgment he is merciful because the purpose of the judgment is to purify and renew the guilty people. Forgiveness is the most important aspect of the grace of salvation because it assumes both the concrete experience of the gift of integrity, identity, uniqueness, health, and happiness of human existence and the hope of individual and universal salvation based on God's promise. The Bible, particularly the New Testament, stresses both the divine forgiveness and human forgiveness. The people of God are asked to imitate God by being compassionate and forgiving. It is in God's nature to be merciful toward humans who are his creatures, so humans are called to imitate the ways of God with respect to other humans and to forgive those who have injured them.

Key words: sin, guilt, conscience, responsibility, punishment, repentance, forgiveness, mercy, grace, salvation.

Za svetopisemsko pojmovanje razmerja med kaznijo, odpuščanjem in spravo je značilno, da merilo za ravnanje Boga in človeka niso pravne norme, temveč osebni in zavezni odnos med Bogom in človekom. Bog, ki je začetek in konec vsega stvarstva in utemeljuje vse norme, v osebnem srečanju s človekom posega v samo bistvo njegove duhovne narave. Razpoznavni znak tega odnosa torej ni pravičnost v formalnem,

temveč v bivanjskem pogledu. Osnovna zahteva v razmerju do človeka prihaja od zgoraj in od spodaj: od zgoraj od najvišje Božje avtoritete, od spodaj iz dna človekove duše z glasom vesti in neposrednega uvida. Oboje pomeni klic k zvestobi od začetka, predvsem pa utrjevanje notranje pravičnosti v luči večnosti.[1]

1. Pomenski vidiki kazni v Stari zavezi

V Stari zavezi kazen pogosto razumejo kot neizbežno uničujoče delovanje greha in krivde v zunanji sferi. Zato se stari Izrael v veliki meri vključuje v splošni staroorientalski tok pojmovanja greha in krivde kot okuženja celotnega okolja. To razumevanje razloži nekatere vrste kazni, ko niso kaznovali samo storilca dejanja, temveč tudi vse člane družine. V nekaterih drugih starih kulturah so iz prepričanja, da je storilec zaradi prestopanja božanskega reda okužil okolje, storilca izgnali iz dežele. Takšno pojmovanje izraža tudi način kaznovanja Ahanovega prestopka Božje postave; cilj tako korenitega posega je očiščenje okuženega okolja: »Potem je Jozue in z njim ves Izrael vzel Zerahovega sina Ahana, srebro, plašč, zlati jeziček, njegove sinove in njegove hčere, njegovega vola in njegovega osla, njegovo drobnico, njegov šotor in vse, kar je bilo njegovega, in odpeljali so jih v dolino Ahor. ... Nato so jih zažgali z ognjem in jih zasuli s kamni. Nanj pa so nanosili veliko gomilo kamnov, ki je tam do tega dne. Takrat se je polegla Gospodova huda jeza in tisti kraj se do tega dne imenuje Dolina Ahor.« (Joz 7,24-26) Posebno zanimiva zveza med grehom, krivdo in kaznijo se kaže v talionskem načelu, po katerem mora mera kazni ustrezati meri prestopka (prim. 1 Mz 9,6; 2 Mz 21,12-14.23-25).

Takšni ostanki mehanističnega pojmovanja krivde in kazni so preseženi šele z izrazitim osebnostnim doživljanjem in pojmovanjem razmerja med grehom, krivdo in kaznijo. Bistvo tega pojmovanja je, da Bog v neposrednem razmerju do človeka sega v njegovo dušo in človeka osebno kaznuje, če ne živi skladno z njegovo voljo. Tu merilo ni

[1] Prim. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II-III: »Sünde und Vergebung«, Ehrenfried Klotz / Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart / Göttingen 1964, 264-344; K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, *Studia Semitica Neerlandica* 22, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1985; Reinhard May, *Law & Society East and West: Dharma, Li, and Nomos, Their Contribution to Thought and to Life*, Beiträge zur Südasienforschung 105, Franz Steiner, Wiesbaden 1985; John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, Clarendon Press, Oxford 1980; Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999.

več narava ali naravni zakon, temveč Božja svetost, ki je najvišje veljavno etično merilo za človeka in vsa druga duhovna bitja. Od tod prispodoba o Božji jezi, ki lahko pomeni neposredno Božje dejanje kaznovanja, ko kazen sledi grehu kot logična posledica dejanja. Za slikanje tega razmerja pa je zelo dobrodošla pesniška metaforika. Prerok Ozej na primer kazen, ki se kaže v zgodovinskem spletu dogodkov, metaforično ponazarja s podobo iz narave: »Ker sejejo veter, bodo želi vihar. ...« (Oz 8,7-10). Ko gre za zastrupljenje človekove duševne in duhovne sfere, pa pravi, da se je v dušo naselil »zli duh«; takšen je bil videz glede na ravnanje kralja Savla do Davida (prim. 1 Sam 17-20). Cilj kazni je predvsem uveljavljanje resnice, reda, ljubezni in svetosti, ki ga napadajo laž, nered, sovraštvo in popačenost duše. S to zavestjo je Jozue prestopnika Ahana pozval: »Moj sin, daj čast Gospodu, Izraelovemu Bogu, in izkaži mu slavo! Povej mi, kaj si storil! Ničesar mi ne prikrivaj!« (Joz 7,19) Prerok Jeremija v spodbujanju svojih sodobnikov pomenljivo uporabi podobo o temi in svetlobi (Jer 13,16-17):

Dajajte slavo Gospodu, svojemu Bogu,
preden se stemni,
Preden se vam noge spotaknejo
v mrakobnih gorah.
Ko boste čakali na luč,
jo bom spremenil v smrtno senco,
v temen oblak.
Če ne boste poslušali,
bom zaradi vašega napuha na tihem jokal
in pretakal solze.
Moje oko se bo topilo v solzah,
ker bodo Gospodovo čredo peljali v ujetništvo.

Osebnostno pojmovanje z najvišjimi etičnimi merili končno razloži, zakaj je bilo v Svetem pismu mogoče presekati zavest o usodnosti in nepopravljivosti vsakega človekovega slabega dejanja. Bog, ki posega v človekovo dušo kot živi Bog, jo lahko napolni s svojo močjo in navdihom; jo lahko pusti prazno, ko se zaradi greha umakne; lahko jo zdravi, ko se grešnik kesa; kazen lahko omeji le na tistega, ki je grešil; grešnika lahko reši propada, če se zanj zavzame kakšna druga oseba. Reševanje grešnega posameznika ali skupine je v Svetem pismu temeljnega pomena, ker v Novi zavezi doseže svoj vrh v spravni daritvi Jezusa Kristusa. V Stari zavezi imamo več primerov posredovanja za grešno ljudstvo v zavesti, da se Božja prizanesljivost kaže tudi ob upoštevanju pravičnosti drugih ali solidarnostnega žrtvovanja za tiste, ki jih bremeni krivda. Z zavestjo solidarnosti je Abraham prosil za rešitev Sodome s sklicevanjem na določeno število pravičnih (prim. 1 Mz 18,24-32);

Bog se s pričakovanjem, da ravna po tem načelu, strinja; Abrahamovo prizadevanje je neuspešno zato, ker se je pokazalo, da v mestu ni toliko pravičnih, kot je domneval.

Osebnostna osnova pojmovanja kazni v Svetem pismu med drugim logično vodi do povečane grožnje tistim, ki so Bogu posebno blizu. To velja za Izrael kot celoto zaradi izvoljenosti za najvišje religiozno in etično poslanstvo med narodi, in za posamezne osebnosti, ki so bile poklicane znotraj tega ljudstva. To je razvidno predvsem iz preroških spisov Stare zaveze. Razumevanje zaveze med Izraelom in Bogom se opira na izkušnjo o zavezi med možem in ženo. V podobi mož predstavlja Boga, žena izvoljeno ljudstvo. Če se žena izneveri, sledi globoka notranja odtujenost, ki neizbežno dramatično bruhne na dan in se na različne načine kaže na zunaj. Najbolj neizprosna pa je kazen v primerih ošabnosti in zakrknjenosti izvoljenega ljudstva. Prerok Izaija izjavlja Gospodov sklep v odnosu do ošabnih (Iz 2,11; prim. 2,17):

> Prevzetne smrtnikove oči se bodo povesile,
> človekova ošabnost bo klonila,
> samo Gospod bo vzvišen tisti dan.

Kolikor bolj neizprosne so grožnje in izvedbe kazni, toliko bolj preseneča, da je Bog pripravljen odpustiti, ko grešnik spozna in prizna svojo krivdo. Razmerje med izjavami o kazni in odpuščanju kažejo, da je Bog končno kot stvarnik zavezan svojemu ljudstvu in ga zato ne more prepustiti propadu, ki bi nujno sledilo meri njegove krivde. Med številnimi izjavami, ki razodevajo zavezanost Boga svojemu ljudstvu, je posebno poveden sklep Mihejeve knjige (Mih 7,18-20):

> Kdo je Bog kakor ti,
> ki odpuščaš krivdo,
> ki greš prek pregrehe
> k ostanku svoje dediščine?
> Ne drži na veke svoje jeze,
> kajti ugaja mu dobrohotnost.
> Spet se nas bo usmilil,
> poteptal bo naše krivde.
> V globine morja boš zagnal
> vse njihove grehe.
> Izkazal boš Jakobu svojo zvestobo,
> Abrahamu svojo dobroto,
> Kakor si prisegel našim očetom
> od nekdanjih dni.

2. Pomenski vidiki odpuščanja in sprave v Svetem pismu

Pojmovanje odpuščanja in sprave je bistveno odvisno od postavk, ki določajo pojmovanje greha, krivde in kazni. Monistične in dinamistične postavke odpuščanja in sprave sploh ne dopuščajo ali omogočajo. Zavest o odpuščanju in spravi v pravem pomenu besede je možna le takrat, ko človek priznava in praktično upošteva, da je Bog osebno in absolutno dobrotno bitje. Na tem temelju svetopisemske religije so se porajale veličastne najrazličnejše preproste, literarne in poetične oblike sporočila o Božjem odpuščanju, ki je merilo za človekovo ravnanje. V starejšem obdobju starega Izraela ugotavljamo, da pojem odpuščanja pomeni Božjo moč, ki človeka rešuje zle sile greha. V nasprotju z okoliškimi religijami Izrael odpuščanja ni vezal predvsem na obredno dogajanje, ker je v ospredju prepričanje, da Bog suvereno posega v človekovo notranjost in odpušča glede na stanje človekovega odnosa do Boga in človeka in glede na končni cilj njegovega življenja. Človekovo sodelovanje v zavesti in v dejanju je nujni pogoj za dar Božjega odpuščanja. Ni dovolj, da človek goji upanje na odpuščanje in zanj prosi; bistveni pogoj za odpuščanje je, da se poniža pred Bogom, da prizna svojo krivdo in ima resnično željo, da se greha reši (prim. 2 Sam 12; 1 Kr 21,27-29; Ps 32,5; 38,19; 41,5). Preroki zunanja znamenja spokornosti celo obsojajo, če ne ustrezajo stanju duše (prim. Iz 1,10-12; 29,13; Oz 7,14; Jl 2,13). Preroki so greh občutili kot temeljno bolezen človekove osebnosti, ki zaradi tega ne more obstati pred svetim Bogom in v odnosu do ljudi ne more delovati skladno. Ker se človek v grešnem stanju odtuji od izvora svojega bitja, so vse njegove sposobnosti dojemanja zunanje in notranje stvarnosti okrnjene.

V ozadju specifičnega svetopisemskega pojma odpuščanja je pojmovanje Boga samega na sebi in njegovega odnosa do človeštva, znotraj človeštva pa do Izraela kot izvoljenega ljudstva. Bog je začetek in konec vsega stvarstva, zato v načelu lahko odpusti samo on po svoji svobodni odločitvi. Ker Bog nastopa kot osebno bitje, je odpuščanje bistveno več kakor odstranjevanje neke zunanje sile, ki pritiska na človeka. Odpuščanje velja kot stvarjenjski poseg Boga v človekovo dušo in določa notranji odnos med Bogom in človekom. Videti je, da odpuščanje in spravo zelo močno določa zaveza, ki obstaja med Bogom in Izraelom. Toda ta vidik morda preveč spominja na privilegirani položaj Izraela pred Bogom. Zaveza je toliko bolj pomembna osnova, kolikor bolj temelji na univerzalnem pojmovanju Boga, sveta in človeštva. Najbolj univerzalna osnova odpuščanja je očetovski odnos Boga do človeka (prim. 2 Mz 4,22; 4 Mz 11,12; 5 Mz 32,6.19; Iz 64,7; Jer 3,19; 31,19; Oz 11,1-9).

Bivanjsko stvarjenjski in oseben očetovski odnos Boga do človeka na splošno in posebej do izvoljenega ljudstva Izraela omogoča posebno

pomembno vlogo posredništva, tako v Stari kot v Novi zavezi. S tem ko Bog sklene zavezo z Izraelom, znotraj Izraela pa kliče nekatere osebnosti za posebno poslanstvo (Abraham, Mojzes itd.), dopušča in omogoča vlogo posredništva med svetim Bogom in grešnim ljudstvom, čeprav se Bog tudi v tem primeru ne da izsiljevati. Še tako pravičen posrednik ne more doseči plemenitega namena, če ljudstvo samo ne spozna svojega grešnega stanja in se ni pripravljeno spreobrniti (prim. Jer 15,1; Ezk 14,13-20). Gerarski kralj Abimeleh v sanjah dobi Božje naročilo, naj Abrahamu vrne ženo, ki jo je vzel zase: »Vrni ženo možu, kajti prerok je in molil bo zate, da ostaneš živ. Če pa je ne vrneš, vedi, da boste gotovo umrli ti in vsi tvoji.« (1 Mz 20,7) Mojzes je večkrat odločilno posredoval pred Bogom, ko je izraelske rodove vodil skozi puščavo v obljubljeno deželo; v Ps 106,23 beremo:

Skoraj bi rekel, da jih iztrebi,
če ne bi bil Mojzes, njegov služabnik,
stal pred njim na prelomu,
da je zadržal njegovo srditost pred uničevanjem.

V skrajnem primeru zakrknjenosti med ljudstvom se lahko zgodi, da ni nikogar, ki bi sploh posredoval za odpuščanje in rešitev. V tem smislu prerok Ezekiel, ki je posebno vztrajno poudarjal zakrknjenost Izraela kot greh v korenini, sporoča Gospodovo besedo: »Iskal sem med njimi človeka, ki bi pozidal zid in stal pred menoj na prelomu, v bran dežele, da je ne uničim. Pa ga nisem našel.« (Ezk 22,30)

Poglobljeno razumevanje Boga v njegovem odnosu do stvarstva in človeka v njem vodi do logičnega sklepa prerokov, da odpuščanje v zadnjem bistvu vendarle ni odvisno človekove spokornosti, temveč od dobrohotnosti Boga, ki je kot stvarnik bivanjsko vezan na svoje stvarstvo. To prepričanje je nazorno izraženo v knjigi preroka Izaija (48,9):

Zaradi svojega imena zadržujem svojo jezo,
zaradi svoje hvale jo krotim,
da te ne iztrebim.
Glej, pretopil sem te, pa ne v srebro,
v topilnici trpljenja sem te preizkusil.
Zaradi sebe, zaradi sebe delam,
kako bi se mogel oskruniti?
Svoje slave ne dam drugemu.

Temeljno sporočilo o Božji zvestobi, ki presega človekove pogoje bivanja, izraža tudi prerok Ezekiel v sloviti obljubi o novi zavezi (36,22-28):

> Tako govori Gospod Bog: Ne bom posegel zaradi vas, Izraelova hiša, temveč zaradi svojega svetega imena, ki ste ga oskrunili med narodi, kamor ste prišli. Svoje veliko ime, ki je bilo oskrunjeno pri narodih in ste ga oskrunili med njimi, bom posvetil. Tedaj bodo narodi spoznali, da sem jaz Gospod, govori Gospod Bog, ko se bom v njihovih očeh izkazal svetega med vami. Vzamem vas izmed narodov, vas zberem iz vseh dežel in vas spet pripeljem v vašo deželo. Pokropim vas s čisto vodo, da boste očiščeni. Vseh vaših nečistosti in vseh vaših malikov vas očistim. Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam meseno srce. Svojega duha denem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih izpolnjevali. Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, in boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog.

Nova zaveza se v vseh bistvenih postavkah odpuščanja in sprave navezuje na Staro zavezo. To nakazuje že nastop Janeza Krstnika, ki ga Markov evangelij opredeli kot »glas vpijočega v puščavi«: »Tako se je pojavil Janez Krstnik v puščavi in je oznanjal krst spreobrnjenja v odpuščanje grehov« (Mk 1,4). Isti evangelij tudi začetek Jezusovega javnega delovanja v Galileji predstavi v kontekstu spokornosti kot postavke za odpuščanje in spravo. Jezusovo prvo sporočilo je: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mk 1,15) Kakšne razsežnosti prinaša Jezusov evangelij, velika novost njegovega oznanila, je razvidno šele iz celote Jezusovega oznanila in njegovih razlagalcev, predvsem svetega Pavla. Jezus je starozavezni poziv k pokori izrazito osredotočil na zahtevo po čistosti in iskrenosti srca; od tu pogosta polemika s farizeji, da zunanje izpolnjevanje postave še ne pomeni, da je spokornost iskrena. Vera v Jezusov evangelij pomeni korenito preusmeritev človekovega življenja iz duha sveta v duha popolne predanosti Božji previdnosti.

Jezusovo sporočilo je, da samo bistvo Boga določa voljo po odpuščanju, zato Bog ne more odpustiti človeku, ki sam ni voljan, da odpusti drugim. Matej poroča o Gospodovih besedah (Mt 6,14-15): »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.« Marko poroča podobno (Mk 11,25): »Kadar vstanete k molitvi, odpustite, če imate kaj proti komu, da vam tudi vaš Oče, ki je v nebesih, odpusti vaše prestopke.« V molitvi očenaša je znamenita prošnja, ki kaže na to recipročnost: »Odpusti nam naše grehe, saj tudi sami odpuščamo vsakomur, ki nam je dolžan« (Lk 11,4). V Lukovem evangeliju najdemo tudi Jezusovo svarilo: »Varujte se! Če tvoj brat greši, ga pograjaj, in če se skesa, mu odpusti.« (Lk 17,3) Človeška trdosrčnost, ki se kaže v nesposobnosti, da bi odpustili drugim, je

razlog najostrejše Jezusove obsodbe. V priliki o služabniku, ki je prosil za usmiljenje pred gospodarjem, ki mu je dolgoval veliko premoženje, sam pa ni bil sposoben odpustiti drugemu, ki mu je dolgoval veliko manj, se konča z razsodbo: »Hudobni služabnik! Ves dolg sem ti odpustil, ker si me prosil. Ali nisi bil tudi ti dolžan usmiliti se svojega soslužabnika, kakor sem se jaz usmilil tebe? In njegov gospodar se je razjezil in ga izročil mučiteljem, dokler mu ne bi povrnil vsega dolga. Tako bo tudi moj nebeški Oče storil z vami, če vsak iz srca ne odpustil svojemu bratu« (Mt 18,32-35). Značilna je tudi meja Božjega odpuščanja glede na temeljni človekov odnos do Boga: »Resnično, povem vam: Človeškim sinovom bo vse odpuščeno, grehi in kletve, kolikor jih bodo izrekli. Kdor pa preklinja Svetega Duha, vekomaj ne bo dosegel odpuščanja, ampak ga bo greh večno bremenil« (Mk 3,28-29).

V Pavlovih in drugih pismih odpuščanje ni tako poudarjeno kot v evangelijih, pač pa na različne načine dobrina sprave. Sprava človeka z Bogom se vedno pojavlja kot Božje dejanje, ki v nobenem oziru ni posledica človekovih del. Bog izvrši spravo s svetom ljudi, ki so mu sovražni, s poslanstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa. Pri opravljanju sprave je značilna beseda sprava, ki jo oznanjajo apostoli in s katero se obračajo na ljudi, da naj se prepustijo spremenjenemu položaju, to je, da naj se prepoznajo kot spravljeni z Bogom (prim. 2 Kor 5,18-21). To dejanje sprave se zgodi verujočemu, tako da se mu ne prišteva njegovih prekrškov (prim. 2 Kor 5,19b), hkrati pa vključuje obvladovanje sil, ki človeka vodijo v sovražen odnos z Bogom, in ustvari zadovoljno življenje v skupnosti ljudi, še posebej med judi in pogani, in v vesolju (prim. Ef 2,14-16; Kol 1,19-20). V splošnem se v krščanski teologiji pojem sprave uporablja predvsem za označevanje vnovične vzpostavitve skupnosti med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita, to pa se zgodi ob posredovanju Kristusa. Bog se torej spravi z ljudmi, s poslanstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa. Odpuščanje, ki je v krščanski teologiji absolutna vrednota, je mogoče zato, ker je Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo pri Bogu dosegel spravo. S svojo žrtvijo za grehe sveta je spet vzpostavil skupnost med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita.

V Novi zavezi odpuščanje ni več pridržano le Bogu, temveč tudi Kristusu – Kristus ima vso oblast, da na zemlji odpušča grehe (prim. Mr 2,5-12), prav tako pa imajo oblast odpuščati grehe tudi apostoli (prim. Jn 20,23). Tudi v Novi zavezi velja, da se mora človek, ki hoče doseči odpuščanje, spreobrniti in priznati grehe (prim. Lk 24,47; Apd 2,38). Sveto pismo obenem obljublja, da je nebeško odpuščanje konec zemeljskega trpljenja. Krščanstvo prinaša pomembno sporočilo, da se človeku, ki se svojih grehov kesa, ni treba bati, da bi njegovi prejšnji grehi vplivali na njegovo nadaljnjo usodo, temveč je zanj pomembno

le ravnanje v prihodnosti. To sporočilo je večkrat poudarjeno v evangelijih – ko Kristus odpusti prešuštnici, »dobremu zločincu« na križu, Petru, ko ga je izdal; odpuščanje pa je tudi ena izmed najpogostejših tem v življenju svetnikov. O odpuščanju grehov beremo tudi pri sinoptikih in v Apostolskih delih. Vselej je ob tem poudarjeno, da je za človeka, ki obžaluje svoja slaba dejanja, nujna tudi prenova celotnega življenja. V Svetem pismu spreobrnjenje torej ni samo možnost, temveč je nujnost,[2] kesanje pa je veljavno le, če človek v krivdi resnično spremeni svoje mišljenje in se spreobrne (prim. Jer 8,4-6; Apd 8,22;11,18; Raz 2,5), z vsem srcem in ne le na videz (prim. Jer 3,10) ter se vrne k odrešujočemu in odpuščajočemu Bogu (prim. Iz 44,22).

3. Razmerje med grehom, kaznijo in odpuščanjem

Vsi starozavezni spisi razlagajo, da je človek grešnik, tako v svojem srcu kot tudi v odnosu do drugih ljudi. Z grehom je označeno človekovo kršenje odnosa z Bogom. S tem človek izgublja svoj ontološki temelj in njegova pot očiščevanja je vnovično vračanje h koreninam. Korenina greha je nevera, kakor o njej priča že prva svetopisemska pripoved o Adamu in Evi v Prvi Mojzesovi knjigi. Ko jima je Bog prepovedal jesti od drevesa spoznanja, je od njiju zahteval popolno pokorščino, vendar pa sta prva človeka njegovo naročilo prelomila, ker sta menila, da je zapovedi postavil zaradi sebe in ne v korist ljudi. Bog ju je zaradi njune nevere kaznoval, vendar ne s smrtjo, kakor je rekel, temveč samo z izgonom iz raja. Adam in Eva se namreč Bogu nista uprla zavestno in iz hudobije, temveč sta prestopila meje, ki jima jih je določil zaradi človeške slabosti. Popolna pokorščina Bogu namreč vselej zahteva, da se človek prepusti neki »višji racionalnosti«.[3]

Sveto pismo vselej poudarja, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi in zato si mora prizadevati za čim večjo podobnost z Bogom, ki jo lahko doseže z življenjem po vesti. Tudi vest, zaradi katere je človek etično bitje, naj bi človeku podaril Bog, in tako se greh vrednoti v kontekstu medsebojnega odnosa med Bogom in človekom, to je zaveze.[4]

---

[2] Janez Krstnik je poudarjal potrebnost doslednega spreobrnjenja kot Božjega daru, ki ga človek prejme s krstom spreobrnjenja. Kristus v svoji pridigi kliče k spreobrnjenju, ko pravi: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,15). Evangelij torej od človeka zahteva vero in spreobrnjenje, pri čemer poudarja, da spreobrnjeni človek proda vse in se odpove svojemu življenju, da bi sprejel novo življenje (prim. Lk 17, 33).

[3] Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 68-72.

[4] Vest tu ni sama po sebi človeška lastnost, temveč božji dar, po hebrejsko *lçb*. Zaradi vesti je človek etično bitje. V Stari zavezi ni pojma vesti, namesto tega pa v njej zasledimo pojem srca, ki sprašuje po samem sebi in usmerja k Bogu (prim. Ps 22).

Greh v Svetem pismu ni več le etična napaka, niti ni le zakonski prestopek. Ker zaveza z Bogom človeku nalaga življenje v svetosti, je greh odklon, odstopanje od norm svetosti, je zločin zoper Božjo svetost. Sveto pismo poudarja, da greh vselej povzroča daljnosežne posledice v življenju, npr. bolezen in nesrečo.

Sveto pismo sicer ne daje teorije o grešnosti, opisuje pa grehe, in to zelo stvarno, tudi načine, kako človek lahko zaide na napačno pot v življenju, katerega ves *raison d'etre* je biti svét. Ker je s stališča Izraela človek ustvarjen tako, da je soodgovoren za upravljanje s stvarstvom, je tudi odgovoren za navzočnost zla v vesolju in zgodovini. Človek naj bi bil po naravi nagnjen k zlim dejanjem in že od rojstva naprej ločen od Boga. Greh je torej navzoč že pred človekovim dejanjem, zato je zaveza z Bogom nezasluženi milostni dar, ki omogoča vnovično rojstvo v življenje, očiščeno grehov. Greh pa v Svetem pismu ni napaka samo pred Bogom, temveč vpliva tudi na grešnikov odnos do bližnjega. Največja Kristusova zapoved posebej poudarja, da je človek enako dolžan ljubiti Boga kot svojega bližnjega. Tako denimo Amos najostreje obsoja socialno zlo kot greh zoper ljudi in Boga.

Posledica greha je razkroj, ki se naseli v grešnikovo dušo, ta razkroj pa vpliva na nastanek bolezni in začetek drugih nesreč, ki lahko doletijo človeka. Sveto pismo med temi omenja poraz v vojni, sušo, lakoto in podobno. V Svetem pismu obstajajo trije možni vzroki za bolezen: človekov lastni greh, prekletstvo drugih, ali pa splošna grešnost človeštva. Dokončna kazen za greh pa je smrt. Smrt ni le sklepno dejanje v človeškem življenju, temveč je navzoča že v življenju, in trpljenje je slutnja smrti. Pavel je pozneje izjavil: »Plačilo za greh je smrt« (Rim 6,23).[5]

Kristus s svojim delovanjem potrjuje starozavezno mišljenje o razmerju med grehom, kaznijo in odpuščanjem. Njegova vloga je posredovati, da se znova vzpostavi skupnost med Bogom in človekom, ki je bila po človekovi krivdi razbita. Šele Kristusova smrt človeštvo odreši grehov in krivde; Božja ljubezen premaga grešnost človeštva in vzpostavi Božje kraljestvo na zemlji. Tako Pavel piše, da je Kristus umrl za

[5] Izhodišče Pavlove misli o grehu je Kristusovo življenje, saj naj bi se po njegovem mišljenju šele v Kristusovem življenju razodela prava narava greha. Pavel poudarja, da je »Kristus umrl za naše grehe« (1 Kor 15,3; Rim 4,25). »Ker so vsi grešili, prodre smrt kot posledica greha do vseh ljudi« (Rim 5,12). Grešnik je v svojem grešenju *sarks* (meso), ki mu stoji nasproti *pneuma* (duh) kot bit, ki jo je pridobil z opravičenjem. Tudi v Janezovih zapisih je greh obravnavan v kozmični razsežnosti, ki svet opredeljuje kot pojem greha, pri čemer se greh hkrati stori tudi z osebnim dejanjem grešnika. Greh se zgodi vedno takrat, ko ljudje ne verjamejo in ne prepoznajo razodete Kristusove biti in njegovega oznanjevanja. Svojim apostolom podeljuje vstali Jezus moč, da odpuščajo grehe (prim. Jn 20, 23).

naše grehe (prim. 1 Kor 15,3), da bi mi po njem postali Božja pravičnost (prim. 2 Kor 5,21). Samo po Kristusovem zgledu lahko živimo v svetosti, kar je po hebrejskem Svetem pismu namen stvarstva.[6] Kristus sam ves čas poudarja, naj si prizadevamo za popolno ljubezen do Boga in do človeka, saj samo z ljubeznijo lahko v nas odmre greh. Poudarja, da je resnični vir grešnosti človekovo srce, zato si mora vsakdo nenehno prizadevati za ljubezen, tako do Boga kot tudi do človeka (prim. Mr 12,28-34). Samo ljubezen je tista sila, ki lahko premaga greh (prim. 1 Tim 1,5), saj je greh pravzaprav vse tisto, česar ne delamo iz ljubezni (prim. Rim 14,23); obenem pa človek z deli ljubezni tudi dejavno sodeluje pri odreševanju sveta. Pri prizadevanju za ljubezen so človeku v pomoč tudi zapovedi. Nova zaveza starozavezne zapovedi (te so povzetek naravne nravne postave oziroma izraelskega prava) poveže v zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. Kristus obljublja Božjo bližino tistim ljudem, ki priznajo svojo grešnost, se v svoji šibkosti izročajo Božjemu usmiljenju in so se pripravljeni vesti tako, kot je primerno za prihajajoče Božje kraljestvo. K spreobrnjenju kliče vse ljudi brez izjeme, pri tem pa vsakogar presoja po njegovem odnosu do drugih ljudi.

V pravnem mišljenju krivda pomeni neizpolnjeno obveznost; vsak, kdor je pravočasno ne izpolni, mora biti pripravljen, da bodo poravnavo te obveznosti prisilno uveljavili. Vendar Sveto pismo poudarja, da pravno mišljenje v odnosu Boga do človeka ni mogoče, saj je človekova krivda tako velika, da se nikoli ne moremo povsem znebiti obveznosti do Boga. Bog se celo odpove poravnavi krivde in človeku podari svobodo. Tako krščanstvo poudarja, da moramo ljudje tudi v medsebojnih odnosih z ljubeznijo presegati strogo pravno mišljenje. V Stari zavezi ni razlike med grešnim dejanjem in grehom v pomenu trajne krivde. Obenem Stara zaveza kaže, kako vsak greh vodi v še globljo zapletenost v greh; prav tako pa tudi opisuje, kako se grehi očetov nadaljujejo v grehih otrok. Že preroki so nasprotovali temu, da bi bili zaradi grehov očetov kaznovani nedolžni otroci (prim. Ezk 18,1-32), prav tako je tudi Kristus nasprotoval predstavam svojih judovskih sodobnikov, ki so vsako nesrečo razlagali kot kazen za osebno krivdo prizadetega človeka. Kristus nasprotno trdi, da je zlo posledica krivde vseh ljudi, oblast zla pa lahko zlomimo samo s spreobrnjenjem k Bogu (prim. Lk 13,1-5). Pavel razlaga krivdo kot človekovo hlapčevanje grehu vsega človeštva. Vendar pa je zaradi Kristusove smrti na križu za grehe človeštva svet že odrešen od krivde. Vseeno krivda v svetu še gospoduje, zato v njem še vedno prevladuje krivičnost namesto pravičnosti, sovraštvo namesto ljubezni, in človeštvo bo gospostva krivde

[6] Tudi Ivan Cankar trpečim ljudem zelo pogosto priporoča zgled Kristusovega trpljenja.

odrešeno šele ob koncu časov. Poglavitna Kristusova zapoved je ljubezen do Boga in do bližnjega in vsak, ki prekrši to Božje pravo, stori krivico. O tem, kaj je krivica, lahko v resnici odloči le naša vest in ne predpisan zakonik (prim. Rim 2,14-15); predpisano pravo pa mora biti le navodilo, kako naj prav ravnamo in se izogibamo krivici.[7]

Vprašanje odpuščanja ljudem pa v Svetem pismu postane nujno prav zaradi krivde, s katero se je človek zapletel proti drugim in proti Bogu. Krivda je neizogibno povezana s človeškim življenjem, in temeljne človekove krivde se nihče ne more rešiti sam. V Stari zavezi lahko odpušča samo Bog (prim. 2 Mz 33,12-34,9; Jer 5,1), saj je njegovo usmiljenje večje od vsake krivde. Bog se kljub človekovim prekrškom odpoveduje kaznovanju vsakega, ki se spreobrne. Njegovo odpuščanje zbriše krivdo (prim. Ps 32,1-5; 103,8-18) in človeku omogoči novo življenje.[8] Odpuščanje in prenova se dogajata med Bogom, skupnostjo in posameznim človekom. Bog odpušča zato, ker je po Kristusu odstranil greh. Človek, ki so mu odpuščeni grehi, pa mora izpolniti dva pogoja: v priznanju grehov mora sprejeti Božjo sodbo (prim. 1 Jn 1,9), obenem pa mora biti tudi pripravljen, da drugim odpušča (prim. Mt 6,12). Stara zaveza poudarja osebno priznanje grehov (prim. Ps 38,19), v Novi zavezi pa se pogosteje kot naštevanje slabih dejanj pojavlja ena sama temeljna izpoved, da smo grešni (prim. Mt 6,12; Lk 5,8). Božji odgovor na priznanje grehov je odpuščanje (prim. Ps 32,5; 1 Jn 1,9).

To poglobljeno pojmovanje sprave z Bogom je osnova naše duhovne in splošne humanistične kulture. Temeljni premik pojmovanja pravičnosti, greha, krivde, kazni in odpuščanja od zunanjih in zatiralnih dogajanj k notranjim in medosebnim odnosom, ki se je zgodil v starem Izraelu, je določil glavno smer vseh prihodnjih obdobij judovsko-krščanske civilizacije in je religioznim in posvetnim pesnikom, pisateljem in družbenim delavcem dal osnovo za neizčrpen navdih in ustvarjalno silo. Ivan Cankar v svojih delih pogosto govori o krivičnosti v svetu ter

---

[7] V Svetem pismu je krivica prekršek proti Božjemu pravu. Za Staro zavezo je bila tako krivica vsak prekršek proti Mojzesovi postavi, za katero je veljalo, da je dana od Boga. Kristus pa je postavo skrčil na njeno jedro, Očetovo voljo. Samo tisti človek, ki izpolnjuje Očetovo voljo, kakor jo posredujejo Kristusove besede, ravna prav (prim. Mt 7,2). Kristus tako krivico določa drugače od nove kazuistike, ki je prepričana, da v človeških pravnih normah posreduje Božjo voljo. Obenem pa je za Kristusove nravne zahteve tudi značilno, da so pretirane, zato jih nihče ne more dosledno izpolnjevati. S skrajnimi zahtevami je še izraziteje poudarjena zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. Mt 22,37-40), ki je bistvo Božje volje. Kdor na kakršen koli način prekrši to Božje pravo, stori krivico. Celo dobesedno izpolnjevanje moralnih norm, ki jih oznanja Cerkev, lahko postane krivica, če je ogroženo ali celo onemogočeno izpolnjevanje tega prava.

[8] Prim. Cankarjev roman *Novo življenje*.

hrepeni po zmagi Božje pravičnosti. Človek naj bi se ravnal po vesti, ki je tankočutnejša od predpisanih cerkvenih in pravnih zapovedi. Obenem pa v več črticah pokaže tudi na Kristusovo smrt na križu, da bi opozoril na nasprotje med moralno sprevrženostjo človeštva in neskončno Božjo ljubeznijo, ki odpušča celo najhujše grehe.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 230.2:396::177
Bogoslovni vestnik 66 (2006) 4, 485–497

Nadja Furlan

Feminizacija in etizacija kot neločljiv proces humanizacije sveta

Povzetek: Zgolj feminizem, uzakonjena enakopravnost in enakovrednost spolov ter *Splošna deklaracija človekovih pravic* niso dovolj, da bi se svet lahko v celoti osvobodil negativnih stereotipnih vlog, podob in predsodkov, katerih ujetnik je. Poskus emancipacije kot delne feminizacije sveta je v tem pogledu razumljen samo kot zelo specifičen »dolg marš skozi institucije«. Gola emancipacija, ki prav tako kot patriarhalni androcentrizem gradi na bitki za moč, ne zadostuje. Takšna delna, površinska emancipacija prej zopet zasužnjuje, kot pa osvobaja. Je pa verjetno tako kot vse oblike feminizma bila potrebna zato, da se je svet prebudil do te mere, da je sedaj pripravljen na feminizacijo in etizacijo sveta v smislu Jezusove »revolucionarne« nenasilne preobrazbe medosebnih odnosov s »politiko«, ki poudarja moč ljubezni in nenasilja. Feminizacija v tem smislu, ki žensko in moškega pojmuje kot dve enakovredni »bivanjski totaliteti«, ki druga drugo ne ogrožata v smislu tekmovalnosti, podrejenosti, ampak svobodno (so)bivata in (so)oblikujeta svet, vodi v novo etizacijo in humanizacijo sveta. Le-ta omogoča skupnost in življenje v ljubezni.

Ključne besede: feminizacija, etizacija, humanizacija, enakopravnost, enakovrednost spolov, feministična teologija, teologija kulture.

Summary: ***Feminisation and Ethisation Linked to the Process of the Humanisation of the World***

Just feminism, legal equality and equivalence of sexes and the *Universal Declaration of Human Rights* are not sufficient for the world to completely free itself from the negative stereotyped roles, images and prejudices that hold it captive. The trial of emancipation as a partial feminisation of the world is only perceived as a very specific »long march« through the institutions. The mere emancipation of women based on the same battle for power as patriarchal androcentrism is not enough. Such partial and superficial emancipation is more likely to enslave again than to liberate. It was probably necessary, however, in the same way as all forms of feminism in order to awaken the world to such a degree that it is now ready for a feminisation and ethisation in the sense of Jesus Christ's »revolutionary« non-violent transformation of interpersonal relations by means of a »policy« emphasizing the power of love and non-violence. Such feminisation perceives woman and man as two equivalent »existential totalities« who are not threatening to each other in the sense of competitive behaviour and subordination, but freely live together and jointly shape the world. It leads to a new ethisation and humanisation of the world. This makes possible a community and life in love.

Key words: feminisation, ethisation, humanisation, equality, equivalence of sexes, feminist theology, theology of culture.

Moški in ženska lahko stopita v raj le z roko v roki. Skupno sta ga zapustila, pravi legenda, in skupno se morata vrniti.
(Richard Garnet)

Mesto ženske v današnji postmoderni družbi ni več to, kar metaforično ponazarja Oakleyeva, da »z rokami v pomivalnem koritu gleda

svet skozi kuhinjsko okno«.[1] Ta prispodoba je že preživela, povozil jo je tok časa in prizadevanje za novo etizacijo sveta. Prav tako je tudi predsodek, da ženska nima besede, oziroma je ne more imeti, ker je ženska, zastarel, izrabljen zgodovinski »fragment«, ki tu in tam sicer še občasno privre na plan. Vendar pa se tako družba kot Cerkev vse bolj zavedata, da problematike ženske in njenega položaja v svetu ne gre reševati s posmehljivostjo do »razgretih feministk«.

V današnjem svetu, v katerem je sprememba edina stalnica, se ne spreminja le položaj in podoba ženske, ampak se spreminja celotna mreža medčloveških odnosov. Zdi se, kot da bi se spričo vsesplošnih sprememb in preoblikovanj najbolj preoblikovala in preobražala ravno dinamika medčloveških odnosov in identitet spolov. Predsodki in spolne stereotipne podobe padajo, vsaj teoretično in počasi se vzpostavljajo nove podobe, nove identitete. Spričo vseh teh sprememb, ki so del neizbežnega procesa preoblikovanja postmoderne družbe, bi bilo vztrajanje pri starih, obrabljenih ter neetičnih in nehumanih »kastnih« patriarhalnih podobah in vlogah spolov povsem nesmiselno in praktično nemogoče. Zajeti smo v tok sprememb in iz tega se je nemogoče in nesmiselno vrniti nazaj. »Resnica je, da si patriarhalnosti, seksizma in diskriminacije ne moremo več privoščiti. Za napredek v gospodarstvu potrebujemo napredek v družbi. Delovne, ustvarjalne in odločitvene sposobnosti žensk so nepogrešljive ...«[2] Svet tako vse bolj opozarja na osnovno enakost med moškim in žensko, ki je utemeljena na dostojanstvu človeške osebe in bogopodobnosti človeka. Ta osnovna enakost je neodtujljiva danost vsakega človeka in ima značaj dinamičnosti. Saj se človek šele v medsebojnem delovanju v polnosti uresničuje kot oseba. Šele ob drugem in drugačnem se lahko v vsej polnosti zave svoje enkratnosti, posebnosti in drugačnosti. Zato je ženska poklicana, da sprejme svojo ženskost in da to ženskost zaživi v polnosti. Enako velja za moškega. To pa je temeljni cilj feminizacije kot nove etizacije sveta, ki tako ženski kot moškemu prinaša humanizacijo, ki svet počlovečuje; je torej sinonim za humanizacijo oz. za »harmonično etizacijo sveta«. Le-ta se zdi kot »naslednji korak v evoluciji družbenih odnosov«. Cerkev in družba sta na potezi, da sprejmeta žensko v vsej njeni človečnosti in ženskosti hkrati. Vendar ne zgolj teoretično, zakonsko in leporečno. Feminizacija sveta ju pri tem vzpodbuja, saj se zaveda, da se človek poraja v odnosih. V njih se počlovečuje in pooseblja, brez njih in zunaj njih ga ni. To je temeljna človeška danost, ali še bolje obdarovanost, ki jo kristjani imenujemo stvarjenje. To je pomen svetopisemske misli, da je Bog ustvaril človeka po svoji

---

[1] A. Oakley, *Gospodinja*, Lila zbirka, Ljubljana 2000, 44.
[2] I. Carlsson, *Zakaj?*, v: *Prostori moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 11.

podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril (prim. 1 Mz 1,27). Bernanos zapiše, da je to »skrivnosten in strašen izraz«, ki pa je »polagoma, zaradi zlorabe, povsem izgubil svoj pomen, kakor je kovanec ob svojo podobo, ker je šel skozi toliko rok!«[3]

Pri feminizaciji kot novi obliki etizacije sveta, ki svet počlovečuje, ne gre za zagovarjanje enakosti med spoloma, niti za izničevanje »moškosti« in »ženskosti«, temveč za ohranjanje moških in ženskih vrednot, človeških vrednot, ki so lastne obema spoloma. Gre za medsebojno prepoznavanje in prebujanje drugačnosti. Drugačnosti v smislu razvijanja ženskih in moških darov brez patriarhalne zaznamovanosti z logiko gospostva oz. gospodovalnosti.[4]

Gre za ponovno obujanje spomina na Jezusovega duha enakopravnosti v smislu enakovrednega sestrinstva in bratstva pri deleženju v bogopodobnosti človeka. Feminizacija opozarja na moško-žensko polarnost kot »zdrav« temelj medosebne ustvarjalnosti. V tem pogledu podpira emancipacijo, ki v svet vnaša ženski princip, na pomembnost katerega opozarja tudi papež, ki v »geniju žene« vidi ženo, ki »zlasti v vsakdanjem darovanju drugim uresničuje globoko poklicanost lastnega življenja,« žensko, »ki morda bolj kot moški vidi človeka, ker ga gleda s srcem. Vidi ga neodvisno od raznih ideoloških in političnih sistemov. Vidi ga v njegovi veličini in mejah, zato si prizadeva, da bi mu prišla naproti in mu bila v pomoč.«[5] Feminizacija v tej luči postavlja tudi pred moškega izziv, naj se približa ženski v skupnem sodelovanju pri odpravljanju oz. preobrazbi starih vzorcev odnosov in stereotipnih vlog, ki so zaznamovane z razrednim bojem za moč in povzročajo nasilje med spoloma.

V tej luči Lars H. Gustafsson poziva vse moške, da bi prevzeli odgovornost kot očetje in da bi s tem, ko bi preobrazili patriarhalno podobo moškosti, postali svojim otrokom vzor za moško vlogo. Prav tako želi »navdihniti dečke in može, da bi premišljevali o tem, kaj je možato in kaj je humano«. Želi, »da bi bili možje hrabri in močni, da bi se odprli in da bi bili pripravljeni pokazati svojo šibkost in odvisnost.«[6] Gustafsson moškim, ki so pripravljeni hoditi po poti spremembe in slediti feminizaciji in etizaciji sveta, svetuje naj si prizadevajo razviti možatost, ki jo opisuje Richard Rohr v knjigi *Približevanje moškega k Bogu*. Rohr je ameriški

---

[3] Nav. po D. K. Ocvirk, *Služenje Novi zavezi*, v: D. K Ocvirk, (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 6.

[4] Prim. F. O. Brachfeld, *I complessi d'inferiorità della donna, Introduzione alla psicologia femminile*, Gherardo Casini, Roma 1952, 168-169.

[5] Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta, *A ciascuna di voi* (29.6.1995), v: *AAS* 87 (1995) (slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996, 23).

[6] L. H. Gustafsson, *Moško nasilje – odgovornost moških!,* v: G. Bergstrand (izd.), *Prostori moškosti : osem esejev o odnosih med spoloma, starševstvu in moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 68.

frančiškanski duhovnik, ki skozi vrsto potovanj opisuje razvoj k bogatejši možatosti. Potovanje se metaforično prične z mladim, pravkar odraslim moškim, za katerega je značilna robata možatost, ki je posledica tega, da se je pravkar iztrgal iz materinega naročja v spolno polarizacijo odraščanja. Od tega trenutka dalje mora moški, po mnenju avtorja, opraviti dvoje popotovanj. Prvo je popotovanje v ženskost – popotovanje apostola Janeza. Moški mora na tem popotovanju znova osvojiti ženski pol, ki ga nosi v sebi – čustveni moški, če si želi, da ne bi končal v lažni moškosti, v lesketajočem se svetu mačizma. Drugo popotovanje (to pa se ne more začeti, dokler ni osvojeno in končano prvo popotovanje) pa je popotovanje v globoko možatost – popotovanje Janeza Krstnika. Moški, ki si ne upa na to nevarno in pustolovsko popotovanje v divjino, po mnenju Rohra tvega, da bo obtičal v lažni feminilnosti, v ozkosrčnem svetu patriarhalnega moškega.[7]

K antropologiji feminizacije kot etizacije sveta sodi tudi poskus trajnega ohranjanja vrednot, ki jih je zgodovina tradicionalno bolj pripisovala ženskam: čustvenost, senzibilnost, nežnost, požrtvovalnost oz. skrb za drugega; predvsem pa razumevanje teh vrednot kot človeško univerzalnih, ki jih moramo tako posamezniki kot institucije v prihodnje intenzivneje negovati in ohranjati v smislu svetovnega počlovečevalnega procesa. Kultura »kot sožitje razlik« je mogoča samo kot nekaj univerzalnega, delne emancipacije ni. Emancipacija vidi v svobodi eno najbolj temeljnih vrednot življenja, feminizacija poskuša ženski in ženstvenosti vrniti dostojanstvo, etizacija pa človeka opozarja na svetost in odgovornost do življenja. Feminizacija in etizacija sta tako vzporedna procesa, ki sta usmerjena k enakemu cilju: odgovorni humanizaciji sveta.

1. Osvobajanje od strahu pred »svobodo«

Zaradi pasivnega položaja, ki je bil dodeljen ženskam v preteklosti, se je ženski precej težko docela vživeti v aktivno vlogo sooblikovalke verskega in svetnega življenja. S tem ko ženska stopa iz območja nevidnosti v aktivno, vidno sfero delovanja, tako na svetnem kot na verskem področju, ji, kot kaže, včasih zmanjkuje poguma in moči. Obremenjuje jo namreč strah pred »svobodo«, samostojnostjo in aktivnostjo. Zdi se, kot da se je zapletla v paradoks »hotenega in uresničenega«. Poprej, ko je izza kulise spremljala in opazovala dogajanje na odru življenja, si je želela biti in postati aktivna sooblikovalka; zdaj pa, ko si je izborila prostor na odru, se zdi, kot da bi se včasih raje umaknila nazaj za oder. Da bi premagala strah, se mora poglobiti vanj, ga zaznati, se z njim soočiti

[7] Prim. R. Rohr, *The wild Man's Journey, Reflection on male spirituality*, St. Anthony Messenger Press, Ohio 1996, 69.

in razumeti njegov izvor. Ko se bo lotila preučevanja in raziskovanja svojega strahu pred svobodo, se bo počasi začela osvobajati tega strahu.

Po mnenju Paula Freira je strah pred svobodo značilen za vse, ki trpijo kakršno koli obliko zapostavljenosti. Zatirani namreč ponotranijo podobo, ki jo ima o njih zatiralec, strah in občutek nemoči pa se jim vtisneta v podzavest. Vzorec podrejenosti tako postane njihov način funkcioniranja in delovanja. Ta ostane tudi potem, ko »zatiralec« izgine, oziroma ko zunanje zatiranje preneha. Da bi se zatirani popolnoma osvobodili vzorca strahu, ga morajo spremeniti in nadomestiti z vzorcem avtonomnosti in odgovornosti.[8]

Strah »pred svobodo« je za ženske močna ovira na poti samouresničevanja in aktivnega sodelovanja. Ženske so namreč ponotranjile podobo svoje podrejenosti in s tem sprejele ravnanje, ki ga zanje določa »patriarhalni zatiralec«.

Svoboda postavlja ženske pred avtonomnost in odgovornost v iskanju nove ženske identitete in paradigme. Tukaj se ženske soočijo z dilemo: odreči se svobodi ali si zanjo prizadevati. V prvem primeru se odrečejo svobodnemu sodelovanju in sooblikovanju sveta in vere in s tem sprejmejo zgolj »žensko vlogo«, ki so jim jo dodelili moški. V drugem primeru pa si prizadevajo za svobodo, ki je edino pravo prizadevanje človeka, da postane bolj človek, oseba. Življenje brez svobode je dehumanizacija, razčlovečenje človeka. Samo prizadevanje za humanizacijo in s tem za svobodno življenje omogoča ženski rast njene osebnosti.

V okviru svetnega feminizma in feministične teologije si ženska izbira humanizacijo in s tem svobodo in življenje. Iskanje nove ženske paradigme, ki v ospredje postavlja človeško osebo in ne spolnih identitet, je težavno in naporno osvobajanje, saj si mora človek prizadevati za lastno osvobajanje, ne da bi zatiral drugega. Ženske vse bolj spoznavajo, da morajo same dati svoji religiozni izkušnji obliko: to je pomembno zanje same in za druge. Zato feministične teologinje in vse ženske iščejo nove poti, nove možnosti, nove rešitve, kako bi ženske v Cerkvi našle sebe, postale z njo še bolj povezane ter premagale ovire, ki onemogočajo skupno delovanje. Ženske so na zunaj večkrat videti prilagodljive in »pridne«, v resnici pa so vedno budne in odprte za novo. Po eni strani se zavedajo stagnacije v krščanskem prostoru, po drugi pa vedno znova upajo, da se bo z veliko potrpežljivosti le nekaj spremenilo. Toda veliko jih misli tudi drugače. Nekatere so polne strahu in se bojijo, da se bo vse začelo majati, če bodo uvedle kaj novega in se sprašujejo, če ni bilo do sedaj vse narobe. Druge so se sprijaznile z razmerami, čeprav imajo občutek, da jih izkorišča tudi Cerkev. To so ženske, ki so se veliko žrtvovale in delale v Cerkvi. Nekatere ženske pa so že dolgo oddaljene od

[8] Prim. P. Freire, *Pedagogy of the Opressed*, Continuum, New York 1993, 29.

krščanstva, a iščejo nove oblike krščanstva, in se delno angažirajo v tretjem svetu in delajo za mir in blagor človeštva.

Premajhna samozavest, ki izvira iz socializacije in se izraža v zavesti »saj sem samo ženska«, je tako velik zaviralni dejavnik, da ženske ne zmorejo izraziti svojega nezadovoljstva in kritike glede Cerkve in krščanstva.[9]

Izbira, pred katero stoji ženska, tako rekoč ni prava izbira. Bolj pomembno je namreč fundamentalno spoznanje, da je ženska v prvi vrsti človek in šele nato ženska. Pravzaprav je razlikovanje med človekom in žensko iluzija, prevara, ki jo je ustvarila patriarhalna družba. Patricia Wilson Kastner pravi: »Obstaja fundamentalna zavest oziroma prepričanje, da je najbolj fundamentalna kategorija humanosti človek.«[10]

Biti ženska torej v prvi vrsti pomeni biti človek. Celovitost človeka je sprejemanje različnosti spolnih identitet, ne pa njihova negacija. Humanizacija je v polni meri dosežena takrat, ko je ženska lahko ponosna na svojo ženskost, ne pa, ko jo mora negirati ali skrivati. Potemtakem je delitev na ženske in moške pomembna, a vendar predstavlja le eno kategorijo delitve izmed mnogih. Če se sklicujemo samo na spolno delitev in pri tem ne upoštevamo temelja človečnosti obeh spolov, kaj hitro lahko zapademo v spolno, rasno ali katero koli drugo diskriminacijo. Zato je nadvse pomembno, da se zavedamo naše skupne temeljne enakosti, ki se zrcali v luči človečnosti božjih otrok.

Feministične teologinje skušajo graditi svoja prizadevanja za svobodo in enakopravnost na temelju človečnosti, humanosti, ki naj ne bi ogrožala nikogar. Ženskam pomagajo pri osvobajanju od strahu pred svobodo in jih bodrijo na poti njihovega samouresničevanja in sooblikovanja verske in življenjske izkušnje. Zavedajo se, da lahko ženska v moški svet prinese novo upanje ter lepšo in predvsem manj lažno podobo. Vsekakor ženska ne sme postati ali ostati »predmet ali lastnina« nobenemu in na nobenem področju družbenega sožitja, tudi v Cerkvi ne. Janez Pavel II. pravi: »Žena ne sme postati 'predmet' moškega 'gospodovanja' in ne njegova 'lastnina'.«[11]

2. Verska izobrazba žensk

Feministična teologija spodbuja izobraževanje žensk in da pri bogoslužju ne bi bile samo pasivne opazovalke. V izobrazbi žensk vidi od-

---

[9] Prim. K. Heinz Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 145.
[10] P. Wilson Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Fostress Press, Philadelphia 1983, 56.
[11] Janez Pavel II. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, Družina, Ljubljana 1989, 20.

ločilni ključ za prebuditev žensk iz zaspanosti in otopelosti. Prav teološka izobrazba je namreč ključni element, ki je pripomogel k razvoju in napredku feministične teologije. Ko se ženska versko oziroma teološko izobrazi, se usposobi za samostojno spremljanje in sooblikovanje teoloških in verskih zadev. Tako so mnoge študije feminističnih teologinj, še posebno s področja biblične hermenevtike, skoraj nepogrešljiv prispevek in dopolnilo »moški biblični hermenevtiki«.[12] Ženske naj bi se torej izobrazile, kolikor se le da, da bi lahko bile v službi evangelija in vere.

Kljub številnim oviram lahko versko oziroma teološko izobražena ženska veliko prispeva k rodovitnejšemu delu in medsebojnemu odnosu tako v Cerkvi kot v družbi. Versko izobražene ženske naj bi se zavzemale za troje: a) za prenašanje teološke oblike mišljenja v prakso in družbeno »angažiranost«; b) vključitev interdisciplinarnosti: denimo povezavo teologije s književnostjo, sociologijo ipd., in za celovito mišljenje; c) za vse možne oblike, s katerimi se teologija lahko izrazi (od znanstvenega do umetniškega izražanja).

Teološko izobražene ženske bodo pomagale sodobni ženski in s tem vsej družbi.[13] Ženska je nosilka številnih lastnosti, ki se jih moški tudi z najtežjim treningom težko priuči: izjemna ženska občutljivost za potrebe bližnjega krepi v družbi socialni čut; nežno in ljubeče ženino srce pospešuje družbeno-etično razsežnost. Te in druge sposobnosti so lastne geniju ženske.[14]

Ženska naj z versko izobrazbo lastnosti, ki so dane njeni ženski naravi, še bolj razvija, hkrati pa naj z njimi vpliva na vero, teologijo in življenje. Sposobnosti, ki jih ima, naj postanejo vidne in navzoče tako v verskem kot svetnem življenju. Z uresničevanjem svojih talentov naj bi ženske globoko sooblikovale svet ter boljše in predvsem bolj humano življenje. S svojo besedo naj bi prispevale k bolj celoviti podobi sveta. Saj »šele različno gledanje moškega in ženske na osebe, stvari in dogodke ustvarja celovito podobo o življenjskih in družbenih, spoznavoslovnih, umetniških in drugih vprašanjih. Gotovo je, da so že gledanja s strani istega spola različna; toda ženski in moški način gledanja in spoznanja imata nekaj specifičnega, svojskega, drugemu spolu zastrtega ... Brez ženskih etičnih vrlin, kot so ljubezen in razumevanje, potrpljenje in odpuščanje, miroljubnost in vztrajnost, ki so blagodejno vplivale in še vplivajo na življenje v družini in družbi, bi bili oropani vere in zaupanja v človeka. Brez ženskega čuta za človeka, za njegove duhovne in druge

---

[12] Prim. M. Raphael, *Hermeneutics from a Feminist Perspective,* v: L. Isherwood, D. McEwan, *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 101.
[13] Prim. B. Ambruž, *Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri*, v: *Tretji dan* 6/7 (2002), 57.
[14] Prim. Janez Pavel II. Mednarodno leto žensk, 20.

potrebe bi bilo vse človeštvo revnejše zaradi pomanjkanja pričevanj, ki odsevajo delovanje božje modrosti, moči in bližine.«[15]

Šele ob drugem in drugačnem se lahko človek v vsej polnosti zave svoje enkratnosti, posebnosti in drugačnosti. Zato je ženska poklicana, da sprejme svojo ženskost in da to ženskost zaživi v polnosti. To pa je temeljni cilj feministične teologije, ki ženske vzpodbuja, da sledijo idealu izpolnjene in osvobojene ženske.

Današnjemu svetu in Cerkvi več kot očitno manjka ženskosti: senzibilnosti, intuitivnosti, umirjenosti, nežnosti in požrtvovalne ljubezni. Danes je namreč tako Cerkev kot tudi družba postala organizacija, kjer so na dnevnem redu seje, zborovanja, kongresi, neskončna razpravljanja o strukturah ... Pozablja pa se, da je Cerkev občestvo, v katerem živijo tudi ženske, otroci, bolni in ostareli. Občestvo, ki naj bi težilo k razumevanju, sprejemanju in prizadevanju za resnico. Predvsem pa občestvo žensk in moških, ki so združeni in povezani v luči božje podobnosti in ljubezni. Saj je, kot pravi D. Ocvirk, »krščanstvo religija odnosov, in sicer ne kakršnih koli, ampak takšnih, ki jih je postavil Jezus iz Nazareta«.[16]

S poglabljanjem v razne versko-teološke resnice, predvsem pa z aktivnim sodelovanjem naj bi ženske v svet vnesle »pozabljene« ženske talente in vrline in s tem oplemenitile življenje in pogled na sočloveka ter bivanje na sploh. Svetu bi vrnile spoštovanje do izgubljene barvitosti in dobrotljivosti.

Pomembnost žena in njihovega deleža v današnji Cerkvi in družbi D. Ocvirk opredeli takole: »Ni čudno, če so pri nas ravno ženske ostale zveste Kristusu in jih komunizem, ki je gradil na moči in nasilju, ni premamil in prestrašil. ... Upajmo, da teh božjih žena ne bo zmanjkalo in da bodo njihova prizadevanja ter zgled pritegnili in spreobrnili k ljubezni tudi moške.«[17]

Feministične teologinje torej čutijo poslanstvo, da skupaj z moškimi zgradijo Cerkev in družbo enakopravnih ljudi in pri tem vztrajajo kljub oviram. Zdi se, da jim postmoderna s svojo naklonjenostjo do drugačnosti, še posebno do ženske drugačnosti, pri tem »stoji ob strani«; jim daje podporo in jih vzpodbuja v iskanju in utemeljevanju ženske drugačnosti.

3. Katoliška Cerkev – preludij mogočega

Zgolj feminizem, uzakonjena enakopravnost in enakovrednost spolov ter *Splošna deklaracija človekovih pravic* niso dovolj, da bi se svet lahko

---

[15] R. Valenčič, *Uvodna beseda*, v: Mednarodno leto žensk, 9-10.
[16] D. Ocvirk, *Služenje Novi zavezi*, v: *Ljubim te in trpim*, 5.
[17] D.Ocvirk, *Pokončne, požrtvovalne, neustrašne*, v: *Družina* (15. 9. 1991), št. 35, 3.

v celoti osvobodil negativnih stereotipnih vlog, podob in predsodkov, katerih ujetnik je. Sedaj, ko sta oba spola vsaj teoretično in delno tudi praktično enakopravna, se zdi, da je feminizacija in etizacija sveta ostala le na papirju.

Poskus emancipacije kot delne feminizacije sveta je v tem pogledu razumljen samo kot zelo specifičen »dolg marš skozi institucije«. Gola emancipacija, ki prav tako kot patriarhalni androcentrizem gradi na bitki za moč, ne zadostuje. Takšna delna, površinska emancipacija prej zasužnjuje, kot pa osvobaja. Je pa verjetno tako kot vse oblike feminizma potrebna zato, da se svet prebudi do te mere, da je pripravljen na feminizacijo in etizacijo sveta v smislu Jezusove »revolucionarne« nenasilne preobrazbe medosebnih odnosov s »politiko«, ki poudarja moč ljubezni in nenasilja.

Nekatere negativne tradicionalne, stereotipne podobe vlog spolov tako žensko kot tudi moške še vedno držijo v svojih krempljih in nemalokrat se jih ženska in moški oprijemata sama. Morda je zato kriv strah pred neznanim, ki je povezan s spremembo, ki večini ljudi predstavlja oviro, tujek, ki bi s svojo pojavnostjo lahko ogrozil dotlej ustaljeno prakso. A kljub temu se vloge spolov spreminjajo. »Moderna Pepelka poskuša prenehati čakati na princa na belem konju in želi sama postati svoj princ,« moški pa je prenehal sanjati sanje divjega moža in se podal na popotovanje apostola Janeza in Janeza Krstnika; podal se je na pot iskanja nove podobe moškosti. Razdvojenost med starimi tradicionalnimi stereotipnimi podobami in podobami, ki se na novo ponujajo, na poti preobrazbe najmočneje onemogoča oba spola. Po eni strani je tako sodobna emancipirana ženska s kariero razpeta med uspešnim poslovnim življenjem ter uspešnim zakonskim oz. družinskim življenjem. Prav tako pa je tudi moški razpet med delom in družino, med kariero in otrokom. Pri tem pa je razpetost ženske kljub govorjenju o enakosti in enakopravnosti obremenjena z miselnostjo, v kateri še vedno prevladujejo predsodki o večvrednosti in večji pomembnosti moževe službene kariere.

Vendar pa enakopravnost zahteva nekaj povsem drugega: da so izrazito ženski odnosi do bivanja družbeno enakovredno priznani. To pomeni globok poseg v celotno organizacijo našega gospodarskega, družbenega, političnega, predsvem pa cerkvenega življenja. Biti ženska namreč v prvi vrsti pomeni biti človek. Sprejemanje človeka pomeni upoštevanje različnosti spolnih identitet, ne pa njihove negacije. Humanizacija je v polni meri dosežena takrat, ko je ženska lahko ponosna na svojo ženskost, ne pa ko jo mora skrivati ali negirati. G. Simmel pravi: »Naivnemu enačenju moških vrednot z vrednotami kot takimi se lahko izognemo samo tako, da ženski eksistenci kot taki priznamo, da ima podlago, ki se v temelju razlikuje od moške, in življenjski tok, ki teče v po-

vsem drugo smer: imamo dve bivanjski totaliteti, od katerih je vsaka strukturirana po popolnoma avtonomnem pravilu.«[18]

Feminizacija v tem smislu, ki žensko in moškega pojmuje kot dve enakovredni »bivanjski totaliteti«, ki druga drugo ne ogrožata v smislu tekmovalnosti, podrejenosti, ampak svobodno (so)bivata in (so)oblikujeta svet, vodi v novo etizacijo sveta. Le-ta omogoča skupnost in življenje v ljubezni. Kajti samo ženska in moški, ki bosta vesela svoje ženskosti in moškosti, se bosta lahko svobodno uresničevala v vseh razsežnostih in v polnosti uresničevala svoje poslanstvo »biti za drugega«, biti žensko in moško obličje Boga.[19] Zato, da bosta oba lahko ponosna na svojo ženskost ali moškost, se morata s pomočjo feminizacije in etizacije sveta najprej osvoboditi izpod jarma patriarhalne zaznamovanosti negativnih stereotipnih podob in predsodkov.

V našem času je vprašanje »pravic žene« in »pravic moškega« dobilo nov pomen v širokem okviru pravic človeške osebe. S tem naj bi bilo preseženo pojmovanje pravic glede na spol, saj v ospredje postavi pravice človeške osebe kot take. Zdi se torej, da je civilna družba v tej smeri korak pred Cerkvijo, saj je enakopravnost spolov v družbenem obsegu dosegla večji obseg. Predvsem pa je, kot številne feministične teologinje očitajo katoličtvu, družbena sprememba pozvala Cerkev, da se je začela spraševati o upravičenosti oz. neupravičenosti položaja žene tako znotraj njenih struktur kot tudi znotraj družbe. Očitek, da je bila v tem primeru Cerkev »le postoludij obstoječega, nikoli preludij mogočega«[20] v pomoči Cerkve pri osvobajanju žensk naleti na plodna tla. Prav tako bi lahko v obotavljanju Cerkve pri vzpodbujanju in uveljavljanju enakopravnosti spolov v njenih strukturah prepoznali »počasnost odzivanja na zunanje dražljaje«, ki »je velika krivda Cerkve, ki postaja vse bolj mrtva. Neodzivanje na zunanje dražljaje zaradi bojazni zavoljo zmot siromaši Cerkev. Kakšno bi bilo življenje človeka, če bi se bal lastne sence? Trkanje na vest ljudi, ko se je točka že zlila, pa je spet udarec mimo. Ljudje potrebujejo Cerkev, ki ne bo sama zase, temveč za ljudi od Boga. Imeti bi morala jasne in trdne smernice, pa čeprav bi s tem včasih prinesla v javnost nekaj razdora. Cerkev na Slovenskem je dobila možnost, da se ponovno rodi, a kot da je še vedno v porodnih krčih. Ne izvije se iz otopelosti, ki je nastala po dolgem tepežu, ki ga je bila deležna v prejšnjem režimu.«[21]

---

[18] G. Simmel, v: C. Tóth, *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Murska Sobota 2002, 74.
[19] Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel debattio teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000) 233.
[20] H. Kühler, *»Die römisch-katholische Kirche als konservative Grossmacht im 19. und 20. Jahrhundert«*, v: G. K. Kaltenbrunner (ur.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Rombach, Freiburg 1972, 372.
[21] J. Zapotnik, v: D. K. Ocvirk, *Lepo tveganje*, 112.

V teh prelomnih časih tudi Cerkev stoji pred pomembno preobrazbo. Po mnenju D. K. Ocvirka bo morala Cerkev »bolj kakor doslej spodbujati dialog in razpravo med vsemi svojimi člani. Pretok informacij in odločitev bo moral biti večsmeren: od zgoraj navzdol in obrnjeno, na levo in desno, na vse štiri strani neba, med moškimi in ženskami ... To tudi pomeni, da se bo nujno razprla toga dvodelna struktura kleriki – laiki in se bo uveljavila bolj služenjska ureditev, ki bo lahko upoštevala različne darove (karizme) pri zidanju vse Cerkve in opravljanju njenega poslanstva.«[22] Cerkev je torej na potezi, da tudi v praksi, ne samo v teoriji, sprejme žensko v vsej njeni človečnosti in bogopodobnosti hkrati. Predvsem pa je poklicana, da s svojim zgledom z opuščanjem škodljivih, negativnih tradicionalnih stereotipov in predsodkov ponudi zgled za bolj zdrave, predvsem pa bolj humane odnose med spoloma in s tem za celotno mrežo odnosov. Cerkev je poklicana, da temeljito, kot je to zanjo značilno, še enkrat kritično presodi pogled na njeno »preteklo« pomoč ženskam in moškim pri osvobajanju izpod mehanizmov moči in nasilja.[23] Kajti »Bog ne gleda na spol, Bog vabi vsakega ...«[24] da se mu pridruži

---

[22] D. K. Ocvirk, *Prestop v božji tabor*, v: *Ljubim te in trpim*, 79.

[23] Na sledove nasilja Cerkve nad žensko kaže dejstvo, da so ženske vse bolj nezadovoljne s Cerkvijo in položajem, ki jim ga ta omogoča in dodeljuje v svojih strukturah. To, da ženske v Cerkvi niso »samostojni ljudje« ter, da so razumljene kot »božja druga garnitura«, prinaša s seboj velike posledice. Ker se ženske počutijo zapostavljene, prihaja do vse večjega izstopanja žensk iz Cerkve. Omenjeno pa povzroča, da se počasi krči najzvestejši potencial članov Cerkve, ki ga sestavljajo prav ženske. K. Heinz Schmitt opozarja na študijo v Allensbachu, ko je le 20% anketiranih žensk odgovorilo pozitivno na vprašanje: »*Verjamete, da katoliška Cerkev danes razume ženske?*« Dejstvo, da ženske zaradi nezadovoljstva in občutka manjvrednosti, zapuščajo Cerkev, jasno kaže, »*da Cerkev oz. župnijska skupnost za številne ženske ni več kraj, kjer bi šlo za vprašanja in probleme, ki jih kot ženske neposredno in življenjsko zadevajo, da na področju Cerkve in vere ženske ne morejo pridobiti zrele, verske identitete. Ravno nasprotno: Cerkev in župnijska skupnost postajata za ženske čedalje bolj patriarhalno vladane, do žensk in spolnosti sovražne ustanove, ki na podlagi svojih moralnih, dogmatskih in oblastnih norm ne dopuščajo, da bi ženske postale subjekti – zato ženske ustrezno ukrepajo in zapuščajo ta njim sovražni življenjski prostor.*« (glej: K. Heinz Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 142.) V primeru, ko krščanstvo oz. Cerkev ženskam ne ponuja možnosti samo prepoznanja in udejstvovanja znotraj Cerkvenih struktur ter s tem, ko žensko razume kot »drugo kolo« in ne kot enakovreden in enakopraven samostojni subjekt, je nasilje nad žensko in posledično tudi nad moškim. Domnevo, da ženska v katoliški Cerkvi ni enako upoštevana kot moški potrjujejo tudi rezultati moje raziskave oz. ankete. Na vprašanje št. 9.: Ali sta moški in ženski princip v delovanju slovenske katoliške Cerkve enako ovrednotena, je 76 anketiranih odgovorilo pozitivno, 9 jih meni, da je ženski princip bolj upoštevan, kar 169 pa je mnenja, da je moški princip v Cerkvi bolj upoštevan od ženskega. (N. Furlan, *Vpliv spolnih stereotipov na nasilje v sistemu države in katoliške Cerkve*, Doktorska disertacija, Teološka fakulteta, Ljubljana 2005, 311.)

[24] *Intervju z dr. Dragom Ocvirkom*, v: *Dnevnik* (sobota, 18. maj 2002), 22-23.

pri gradnji Jezusove Cerkve in širjenju občestva skupnosti v služenju drugemu. Cerkev je danes izzvana, da tudi ona kritično presodi »zmotnost« ali »pravovernost« njenega človeškega elementa in s tem, ko enkrat za vselej prekine z nasiljem zoper ženske in jih prestavi iz prostora »božje druge garniture« na mesto osvobojenega, samostojnega, enakopravnega in enakovrednega človeka, ki aktivno sodeluje pri oznanjevanju evangelija in gradnji »Cerkve kot skupnosti občestev, v katerih bodo ljudje našli del samih sebe, svojih zanimanj«.[25]

Svet in ljudje danes morda še bolj kot kdaj koli prej potrebujeta človečnost oz. bolje rečeno božanskost Cerkve, potrebujeta njeno pomoč pri vzpostavljanju novih vsebin odnosov in osebnosti. Vse močnejša je potreba po Cerkvi, ki bi razumela nujo celostne preobrazbe odnosov moči, z odnosi ljubezni. Vse močnejša je potreba po »demokratizaciji« Cerkve. Vendar je, kot opozarja Bogdan Dolenc, »nesmiselno govoriti o »demokratizaciji« Cerkve v državnopravnem smislu. Nosilec vrhovne oblasti v Cerkvi ni ljudstvo, temveč Kristus, ki je s poklicem dvanajsterih določil temeljno sestavo njenih služb. Tudi ne gre za to, da bi cerkvene službe zamenjali s sinodalno sestavo, neka dopolnitev v tej smeri pa je gotovo mogoča. Cerkev potrebuje čvrste službe za ohranjanje razodete resnice, vendar to samo po sebi še ne pomeni niti avtoritarnosti niti centralizma. Pomeni pa uravnoteženo razmerje med karizmo vodstva in drugimi karizmami, med središčem in krajevnimi cerkvami, med moškimi in ženskami. Pomeni tudi skupno poslušanje Duha in nenehen razgovor o tem, kakšna naj bo pot Cerkve v spremenjenih razmerah. Cerkev si ne sme privoščiti, da bi vnovič prezrla znamenja časa.«[26]

Kultura, ki pozablja na Boga, je kultura, kjer sta ljubezen in spoštovanje izgubili globlji pomen. Kultura brez prave ljubezni, v kateri spoštovanje drugačnosti in različnosti služi le osebnim, sebičnim interesom, je kultura tavajočih iskalcev sreče, ki so se v svojem iskanju obrnili v napačno smer. V ozadju potrebe po novi etizaciji v smislu feminizacije in humanizacije sveta lahko razberemo klic po »svetosti«[27] oziroma »religioznosti«. Današnja kultura, ki tava med predsodki, stereotipi in tradicijo ter novimi oblikami moškosti, ženskosti in njunih spolnih vlog, potrebuje »močno teologijo kulture«. Pri tem ne gre za neko novo teologijo,

---

[25] *Intervju* ..., 23.

[26] B. Dolenc, *Demokratični slog v Cerkvi*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, 26.

[27] *Svetost* bivanja po Schopenhauerjevem mnenju izpopolnjuje vsak kanček življenja ter oblikuje njegov moralni interes v izrecno zapoved, *naj nihče nikomur ne dela krivice*. Schopenhauerjevo pojmovanje svetosti je zelo aktualen temelj za *filozofijo kulture*, in kot vidimo pri teologu Paulu Tillichu, v določenih vidikih celo za *teologijo kulture*. (glej: C. Tóth, *Metafizika čutnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1998, 245.)

ampak za tisto temeljno krščansko, svetopisemsko teologijo, ki je v službi ljubezni, nenasilja in kot taka v službi človeka. Cerkev naj v teh kriznih časih postane preludij mogočega.

Literatura:

Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), v: *AAS* 87 (1995), slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, CD 62, Družina, Ljubljana 1996.
Janez Pavel II. apostolsko pismo *O dostojanstvu žene*, Družina, Ljubljana 1989 (CD 40).
Ambruž, B., *Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri*, v: *Tretji dan* 6/7 (2002), 54-60.
Brachfeld F. O., *I complessi d'inferiorità della donna. Introduzione alla psicologia femminile*, Gherardo Casini, Roma 1952.
Freire P., *Pedagogy of the Opressed*, Continuum, New York 1993.
Wilson Kastner P., *Faith, Feminism and the Christ*, Fostress Press, Philadelphia 1983.
Firer Hinze C., *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000) 231-238.
Isherwood L., McEwan D., *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
Kaltenbrunner G. K. (ur.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Rombach, Freiburg 1972.
Oakley A., *Gospodinja*, Lila zbirka, Ljubljana 2000.
Ocvirk D. K. (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000.
Prostori moškosti, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996.
Rohr R., *The wild Man's Journey, Reflection on male spirituality*, St. Anthony Messenger Press, Ohio 1996.
Tóth C., *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Murska Sobota 2002.
Tóth C., *Metafizika čutnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1998.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 230.2:396::282
Bogoslovni vestnik 66 (2006) 4, 499-513

Nadja Furlan

Spolni stereotipi in položaj žensk v katoliški Cerkvi

Povzetek: Prispevek obravnava vprašanje spolnih stereotipov in predsodkov v katoliški Cerkvi in zahodni družbi, ki je v današnjem svetu, ki »hodi po poti« enakovrednosti in enakopravnosti spolov, nadvse pomembno in aktualno. Spreminjajo se tradicionalno določene stereotipne podobe moškega in ženske, njihove vloge in delitev dela med njima dobiva novo vsebino. Smo v procesu vsesplošnih sprememb. Preobrazba medosebnih odnosov in dojemanja samega sebe in drugega je temeljna sprememba, ki močno zaznamuje in vpliva na vse ostale spremembe globalnega sveta. Predsodki in negativni spolni stereotipi so podtalen element, ki negativno in razdiralno deluje na medsebojne odnose. Močno zaznamujejo naše dojemanje samega sebe in drugega, pospešujejo in vzpodbujajo širjenje hierarhije med spoloma, spolno diskriminacijo in so znanilci in glasniki patriarhalne miselnosti in »vulgarne, nehumane družbe«. Zato je nadvse pomembno, da v prizadevanju za boljše medsebojne odnose na novo kritično premislimo in presodimo predsodke in spolne stereotipe, ki pospešujejo boj za premoč med spoloma ter si prizadevamo za njihovo postopno nadomestitev z etosom humanizacije in feminizacije sveta v luči Kristusove ljubezni do bližnjega.

Ključne besede: spolni stereotipi, predsodki, hierarhija med spoloma, enakovrednost, enakopravnost spolov, feministična teologija, »katoliški feminizem«.

Summary: ***Gender Stereotypes and the Position of Women in the Catholic Church***

The issue of gender stereotypes and prejudices is important and topical in today's world walking along the path of equality and equivalence of sexes. Traditionally defined stereotyped notions of man and woman keep changing and gaining new contents. The process of change is universal. The transformation of interpersonal relations and of human perception of oneself and of the other is a fundamental change, which heavily marks and influences all other changes in the global world. Prejudices and negative gender stereotypes surreptitiously act on interpersonal relations in a negative and devastating way. They strongly determine one's perception of oneself and of the other, drive forward the hierarchy of the sexes and sex-based discrimination and are heralds of a patriarchal way of thinking and of a »vulgar, inhuman society«. When striving for better interpersonal relations it is of utmost importance to critically rethink prejudices and gender stereotypes, which stir up the battle of the sexes. One should try to gradually replace them by the ethos of humanisation and feminisation of the world in the light of Jesus Christ's brotherly/sisterly love.

Key words: gender stereotypes and prejudices, gender hierarchy, equivalence of sexes, equality of sexes, feminist theology, »Christian feminism«.

Podvomiti je treba o vsem, kar so o ženskah napisali moški,
saj ti razsojajo v svoji lastni pravdi.
(Poulain de la Barre)

Uvod

Duhovnik obišče uro verouka v šolskem razredu in vpraša: »Koliko zakramentov imamo?« Dekle odgovori: »Sedem za fante in šest za de-

kleta.« Duhovnik ostane brez besed. To anekdoto že leta pripovedujejo v ženskih skupinah. Zgodba razkriva globoko resnico o različnih položajih spolov znotraj katoliške Cerkve in verske vzgoje. Otrok, ki se seznanja z versko vzgojo, se skupaj z njo seznanja tudi s predsodki in spolno stereotipnimi podobami ženske in moškega, ki jih je Cerkev privzela v procesu institucionalizacije in postopne patriarhalizacije.[1] Krščanstvo, ki je v svojem nauku izrazito egalitarno, je namreč skozi zgodovino doživljalo različne »spremembe« in preobrazbe v zvezi z vplivom spolnih stereotipov, ki je rasel sorazmerno z vplivom patriarhalne oblasti. Številni predsodki, ki čeprav niso del »veselega oznanila«, so tekom stoletij obarvali in zaznamovali pogled na žensko in moškega. Vpliv izrazito patriarhalne družbe, v kateri se je krščanstvo inkulturiralo in razvijalo, je bil v različnih zgodovinskih trenutkih različno močan, to pa se je odražalo tudi v izboru svetopisemskih tekstov, ki so jim v določenem obdobju posvečali večji pomen oziroma večjo moč. Kajti v svetopisemskih tekstih je mogoče zaslediti dvoumnost oziroma dvojnost tradicij.

V besedilu Stare kot tudi Nove zaveze sta navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. Družba in Cerkev sta v različnih zgodovinskih obdobjih izbirali tekste, ki so bolj ustrezali določenemu miselnemu kontekstu in družbeni ureditvi. Prav tako je Cerkev, ki jo vedno zaznamuje tudi družba, v kateri živi, saj je »živo in delujoče« občestvo vernih, v svojo teologijo sprejemala določene znanstvene domneve, ki so ustrezale njenim »pogledom«. Močna patriarhalna zaznamovanost Cerkve je v tem pogledu marsikdaj pospeševala in širila patriarhalne poglede in spolno tipizirane podobe ženske in moškega. V njeni patriarhalno-hierarhični ureditvi so še posebej feministke videle prevlado moških, ki jo je Cerkev z zgledom svoje ureditve skozi zgodovino po njihovem mnenju delno prenašala tudi na družbo. Če že ne prenašala pa vsaj spodbujala. Feministična teologija vidi v izključenosti žensk iz službenega duhovništva eno najbolj vidnih znamenj neenakosti spolov in diskriminacije. Še več, v tem

[1] Predsodke je prvi poimenoval Lippmann, ki je prvi omenil tudi stereotip kot »sliko v glavi«, ki si jo posameznik riše o sebi in drugih. Za stereotip je značilno, da temelji na nepreverjenih dejstvih in sporočilih o nekem dogodku, osebah, predmetih itd. »V bogati, kompleksni konfuziji zunanjega sveta jemljemo samo tisto, kar je za nas naša kultura že definirala, in težimo k temu, da vse gledamo, vidimo v stereotipnih formah naše kulture.« (Glej: W. Lippmann, v: M. Nastran – Ule, *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1999, 15.) Predsodki so bili za Lippmana emocionalno nabiti negativni stereotipi. Za predsodke kot tudi za stereotipe torej velja, da niso le negativni, ampak so lahko tudi pozitivni. Tako je značilno, da negativne predsodke »superiorna skupina« pripisuje drugim skupinam, medtem ko so pozitivni predsodki pripisani le pripadnikom »superiorne skupine«. Zaradi interesov »superiorne skupine« se predsodke spreminja v objekt odkrite ideologije. Predsodki, ki tej skupini koristijo, se sprejemajo kot resnica.

dejanju vidi izraz moškega šovinizma, katoliško Cerkev pa kot zadnjo trdnjavo patriarhalne miselnosti, maskulinizma in seksizma.[2]

Če se vrnem na razne vplive, ki so jih otroci deležni med versko izobrazbo deležni, naj omenim še uporabo izrazito patriarhalnega jezika v teološki govorici. Ta je v patriarhalni kulturi, kjer se od mož pričakuje, da so oni moč, avtoriteta in oblast, povsem razumljiva. Zato je razumljivo, da se uporablja za Boga pretežno moška govorica in moški atributi. Tako je otrok pri verski izobrazbi soočen z »moškostjo« Boga, medtem ko je ženski element večkrat zanemarjen.[3] Izraz »Bog – Oče« je prav tako zaznamovan s patriarhalnim okvirom človeških in medčloveških odnosov. Zgodovinsko dejstvo, da je bil Jezus moški, gre z roko v roki s tradicijo o božji moškosti. Takšno dojemanje oz. razumevanje Boga se vtisne v otrokov spomin. Spomnim se fanta, ki je obiskoval peti razred verouka in je na moje šaljivo vprašanje: »Ali je Bog moški ali ženska?« nadvse resno in zgroženo odvrnil: »Bog je moški. Saj je Tarzan tudi moški!« V zvezi z zakoreninjenostjo predsodkov in vplivom spolnih stereotipov je zanimiv tudi primer, ki ga opisuje Jana Kerčmar, duhovnica evangeličanske Cerkve v Sloveniji: »Na začetku delovanja, ko sem imela prvi pogreb – takrat sem bila mlada in sem nosila dolge lase – je bil poleg deček, katoličan iz bližnje vasi. Po končanem obredu pri hiši, tako so mi vsaj povedali pevci žalostink, je, ker ni mogel dojeti, da je lahko duhovnik tudi ženska, dejal: 'To je Marija in luterani so nam jo ukradli.'«[4]

Vse to vzbuja vtis, da v religiji večinoma prevladujejo in dominirajo moški. Tako je proces verske vzgoje pri otrocih otežen z versko tradicijo, v kateri fantje in dekleta razvijajo različno predstavo o sebi in svojem odnosu do Boga in do drugega, glede na način, kako je verska tradicija otroku predstavljena. Zaradi številnih stereotipnih zaznamovanosti vloge ženske in moškega znotraj katoliške Cerkve in vpliva, ki ga je prinesla feministična miselnost, ki je močno vplivala tako na svetno teorijo kot tudi na teologijo, so otroci zmedeni in v verski tradiciji večkrat prepoznavajo elemente krivičnosti, seksizma in spolne diskriminacije. To pa ne ustreza etosu časa, v katerem so rojeni. Otroci so namreč povečini osvobojeni »vidne« pretekle izkušnje zatiranosti in zapostavljenosti žensk, prav tako pa tudi pretirane feministične težnje po koreniti spre-

---

[2] Prim. M. E. Hunt, *»Wir Frauen sind Kirche«*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 366-367.

[3] Joseph Ratzinger pravi da »je zelo pomembno vztrajati pri tem, da je bilo za biblično vero vedno jasno, da Bog ni niti moški niti ženska, temveč zgolj Bog, in da se v njem izražata tako moški kakor ženska. Oba izvirata iz njega, po njunih možnostih sta v njem oba vsebovana« (J. Ratzinger, *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003, 74.)

[4] J. Kerčmar, v: *Fizično smo slabotnejše, vendar vztrajnejše*, v: Delova priloga *Ona* (13. 5. 2003), 27.

membi enakopravnosti spolov, ki se v skrajnosti odraža kot boj za oblast oziroma za premoč. Po čutenju mladih ljudi Cerkev pogosto ni v skladu z življenjskimi izkušnjami mladih ljudi, še posebej, ko gre za teme v zvezi s spolno enakopravnostjo in enakovrednostjo, ki se zdi mladim nekaj povsem razumljivega.[5]

Prepoznavanje škodljivosti spolnih stereotipno označenih strogih polarnosti je v prizadevanju za boljše medsebojne odnose in za ponovno »obuditev« Kristusovega revolucionarnega prispevka, ki je v smislu enakovrednosti in enakopravnosti spolov edinstveno in univerzalno zaznamovalo človeštvo, imperativ krščanske zapovedi ljubezni. Negativne spolne stereotipne označbe ženske, kot »pomanjkljivega moškega«, »hudičeve zapeljivke«, nečiste prešuštnice in grešnice, manjvredne dekle, »maternice za rojevanje« so skozi zgodovino oteževale položaj žensk. Prav tako pa so številne predstave o moški gosposkosti in gospodovalni vzvišenosti nemalokrat obremenjevale tudi moške. Številni spolni stereotipi in predsodki so poleg družbene sfere močno zaznamovali tudi katoliško Cerkev in krščanstvo. Glede na tesen medsebojni vpliv kulture in religije oziroma družbe in katoliške Cerkve je razumljivo, da so se spolni stereotipi in predsodki, ki so veljali v družbi, preselili tudi v življenje katoliške Cerkve in obratno.

Mnenja o izvoru spolnih stereotipov in predsodkov so deljena. Nekateri zagovarjajo tezo, da religije generirajo v določeni kulturi patriarhalno miselnost in s tem tudi številne spolne stereotipe in vloge spolov. Spet drugi pa domnevajo, da je družba tista, ki dopušča »osnovni in glavni poligon za razvoj predsodkov in spolnih stereotipov«.[6]

1. Stereotipen religijsko določen vzorec ženskosti in moškosti

Morda se marsikatera ženska, ki zapušča Cerkev, ker v njej ne najde razumevanja ali ker se čuti znotraj nje nekoristna in zapostavljena, v svoji razočaranosti spominja žaljivih spolnih stereotipnih podob in označb, ki jih je bila, morda vsaj posredno, deležna. Občutki manjvrednosti, podrejenosti, predvsem pa zapostavljenosti zaznamujejo nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva. To pa postaja čedalje večji problem za Cerkev pa tudi za cerkvene oblike socializacije.[7] Številne ženske so

---

[5] Prim. S. A. Ross, *Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung*, v: *Concillium* 38 (2002) 4, 385-386.

[6] Vprašanje o »izvoru« spolnih stereotipnih predstav, podob in predsodkov v zvezi s spoloma je zelo tesno povezano z vprašanjem patriarhalne miselnosti in oblasti, zato ju je treba obravnavati vzajemno.

[7] Prim. H. *Häring, Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 382.

vse bolj prepričane, da v Cerkvi in krščanstvu zanje ni več življenjskega prostora. To ugotavlja tudi K. Heinz Schmitt, ki navaja izjavo Elizabeth Moltmann – Wendel: »V teologiji in Cerkvi gospoduje Biblija, ki so jo napisali in jo razlagajo moški, moški Bog, moški Jezus, prevladuje moški način razmišljanja, zato se mnoge ženske čedalje težje sprijaznijo in istijo s tem.«[8] Ta izjava po njegovem mnenju opisuje nelagodje, nezadovoljstvo in odtujenost številnih žensk v Cerkvi in z njo. »Kajti«, kot pravi Schmitt, »iz te jedrnate kritike jasno izhaja, da ženske v Cerkvi niso navzoče kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto iz »druge roke«, od neke teologije in njene cerkveno – pastoralne prikrojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji.«[9]

Prepričanje, da je svet, v katerem bivamo, ustvarjen predvsem z moškim načelom, je danes preživeli mit, ki na vse pretege poskuša preživeti. Kljub temu da tudi Cerkev vse bolj stremi h klicu po enakovrednosti in enakopravnosti spolov, je v njenih »človeških vrstah« še vedno zaznati navzočnost številnih predsodkov in spolnih stereotipov, ki poskušajo preživeti. Predsodke o ženskah so že od sive davnine imeli za resnico oboji, moški in ženske, običaji, družba in religija pa so jih pomagali ohranjati pri življenju. Zato ni čudno, da marsikdo, ki se tega niti ne zaveda, »učinkovito« širi spolno tipizirane oblike predsodkov. Enako kot za navado rečemo, da je »železna srajca«, so tudi spolni stereotipi »železna srajca«, ki jo je potem, ko si jo enkrat oblečemo, zelo težko sleči. Naj v tem smislu nadaljujem Schmittovo misel, da ženske zapuščajo Cerkev, ker imajo dovolj nenehnih spolnih stereotipnih predstav in »obsodb«, s katerimi so v Cerkvi velikokrat soočene in katere jih zapirajo v področje pasivnosti in poslušnosti »pokornih ovčic« ali »poslušnih dekel«. Skozi zgodovino so se namreč negativne podobe ženske nalagale ena na drugo in ustvarile podobo, ki današnji ženski ne ustreza več. Ali morda bolje rečeno: enostranske razlage svetopisemskih tekstov in poudarjanje napačnih elementov določenih krščanskih resnic so skozi zgodovino omogočile, da so se oblikovale negativne spolno stereotipizirane podobe o vlogi spolov, še posebno žensk.

Tako je na primer poudarjanje svetopisemskega teksta: »Gospod Bog je tedaj iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku« (1 Mz 2,22) pripeljalo do skrajno patriarhalnih vzorcev vloge ženske. Ženska je bila na ta račun zaznamovana kot drugorazredno bitje, ki je narejeno iz moškega in zato v popolnosti njemu pokorno in podrejeno. Ta predsodek se je še bolj utrdil z Aristotelovo mislijo, da je

[8] E. Moltmann – Wendel, v: K. H. Schmitt, *Zakaj ženske nočejo več spadati zraven*, v: D. K. Ocvirk (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 141.
[9] K. H. Schmitt, *n. d.*, 141.

»ženska ženska zaradi umanjkanja določenih lastnosti« oziroma, »značaj žensk moramo pojmovati kot značaj, ki trpi za neko naravno hibo«.[10] Tomaž Akvinski pa v navezavi nanj razglaša, da je ženska »hommo manque – pomanjkljivi moški«. Negativno zaznamovanje položaja ženske še bolj okrepi podoba ženske kot »zapeljivke«, ki je v zgodovini krščanstva odločilno vplivala na podobo in zatiranje žensk. Predvsem v asketskem življenju redovnikov je bilo razširjeno zaničevanje žensk. Vse, kar je mesenega, je bilo namreč zapisano kraljestvu teme. Sv. Avguštin tako povezuje izvirni greh s spolnim nagonom in skupaj s sv. Ambrožem postavi nasproti Evi, ki prinaša zlo, Marijo kot prinašalko življenja in odrešenja. Čeprav sv. Avguštin spoštuje Marijo kot Božjo mater, svojo mater Moniko ter Marijo Magdaleno, ki je apostolom oznanila vstajenje, so vse druge ženske zanj znak slabotnosti in nagnjenosti h grehu.[11] Poudarjanje nedosegljivega ideala Device Marije je poudarjalo Evino nečistost in grešnost »povprečnih« žensk. Bolj ko je rasla patriarhalnost družbe in Cerkve, bolj se je poudarjala »šibka narava« žensk. Stavki, izvzeti iz celotnega konteksta, kot npr. »Krotka naj bo!«, »Ženska naj bo pokorna svojemu možu!« so krepili moško nadoblast in žensko podrejenost.

Pretirano poudarjanje zgolj ženske družinske vloge oziroma ženske kot matere je utemeljevalo in opravičevalo »mit o delitvi dela« in žensko držala v privatni, domači sferi. Zaradi poudarjanja pomembnosti ženske zmožnosti rojevanja so mnoge feministke Cerkvi očitale, da »zapira in reducira žensko zgolj na reproduktivno vlogo«.[12]

Skozi zgodovino si je tako vsako obdobje posebej od »krščanstva sposodilo« tisto, kar je določenemu obdobju najbolj ustrezalo. Žensko je zaznamovala negativna moč predsodkov in drugorazrednost, ki se je odražala kot nepomembnost in odsotnost ženskega elementa tako v Bibliji kot v življenju Cerkve. Po drugi strani pa je v podobi Marije pred žensko postavila ideal, ki je ženske spominjal in opozarjal na njihovo moč in plemenitost ženske narave, ki je zaznamovana z »mesenostjo in šibkostjo«.

Feministična teologija, natančneje feministična hermenevtika, postavlja pod vprašaj nekatere razlage tekstov iz Geneze in drugih svetopisemskih odlomkov, ki se nanašajo na ženske. S tem ko so se ženske pričele strokovno ukvarjati z ženskimi liki v Svetem pismu in so v središče svetopisemskih zgodb postavile žensko izkušnjo, so se predsodki in

---

[10] Simone de Beauvoir navaja Aristotela. *Drugi spol*, Delta, Ljubljana 1999, 13.
[11] Prim. I. Riedel – Spangenberger, *Christentum*, v: A. Lissner, R. Süssmuth, K. Walter, *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg 1988, 145.
[12] Prim. M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990, 82-83.

spolne stereotipne podobe začele počasi razkrajati. Vse več žensk si tako prizadeva obuditi in obnoviti podobo in pomembnost ženskega deleža v krščanski zgodovini. Saj se zavedajo, da lahko krščanstvo s svojim zgledom spoštovanja enakopravnosti in enakovrednosti spolov veliko pripomore k izoblikovanju kvalitetnejšega in lepšega sobivanja v današnjem svetu. Številne ženske znotraj krščanstva se prebujajo, doživljajo preobrazbo in iščejo svojo novo podobo, ki bi jih rešila vseh patriarhalnih oblik ujetosti v predsodke in spolne stereotipne podobe, ki so dolgo časa ogrožale in zatirale ženske in njihove potenciale. S tem ko se slikajo drugačne podobe ženskosti in se razkrajajo predsodki ter padajo stereotipne podobe, se ženske osvobajajo in postajajo svobodni subjekti, ponosne na svojo spolno identiteto. Lahko rečemo, da se družbeni spol umika »teološkemu«, ki je odraz bogopodobnosti moških in žensk in v svoji transcendentnosti presega zgolj biološko in družbeno pogojenost spolov.

Medtem ko se ženske počasi osvobajajo spolnih stereotipov in predsodkov, katerih ujetnice so bile, se moški znotraj Cerkve soočajo s posledicami teh sprememb. Ob tem, ko počasi padajo trdnjave predsodkov in se vzpostavlja nova podoba ženskosti, se vzpostavlja tudi nova podoba moškosti. Posledica osvobajanja žensk je namreč osvobajanje moških izpod patriarhalnih stereotipnih podob in predsodkov. Religiozna patriarhalno obarvana podoba moškega kot vzvišenega gospodarja počasi zgublja svojo moč in veljavo, saj se v luči krščanskega etosa enakovrednosti in enakopravnosti spolov zdi kot »na pol porušen zid«, ki ne spada v novo nastalo zgradbo. Ženske in moški so tako zopet soočeni z imperativom služenja, a tokrat v smislu enakovrednosti in enakopravnosti. Morda nekatere omenjene spremembe plašijo, saj prinaša preobrazba pogleda na drugi spol v luči enakopravnosti in enakovrednosti zahtevo po koreniti spremembi. Tako se ženske kot moški soočajo v prvi vrsti s preobrazbo njih samih. To pa je za večino ljudi, ne glede na spol, težko, zato se raje vrnejo k starim, »na videz bolj varnim« in preizkušenim vzorcem, ki jih potem za večjo varnost še stopnjujejo do skrajnosti fundamentalizmov.

Spreminjanje starih tradicionalnih stereotipnih podob vlog spolov, je tako nov izziv, pred katerim danes stoji celotna globalna družba in s tem tudi Cerkev. Krščanski klic po enakovrednosti a različnosti »božjih otrok« nas poziva k prepoznavanju in opuščanju tistih predsodkov, ki škodljivo vplivajo na medsebojne odnose in poglede na drugega. Tako v procesu spreminjanja tradicionalno spolno stereotipnih podob Janez Pavel II. v zvezi s potjo, ki jo je na poti do svoje osvoboditve prehodila žena, pravi: »Žal smo dediči preteklosti in okoliščin, ki so v vseh časih in na različne načine oteževale življenjsko pot žene. Njeno dostojanstvo je bilo nepriznano, prednosti popačene, pogosto je bila izrinjena na rob živ-

ljenja in celo ponižana v deklo. To ji ni dovoljevalo, da bi bila v globini to, kar je, vse človeštvo pa je bilo oropano za pristno duhovno bogastvo. Upoštevajoč moč kulturnih usedlin, ki so stoletja oblikovala mišljenje in navade, gotovo ne bi bilo lahko s prstom pokazati na konkretno odgovornost. Iskreno obžalujem, da imajo glede tega, zlasti v določenih zgodovinskih okoliščinah, objektivno odgovornost tudi otroci Cerkve.«[13] Ob tem pa papež še poziva vso Cerkev, naj prevzame to obžalovanje in »v prizadevanju za prenovo zvestobe evangeljskemu navdihu, ki ga ima v zvezi z osvoboditvijo žene od vsakršne oblike nasilja in gospodovanja vedno aktualno sporočilo, izvirajoče iz Kristusovega ravnanja. Kristus je premagal pravila kulture tiste dobe in se je obnašal do žensk odprto, spoštljivo, tenkočutno. Tako je v ženi spoštoval dostojanstvo, ki ga le-ta ima od začetka v božjem načrtu in božji ljubezni. Ko ob koncu drugega tisočletja zremo v Kristusa, se samoumevno sprašujemo: kako smo njegovo sporočilo razumeli in spolnili?«[14]

2. »Katoliški feminizem« in preobrazba spolnih stereotipnih podob

Danes, ko se globalna kultura sooča s korenitimi spremembami v zvezi s pojmovanjem spola kot biološke, družbene in psihološke kategorije in preobrazbo podob in vlog spolov, ki poteka v etosu enakopravnosti in enakovrednosti obeh spolov v luči bogopodobnosti in osnovnega človekovega dostojanstva, je feminizacija kulture postala vsekulturološki pojav. Tradicionalni pogledi na žensko kot podrejeno moškemu, ki so veljali za glavni evropski stereotip oziroma predsodek, ki je žensko oviral tako v privatnem kot tudi v javnem življenju, se v luči feminizacije sveta umikajo novim podobam ženske in njene identitete. Vizija in podoba ženske, ki je bila interpretirana in razumljena skozi oči »mačizma«, šovinizma in sekszima, postaja počasi vsaj teoretično znamenje preteklosti in njenih zmot. S tem pa ženskost in moškost dobivata veliko bolj celostno podobo, ki se osvobaja delne, strogo polarne tradicionalne stereotipne opredeljenosti. Živimo v času, ki je zaznamovan z visokim vrednotenjem telesa, telesnosti in hkrati človečnosti ter bogopodobnosti obeh spolov. Danes smo v obdobju »podob«, imaginacije. Telesnost, ki odraža konkretnost, je postala središčni element družbe, s tem pa je dobila nov pomen tudi spolnost oziroma konkretna, telesna izraznost moškega in ženske.

Telo je zato temeljnega pomena pri določanju in oblikovanju posameznikove identitete. Ženska in moški sta tako na pomembni prelom-

---

[13] Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996, 16.
[14] Janez Pavel II., *Mednarodno leto žensk*, 16-17.

nici fleksibilnosti in določenosti njunih vlog in podob. Pri tem pa sta v procesu globalizacije vse bolj soočena s številnimi medijskimi in družbenimi vplivi, ki včasih nasilno vsiljujejo različne podobe telesnosti, prav tako pa tudi »nove definicije« moškosti in ženskosti. Človek je zaradi množice vplivov, ki mu vsiljujejo različne podobe in predstave, zmeden oziroma zaslepljen z iskanjem »idealne predstavnosti, telesnosti in podobe«.[15] Prav tako pa je zaslepljen tudi s številnimi spolnimi stereotipnimi podobami, ki otežkočajo človekovo prosto izraznost. Teža stereotipov in predsodkov tako predstavlja breme za sodobnega človeka, ki išče in na novo oblikuje tako svojo podobo kot tudi odnos do drugega. Kljub temu da se je v zvezi s predsodki, ki so v preteklosti še mnogo bolj določali in omejevali ženske in moške v njihovem delovanju, marsikaj spremenilo, je še danes, čeprav so ženske deležne enake izobrazbe kot moški in vsaj teoretično enakih možnosti za zaposlitev in delovanje v javni sferi življenja, zaslediti njihov podtalni vpliv na medosebne odnose in podobe moškosti in ženskosti.

Cerkev in družba sta kljub teoretičnemu sprejetju enakopravnosti in enakovrednosti žensk in moških vedno bolj soočena s škodljivostjo in vplivnostjo tradicionalnih stereotipnih podob in predsodkov.[16] Spremembe podobe ženske v sekularnem svetu posledično vplivajo tudi na spremembo religiozne podobe ženske, ki se toliko bolj spreminja, kolikor bolj postajajo ženske aktivne. S tem, ko si mnoge ženske prizadevajo za aktivno vključenost v dialogu in življenju Cerkve, se počasi razkrivajo predsodki iz preteklosti. Ti so močno zaznamovali pojmovanje enakovrednosti in različnosti spolov.

Različnost spolov je bila v preteklosti element izrabljanja za dokazovanje in opravičevanje moške superiornosti nad ženskami. Na račun različnosti spolov so nastali številni spolni stereotipi in predsodki, ki so različnost prikazovali v obliki hierarhične razdelitve oz. razporeditve moči. Predsodki so tako poudarjali različnost in v njej videli in propagirali neenakovrednost spolov. To pa je v nasprotju s temeljnim krščanskim naukom oziroma z Jezusovim zgledom, ki poudarja pomen enakovrednosti obeh spolov, ki sta si v svoji bogopodobnosti enaka in enakovredna, in hkrati različna. Predsodki so botrovali moški premoči in vzvišenosti na račun žensk. Danes sta Cerkev in družba zopet soočena s temeljnim evangeljskim sporočilom ohranjanja življenja po ljubezni in z

---

[15] Prim. L. Borriello, E. Caruana in M. Tiraboschi, *La donna: Memoria e Attualità. Una lettura secondo , l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, VI, 63-65.

[16] Prim. L. Borriello, E. Caruana in M. Tiraboschi, *La donna: Memoria e Attualità, Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, II, 105.

izrazito egalitarnim pogledom na vlogo obeh spolov ter z močnim imperativom enakopravnosti spolov v luči človeškega dostojanstva, ki je izraženo v Splošni deklaraciji človekovih pravic in svoboščin (1948) na drugi strani.

Številna znanstvena odkritja in domneve poudarjajo zmotnost oziroma neupravičenost mnogih spolnih stereotipov in predsodkov v zvezi s spoloma. Z razvojem vprašanja kategorije spola kot biološkega, psihološkega in družbenega fenomena je marsikateri stereotip in predsodek obsojen na propad. Po drugi strani pa zgolj razumsko in empirično dokazovanje in opredeljevanje spola ne podaja celostnega odgovora na vprašanje spola. Različne skrajnosti, ki poudarjajo zgolj biološko pogojenost in določenost spola na eni strani in teorije, ki v fenomenu spola vidijo zgolj družbeno kategorijo, ki je popolnoma podvržena in odvisna od družbenih vplivov, na drugi strani zgolj enostransko opredeljujejo pomen spola. Po mnenju Janne Haaland Matlary je krščanska antropologija spolov pravi odgovor, ki ponuja veliko bolj celostno podobo spola. »Krščanska antropologija spolov,« kot pravi avtorica, »je veliko bolj temeljita in globoka, saj presega tako biološki redukcionizem kot tudi družbeni konstruktivizem. Podaja nam temeljni odgovor in nas vodi mimo biološkega redukcionizma in družbenega konstruktivizma«.[17] Krščanska antropologija spolov poudarja enakovrednost in enakost moškega in ženske v luči človekovega dostojanstva in osebe, hkrati pa opozarja na različnost spolov, ki presega zgolj ozek biološki vidik.

Pogled in pomen krščanske antropologije spolov je izpostavljen tudi v dokumentu O sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu, ki pravi: »Enako dostojanstvo moškega in ženske se uresničuje kot telesna, psihološka in ontološka komplementarnost in ustvarja odnos, ki meri na harmonično »edinost dveh«. Iz tega razmerja so samo greh in v kulturi zapisane »grešne strukture« naredile potencialno konfliktno situacijo. Biblična antropologija priporoča, da probleme v zvezi z različnostjo spolov rešujemo na javni in privatni ravni tako, da izhajamo iz medsebojnega odnosa, ne pa iz konkurence in maščevanja.«[18] V tem pogledu krščanska antropologija spolov presega in združuje obe prej omenjeni skrajnosti. Po mnenju Janne Haaland Matlary so analize in pogledi, ki so predstavljeni in zastopani v tem dokumentu v zvezi z biološkim determinizmom, ki je bil v preteklosti vse preveč opevan in povzdignjen, v precejšnji meri »nekaj novega in obetavnega«. Dokument po njenem mnenju v določeni meri presega biološko zaznamovane in predsodke, ki

---

[17] J. Haaland Matlary, *Men and women in family, society and politics, Commentary: 'Catholic feminism' vs 'equality feminism'*, v: *L'Osservatore romano* (12. 1. 2005), 6.
[18] Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu*, Družina, Ljubljana 2004, 18.

ženske in njihovo vlogo v družbi označujejo zgolj z vlogo reprodukcije. Prav tako presega tudi družbeno opredeljenost spolnih vlog, ki je v današnjem času zašla v skrajnost, ki poudarja popolno enakost spolov. Krščanska antropologija poudarja komplementarnost in dopolnitveni značaj spolov, ne samo v biološkem pogledu, ampak v veliko globljem, življenjskem pomenu. Komplementarnost spolov dobi svoj temeljni pomen v podobi Jezusovega brezpogojnega služenja in podarjanja za druge.

Janne Haaland Matlary v neupoštevanju elementa različnosti spolov v luči njune komplementarnosti vidi glavno pomanjkljivost biološkega determinizma in družbenega konstruktivizma. Namesto tega vzora, ki nesebično služenje drugemu postavlja za imperativ medsebojnega spoštovanja in predstavlja osnovo komplementarnosti spolov, je v preteklosti večkrat zmagala težnja po moči in nadvladi. To je pospeševalo in širilo predsodke in spolne stereotipe, ki so služili kot orodje za uveljavitev in ohranitev odnosov moči. Janne Haaland Matlary v katoliškem feminizmu[19] vidi pozitivno možnost za ponovno vzpostavitev medosebnih odnosov v luči komplementarnosti in enakopravnosti spolov. Katoliški feminizem naj bi spodbujal žensko pri njenem udejstvovanju v javnem življenju, hkrati pa ji pomagal iskati rešitve, kako premostiti prepad med službenim delom in domom oziroma domačimi obveznostmi.

To predstavlja v današnjem svetu pereč problem. Številne ženske so namreč soočene z vprašanjem, kako združiti družinsko življenje s poklicno kariero. Ženske so tako nemalokrat prisiljene izbirati med kariero in družinskim življenjem. S tem ko se stereotipne podobe spolov umikajo novim podobam, novo nastale situacije ponujajo nove možnosti. Vse več moških se aktivno vključuje v družinsko življenje in porazdelitve vlog znotraj družine se spreminjajo. Katoliški feminizem tako vidi rešitev v tem, da na novo ovrednoti in izpostavi pomembnost družine. V svetu, ki išče nove, bolj učinkovite načine bivanja, družina ne sme izgubiti svojega pomena in prvenstva. Katoliški feminizem prav tako opozarja na to, da so morale ženske zato, da bi uspele v poklicnem in javnem življenju, marsikdaj »privzeti« moški način delovanja. S tem ko si katoliški feminizem prizadeva za ponovno ovrednotenje »ženske genialnosti«, išče možnosti, da bi bile ženske sprejete in uspešne s svojo »ženskostjo«, ne pa, da bi se za uveljavitev morale »pomožačiti«. S tem ko ženski priznava, da je njena ženskost vse prej kot »le materinskost«, jo osvobaja spon

[19] Termin »katoliški feminizem« je avtorica uporabila zato, da bi z njim označila oziroma ponazorila temeljno razliko med feminizmom, ki izhaja iz različnosti spolov v luči njune komplementarnosti in enakovrednosti, tega je označila s pojmom »katoliški feminizem«, in sekularnim, posvetnim feminizmom, ki poudarja popolno enakost spolov in s tem spodbija različnost spolov.

preteklih predsodkov in stereotipov. Pri tem pa za razliko od posvetnega feminizma 70- ih let, ki je nasprotoval konceptu družine in podrejenosti ženske kot matere in gospodinje, katoliški feminizem sicer poudarja pomembnost osvoboditve ženske od predsodkov, ki so žensko zapirali na »polje gospodinje«, vendar pa s tem, ko na novo ovrednoti pomembnost družine in zdravih družinskih odnosov, družini »vrne veljavo«.

Za posvetni feminizem, ki poudarja enakost spolov, družina in otroci pomenijo za žensko oviro na njeni poti do samouresničitve. Takšen feminizem »gleda skozi lečo moči«, moški pa je še vedno postavljen kot norma, ki naj bi jo ženska poskušala doseči, s tem ko privzema moške načine delovanja. Postavljen je torej vzorčni model moškega, po katerem naj bi se oblikovala ženska. Takšen feminizem vsebuje predpostavko, da se mora ženska za to, da bi postala uspešna in prodorna, pomožačiti. Logika tovrstnega feminizma je torej logika moči oz. prevlade.

Katoliški feminizem pa za razliko od opisanega feminizma v ospredje postavlja drugačne principe. Prvi in glavni princip je služenje drugemu. Ta princip je osnova za vse delovanje in prizadevanje. V luči služenja drugemu vse dobi drugačen pomen, hierarhičnost pa se spremeni v sodelovanje. »Biti za drugega«, ki je po besedah dokumenta O sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu, »osnovna vrednota, ki je povezana s konkretnim življenjem ženske«,[20] predstavlja prednost pred služenjem zgolj svojim egoističnim namenom. Drugi princip izhaja iz predpostavke, da sta moški in ženska enaka v dostojanstvu človeške osebe in s tem enakovredna in enakopravna. Pri tem je pomembna njuna različnost, ki presega biološko determiniranost.

V tej luči je na novo ovrednotena vloga družine in pomen obeh spolov v sodelovanju in medsebojnem sodelovanju. Družina, ki je temeljna enota družbe, dobi prednosten pomen pred družbo in politiko. Temeljna razlika med katoliškim in sekularnim feminizmom, ki poudarja enakost spolov, se kaže v služenju drugemu, ki je temeljno vodilo katoliškega feminizma, in bojem za moč, ki je temeljno vodilo drugega feminizma enakosti. Tako ženske kot moški v luči katoliškega feminizma skozi osnovno vodilo »biti za drugega« uresničujejo svojo poklicanost v svetu.[21]

Antropološke, biološke, psihološke značilnosti spolnosti, ne moremo ločiti od njene teološke razsežnosti. Človeško bitje je v vsej svoji enotnosti duše in telesa od vsega začetka zaznamovano z razmerjem do drugega. Človek je potopljen v kulturo, v simbolni svet in je zato vrednostno prežet z (nekim) duhom. Ta duh v celoti oblikuje njega in odnose z drugimi. Zato je to razmerje vedno dobro in hkrati popačeno. Je dobro,

---

[20] Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju* ..., 25.
[21] Prim. J. Haaland Matlary, *n. d.*, 6-7.

in sicer prvobitno dobro, kakor ga je Bog označil v trenutku stvarjenja. Je pa tudi spremenljivo zaradi disharmonije, ki je nastopila med Bogom in človekom zaradi greha. Ta popačenost ne ustreza niti prvotnemu božjemu načrtu, ki ga je Bog imel z moškim in žensko, niti resnici o razmerju med spoloma. Iz tega izhaja, da ta dobri, vendar ranjeni odnos, potrebuje ozdravitve.[22] Na poti ozdravitve, na kateri se nahajamo danes, pa sta moški in ženska spričo številnih še obstoječih predsodkov in stereotipnih podob še zelo daleč od »raja«. Soočena sta s številnimi ovirami, ki ju na poti do njune osvoboditve zaustavljajo. Tako so številni predsodki, ki prikrito delujejo v ozadju patriarhalne hierarhične borbe za moč, ovira, ki ženskam tako v Cerkvi kot v družbi onemogoča mirno delovanje in življenje.

Tudi papež opozarja na številne ovire, ki po vsem svetu še vedno preprečujejo ženskam polno vključevanje v družbeno, politično in gospodarsko življenje. Vendar pa opozarja na pomembnost nove podobe ženske, ki bo v prihodnosti s svojo pozitivno »ženskostjo« močno prispevala k boljšemu, bolj humanemu in bolj etičnemu svetu: »Gotovo je potrebno še mnogo storiti, da bi žena in mati ne bila neenakopravna. Nujno je doseči dejansko enakopravnost človekovih pravic na vseh področjih, torej tudi enakost plač glede na enakost dela, zaščito matere-delavke, pravično napredovanje v službi, enakost med zakonci v družinskem pravu, priznanje vsega, kar je v zvezi s pravicami in dolžnostmi državljanov v demokratični družbi. Gre za dejanje pravice, toda tudi za nujnost. Ženska bo vedno bolj udeležena v velikih vprašanjih politike prihodnosti: prosti čas, kakovost življenja, migracije, socialne službe (...) Na vseh teh področjih bo družbena navzočnost žensk dragocena. Prispevala bo k temu, da se bodo izostrila nasprotja med družbo, organizirano zgolj po merilih učinkovitosti in produktivnosti, in primorala k prenovi sistemov v korist procesov humanizacije, ki so značilni za omiko ljubezni.«[23]

V »geniju žene« je tako morda zaslediti sledove klica po novi podobi ženske, ki se počasi osvobaja predsodkov in stereotipov, ki krhajo njeno osnovno dostojanstvo. Pri tem je razumljiva skrb feminističnih teologinj, da so izrazi, ki označujejo pripravljenost Cerkve za vzpostavljanje enakopravnosti in enakovrednosti moških in žensk, kot npr.: enakopravni, a različni ter enaki, a dopolnilni, »le celofan papir realne neenakovrednosti in neenakopravnosti spolov«.[24] Morda zato ni odveč poudariti, da papež nasprotuje zahtevam, da bi bili moški in ženske povsem odvisni od vlog, ki jih predpisuje družba in čas, v katerem živijo. Papež poziva vse

---

[22] Prim. Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju* ..., 19.
[23] Janez Pavel II., *Mednarodno leto žensk*, 17-18.
[24] J. Holm, *Introduction: Rasing the Issues,* v: M. Franzmann, *Women in Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000, XII.

ženske in moške, naj kritično presodijo tovrstne vloge in se po Jezusovem zgledu dvignejo »nad« omenjene, kulturno in časovno pogojene predsodke in vloge, ki so skozi zgodovino še posebno ženskam predstavljale ovire za polno vključevanje v družbeno oz. javno življenje.[25]

Kljub temu da se tako Cerkev kot tudi družba obračata k duhu enakovrednosti in enakopravnosti spolov, določene zapostavljenosti ostajajo. Te so posledica težko odstranljivih predsodkov, ki so zakoreninjeni globoko v cerkveni miselnosti in strukturi ter v kolektivnem spominu. Razkorak med teorijo in prakso je še vedno prevelik. Življenje žensk ostaja še vedno bolj negotovo in bolj ranljivo kot življenje moških. Ženska prevečkrat nosi sama največji del odgovornosti za družino, vzgojo otrok in vsakdanje življenje, po drugi strani pa je vedno bolj obremenjena s poklicnim življenjem. Posledica tega je občutek nezadoščenja in utrujenosti, ki se med drugim izraža v dejstvu, da ne more razviti vseh svojih sposobnosti. Zato je potrebno nadaljevati z razmišljanjem in prizadevanjem glede vprašanj, ki se tičejo enakega dostojanstva moškega in ženske. Prav tako je treba iskati in opozarjati na škodljivost predsodkov, ki so v veliki meri krivi za ohranjanje situacije spolne neenakopravnosti.

Katoliški feminizem bi se pri reševanju vprašanja hierarhije spolov in njune enakopravnosti moral zgledovati po »krščanstvu, ki je glede osvoboditve ženske izpod jarma kulturnih običajev in navad edinstveno, saj je storilo več kot katerakoli družba ali religija«.[26]

Literatura:

Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29.6.1995), v: *AAS* 87 (1995), 803-812; slov. prevod: *Mednarodno leto žensk*, Družina, Ljubljana 1996 (CD 62).

Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu*, Družina, Ljubljana 2004.

Beauvoir S., *Drugi spol*, Delta, Ljubljana 1999.

Borriello L., Caruana, E., Tiraboschi, M., *Memoria e Attualità, Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

Borriello L., Caruana E., Tiraboschi M., *La donna. Memoria e Attualità. Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

[25] Prim. Janez Pavel II, v: M. A. Gledon, *CEDAW and women's unfinished journey*, v: *L'Osservetore romano* (5. 1. 2005), 4.

[26] M. A. Glendon, *n. d.*, 4. Krščanstvo oziroma Jezus je ženske osvobodil takratnih predsodkov in kulturnih določil tistega časa. S tem ko jih je jemal kot sebi enakovredne, jim je dodelil položaj, ki ga s strani takratne družbe ženske niso bile deležne. Prav tako je krščanstvo s tem, ko je uvedlo monogamijo in »nerazvezanost« zakona, žensko zaščitilo pred navadami in običaji antičnega sveta.

Gledon M. A., *CEDAW and women's unfinished journey*, v: *L'Osservatore romano* (5. 1. 2005), 4.
Häring H., *Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 279-385.
Haaland Matlary J., *Men and women in family, society and politics. Commentary: 'Catholic feminism' vs 'equality feminism'*, v: *L'Osservatore romano* (12. 1. 2005), 6-7.
Holm J., *Introduction: Rasing the Issues,* v: M. Franzmann, *Women in Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000.
Hunt M. E., *»Wir Frauen sind Kirche«*, v: *Concillium* 35 (1999) 3, 366-376.
Jogan M., *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990.
Lissner A., Süssmuth R., Walter K., *Frauenlexikon,* Herder, Freiburg 1988.
Nastran – Ule M., *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1999.
Ocvirk D. K. (ur.), *Ljubim te in trpim*, Mohorjeva družba, Celje 2000.
Ratzinger J., *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003.
Ross S. A., *Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung*, v: *Concillium* 38 (2002) 4, 385-396.

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 260:008
Bogoslovni vestnik 66 (2006) 4, 515-527

Drago K. Ocvirk

Srečevanje civilizacij. Primer katoliških misijonov pod strukturnim vidikom

Povzetek: V času, ko je v zraku hipoteza o »trku civilizacij«, velja preučiti (ne)srečevanje civilizacij na primeru misijonske dejavnosti Cerkve in to pod njenim strukturnim vidikom. Z misijonsko dejavnostjo stopajo krščanske strukture v civilizacijska okolja, ki so civilizacijsko bodisi bolj preprosta (npr. plemenska ureditev) bodisi enaka, vendar religijsko drugačna. Razprava pokaže na civilizacijsko težo krščanskih struktur (Jezus Kristus in prostor in čas, Sveto pismo in pravovernost, hierarhija, simbolnost in teologija) in njihovo univerzalizacijsko delovanje, ki povzroči razkroj lokalnih civilizacij in naleti na odpor civilizacij, ki so tudi same univerzalistične z ustrezno religijo (islam, budizem idr.). Na podlagi spoznanj, do katerih privede razprava, je mogoče v globalnem svetu vzpostavljati med religijami takšno sodelovanje, ki se bo znalo izogniti konfliktom in prispevati svoj delež k miru in skupni blaginji.

Ključne besede: misijonska dejavnost, katoliška Cerkve, univerzalizacija, globalizacija, civilizacija, trk civilizacij, medverstveni dialog, antropologija misijonov.

Summary: ***A Meeting of Civilisations. The Case of Catholic Missions from the Structural Aspect***

At a time when the hypothesis of the »clash of civilisations« is quite popular, it is worth studying the (non-)meeting of civilisations on the case of the missionary activity of the Church, especially from the structural aspect. By the missionary activity Christian structures enter civilisation environments that are either structurally simpler (e.g. tribal organization) or of the same level, but different with regard to the religion. The treatise shows the civilizing impact of Christian structures (Jesus Christ and space and time, the Bible and orthodoxy, hierarchy, symbols and theology) and their universalizing effect, which destroys local civilisations and meets with resistance of other universalistic civilisations with their corresponding religions (Islam, Buddhism etc.). On the basis of the conclusions of the treatise, it is possible in the global world to bring about such co-operation that will be able to avoid conflicts and contribute to peace and the common weal.

Key words: missionary activity, Catholic Church, universalization, globalization, civilisation, clash of civilisations, interreligious dialogue, anthropology of missions.

Uvod

V času, ko je v zraku hipoteza o »trku civilizacij«, velja preučiti (ne)srečevanje civilizacij na primeru misijonske dejavnosti Cerkve in to pod njenim strukturnim vidikom. Ko se namreč človek sreča s krščanstvom, se neizogibno sreča tudi z njegovim družbenim oz. cerkvenim in ne le individualnim nosilcem. Zato srečanje z misijonarjem ni samo srečanje dveh oseb, marveč tudi dveh družbeno-kulturnih sistemov, ki delujeta v ozadju osebnega srečanja in ga v veliki meri določata, še zlasti, kadar se

ljudje tega vpliva iz ozadja ne zavedajo. Ko rečem ozadje, ne mislim, da je družbeno-kulturni sistem drugotnega pomena in bi šlo tudi brez njega. Nasprotno, je človekova narava, njegova »koža«, atmosfera, brez katere ga ni.

V tej razpravi bomo obravnavali, kako krščanske strukture z misijonsko dejavnostjo delujejo in spreminjajo civilizacijsko okolje, v katerega stopajo. Samo krščanstvo predpostavlja za svoj obstoj določeno civilizacijsko stopnjo oz. obliko - npr. državno ureditev in ne plemensko - in jo zato tudi samo širi. V tem smislu je širjenje krščanstva tudi širjenje določenega tipa civilizacije in to nikakor ni nekaj obrobnega, ampak je s krščanstvom bistveno povezano. Še več, perspektivo je treba obrniti, saj je krščanstvo samo del širšega dogajanja v človeštvu, ki ga v antropologiji imenujemo civilizacijska in demografska univerzalizacija, se pravi rast in povezovanje človeštva. Zanimivo je, da so biblični avtorji vedeli za pomen civilizacijske in demografske rasti in povezovanja človeštva, ko so Stvarniku položili v usta naročilo prvima človekoma: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz 1,28).

Nič od tega, kar tu naroča Bog, ni mogoče brez organizacije in od te je odvisno, koliko ljudi more kje živeti in preživeti. Nabiralsko-lovska organizacija oz. civilizacija more preživeti manj ljudi kakor nomadsko-pastirska, ta manj kakor poljedelska in tako dalje vse do postindustrijske mrežne družbe.[1] Krščanstvo se je pojavilo v okolju, kjer so prevladovale nacionalne-religijske strukture tedanjega judovstva in so bile bolj ko ne v konfliktnem razmerju do bolj univerzalističnega rimskega cesarstva. Jezus je s svojim delovanjem in učenjem presegel nacionalne okvire in postavil temelje krščanski vesoljnosti, ki so jo začeli njegovi učenci po binkoštih uresničevati z misijonskim delovanjem in postavljanjem univerzalizacijskih struktur.[2] Cerkev se je tako od svojega začetka dalje vključila v univerzalizacijo človeštva s svojimi strukturami, ki bistveno določajo srečanje med misijonarjem in človekom, katerega nagovarja. Ta vpliv je neodvisen od dobre ali slabe volje udeležencev v srečanju, od njihovih dobrih ali slabih namenov. Mimo volje posameznikov vplivajo neke druge, globinske silnice, ki jih je treba prav tako poznati, če hočemo kolikor toliko razumeti ne le verske marveč tudi civilizacijske razsežnosti misijonske dejavnosti.

---

[1] Prim. M. Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture. The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford 1998.

[2] Prim. A. Paul, *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Bayard, Pariz, 2001. R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, Pariz 2001, 167.

1. Krščanska ureditev prostora in časa

Kulture razlikujejo med posebnim in navadnim, kar se v religiji kaže kot sveto in posvetno (sakralno in profano). Po tem ključu sta razdeljena tudi prostor in čas: so sveti kraji, npr. Meka, Olimp, Arafat, Koya, Taï Shan, Ganges ... in so sveti časi, prazniki, npr. novo leto, polna luna, rojstni dan kakšnega božanstva ... Sleherna religija, tudi krščanstvo, ureja prostor in čas skladno s svojimi verovanji. V središču krščanstva je vera v Jezusa kot Kristusa. V luči te vere izdela krščanstvo ne le novo predstavo o Bogu, človeku in svetu, marveč tudi o prostoru in času.

Jezus se je rodil v Betlehemu za časa cesarja Avgusta, živel v Nazaretu, deloval na območju Svete dežele in bil umorjen v Jeruzalemu za časa cesarja Tiberija. Ta Jezusova umeščenost ustvarja svojsko podobo prostora in časa, ki se razlikuje od predstav, kakršne so ustvarila druga verstva in z njimi povezane civilizacije. V komunikaciji med misijonarjem in človekom, kateremu prinaša veselo vest, je to takoj očitno. Ko namreč nekdo oznanja Jezusa Kristusa, uporablja krščanske prostorske in zgodovinske predstave, kar zahteva od poslušalca, da se preseli iz svojega kraja in časa, kjer živi svoje verovanje in obredje (predniki, krajevni duhovi, žrtve, celo Bog, kolikor si ga človek predstavlja vezanega na njegov kraj in potrebe), v tuje kraje in čase. Danes, ko po vsem svetu prevladujeta krščansko štetje časa in evrocentrično (krščansko!?) predstavljanje sveta, je zaradi tega manj težav kakor nekoč. Tedaj Jezusova lokalizacija in zgodovinskost nista bili samoumevni, ker ljudje zunaj krščanskega sveta pač niso enako pojmovali prostora in časa. Apostol Pavel ni imel posebnih težav, ko je v Atenah razlagal, da je Jezus iz okolice Jeruzalema. Za Kitajce, ki so živeli v »osrednjem cesarstvu« - kakor so imenovali svojo deželo, ker je zanje pač središče sveta - so misijonarji in Jezus, ki ga oznanjajo, z daljnega Zahoda, z roba, kjer morejo biti le barbari. Pripadniki plemenskih skupnosti nimajo predstav, kategorij, s katerimi bi mogli dojeti takšne reči, kot so: »pred 2000 leti« ali Jeruzalem ipd. in potemtakem prav umestiti Jezusovo človeškost.

V takšnih okoliščinah misijonarju ne preostane drugega, kakor da Jezusa predstavi kot Boga, kajti o njem imajo njegovi sogovorniki v večini primerov neko predstavo. V glavnem si lahko predstavljajo, da je povsod ... kot npr. sonce. Jezus Kristus postane tako pri misijonarjevih poslušalcih novo ime ali za Boga ali za njegovega glasnika. Zastavlja se vprašanje, če ne gre pri tem za krčenje krščanske vere, saj je Jezus pravi Bog in pravi človek. V resnici misijonar ničesar ne prikriva in govori o Jezusu kot Bogu in človeku. Toda med njegovimi predstavami in predstavami njegovih poslušalcev obstaja velika razdalja, ki je ni moč preseči čez noč. Zaradi tega se sprejemanje vere dogaja pod misijonarjevim okriljem. Nov vernik namreč živi svojo vero v simbiozi z oznanjevalcem

in bo le postopoma odkrival njene razsežnosti. Že samo sklicevanje na Jezusa iz Nazareta pred 2000 leti zahteva torej od poslušalca, da prestopi iz ene kulturske ureditve prostora in časa v drugo, preden sploh zve kaj več o njegovem nauku in o veri njegovih učencev. Ker takšne kulturske spremembe ni mogoče storiti čez noč, mora biti misijonar razsoden in pripravljen na zdrave kompromise.

Še pod enim vidikom sta v misijonih pomembna prostor in čas. Življenje krščanskega občestva in uvajanje vanj ga potrebujeta. Brez tega se ni mogoče posvetiti verski dejavnosti in vzgoji, pa naj gre za katehumenat ali za redno versko udejstvovanje. Svoj čas je bilo npr. v črni Afriki zunaj deževne dobe dovolj časa za srečevanje in praznovanje, zato je tam katehumenat ali izobraževanje katehistov lahko trajal več dni skupaj, kdaj pa tudi ves mesec. Danes postaja čas zlato tudi tam in misijonarji imajo vse manj možnosti, da bi zbrali ljudi za dalj časa za poglobljeno formacijo. Tudi to pomanjkanje časa kaže, kako ga civilizacija kroji.

Uvajanje krščanskega koledarja z nedeljami, prazniki in liturgičnimi časi zahteva veliko usklajevanja s krajevnimi koledarji, običaji in svetimi kraji. Misijonska strategija upošteva nasvet papeža Gregorja Velikega (590-604), da se popolnoma odpravi le tisto, kar se nadomesti. Ko so npr. zamenjali decembrski solsticij (*sol invictus*) s Kristusovim rojstvom, so vpeli edinstven dogodek v splošno simboliko. Podobno je z Valentinovim. Rimljani so sredi februarja bučno proslavljali praznik rodovitnosti, *lupercale,* na čast bogu rodovitnosti Lupercusu ali Faunusu. Papež Gelazij I. je leta 496 določil, naj se spomin mučenca Valentina obhaja slovesno, da bi tako nadomestil praznik poganskega božanstva, ki je bil leto prej ukinjen.[3] S krščanskim prostorom in časom so misijoni ustvarili tudi nove oblike druženja, ki so ali posnemala tradicionalna druženja ali pa se vzpostavila proti njim. Vzpostavitev dela proste nedelje ni bilo povsod lahko, nova krajevna ureditev (župnije, podružnice, škofije, šole, dispanzerji, bolnišnice ...) je zahtevala od ljudi nove prilagoditve. V želji, da se novi verniki ne bi potopili v starem okolju[4] ali se pokvarili med »krščanskimi« koloni, so misijonarji ustanavljali nova naselja prav zanje: npr. redukcije za Gvarane v Ameriki. Misijoni so tako oblikovali prostor, ga prepredli z novimi potmi in posejali z novimi naselji.

---

[3] Podobno prakso srečamo tudi v budizmu. Prim. M. Wijayaratna, *Le Culte des dieux chez les bouddhistes cinghalais. La Religion populaire de Ceylon face au bouddhisme Theravada*, Cerf, Pariz 1987.

[4] V romanu *Ubogi Kristus iz Bombe* (*Le pauvre Christ de Bomba*, Présence africaine, Pariz 1976) pripoveduje Mongo Beti o takšnem umetnem misijonskem naselju, ki je nastalo z misijonarjevim prihodom, se v 20-tih letih njegovega delovanja silno zacvetelo, v slabem letu po njegovem odhodu pa povsem izginilo.

2. Materialna teža Biblije in pravovernosti

Pri Svetem pismu in pravovernosti se raziskava v večini primerov usmeri na vsebino oz. nauk, ob strani pa se pušča tako učinkovanje Biblije kot knjige kakor tudi vsestranska podjetnost, ki pravovernost vzpostavlja, ohranja in razširja. Toda sveta knjiga ima posebno težo kot tiskan medij, vzdrževanje pravovernosti pa predpostavlja vrsto sredstev in dejavnosti, ki posegajo v organizacijo življenja ljudi, preden sploh vedo za pravi nauk.

So civilizacije s pisavo in brez nje. Srečanje s pisavo in njena uporaba ima silne posledice za družbo. Spremeni namreč dotedanje ustno izročilo, način komuniciranja med ljudmi, ustvari nove elite, nove oblike znanja in nov način izvajanja oblasti.[5] Ker je krščanstvo nastalo v civilizaciji pisave - prav kristjani so verjetno iznašli kodeks[6] - in je s pisavo bistveno zaznamovano, ga predpisavske kulture ne morejo sprejeti, ne da bi se ob tem same korenito civilizacijsko ne spremenile. Ni potrebno, da znajo vsi pisati, dovolj je, da obstaja krog ljudi, ki to zna. Če je razodetje zapisano, so potrebni prepisovalci, razlagalci - določena tradicija razumevanja in tolmačenja; tega ni brez šol in stroke. Da bi se knjiga božjega razodetja ohranila, so potrebne knjižnice, univerze, šole, prepisovalske ustanove, tiskarne ... Toda vsaka civilizacija nima sredstev, da bi mogla ustanoviti in vzdrževati takšne in tako številne ustanove. Kako naj bi npr. nomadi poskrbeli, da se zapisano razodetje ohrani med njimi, ko pa jim knjiga nič ni pomenila?[7] Drugod, npr. na Kitajskem v 17. stoletju, je bilo drugače. Tam so poznali tisk in Matteo Ricci si je prislužil spoštovanje in mandarinsko čast, ker je prevedel in objavil krščanske tekste.[8] Prav zaradi knjige - Svetega pisma - je vsa cerkvena dejavnost z misijonstvom vred povezana z opismenjevanjem.

Antropološko je pomembno, kakšno civilizacijsko težo imajo verske strukture povezane s pisavo in kako so zaradi tega oddaljene od plemenskih struktur. Preučevalci vloge medijev pri oblikovanju kulture in družbe razlikujejo med obdobji, ki jih zaznamujejo posamezni mediji.

---

[5] Prim. D. Ocvirk, *Vera v komunikacijo – komunikacija vere*, v: A. Stritar, (ur.), *Mediji in nova evangelizacija: 24. zbornik katehetskega tedna, [Mirenski Grad, Maribor, 7.-12. februar 1994]*, Slovenski katehetski svet, Ljubljana 1994, 55-88; R. Debray, *Introduction à la médiologie*, PUF, Pariz 2000; R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, Pariz 2001; J. Goody, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Armand Colin, Pariz 1986.

[6] Prim. A. Paul, *n. d.*, 141.

[7] Podobne težave srečamo v islamu. Tam so se nekatere družine v nomadskem plemenu specializirale v islamski vedi in tako varujejo pravovernost. Tistih nekaj zvitkov ali knjig Korana, ki jih imajo, prenašajo s kamelami.

[8] Prim. J. Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Desclée, Pariz 1992.

Mediosfera ni od danes, ker so »mediji« pač od takrat, ko je bilo dano v obtok prvo sporočilo. Začetnik mediologije R. Debray razdeli mediosfero na več stopenj. Človeštvo je začelo z *mnemosfero*, obdobjem nepisanih mnemotehničnih veščin. Tej sledi *logosfera*, kulturno-tehnično okolje, ki ga je omogočila iznajdba pisave, vendar je govorjena beseda ostajala glavno sredstvo komuniciranja in prenašanja informacij, ker je bila večina nepismena. Takrat so nastala verstva, ki jih povsem napačno imenujemo »verstva knjige«, in to zato, ker so zapisi (Stara zaveza, Nova zaveza, Koran) nastali, da bi podpirali spomin in bi mu bili v pomoč. A. Paul pravi: »*Membranai* – beležke – so predstavljale učiteljev 'glas' ali 'besedo', ujeto 'v živo'. Čisto na začetku 2. st. je veliki antiohijski škof Ignacij zagotavljal, da je vir krščanskega sporočila izročilo o Kristusu, ki je prišlo prav od prvih prič. (...) Malo zatem je Papias, škof v Hierapolisu v Frigiji, izjavil: 'Nisem verjel, da bi to, kar je iz knjig, moglo biti tako koristno, kot to, kar prihaja iz žive in trajne misli.' Za te ljudi je torej živa beseda ne le zagotovilo resničnosti, marveč tudi trajnosti; bolj kakor zapis.«[9]

V 15. st. je Gutenberg popeljal del človeštva iz logosfere v *grafosfero*: tiskane knjige so zamenjale Knjigo in njene avtorizirane razlagalce. »Krščanski, judovski in islamski verski teksti so dosegli določeno stopnjo poenotenja že v času pred tiskom ali v njegovih začetkih. V večini tokov krščanske Cerkve in v islamu je obstajalo nekaj takšnega kot avtorizirana verzija svetih spisov in izročil. Posledica razvoja na področju komunikacij je v 19. st. prišlo do še večjega poenotenja verskih spisov in njihovega širjenja med preprostim ljudstvom. To se ni dogajalo samo zaradi spreobračanja v različnih deželah ali zunaj njih, marveč tudi zato, ker je ob sporih glede pravega nauka med katoličani in protestanti, med muslimani šiiti in suniti, med ahmadi in bahajci prišlo do večjega reda na področju pravovernosti.«[10] Danes, ko je črka marsikje odstopila prostor sliki in glasu, govorimo o *videosferi*, ki je, kakor kaže, uvod v *hipersfero* vseobsegajoče in vse obvladujoče elektronske digitalne komunikacije. Prevlada tega ali onega medija bistveno zaznamuje kulturo, medčloveške in družbene odnose, pogled na svet.[11]

Dejstvo, da je krščanstvo od začetka uporabljalo knjigo, ima za posledico tudi to, da je povsod, kamor je prišlo, pospeševalo razkroj naj-

---

[9] A. Paul, *n. d.*, 141-142.
[10] C. A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Le Monde diplomatique in Ed. de l'Atelier, Pariz 2006, 406-407. Avtor pokaže tudi, da je prav razmah tiska v 19. st. omogočil, »da so hindujske in budistične doktrine formirale in ugledale beli dan« (407).
[11] Prim. R. Debray, *Introduction à la médiologie*, PUF, Pariz 2000. L. Shlain, *The Alphabet Versus the Goddess. The Conflict Between Word and Image*, Penguin/Arkana, New York 1999.

prej mnemosfere, z odkritjem tiska pa tudi logosfere. Civilizacije, ki so bile medijsko na eni od prvih dveh stopenj, ko so se srečale s krščanstvom, so ga tudi zaradi tega ali odločno zavračale ali pa se temeljito spremenile, ko so ga sprejele.

Omenili smo, kako je razmah tiska v 19. st. prispeval k določanju pravovernosti oz. kako jo je bilo treba širiti in utrjevati s tiskom. Že ta primer kaže na antropološke razsežnosti pojava pravovernosti, in to ne glede na njeno vsebino. Podobno kakor ima *Sacra Scriptura* že v svoji materialnosti sami izjemen civilizacijski vpliv, tako ga ima tudi gojenje pravovernosti, ki se družbeno kaže skozi enotnost Cerkve. Ustvarjanje in ohranjanje enotnosti v pravi veri in Kristusovem občestvu je ena od razsežnosti poslanstva Cerkve. Človeka lahko osvoji evangelij, vendar postane v polnosti kristjan šele s krstom, z vstopom v Cerkev.

Poleg klera, ki skrbi za pravovernost in enotnost, je treba organizirati povezave, da se skupnost more zbirati: ceste, pošto, kurirje, potovanja, varnost ipd. Evangelizacija Amerike je bila mogoča šele, ko je stekel reden prevoz čez Atlantik. Od začetka oznanjevanja evangelija se je v Cerkvi veliko potovalo in dopisovalo. Razvejana komunikacija zahteva ustrezna sredstva, ki jih v rimskem cesarstvu ni manjkalo in jih je krščanstvo dobro izkoristilo.[12] Drugače je bilo potovati po azijskih stepah. Do kitajskega zidu ni bilo mogoče brez karavanskega prometa, trdnih političnih struktur, ki so zagotavljale varnost, in razvite trgovine. Razvoj navigacije je povezave okrepil in zagotovil boljše komuniciranje med osrednjimi krščanskimi ustanovami v Rimu in misijonarji. Krščanstvo se širi in prenaša s sredstvi, ki jih vse družbe ne poznajo. Dejstvo je, da je tisti, ki more tako potovati in komunicirati, močnejši od onega, ki mu ne preostane drugega, kakor da sprejme tujca, ki se pojavi pred njegovo kolibo ali šotorom. Ker je treba enotnost v veri in občestvu ves čas graditi, so potrebe po stalnih stikih med kristjani velike: zato številni shodi, srečanja, koncili, sinode, kongresi, seminarji itn.

Pomemben povezovalec je jezik. V začetkih krščanstva je bila to grščina, potem latinščina na Zahodu. Danes so drugi načini, kako nadzorovati izraze vere in krajevne Cerkve, da ostanejo v okvirih pravovernosti in vesoljne Cerkve. Poleg tega so se nekateri evropski jeziki uveljavili tudi v misijonskih deželah in omogočajo dokaj lahko komuniciranje med različnimi ljudstvi. Ohranjanje pravovernosti zahteva šolski sistem, ki omogoča prevajanje in razlaganje krščanskega sporočila v domač jezik in usposablja domačine, da sami postanejo njegovi glasniki. Kot je jasno, da univerzalistična religija ne more obstati in se širiti brez vzgojno-izobraževalnih ustanov in strokovnjakov, je jasno tudi, da številne družbe niso civilizacijsko dovolj opremljene, da bi lahko vzele nase težo takšnih ustanov.

3. Hierarhična ureditev

Krščanstvo v katoliški izvedbi je enotno in razvejano, tako da so pristojnosti jasno razmejene. Znotraj tega enotnega sistema je ogromno podsistemov z veliko avtonomije in ni mogoče govoriti o uniformiranosti, čeprav takšnih teženj ne manjka. Cerkev ima teritorialno strukturo z močno upravno mrežo. Škofija je mestna sedentarna ustanova, z redkimi začasnimi izjemami. Škofija je razdeljena na osnovne upravne enote župnije, ki so povezane v dekanije in arhidiakonate, ves katoliški svet pa združuje rimski škof, ki je prvi med škofi in vez med njimi. Cerkev uporablja v svoji ureditvi civilizacijski cesarski, monarhični, državni in mestni model, ki povezuje veliko ljudi politično, ekonomsko, socialno in kulturno. Nikjer ne srečamo Cerkve, ki bi sledila nomadskemu modelu, če je mogoč sedentarni, ali preprostemu in samozadostnemu vaškemu modelu. Medtem ko so verstva (pol)nomadskih ali lokalnih skupin življenjsko odvisna od teh skupin in obratno, pa univerzalistična verstva niso povezana s tem ali onim ljudstvom, marveč s civilizacijo s kompleksno državniško ureditvijo. V njej more določeno verstvo obstajati le s pomočjo ustanov pravovernosti in hierarhije.

Poglejmo za nas zanimiv primer. Po padcu rimskega cesarstva so misijoni med »barbari« uspeli pri ljudstvih, ki so ustanovila kraljestva in prevzela upravne in pravne veščine izginulega cesarstva. V takem primeru verstvo plemenske skupnosti ni več opravljalo svoje civilizacijske vloge in se je pokazala potreba po civilizacijsko drugače sposobnem verstvu. To je bilo tedaj krščanstvo, ki je že bilo povezujoča religija rimskega cesarstva in je to postalo tudi pri ljudstvih, ki so prevzela rimski civilizacijski model. Nasprotno pa so ljudstva, ki so hotela ohraniti plemenske strukture, zavračala tudi krščanstvo in se obsodila na izginotje, ker niso imela ustreznih ustanov za preživetje v državski civilizaciji. Predniki Slovencev so se očitno prav odločili med vero očetov in vero v Boga Očeta. Kaj so dobili s slednjo? »... sprejetje nove vere (je), čeprav je bilo v dobršni meri podprto z zunanjimi okoliščinami, vendarle Slovence na njihovem izpostavljenem zemljepisnem območju obvarovalo pred iztrebljenjem, pred usodo, kakršna je doletela polabske Slovane.«[13] »Tako je krščanstvo,« pravi drug zgodovinar, »s *'svetima bratoma'* (Cirilom in Metodom) podrlo religijske pregraje med različnimi plemeni in s tem omogočilo jasnovidnim in odločnim poglavarjem, da so razširili svojo oblast. Obenem je prineslo novo kulturo, kulturo pisave - posebno na pravnem področju - kakor tudi nove oblike gradbeništva in vzreje živi-

---

[12] Prim. *Les Cahiers de médiologie 2, Qu'est-ce qu'une route?* Gallimard, Pariz 1996.
[13] M. Benedik, *Slovenci sprejemajo in utrjujejo svoje krščanstvo*, v: J. Lenzenweger in drugi, *Zgodovina katoliške Cerkve*, Mohorjeva, Celje 1999, 191.

ne. Pri tem ne gre pozabiti vzpostavitve trajnih povezav z germanskim, romanskim ali frankovskim tujcem.«[14]

Ko kje še ni vzpostavljena vsa cerkvena uprava in še ni škofa, vzdržuje ponavadi upravno in nadzorno mrežo tistega področja kakšen red ali družba.[15] Tako je npr. v 19. st. Sveti sedež zaupal lazaristom v upravo Peking in nekaj provinc okrog njega z nalogo, da postavijo na noge domačo Cerkev in vzgojijo domači kler.[16] Ko prevzame Cerkev domači kler, pomeni, da je odrasla in sposobna samouprave v okviru vesoljne Cerkve. Soodvisnost in povezanost z vesoljno Cerkvijo ostaja enaka kot prej, kajti strukture univerzalistične religije še naprej povezujejo vse vernike in varujejo pravovernost. Domačemu kleru daje legitimnost zakrament svetega reda (ordinacija),[17] ker so z njim vključeni v apostolsko nasledstvo in v Jezusa Kristusa samega, ne pa lokalni izvor ali tradicionalne avtoritete. Vse to je zelo prevratniško za ljudstva, ki so sprejela misijonarje, saj se z novo vero ne ukinja le stara, marveč tudi dotedanje oblastne, verske in moralne avtoritete, ki so temeljile na domačem izročilu.

Ni cerkvene institucije oz. hierarhije brez ljudi, ki so pripravljeni opravljati verska opravila. Zato so duhovni poklici za Cerkev in njeno misijonsko dejavnost nadvse pomembni. Iz teh vrst je namreč največ misijonarjev, do nedavnega praktično vsi, vsaj v katoliški Cerkvi, in po tej poti pridejo ljudstva, ki so vero sprejela, do svojega duhovništva, redovništva in cerkvene hierarhije. Ker se ima krščanstvo za občečloveško, je *a priori* sleherno ljudstvo sposobno uresničiti zahteve, povezane z duhovništvom, in ga zato tudi doseči. Ker se ta skupina vernikov (duhovniki, redovniki, redovnice) ne ukvarja z vsakdanjim preživetjem, so z njenim načinom življenja povezana številna materialna vprašanja: beneficiji in desetina, nabirke in darovi ipd. Vse to ji namreč omogoča da preživi, ko se izključno ali v glavnem posveča verskim opravilom. Način življenja in sploh obstoj te posvečene skupine sta odvisna torej od civilizacijske ravni družbe. Ta mora biti namreč dovolj kompleksna, da dopušča in spodbuja tak način življenja nekaterih svojih članov: vse družbe česa takega ne zmorejo.

Mnoga evangelizirana ljudstva poznajo posebne oblike religijskega posvečenja. Inuiti, Indijanci idr. imajo šamane, vendar so misijonarji

---

[14] J. Etčvenaux, *Histoire des missions chrétiennes*, Ed. Saint-Augustin, Saint Maurice 2004, 49.

[15] Takšno ureditev, ki je sad izrednih razmer, ureja *jus commissionis*. Prim. J. Etčvenaux, *n. d.*, 128.

[16] Prim. J. Charbonnier, *n. d.*

[17] Beseda »ordinacija« prihaja iz latinske *ordinatio*, ta pa od *ordinare*: urediti, spraviti v red. Beseda je vzeta iz latinske upravne terminologije.

videli v njih le čarovnike; Ricci in drugi misijonarji na Kitajskem so imeli budistične bonce za »sekto malikovalcev«, čeprav so videli, kako so v marsičem primerljivi s krščanskimi redovniki. Misijonarji ne delajo tega iz zlobe, ampak ker se zavedajo samozadostnosti teh religij, ki - takšne, kakršne so - ne potrebujejo nobenih popravkov od zunaj. Da bi jih spravili v orbito Jezusa Kristusa, jih morajo razsrediniti, spremeniti os, okoli katere se strukturirajo. Prav tako ni mogoče uveljaviti nove duhovne oblasti, ki oznanja novo »absolutno počelo«, dokler stara oblast deluje in uživa ugled. Spremembe na tem področju so mogoče šele, ko se stara verska oblast ali diskreditira ali uniči. Prvo srečanje med različnima verama in njunimi predstavniki je skoraj vedno trk, kajti na eni strani je vprašanje obstoja, na drugi pa uveljavitve. V naslednjih fazah, ko se krščanstvo dovolj razširi in utrdi, je mogoče začeti delati drugače in nanovo presoditi nekoč zavržene religijske prakse in verovanja. To se dogaja danes, ko domači kler s škofi na čelu postavlja pod vprašaj delo svojih evropskih predhodnikov in se vrača k nekaterim domačim izročilom.

4. Krščanska simbolnost in zgodovina odrešenja

Omenili smo, da krščanstvo kulturo, v katero pride, neizogibno razsredinja in jo postavi okrog novega središča: Jezusa Kristusa. To ni le zaradi novega nauka, marveč tudi zaradi krščanskega obredja, simbolike in teologije. Vse to odpravlja tradicionalno obredje in simboliko, tako da preuredi tudi odnos do prednikov in duhov, ki so v srcu prvotnih verovanj in obredov. Ko nova vera s svojim obredjem in simboli razgradi dotedanje čaščenje prednikov in duhov, jih vključi v odrešenje v Jezusu Kristusu. Vsa krščanska zakramentalnost je zastavljena tako, da uresniči in ohranja to novo osredinjenje. Teološka misel takšno ravnanje utemeljuje v edinstvenosti in splošnosti zgodovine odrešenja v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi.

Obredi uvajanja, s katerimi se mladež uvaja v življenje tradicionalne družbe, izgubijo pomen in jih zamenjajo krščanski zakramenti. Ti imajo splošno veljavo, vendar ta pri vseh ni razvidna, in sicer zaradi njihove odvisnosti od določene kulture. Z vodo pri krstu ni npr. težav, saj je voda povsod in simbolizira očiščenje, življenje in smrt; ljudje zato lahko dojamejo vsebino krsta, ki je povezana z Jezusovo smrtjo in vstajenjem. Drugače je z evharistijo. Čeprav hoče biti enako vesoljna kot krst, je zaradi kruha in vina zakoreninjena v čisto določeni civilizaciji. Voda je povsod, žito in trta pa rasteta samo v določenih predelih sveta. Če ju ni mogoče gojiti, ju je treba uvažati, kar spet pomeni, da je treba imeti prevozna sredstva, prometno mrežo in trg. Evharistija je odvisna od civilizacijskih struktur, ki niso splošne. V pismu iz Samoe (Polinezija) z dne 14.

10. 1895 opisuje katoliški misijonar Jules Remy, kako tam protestanti obhajajo spomin zadnje večerje: »Vsako prvo nedeljo v mesecu je večerja, pri kateri ima kasta privilegiranih pravico pojesti kos *tara* (užiten koren) in popiti sok *koke* v spomin na zadnjo večerjo našega Gospoda s svojimi učenci.«[18]

Misijoni so povzročili tudi nepotrebne civilizacijske spremembe, in to zaradi prenašanja rimskih oz. evropskih liturgičnih običajev in predpisov v drugo kulturo. Tu mislimo na latinščino, liturgična oblačila, obredne predmete, glasbila, arhitekturo, krščanska imena (judovskega, grškega, latinskega, germanskega ... izvora) in še marsikaj drugega. V takšnih primerih je šlo (v glavnem nevede) za evrocentrizem, ki ni upošteval drugih civilizacij in kultur, marveč je evropsko (v glavnem latinsko) civilizacijo preprosto enačil s človeško *Civilizacijo*. Po 2. vatikanskem koncilu je več posluha za različnost kultur in se jih upošteva pri oznanjevanju in obhajanju vere pod pogojem, da se ohranja prava vera in enotnost Cerkve.

Kristjani verujejo, da se je Bog sam razodel v Jezusu Kristusu in tako ljudem razodel svojo zveličavno voljo - načrte, ki jih ima z ljudmi in stvarstvom. Nič ne more biti višjega od Stvarnikove volje, vednosti in vpogleda v bistvo stvari, nič bolj zavezujočega. Zato je treba to razodetje razširiti in uveljavljati povsod v blagor vsega človeštva in slehernega človeka. Takšna teologija pojmuje univerzalnost nezgodovinsko, nadčasovno in ne upošteva stopenj, ki jih človeštvo prehaja v svoji demografski in civilizacijski rasti. Razodetje predstavlja kot »zgodovino odrešenja«, ki se začenja z Adamom in Evo, nadaljuje z njunim padcem in obljubo odrešenika. Sledi izvolitev Abrahama in zgodovina izraelskega ljudstva, ki privede do uresničitve božjih obljub v Jezusu Kristusu. Čeprav je z njim človeštvo odrešeno, odrešenje še ni v celoti izvršeno. Zato Jezusovo odrešenjsko poslanstvo nadaljuje Cerkev do polnosti časov, ko bo prišel Kristus v slavi sodit žive in mrtve.

V luči takšne teologije so prvotna ljudstva znamenje človekovega padca in propada človeštva, ki je prepuščeno samo sebi. Njihovo spreobrnjenje in sprejem civilizacijskih struktur krščanstva je izpolnjevanje odrešenjskega načrta. Pravi človek je tako tisti, ki se je dvignil do bolj splošnih družbenih struktur: do kraljestva ali države. Zunaj teh struktur je človek samo otrok ali degeneriranec. Vendar obstaja precejšen razkorak med to teologijo in dejanskimi okoliščinami, ki ga misijonarji kaj hitro opazijo na različnih področjih. Tako v domorodskih jezikih ne najdejo ustreznih pojmov za svoje abstraktno in vesoljno oznanilo. Na podlagi »zgodovine odrešenja« presojajo misijonarji moralne vrednote nekrščanskih ljudstev in kaj hitro ugotovijo razlike. Zato tiste, ki se ujemajo s krščanstvom, prepoznajo za dobre, druge pa zavračajo kot

[18] J. Etčvenaux, *n. d.*, 167.

zablodo, sad greha in hudičevega vpliva. Jezik in kultura, običaji in obredi ... nekrščanskih ljudstev so konec koncev z vidika božjega načrta nepomembni. Še eno pomembno posledico »zgodovine odrešenja« velja omeniti. Misijonarji zlahka prezrejo družbeno-kulturne danosti in njihov pomen za posameznika, ker se obračajo prav nanj, na njegovo vest in jih skrbi zveličanje duše. Zato krščanstvo potrebuje in podpira takšne civilizacijske strukture, ki posameznikov razvoj in samostojnost omogočajo. Na dlani je, da vse družbe niso enako pripravljene za takšno mesto in vlogo posameznika. Čeprav se včasih misijonarski napor usmeri na vladarja oz. gospodarja klana ali družine, da bi njegovo spreobrnjenje potegnilo za njim tudi njegove podložnike, pa je vendarle glavna tarča misijonskega delovanja posameznik. Vladarjevo spreobrnjenje lahko to delo olajša.

5. Teža krščanskih struktur

Čeprav smo si ogledali le strukture, ki veljajo za božjepravne, tiste torej, ki sodijo k samemu bistvu krščanstva (v katoliški izvedbi), smo ugotovili njihovo veliko civilizacijsko težo. Kakor npr. kak most ne more prenesti obremenitve, večje od petih ton, tako tudi nekatere družbekulture ne vzdržijo pod civilizacijsko težo krščanstva. Kako je z nosilnostjo mostu, se navaden voznik zave šele, ko se poruši pod težo njegovega tovornjaka. Podobno se je nemalokrat pripetilo misijonarjem. Preprosto niso vedeli za civilizacijsko težo krščanstva, in so se čudili, ko je kakšno pleme izumrlo, potem ko ga je sprejelo.

Zaradi negativnih posledic misijonskega delovanja, ki ima, kot smo videli, civilizacijske vzroke, so nekateri mnenja, da je treba z njim prenehati. Toda evangelij je namenjen vsem in slehernemu, zato bi se mu izneverili, če ga ne bi oznanjali naprej. Janez Pavel II. je odločno poudaril: »Odrešenikovo poslanstvo, ki je zaupano Cerkvi, je še zelo daleč od svoje uresničitve. Ob koncu drugega tisočletja po Odrešenikovem prihodu nam celovit pogled na človeštvo kaže, da je to poslanstvo šele na začetku in da moramo z vsemi svojimi močmi delati za njegovo uresničevanje. Duh priganja k oznanjevanju velikih božjih del: ‘Če namreč oznanjam evangelij, nimam pravice, da bi se ponašal, ker mi je naložena dolžnost. Zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal’ (1 Kor 9,16)« (*Odrešenikovo poslanstvo*, 1).

Brez univerzalizacijskih struktur krščanstvo ne bi moglo delovati misijonsko, toda nad univerzalizacijskimi silnicami nima ne monopola ne popolnega nadzora. Te so namreč na delu tako v drugih verstvih kot tudi v kulturah oz. civilizacijah, obenem pa presegajo tudi njih. Sodobna zahodna ekonomska in komunikacijska globalizacija je tak primer in za misiologa je zanimivo, da se le-ta srečuje pri drugih civilizacijah in kul-

turah s podobnimi težavami, kakor se (je) krščanstvo. V tem kontekstu je treba priznati, da kategorija trka civilizacij ni čisto brez podlage, čeprav njena apokaliptično uresničitev ni neizogibna. Prav s poznavanjem antropološke teže krščanstva kot univerzalističnega verstva in sploh univerzalizacije kot takšne more Cerkev po eni strani izboljšati misijonsko dejavnost, po drugi pa še okrepiti svoje sodelovanje v dialogu in iskanju sožitja med verstvi in civilizacijami v globaliziranem človeštvu.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 268:17026.2
Bogoslovni vestnik 66 (2006) 4, 529-545

Dr. Janez Vodičar

Vzgoja za solidarnost

Povzetek: Solidarnost je tako v katoliški Cerkvi kot v sodobnem globaliziranem svetu pogosta alternativa vse bolj šibki socialni državi. Prilika o usmiljenem Samarijanu je lahko temelj možnosti za vzgojo v duhu krščanske solidarnosti. V razpravi so najprej z ozirom na samo priliko predstavljeni antropološki temelji za solidarnost. Ti so najočitnejši v človeški komunikaciji, da jih potem lahko tudi uporabimo za didaktični pristop pri vzgoji in izobraževanju. Pedagoški pristop temelji na estetskem modelu poučevanja. Še posebej je ta primeren v globaliziranem svetu, kjer so učenci vedno bolj prepuščeni najrazličnejšemu doživljanju brez razumske presoje. S pomočjo tega modela in uporabo prilike o usmiljenem Samarijanu ponuja razprava konkretno možnost vzgoje tako za splošno humano kot krščansko solidarnost.

Ključne besede: solidarnost, globalizacija, usmiljeni Samarijan, estetsko poučevanje, šola, krščanska vzgoja.

Summary: ***Education for Solidarity***

In the Catholic Church as well as in the modern globalized world solidarity is a quite frequent alternative to the weakening social state. The parable of the Good Samaritan can be a possible basis for education in the spirit of Christian solidarity. The treatise first presents, with regard to the parable itself, the anthropological basics of solidarity. They are the most obvious in human communication and can be subsequently used for the didactic approach in education. The educational approach is based on the aesthetic model of teaching. This model is especially appropriate in the globalized world with pupils being increasingly left to different kinds of experience without rational judgement. With the help of this model and by using the parable of the Good Samaritan the treatise offers a concrete possibility of education for general human solidarity as well as for Christian solidarity.

Key words: solidarity, globalization, the Good Samaritan, aesthetic teaching, school, Christian education.

1. Solidarnost – izziv za krščanski socialni nauk

O solidarnosti je v družbenem nauku Cerkve zadnje čase veliko govora, celo se ta razglaša za temeljni prispevek krščanstva na področju socialne pravičnosti v sodobnem svetu. V okrožnici *Ob stoletnici* Janez Pavel II. zapiše: »Načelo, ki ga danes imenujemo solidarnostno načelo, se dokaže kot eno temeljnih načel krščanskega pojmovanja družbenega in političnega reda.«[1] Če gre za tipičen prispevek Cerkve k urejanju družbenih odnosov, tega ne smemo razumeti kot nekaj, kar v svetu ne bi našli kje drugje in to že veliko prej. Ravno sodobna globalizacija, ki jo

[1] Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici,* Družina, Ljubljana 1991, 20 (odslej *CA*).

lahko razumemo tudi v pozitivni luči povezanosti vsega človeštva, naj bi bila možnost, kjer bi prizadevanje za odgovornost vseh do vseh v cerkvenem nauku, torej solidarnost, našla priložnost v sodobni kulturni stvarnosti. Solidarnost je tako tudi nekakšna skupna pot, ki združuje Cerkev in sodobni svet. V okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* je poudarjena prav ta stična točka sodobnih družbenih tokov in pastoralnega prizadevanja: »Gre za soodvisnost, ki jo občutimo kot nujen sistem razmerij v današnjem svetu z vsemi njenimi sestavinami: ekonomijo, kulturo, politiko in vero, in jo sprejemamo kot zahtevo moralnega reda. Ko je ta soodvisnost enkrat priznana in sprejeta, je ustrezen odgovor nanjo moralno in socialno stališče in 'krepost', imenovana solidarnost.«[2]

Če gre za nekakšno krepost, je to tudi zahteva, za katero se mora vsak kristjan truditi, da jo doseže. »Načelo solidarnosti, izraženo tudi pod imenom 'prijateljstva' ali 'socialne ljubezni', je neposredna zahteva človeškega in krščanskega bratstva« (*KKC* 1939). To temeljno teološko prepričanje o solidarnosti vseh z vsemi v Stvarniku (prim. *KKC* 344 in 361) je postalo izhodišče zahteve, ki zavezuje vsakega, da se trudi živeti v povezanosti in odgovornosti do vsega Stvarstva in seveda celotnega človeštva. V nespoštovanju in zanemarjanju te povezanosti z Bogom je vir velikih družbenih krivic, ki povratno kažejo tudi na odnos do Stvarnika. Človek v svoji grešnosti vedno znova ruši to temeljno solidarnost z Bogom in njegovim stvarstvom, vendar je dolžan vedno znova vzpostavljati in obnavljati to temeljno povezanost.

K temu pripomorejo tudi grešne strukture,[3] ki ogrožajo mir in blagostanje celotnega človeštva. Solidarnost se ponuja kot tista struktura, ki bo v sebi presegala le nekakšno čustveno vznemirjenost, sočutje, ganotje, ki je značilno za mnoge sodobne odzive na nepravičnost v svetu: »Nasprotno, to je trdna in nepreklicna odločitev, da bomo delali za občo blaginjo; se pravi za blagor vseh in vsakega, zakaj v resnici smo vsi odgovorni za vse.«[4] Z mednarodno solidarnostjo, ki bo temeljila na krščanski vrednoti osebe, se bo utrjeval tudi mir na svetu (prim. *KKC* 1941, CS 27).

Krepost solidarnosti je naloga celotnega vernega občestva, ki nas povezuje tudi s prizadevanjem svetovne skupnosti v boju proti revščini,

---

[2] Janez Pavel II., okr. *O skrbi za socialno vprašanje*, Družina, Ljubljana 1988, 39 (odslej *SRS*).

[3] Prim. *SRS*, 37ss. »Solidarnost naj torej pomaga uresničevati ta božji načrt tako na ravni posameznikov kot na ravni narodne in mednarodne družbe. 'Sprevrnjene mehanizme' in 'grešne strukture', ki smo o njih govorili, je mogoče premagati le z gojitvijo človeške in krščanske solidarnosti, h kateri Cerkev vabi in jo nenehno pospešuje. Samo tako se bo moglo toliko odličnih moči posvetiti delu za razvoj in napredek.«

[4] *SRS*, 39.

neenakosti in vojni. Vendar, če hočemo doseči solidarnost, se moramo stalno truditi, in sicer tako v odnosu do posameznika kot do skupnosti. Kristjan je zavezan vzgoji prihajajočih rodov, kar se še posebej navezuje na solidarnost. V tem posredovanju vrednot starejših na mlajše se vzpostavlja povezanost in soodgovornost do vse človeške dediščine. Vzgoja za solidarnost mora biti tudi temeljna vez v vzgojnem prizadevanju tako posameznika, Cerkve kot sodobne družbe. Zato ob vzgoji za solidarnost ne gre le za ozko versko vprašanje, ampak za temeljno vez med vsemi, ki so »dobre volje« in jih skrbi za družbeno pravičnost in razvoj celotnega človeštva v smislu od Boga danega dostojanstva (prim. *CS* 26).

V pričujoči razpravi, ki želi postaviti možnosti za vzgojo v krščanski solidarnosti bomo najprej postavili antropološko izhodišče razumevanje solidarnosti, ga umestili v teološke okvire in to poskušali uporabiti za etično poučevanje mladih. Še posebej nam bo pri tem služila prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 25-37), ki se zaključi z Jezusovimi besedami: »Pojdi in tudi ti tako delaj!«

2. Človeška komunikacija kot trden temelj solidarnosti

Celotni ekosistem se vzdržuje na osnovi povezanosti. Deluje kot celota, kar bi lahko razumeli tudi kot nekakšno kozmično solidarnost. Vendar pri tem ne gre za solidarnost, kot jo razumemo po dokumentih Cerkve in tudi ne v splošni humanistiki, saj je ekosistem urejen z naravnimi zakoni, ki ne vključujejo zavestne odločitve. Refleksno odzivanje v naravi kaže res na globoko povezanost vsega, le da izključuje svobodno odločitev. Če hočemo govoriti o solidarnosti, moramo nujno vključiti svobodo kot temeljni princip odločanja. Brez možnosti za svobodo bi namreč sploh ne mogli razpravljati o morali, ki šele predpostavlja možnost, da koga zavežemo k določenemu ravnanju, kot tudi ne bi vedeli za svobodo, če se ne bi čutili dolžni česa storiti ali opustiti.[5] Ravno to Kantovo izhodišče, kjer svoboda pogojuje moralo in morala svobodo, vodi k temeljnemu pojmu osebe. Oseba je sposobna vzpostaviti lastno in odgovorno ravnanje, kar izraža tudi pojem pravne osebe. Vendar je za to, da človek vzpostavi celotno osebnostno strukturo potreben proces odraščanja. Ravno v ta proces odraščanja se vključuje tudi vzgoja in izobraževanje, ki ima za temeljno izhodišče ravno vključitev posameznika v sistem vrednot celotne družbe. V postopnem oblikovanju osebe je namreč možnost, da dresuro, ki je tipično živalska, preoblikujemo v vzgojo, kjer je cilj svobodno odločanje in ravnanje posameznika v družbeno zaželeni smeri.

Umestitev posameznika v okolje, da bi bolj bival on sam v sožitju s celotno družbo, je temeljna naloga vsake humanistične socializacije. »Ta proces posredovanja poteka preko interakcije, komunikacije in delova-

nja.«[6] Otrok bi brez možnosti, da vzpostavi človeške odnose, ne razvil svoje osebnosti, kar dokazujejo primeri t. i. volčjih otrok. To nas nagiba, da iščemo temelj vzgoje za solidarnost v medčloveški komunikaciji, saj vzgoje kot tipično človeškega procesa brez vključevanja v družbo ni. Šele otrok, ki se prepusti vplivom okolja, pa naj bodo to organizirani ali ne, lahko definira svojo vlogo. S to temeljno odprtostjo drugemu ne gradi le svoje lastne osebnosti, ampak začne tudi sam vplivati na druge. Interakcija je temeljni princip socializacije. Že tu lahko govorimo o nezavedni solidarnosti. Hkrati pa tudi solidarnost v zavestnem smislu nujno vključuje odprtost do drugega in celotne družbe.

Vsakič, ko spregovorim, še bolj pa ko kaj zapišem, če vzamemo za izhodišče najbolj tipično obliko človeške komunikacije, že vnaprej predpostavljam nek temelj, nekaj trdnega, kar vse skupaj poveže in osmisli. Predvsem pa poveže avtorja z drugim, sogovornikom, bralcem. Ta trdnost, solidnost, je gotovo nek pomen, ki ga sam poskušam posredovati, drugi pa ga poskuša razumeti, doumeti v okviru in obliki, ki mu ga sam ponujam in mu je bil dan že pred srečanjem z mano, zato nikoli kot avtor ne moremo diktatorsko predpisati razumevanja. Brez te trdnosti, ki gradi na bolj ali manj skupnem in povezujočem pomenu, bi vsako govorjenje bilo le blebetanje, vsako pisanje le neposrečena čečkarija. Še več, niti tega ne bi vedeli, zakaj sploh gre. Predpogoj te izmenjave pomenov je neka vzajemnost, odprtost, če hočete, tudi povezanost. Vsakič, ko tako dva vzpostavljata vez preko komunikacije, ki je tipično človeška, verbalna, gradita na nekakšni solidarnosti. Če namreč beseda izvira iz latinskega korena, kjer najdemo za izraz *solidus* pomen trdnosti, gotovosti, potem je ravno proces medosebnega razumevanja, najbližje tega, kar naj bi bila solidarnost.[7]

Eden izmed udeležencev tega procesa ustvarja izvoren pomen s tem, da zajema iz skupne množice znakov. Drugi ga razume tako, da je povezan vsaj minimalno preko te skupne množice znakov in je pripravljen to spet po svoje osmisliti, in šele potem razumljeno sprejme ali zavrne. Pri tem pa sta oba solidarna v delitvi določenega pomena, ki se veže na znake, ki so obema dani. V znakovni komunikaciji, naj bo ustna ali pisna, gre nujno za povezanost med sporočevalcem in sprejemnikom in hkrati med nekakšnim presečiščem danih znakov. Ti ne smejo biti poljudni, ampak posredovani v procesu učenja obema v obliki objektivno preverljive vrednosti. Pri tem moramo takoj priznati, da to, kar drugi razume, nikoli ni isto, kar je nekdo sporočil. Zaradi tega prihaja do motenj v ko-

---

[5] Prim. I. Kant, *Kritika praktičnega uma,* Analecta, Ljubljana 2003, 8.
[6] H. Gudjons, *Pädagogisches Grundwissen,* Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2003, 151.
[7] Prim. A. Biesinger, K. Kießling, *Das »ethische« Lernen am Beispiel »Solidarität«,* v: T. Laubach (izd.), *Angewandte Ethik und Religion,* A. Fancke, Tübingen 2003, 145.

munikaciji. Vendar ravno ta motnja, ta nezmožnost osvojiti totalnost pomena določenega znaka, omogoča odmik, ki terja premislek o tem, kaj mi hoče kdo povedati, sporočiti. S tem pridobimo temeljni odmik od refleksnega odzivanja, ki je značilen za druga bitja, in hkrati nujo po učenju razumevanja.[8] Še več, ta nedoslednost v prenosu sporočila dejansko odpira poglobljeno komunikacijo. Če koga ne razumemo, če nas kdo ne razume, običajno to rešimo s poglobljenim pogovorom ali študijem. Ob tem se nam drugi vedno bolj razkriva kot skrivnost, ki je vredna odnosa, spoštovanja, kar bo tudi temeljni vzgib za solidarnost.

2.1 Komunikacija predpostavlja solidarnost

Trdnost procesa komunikacije torej ni v iskanju uniformiranosti nekega matematično natančno določenega pomena, ampak v njegovi bogatitvi, kjer se vedno bolj briše aktivni in pasivni element. Če bi puščali npr. v procesu učenja učitelju popolnoma aktivno vlogo, bi se njegovo delo vedno bolj približevalo dresuri. Kjer gre za pravi odnos, je učenec nujno aktiven. Tudi tam, kjer sam pouk tega ne vzpodbuja. Na to lahko sklepamo iz dejstva, da še iz tako uniformiranega vzgojno-izobraževalnega procesa prihajajo različni ljudje s popolnoma drugačnimi pogledi na iste stvari. Informacije, ki jih prejema, mora otrok nujno interpretirati tako za nazaj, razumevanje, kot za naprej, načrtovanje svojega ravnanja. Ta princip samosvoje interpretacije je vgrajen v odmik, ki ga omogoča človeška komunikacija. Pa tudi v vsakdanjem odnosu med dvema odraslima človekoma sta oba vidika, tako pasivni kot aktivni, drug drugemu potrebna. Moč besede razumemo šele v odzivu drugega, ki ga je izrečena beseda doletela. In samo tam, kjer nas beseda drugega gane, se bomo odprli in se potrudili približati izvornemu pomenu, še bolje, osebi, ki se izreka. Številne študije, ki kažejo, da je uspešnost procesa učenja odvisna od možnosti identifikacije učencev z učitelji in hkrati od odprtosti, kjer se čutijo učenci osebno vzpodbujeni k raziskovanju, govorijo ravno o tem. Brez pristnega odnosa ni pravega učenja, ki bi vključeval osebno rast. Še manj je možnosti za etično presojo, ki od subjekta odločanja vedno terja določen odmik od konkretne situacije, da lahko vidi več možnosti in odgovorno med njimi izbere pravo. Zato je temeljni pogoj za vzgojo k solidarnosti prav zavestno vzpostavljen in vzdrževan komunikacijski proces, ki bo temeljil na dolžnosti učitelja oziroma vzgojitelja, da posreduje znake s pomenom, kot jih razume družba, in učen-

[8] Prim. S. Gerjolj, *Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi,* v: *BV* 66 (2006) 2, 191. Avtor navaja nevrološke raziskave, ki kažejo, kako je tudi preko čutov treba nujno vzpostaviti nekakšen odmik. Vonj je po mnenju Golemana tisti čut, ki človeku da največ misliti in je največja motivacija za učenje.

cem, ki ima možnost, da posredovani pomen sprejme in ga po svoje interpretira.

Solidnost, trdnost te obojestranske izmenjave torej temelji vedno na treh sestavinah. Avtorju, ki hoče in zmore nekaj podeliti z drugimi. Drugem, ki to sprejema, kar spet terja njegovo sposobnost za to in pripravljenost, hotenje. In končno na nekem skupnem polju, ki je vedno hkrati neodvisno od obeh, čeprav ga oba lahko uporabljata po svoje. Tretji element je jezik, govorica, celotna kultura izmenjave, ki velja v določenem okolju. Končno vse skupaj terja subjekt sam v vseh posebnostih, ki dano povezuje in naprej razvija, ne zgolj brezimnega avtorja. Če kateri koli element tega procesa izpade, je nemogoče graditi trden človeški odnos. Kjer me drugi ne razume, se ne čutim poklicanega, da bi ga hotel razumeti tudi sam. Ker drugega ne razumem, ne morem deliti z njim pomena, ki ga zaznamuje kot osebo, in ga tudi ne morem spoštovati kot takega. Obojestransko razumevanje je temelj sožitja, posredovanje in sprejemanje ustvarjenega pomena, temelj vsake civilizacije. Civilizacija namreč ni nič drugega kot vsota ohranjenih znakov in pomenov, ki jih ti posredujejo in smo jih prejeli kot dediščino v procesu učenja, socializacije. Gre za neoseben vidik, ki omogoča rast osebe in vsako medosebno komunikacijo. Vnaprej si onemogočimo solidarnost, ki bi koristila celotnemu hermenevtičnemu krogu, če izključimo tako princip podarjanja (avtorja), sprejemanja (sogovornika) in vztrajanja (govorice).

Solidarnost je pojav, ki mora nujno graditi na medosebni izmenjavi. Ne moremo biti solidarni z nekom, ki ga ne poznamo, ga ne moremo razumeti, sprevideti njegove vrednosti in ga v tem tudi priznati, potrditi. Hkrati pa ne bi bila prava solidarnost, če ne bi bili solidarni drugi z nami v tem, kar sami čutimo, da od drugih potrebujemo, si želimo. Da je nekdo solidaren z nami v tem, kar še sami pri sebi težko prenašamo, je nesmiselno. Tega si ne želimo, ker nas to ne uresničuje kot posameznike niti kot družbena bitja. Taka solidarnost nas kvečjemu jezi ali še bolj zapira v krog lastne zaslepljenosti. Samo tam, kjer res čutimo povezanost na ravni tega, kar sami cenimo in spoštujemo, lahko sproži tudi v nas zavzetost za druge. Tam, kjer bi nas posiljevali z določeno nezaželeno solidarnostjo, bi postali le objekt. To v nas ne bi prebudilo zavzetosti za druge, ne bi se čutili zavezane, da tudi sami tako delamo, da postajamo odgovorna oseba. Človeška solidarnost mora tako nujno vključevati dialog, biti mora na obeh koncih, tako aktivnem kot pasivnem, pristno človeška. Res je, da je kdo bolj potreben solidarnosti, vendar jo mora ta sprejeti v dostojanstvu svobode. Šele tako se bo hermenevtični krog odpiral k novi medčloveški ustvarjalnosti, ki bo vključevala tudi ljubezen kot temeljni princip osebne zavzetosti: »Nobena zakonodaja ne more sama po sebi storiti, da bi izginili strahovi, predsodki, napuh in egoizem, ki preprečujejo vzpostavitev resnično bratskih družb. Takšne drže pre-

nehajo edinole z ljubeznijo, ki v vsakem človeku odkrije ‘bližnjega’, brata« (*KKC* 1931).

Z gotovostjo lahko potrdimo, da ljubezen poveže med sabo mnoge. Vendar ta vedno sega le do določenega števila ljudi. Solidarnost pa naj ne bi izključevala nobenega. Temeljni napor vzgoje za solidarnost bo ravno pri premagovanju osebnih čustvenih izbir, ki so sad trenutnih nagibov. Katekizem poimenuje solidarnost s prijateljstvom ali s socialno ljubeznijo (prim. *KKC* 1939). V tem se skriva nuja, da gre na eni strani za osebno odločitev in hkrati preseganje ozkega izbora. Socialna ljubezen naj bi vključevala vse, ki so tega potrebni že na osnovi svojega človeškega dostojanstva; na principu, da »vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj ‘drugi jaz’, in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje« (*KKC* 1931).

Prav ta zavzetost za druge, ne samo te, ki so mi pred očmi in me vežejo s prijateljskimi vezmi, ampak tudi tiste, ki so daleč, v tretji osebi, oni, brezimni, kot bi rekel P. Ricoeur,[9] so temeljno vprašanje sodobne solidarnosti. Zase in svoje bližnje poskrbeti je danes premalo. V svetu, kjer je vse prepleteno, bi še tako dodelana skrb za sebe in bližnje, ki bi izključevala globalnost, hitro zašla v slepo ulico. Aristotelova trditev, da vsak hoče sebi dobro, da išče dobro življenje in ga hoče in najbolj zmore uresničiti v povezanosti z drugimi, terja danes za svoje izhodišče prepletenost celotnega sveta. Ta ne izhaja zgolj iz dejstva informacijske bližine, ampak tudi iz ekonomske pogojenosti.

3. Globalizacija potrebuje solidarnost

V odnosu do bližnjega, v ljubezni, ki naju povezuje, bi lahko govorili o morali. Tam, kjer gre za neodvisno komponento, ki povezuje vse, ki bivajo v določeni skupnosti in ni vezano na osebno noto, lahko govorimo o politični filozofiji. Ta naj bi razmislila temelje za človeka kot družbeno bitje. Zato mnogi ločujejo politično filozofijo od ekonomije, vendar tega danes ne moremo več sprejeti.

3.1 Stanje sveta danes in solidarnost

Ekonomija je postala globalna politična filozofija. Ne gre le za velike multinacionalke, ki s svojim kapitalom, odpiranjem ali zapiranjem delavnih mest, plačevanjem davkov, izsiljevanjem državnih subvencij, narekujejo vsakič znova politično razmerje sil, ampak tudi za čisto neekonomske ustanove, ki vedno bolj sprejemajo način komuniciranja s polja eko-

[9] Prim. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris 1990, 227.

nomije. Kultura, zdravstvo, sociala, šolstvo, šport, vera, vse se meri v tržni vrednosti. Moderno se je pohvaliti, kako uporabna je kultura, vera ali izobraževanje, seveda se uporabnost meri z možnostjo ocenitve tržne vrednosti. Ob tem se človeku prepušča, da svobodno izbira v ponudbi. Nič več se mu kot potrošniku ni treba prilagajati. Sodobna potrošnja ne terja komunikacije v klasičnem pomenu, ampak jo usmerja le v sistem: daj-dam, kjer se ve, koliko za koliko. To dela človeka iznajdljivejšega, saj potrebam lahko ustreže, ne da bi osebno koga prizadel. V tem procesu, ko za zasluženi denar lahko svobodno kupujem na trgu, kar ta ponuja, ne gre za nič nemoralnega v klasičnem smislu besede. Hkrati pa smo vedno bolj slepi za celoto, ki vso to potrošnjo omogoča in poganja: »Politične in družbene paradokse transnacionalnega gospodarstva, ki ga je treba privabljati in poplačevati z 'odpravljanjem investicijskih ovir' (beri: z odpravljanjem ekoloških, sindikalnih, socialnodržavnih, davčnih regulacij), zato da bi ustvarjalo vedno več dela in tako obenem vse bolj stopnjevalo produkcijo in dobičke.«[10]

Pri tem bi bilo kratkovidno zgolj obsojati vzvode moči, ki naj bi to poganjali in vzdrževali v teku. Antiglobalistični protestniki se ravno tako pripeljejo s sredstvi, ki so jih poskušali na najcenejši način pridobiti, in se prehranjujejo s proizvodi multinacionalk, ki so tarča njihovih napadov. Če kdo, so ravno politiki največji ujetniki globalizacije.[11] Dobiček je lahko tudi sinonim, ki povezuje najrazličnejše struje današnjega človeštva. Solidarnost, ki nastaja na ravni ekonomskega poslovanja, se prenaša s kulturo kapitalistično-potrošniške družbe. Zato je treba takoj reči, da je danes v svetu globoka povezanost, ki je ni potrebno institucionalno privzgajati. Lahko jo le uporabimo kot izhodišče, predvsem pa ji moramo dati krščanski obraz, obraz usmiljenega Samarijana. Ta je danes pod velikim pritiskom brezbrižnega potrošnika in zaskrbljenega politika. Oba sta v nekakšni notranji solidarnosti. Prvi voli določenega politika, če se mu vedno bolj veča standard v času njegovega mandata, seveda se ta vedno odmerja v luči sosednjih gospodarstev, zato se slednji trudi prvemu to tudi omogočiti.

3.2 Različni vidiki solidarnosti danes

Za trezen premislek je treba nujno ločiti tiho, skrito solidarnost od tiste prave in zaželene. Najprej je treba razumeti temeljno solidarnost sodobnega sveta, vsaj večine, s tem, kar poganja stroj globaliziranega trga.

---

[10] U. Beck, *Kaj je globalizacija?* Krtina, Ljubljana 2003, 15.

[11] Prim. U. Beck, *n. d.*, 15. »Politiki različnih strank, ki jih je 'mehčalka institucij', globalizacija, presenetila in fascinirala, šele začenjajo nejasno slutiti, da postajajo, kot bi temu rekel stari Marx, lastni 'grobarji'. Vsaj meni se zdi nehotena ironija, da nekateri politiki pozivajo k trgu, trgu in k še več trga in očitno sploh ne opazijo, da si tako mrtvičijo svoj lastni življenjski živec, da si namreč zapirajo pipico denarja in moči.«

Vse skupaj gradi na preprosti kapitalski logiki: s čim manj sredstvi in napora čim več zaslužiti. Potrebe, ki nas ženejo, da za svoj denar, ki ga želimo zaslužiti na nam najbolj ustrezen način, kupimo čim več in najboljše, kar si želimo, je temeljni vzvod, ki podpira ekonomizacijo politike. Nezavedna in v sam demokratični princip družbe blaginje vgrajena nekakšna solidarnost večine državljanov, da naj volijo te, ki omogočajo družbo potrošnje, je vztrajnik, ki ne dopušča videti potrebe po veliko globlji solidarnosti, hkrati pa slepi pred dejstvom, da je to tudi grob same demokracije, če sledimo razmišljanju Becka. Volitve so pod krepkim medijskim vplivom ekonomskih interesov. Izvoljeni politiki pa so ves mandat pod pritiskom kapitala, ki izsiljuje s socialno bombo. Danes ni nobena težava preseliti tovarno v tržnemu gospodarstvu bolj prijazno okolje (kar pomeni le večje izkoriščanje delovne sile, manjši prispevki in nižji standardi varovanja okolja). Če politiki hočejo socialni mir in seveda vladati, morajo pristajati na to izsiljevanje. Pri tem pozabljajo, da siromašijo državno blagajno in sam institut oblasti, ki izgublja na pomenu, čeprav ga množice krivijo zavožene gospodarske, socialne, izobraževalne in še kakšne politike. Ekonomski lobi bo vedno našel ustrezno zamenjavo za od množice osovraženega politika, ki bo poln besed zmogel le slediti zahtevam mogočnih korporacij. Vse to poteka s pomočjo tihega soglasja večine državljanov. Z gotovostjo lahko rečemo, da gre za nezavedno solidarnost, ki pričakuje le zagotavljanje nekakšne pravice do vedno večje potrošnje.

Lahko pristanemo na ta krog pogojevanja in solidarnosti zgolj v potrošnji? Taka solidarnost, kjer se razumemo samo takrat, ko zagovarjamo svoje pravice in možnosti kot potrošniki, nas vedno bolj zapira vase, še bolje v prodajne kataloge. Čeprav nas prepričujejo, da je blago, ki smo ga kupili, uresničilo naše najgloblje hrepenenje, je tudi to sprovocirano s tržno politiko javne propagande, ki se vedno bolj poslužuje tudi javnih ustanov, saj te nimajo več lastnih sredstev za preživetje. To se najbolj drastično kaže v šolstvu. Laval v svojem delu *Šola ni podjetje* niza primere, kjer podjetja tekmujejo v pravici ekskluzivnih dobaviteljev za izobraževalne ustanove, seveda s pravico do sooblikovanja programa.[12] Ustanova, ki bi morala mlade usposobiti kritičnega in ustvarjalnega sprejemanja danega, je že vnaprej omejena z interesom le enega kapitala. Mladi so res dobro preskrbljeni, vendar za ceno izgube možnosti izbire. Res da s tem dobivajo hkrati možnost zaposlitve, vendar le tam in toliko, kolikor se bodo držali od kapitala postavljenih pravil.

[12] Prim. C. Laval, *Šola ni podjetje,* Krtina, Ljubljana 2005, 149. »Praksa, ki se dobro razvija, je, da učencem in študentom ponudijo igre – tekmovanja, s čimer lahko podjetja naberejo dragocene informacije o mladih in njihovih družinah za prihodnje akviziterske operacije ter v podobi dobrodelneža vstopijo v šolo, da nagradijo zmagovalce ali potolažijo tiste, ki so izgubili, tako da razdelijo nagrade ali brezplačne vzorce.«

Ekskluzivnost, ki se z nujnostjo globalnega tržnega povezovanja ustvarja, je sodobna pot v odvisnost. Vedno bolj smo odvisni od standarda in nujnosti nakupovanja od medijskega sveta priznanih znamk. Vsak, ki stoji pred blagovnico v vrsti, kjer bo razprodaja priznanih znamk, bi rekel, da tam najbolj svobodno uresničuje sebe. Človek je postal solidaren tudi v slepoti, modno je namreč prikimavati modnim trendom, ki še zdaleč niso plod moje ustvarjalnosti, ampak tržno-medijske korporativnosti. Slepilo, ki postane resničnost, mi vzame sposobnost ustvarjalnosti, še bolj pa me prikrajša za razumevanje ustvarjalnosti drugega. Če se vrnem na začetek, je sedaj ta, ki želi povedati, sporočiti določen pomen, postal zgolj trobilo svojih umetno usmerjenih potreb, svet znakov je določen s strani kapitala, drugi pa je postal moj konkurent, ki vedno le ogroža mojo pravico do tega ali onega. Zato se ne smemo čuditi javnemu diskurzu v »razvitih« zahodnih državah ob sprejemanju »manj razvitih« v evropsko unijo. Ta je le izražal temeljno dikcijo v polju sodobnega razumevanja. Če hočemo namreč nekomu nekaj dati, ga pripustiti k čemu, moramo nekje vzeti. To pa je mogoče samo tam, kjer je. V odpiranju Evrope so zato najbolj preproste delavske množice, ki so bile včasih polje odprtosti, solidarnosti, boja za enake pravice, vztrajale pri omejitvah, ki bi zaščitile pridobljeno. Čutile so se ogrožene v kupni moči, pravici do dela in so tako zavrnile temeljno listino, ki bi uredila razmerje odnosov mimo golega ekonomskega računa. Evropska ustava je prvi resen poizkus, morda niti ne posrečen, je pa le, kako na institucionalni, trajnostni ravni, dati pomen zavezanosti k neki drugi solidarnosti, kot je le tista tiha v boju za prestiž. Solidarnost mora temeljiti na nečem, kar presega vsakega udeleženca. Ustavna listina je poskušala ponuditi »znake«, ki bi končno ponudili možnost osmislitve skupnosti evropskih držav. Žal je bil sprejemnik porinjen v položaj, v katerem je bil že vnaprej obsojen na pasivnost. Državljani so se le zbali, niso pa bili sposobni ustvarjalno sodelovati v solidarnosti na drugem nivoju. Nasprotovanje je povezalo te, ki so začutili solidarnosti pri boju za pridobljene pravice. To, žal, ni temelj za tisto, kar iščejo. V zapiranju v lastno korist, skrunijo človeka v sebi, zapirajo si možnost odprtosti lastne osebe za priznanje, ki ga lahko da le drugi, kot je socialnost utemeljeval Aristotel.[13]

3.3 Solidarnost v duhu cerkvenega nauka kot rešitev?

Da potreba po solidarnosti, vredni človeške osebe, tli v ljudeh, lahko vidimo v veliki pripravljenosti za podporo kredibilnim človekoljubnim

[13] Prim. Aristotel, *Nikomahova etika,* Slovenska matica, Ljubljana 2002, 241. »Znano je, da si celo bogataši, vladarji in oblastniki želijo prijateljev, da jih pogrešajo celo bolj kot drugi ljudje. Kaj bi jim namreč koristila še tako cvetoča blaginja, če bi ne imeli možnosti podeljevati dobrote?«

organizacijam. Povezanost z ljudmi po cunamiju ali potresu v Pakistanu (kljub veliki civilizacijski različnosti) je tipičen primer notranje moči solidarnosti. Vsak še tako nepomemben estradnik, športnik, celo menedžer, se mora dokazati tudi v humanitarnih akcijah. Množice to podpirajo in vendar ne zahtevajo, da bi se to institucionaliziralo. Morda je to izhodišče, ki ga lahko vsi, ki nam je do tega, da globalizacija ni le neko strašilo, ampak možnost za širitev pristnega humanizma za široke množice, uporabimo pri osveščanju javnega mnenja. Besede papeža Janeza Pavla v tej luči dobijo večjo težo: »Končno ne smemo razvoja razumeti izključno samo gospodarsko, temveč v celotnem človeškem smislu. Ne gre samo za to, da se vsi narodi dvignejo na raven, katero danes uživajo najbogatejše dežele. Gre bolj za to, kako bi v solidarnem sodelovanju oblikovali človeka bolj vredno življenje, povečali dostojanstvo in ustvarjalnost vsakega posameznika in njegovo sposobnost, da odgovori na svojo poklicanost in s tem na božji klic.«[14] Človek je vrednota sam na sebi, brez tega izhodišča ne bo prave solidarnosti, celo pravega prijateljstva ne.[15]

Kjer bo človek sposoben začutiti z drugim, lahko mirno rečemo, da je sposoben sprejeti tudi izziv, ki ga drugi kot tak daje. Nekoga začutiti pomeni predvsem, da me je zmotil v lastnem zadovoljstvu. Vnaša nemir v mojo potrošnjo vsega, kar se mi danes ponuja. Videli pa smo že, da je ta nesporazum, motnja, temelj človeške komunikacije. Dokler sem povezan zgolj zaradi lastnih interesov ne gre za človeka vredno solidarnost, gre zgolj za ekonomičnost. Če zmoremo prerasti potrebe in se dvigniti na ravni etičnega odločanja po Kohlbergovi lestvici proti zmožnosti, »ki bo kazala trud doseči splošno veljavne, abstraktno etične principe,«[16] bomo lahko govoril o pravi solidarnosti. Zato je treba najprej konfliktnost kot temelj vsakega medčloveškega odnosa rehabilitirati. Ko bo drugi izziv, celo poziv zame, bom v odnosu z njim sposoben prepoznati možnost lastne rasti, bogatitve. Solidarnost bo tako priložnost zame. Svet ne bo le kraj pridobivanja teh ali onih ugodnosti, ampak prepletenost odnosov, kjer me drugi pozivajo in priznavajo kot ustvarjalno bitje, vredno njihove pozornosti. Svet bo vedno bolj moj, če bom solidaren s tabo, ker je vendar moj le takrat, ko je tudi tvoj. Ta solidarnost je veliko bolj temeljna kot tista, ki se izraža v tihem preziru, ko kupujemo poceni športne copate, čeprav so od priznane znamke, in vemo, da so jih izdelale otroške roke v suženjskem, izkoriščevalskem razmerju.

---

[14] *CA*, 37.
[15] Prim. Aristotel, *n. d.,* 249. »Slabi ljudje so si prijatelji zaradi uživanja ali zaradi koristi, ker so si v tem podobni, dobri ljudje pa so prijatelji zaradi prijateljev samih in ravno zato, ker so dobri. Dobri ljudje so prijatelji nasploh, slabi ljudje pa le v slučajnih okoliščinah in se tako imenujejo le zaradi nekih podobnosti s pravimi prijatelji.«
[16] H. Gudjons, *n. d.*, 124.

Zato je temelj prave solidarnosti mogoč samo tam, kjer smo vsi udeleženci v pristnem dialogu. Vsakemu mora biti dana možnost, da pove in da je poslušan. K temu nas lahko vodi le pravi trud pri podajanju tega, kar nosimo v sebi, na tak način, da nas drugi lahko razumejo, in obratno, trud, da se poglabljamo v sporočila drugih in jih poskušamo razumeti iz njihove izkušnje. Prava kultura, pristna v svojem izrazju, ki terja določeno askezo pri poslušalcih, gledalcih, bralcih, sprošča potenciale, ki bodo ustvarjali temelje človeške solidarnosti. Priznati je treba, da so vedno bolj politično izrabljene fraze o gospodarski rasti lastne države premalo za človeka vredno življenje.

Z globalizacijo ne pridobimo le tehnične podpore za solidarnost, ta postaja nuja, če nočemo končati v krasnem novem svetu. Lahkotnost bivanja je danes res postala neznosna in terja zavzetost pri vzgoji zanjo. Še posebej v pripravljenosti na popuščanje lastni koristi v dobro šibkejših. V didaktičnem pristopu mora biti izhodišče globalna povezanost in ne v nekakšno panteistično »new age« razmišljanje, povezanost, ki jo mladi vsak dan izkušajo. Vse to lahko utrdi premislek o »usmiljenemu Samarijanu«, ki more utrjevati tudi socialni sistem solidarnosti generacij, ki je pod pritiskom vedno večjih obremenitev. »Gre za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (*CS* 3.1).

4.1 Je vrline možno poučevati?

Najprej moramo ponoviti Platonovo vprašanje iz Menona, če je sploh mogoče vzgajati za vrednote. Danes mnogi s precejšnjo mero skepse gledajo na vse poskuse etičnega in podobnega pouka. Prevzgoja in tudi vzgoja ne prinašata primernih sadov, še več, pogosto to izzveni v moraliziranje in pridiganje, kar mladim privzgoji celo odpor do razmišljanja v duhu etičnosti. Solidarnost je sploh področje, ki ga mladim danes težko enostavno predstavimo tako, da bi jih zmogli tudi navdušiti za ravnanje v skladu s to vrednoto. Čas brezposelnosti, strahu pred socialno nezaščitenostjo, teroristične grožnje in številni priseljenci, ki se ne vključujejo v okolje, so velika ovira obči solidarnosti. Še huje je, ker mladi zahodne družbe nimajo izdelanih lastnih vrednot in so zato veliko bolj občutljivi za vsako motnjo velike vrednote: uspeha in potrošnje.

Kljub temu večina sodobnih družb vztraja in celo povečuje etično religiozni pouk.[17] Ob tem nam lahko koristijo tudi raziskave, ki so poskušale pokazati vpliv takega razmišljanja na samo ravnanje. Takoj je tre-

[17] Prim. S. Gerjol, *n. d.*, 198. »Sicer pa med psihologi velja mnenje, da je vstop v šolo nov in najučinkovitejši začetek za oblikovanje vesti.«

ba namreč dodati, da pri etičnem pouku ne gre zgolj za vedenje, poznanje in razumevanje, ampak je cilj v družbi zaželenega ravnanja. Solidarnost gotovo podpira široka javnost, tako uradne institucije kot trezno misleči ljudje iz najrazličnejših civilizacijskih okolij. Če torej umetno povzročene situacije, kar pouk je, pomagajo k spremembi v smislu zaželenega ravnanja, potem je pouk smiseln. Naslednji primer jasno govori o tem. Študentom teologije so naročili, da morajo pripraviti govor v dolžini 3 do 5 minut, ki ga bodo imeli v sosednji zgradbi. Govor sam bo vplival tako na njihove ocene kot na možnosti za poznejšo zaposlitev. Razdelili so jih v dve skupini. Ena skupina je morala pripraviti govor o usmiljenem Samarijanu, druga je pripravila govor o možnostih zaposlitve teologov zunaj pastoralnih dejavnosti. Obe skupini so razdelili še v tri enake podskupine. Tako je prva skupina imela zelo kratek čas priprave, kar pomeni so morali opraviti svoj nastop pod časovnim pritiskom, drugi podskupini so pustili več časa, tretja pa sploh ni bila pod časovnim pritiskom. Ko so študentje odhajali v drugo zgradbo, da opravijo svoj nastop, so srečali na tleh ležečega človeka, ki je potreboval pomoči. Voditelji raziskave so opazovali študente, kdo se bo zaustavil in poskušal pomagati ubogemu človeku. Izkazalo se je, da je število teh, ki so se zaustavili in pomagali, odvisno tudi od tega, s čim so se pred tem ukvarjali. Skupina, ki je morala pripraviti govor o Samarijanu, se je bolje izkazala.[18] Sklepamo lahko, da etični pouk ima smisel in lahko vpliva na vedenje človeka. Vprašanje je, kako ga ustrezno izvesti, da dosežemo zaželene rezultate. Biesinger/Kießling predlagata učenje iz modela, primera, kot ga razvije psiholog Albert Bandura: »Z opazovanjem človek pridobi možnost novih oblik obnašanja in jih s posnemanjem tudi uporablja.«[19] Gre za preprosto vsakdanjo izkušnjo, ki jo lahko ponazorimo s tem, da recimo peljemo po avtocesti in človeka, ki potrebuje pomoč pri zamenjavi avtomobilskega plašča. Če smo na naši vožnji pred tem že srečali podobno situacijo in videli, kako je kdo ustavil in pomagal, potem se bomo tudi sami v naslednji podobni situaciji za pomoč pogosteje odločili. Tako bi pri pouku ne samo teoretično razpravljali o usmiljenem Samarijanu, ampak učence pripravili do tega, da sami pripovedujejo,

[18] Prim. A. Biesinger, K. Kießling, *n. d.*, 165. Konkretni rezultati so naslednji: V skupini, ki je pripravljala Samarijana, je samo eden iz podskupine brez časovnega pritiska šel mimo, v drugi skupini, ki je pripravljala temo o zaposlitvi, so to storili trije. V drugi podskupini, kjer so že bili pod rahlim časovnim pritiskom, sta iz skupine o Samarijanu šla mimo dva in iz nevtralne skupine trije študentje. Iz zadnje podskupine, ki je bila pod največjim časovnim pritiskom, so se štirje iz prve skupine in pet študentov iz nevtralne skupine izognili pomoči potrebnemu človeku. Zunanje okoliščine vplivajo na pomoč, vendar lahko vidimo, da so se v vseh treh podskupinah bolje odrezali študentje s temo o usmiljenem Samarijanu.

[19] A. Biesinger, K. Kießling, *n. d.,* 153.

opišejo, narišejo podobno situacijo, kjer so delovali v smislu solidarnosti oziroma potrebovali pomoč in jo tudi prejeli.

4.2 Estetski model poučevanja solidarnosti

Gotovo, zgledi vlečejo in je to klasičen model poučevanja moralnega ravnanja, vendar je pri solidarnosti v sodobni družbi nekaj težav. Danes otroci zelo težko povežejo konkretno situacijo s šolskim okoljem. Hkrati ne zmorejo abstrakcije, ki je za ustrezno ravnanje po modelu potrebna, da bi lahko uporabili določen zgled v širokem pomenskem okviru. Še huje je v sodobni socialni državi, kjer smo navajeni, da se zanašamo na družbene institucije. Šola mora priučiti otrokom zmožnost vživetja v družbene institucije. Znajti se morajo tako glede političnega, pravnega in socialnega ravnanja. Stranski produkt te vzgoje je prelaganje svoje naloge na ustanove, ki jih vzdržujejo z davki ali prostovoljno plačujejo. V zgornjem primeru bi ob pomoči potrebnega človeka lahko le obvestili policijo, prepustili delo usposobljenim, kot so socialni delavec, zdravnik, medicinska sestra. V drugem primeru bi se lahko izgovarjali, da tako ali tako lahko vsak pokliče pomoč, če pa že ni zavarovan ali član AMZS-ja, si je sam kriv, ne bomo podpirali malomarnosti. V času etičnega pouka moramo privzgojiti tudi zaupanje v institucije, vendar s tem ne smemo zatreti osebne angažiranosti. Umanjkanje te je bil verjetno problem obeh mimoidočih iz prilike o Samarijanu. Tako duhovnik kot levit sta imela gotovo pomembne družbene obveznosti in sta »subsidiarno« prepustila skrb za ranjenega drugim, ki niso bili tako angažirani drugod. V sodobni družbi pa je vedno več ljudi, ki so izrinjeni iz vseh socialnih in ekonomskih varnostnih mehanizmov. Posledica družbene mentalitete, ki gradi le na institucionalni ureditvi, se odraža tudi v tem, da otroci niti za svoje starše ne znajo poskrbeti drugače kot jih prepustiti socialnemu centru. To ni samo v sporu s krščanskim pojmom ljubezni, je tudi vedno večje družbeno breme, ki vedno bolj terja odziv državljanov. Zato predlagamo drugačen model učenja solidarnosti, ki bo temeljil na t. i. estetskem učenju.[20]

Estetsko poučevanje temelji na samem pomenu besede: občutje, zaznavanje. Gre torej za izhodišče, ki poskuša pouk graditi na vseh človeških čutih. Izkustvo, ki upošteva celostno izkušnjo, nadgradi misel, ki se poraja ob tem. Pri tem gre za jasno pozornost učencu in spoštovanje njegove domišljije. Pri solidarnosti tako na ta način pridobimo empatijo, ki je temeljna stvar, ki jo občudujemo pri usmiljenem Samarijanu. Hkrati dosežemo s tem, da iz empatije prerastemo v razmislek, ki bo presegel s pomočjo ustvarjalne domišljije konkretno izkušnjo in vzorec uporabil na drugih primerih. Sama solidarnost se tako ne ustavi le ob konkretnem

[20] Prim. G. Hilger, *n. d.*, 305.

primeru, ampak so učenci sposobni zavzetosti tudi za t. i. pravične institucije, ki bodo nadaljevanje njihove skrbi za oddaljene in ne nadomestek lastne angažiranosti.

Estetski model poučevanja vsebuje tri stopnje. Prvi je t. i. *aisthesis,* kjer poskušamo prebuditi vse čute in jih pripeljati do tega, da bo »spoznavanje pomenilo tudi sočutje, sposobnost se skupaj veseliti in trpeti.«[21] Vsakdanje življenje tako na nov način začutimo in ga intenzivneje doživljamo, kjer smo pozorni tako na prijetne kot na neprijetne občutke. V medosebni izmenjavi to ponavadi pokaže lastne omejenosti in nujo po odprtosti do drugih. Naslednji korak je *poiesis*, ko stvarnost na novo vzpostavljamo in jo odpiramo za mogoče in zaželeno. Preko najrazličnejših oblik ustvarjalnosti poskušamo doživeto v prvem koraku preustvariti, da bi tako bilo bolj podobno svetu, v katerem želimo živeti. Tretji korak se nadaljuje v *katharsis*, ki zahteva kritično zavest. Ta naj bi bila sposobna razlikovati med osebno svobodo doživljanja in univerzalno solidarnostjo. Razlika v doživljanju in razumevanju tega ne sme voditi v spor, ampak v bogatenje drug drugega. V vseh treh korakih je pomembno tudi to, da metoda spoštuje tudi vsebino, etično in estetsko se pri tem načinu poučevanja prekriva. Oblika poučevanja torej vključuje že sam namen, kar je pri primeru solidarnosti, ki naj bi temeljila na evangeljskem nauku, nujno.

4.3 Konkretna izvedba pouka za solidarnost

Pouk o solidarnosti bi lahko tako začeli s prebuditvijo domišljije in čutov, ki bi nas pripeljali do same evangeljske primere. Ta začetek naj prebudi pozitivno čutenje. Pomeni, da npr. skušamo priklicati učencem spomin na trenutke, ko so bili deležni pomoči, usmiljenja, sočutja. Da se domišljija ne bi »divje razrasla«, je prav, da to konkretno predstavimo celotni skupini v čimbolj materializirani obliki. Pri tem je dobro omejiti izrazna sredstva. Tako lahko predlagamo, da izberejo barvo, ki najbolj izraža takratna občutja, simbol, glasbo, podobo, kretnjo, vonj ... To naj predstavijo celotnemu razredu. S tem dosežemo resnost in ojačamo ustrezno osebno doživljanje. V samem pogovoru moramo kot voditelji težiti za tem, da učenci začutijo različnost doživljanja in možnost, da to posredujejo drugim. S tem jih nezavedno povezujemo v temeljni solidarnosti, ki smo jo omenili že prej in temelji na človeški komunikaciji. Hkrati se pokažejo osebne razlike. Te naj, s pomočjo voditelja, bogatijo pestrost doživljanja vseh.

Naslednji korak, ki smo ga prej označili s *poiesis*, bi izkušnjo in doživljanje oplemenitili s situacijo ubogega človeka. Igra ali risanje, glasba ali pisanje zgodbe, naj izrazi doživljanje človeka, ki je padel med razbojnike,

[21] Hilger G., *n. d.*, 307.

sedaj nemočen leži in je pomoči potreben. Sami se morajo vživeti v trenutek, ko so bili nemočni in so čakali na pomoč drugih. Z dejavnostmi pomagamo, da se učenci preselijo v kožo pomoči potrebnega, pri tem dopustimo raznolikost gledanja in doživljanja, hkrati pa ne pustimo moraliziranja. Ohranimo usmerjenost na doživljanje. Ko uspemo dramatizirati situacijo, prepustimo učence sami evangeljski zgodbi. Zgodba bo tako omogočila odmik od lastne situacije in tako veliko bolj trezen premislek, ki ga terja ta korak estetskega poučevanja. Brez tega ne bodo sposobni razumeti novih situacij in v njih prepoznati možnosti za lastni angažma. Zgražanje nad duhovnikom in levitom je treba omehčati z njuno zaposlenostjo, pomembnostjo v družbi, vzgojo, ki sta je bila deležna in okoljem, v katerem sta živela. Na tak način se spet vračamo h konkretni izkušnji učencev. Sami bi, če seveda ne bi bili prej na to opozorjeni, lahko našli kopico izgovorov, zakaj ne bi pomagali: nisem usposobljen, mudi se mi, se bo že kdo našel, sam si je kriv itn. Tako učenci vedno bolj prepoznavajo sebe. Z nadaljevanjem branja ponudimo ustrezno rešitev. Primerno bi bilo, da poskušajo začutiti in tudi izraziti občutje usmiljenega Samarijana. Pri tem jim pomagajmo, da bodo lahko upoštevali ves odpor, ki je prva dva odvrnil od pomoči ubogemu človeku. Hkrati pospešujmo raznolikost pristopa in pomagajmo ohraniti realnost solidarnosti.

Tretji korak, *katharsis,* mora omogočiti »sposobnost presojanja in odločanja.«[22] Interpretacija prilike mora sedaj preseči okvire lastne izkušnje. Če omogočimo preroški pristop, videti svet tak, kot bi si želeli, da bi bil, potem bo razumevanje izkušenj, ki so si jih s tem pridobili, vključevala tudi zmožnost prerasti zgolj čustveno vznemirjenost in pomagala k zavzetosti za solidarnost sveta v duhu božjega otroštva vseh ljudi. Posameznikovo vizijo sveta naj komentirajo drugi udeleženci. Tako se bo ohranila realnost te vizije in našli bomo možnost, da pomagamo učencem h konkretnim zaključkom glede lastnega delovanja. Primerno bi bilo, da drug drugemu svetujejo, kaj naj bi storili, da bi dosegli to občo solidarnost. S tem nadaljujemo proces komunikacije in objektiviramo predlagane modele v institucionalno ureditev. Hkrati se vsak, ki ga drugi pozove, čuti pomembnega in vrednega spreminjati svet na bolje.

Očiščenje, sprememba, spreobrnjenje, če hočete, se mora odražati v konkretni dejavnosti. Zato bi bil primeren zaključek pouka o solidarnosti stvarno ravnanje v tem duhu, ki bi hkrati vključevalo različnost posameznikov kot skupno zavzetost za svet, ki si ga želimo. V celotnem procesu učenja se ne smemo izogibati nesporazumom, posameznim odklonom, odporu, nerazumevanju. Če kje, potem moramo pri čutnem zaznavanju pustiti posamezniku, da doživlja po svoje. Ob tem ne smemo poza-

[22] Hilger G., *n. d.*, 311.

biti, da se je vsakdo dolžan potruditi to doživljanje razložiti in ga umestiti v celotni sistem razumevanja sveta, od vseh skupaj pa, da se potrudijo ga razumeti in podpreti pri iskanju razumevanja sebe in doživljanja sveta okrog sebe.

Če učlovečenje Jezusa Kristusa razodeva Boga vsem našim čutom, potem je estetsko poučevanje tudi teološko primerno za poučevanje prepoznavanja in spoštovanja božjega obličja v vsakem človeku. Preseganje trenutnih občutkov z razumskim vključevanjem v celoto razumevanja se približuje božji modrosti, ki zmore upoštevati tako individualnost kot skupnost. Pri tem kot kristjani ne moremo nikogar izključevati. Čustvena empatija je le izhodišče, ki mora pripeljati do solidarnosti s križa. Pričevanje Kristusa ostaja tudi zaveza vsakemu vernemu učitelju, da presega neuspehe in se trudi za svet velikonočnega jutra.

Literatura:

Aristotel, *Nikomahova etika,* Slovenska matica, Ljubljana 2002.
Beck U., *Kaj je globalizacija?* Krtina, Ljubljana 2003.
Biesinger A., Kießling K., *Das »etische« Lernen am Beispiel »Solidarität«,* v: Laubach T. (izd.), *Angewandte Ethik und Religion,* A. Francke Verlag, Tübingen 2003, 145-173.
Gerjolj S., *Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi,* v: *BV* 66 (2006) 2, 189-203.
Gudjons H., *Pädagogisches Grundwissen,* Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2003.
Hilger G., *Ästetisches Lernen,* v: Hilger G., Leimgruber S., Ziebertz H.-G., *Religionsdidaktik,* Kösel, München 2003.
Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici*, Družina, Ljubljana 1991.
Janez Pavel II., okr. *O skrbi za socialno vprašanje*, Družina, Ljubljana 1988.
Kant I., *Kritika praktičnega uma,* Analecta, Ljubljana 2003.
Laval C., *Šola ni podjetje,* Krtina, Ljubljana 2005.
Ricoeur P., *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris 1990.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 253:260.1
Bogoslovni vestnik 66 (2006) 4, 547-563

Jože Štupnikar

Cerkev – skupnost, ki zdravi

Povzetek: Glede na nov koncept pojmovanja zdravja ima danes pastorala zdravja pomembne naloge in je neprestano izzvana, da poskuša odgovoriti nanje z ustreznimi načini praktičnega krščanstva. Ob enem se srečuje tudi z velikimi problemi ob služenju bolnim in trpečim. Z evangeljskim duhom in učenjem Cerkve (posebej še zadnjega koncila) se skuša aktivno vključiti v proces zdravljenja in rehabilitacije bolnih in trpečih. Njen glavni cilj je nadaljevanje odrešenjskega procesa, ki ga Cerkev nadaljuje po naročilu Kristusa. Kot celotno pastoralno delo v Cerkvi zahteva neprestano teološko poglabljanje ob kontemplaciji, skuša tudi pastorala zdravja nenehno »brati znamenja časov«, še posebej za pomemben del njenega delovanja, ki je služenje bolnim in trpečim. Na njen razvoj, usmeritev in delovanje, pa je bistveno vplival drugi vatikanski koncil.

Ključne besede: zdravje, odrešenje, krščanska skupnost, pastoralno delo, pastorala zdravja, novo pojmovanje zdravja, vera, ozdravljenja pri Kristusu, »znamenja časov«, zakrament odrešenja, humanost.

Summary: ***The Church as a Healing Community***

In view of the new concept of health, the present responsibilities of health pastoral care are increasingly important and it tries to fulfil them by appropriate measures of practical christianity. At the same time it meets with great problems when serving the sick and the afflicted. In the spirit of the Gospel and of the teaching of the Church (especially of Vatican II), health pastoral care tries to take an active part in the treatment and rehabilitation of the sick and the afflicted. Its main aim is to continue the salvation process Jesus Christ entrusted to his Church. As all pastoral care requires continuous theological reinforcement and contemplation, also health pastoral care tries to »read the signs of time«. Its development, orientation and activity, however, were essentially influenced by Vatican II.

Key words: health, salvation, Christian community, pastoral care, health pastoral care, new concept of health, faith, Christ's healings, »signs of time«, sacrament of salvation, humaneness.

1. Pastoralna teologija in zdravje

1.1 Teologija in pastorala

Teologija nam govori o Bogu, pravzaprav nam govori o tem, kaj je Bog povedal o sebi. V duhu zadnjega koncila je mesto iskanja, kako se je v zgodovini odrešenja Bog razodeval. V apostolski spodbudi *Dal vam bom pastirjev* se papež ne sprašuje več, ali je pastoralna teologija teološka disciplina, ki aplicira dogmatično teologijo oziroma ekleziologijo v prakso. Jasno podčrta, da je pastoralna teologija kot praktična veda vedno bolj znanstven pogled na Cerkev, ki z močjo Svetega Duha v zgodovini postaja *univerzalni zakrament odrešenja*, kar jasno pove tudi kon-

cil.[1] Cerkev je znamenje in instrument Kristusovega odrešenja, ko oznanja evangelij, obhaja zakramente in služi s karitas. Cerkev, skrivnostno Kristusovo telo, z znanstveno metodo pristopa k obravnavanju svojega delovanja v svetu in v novih zgodovinskih okoliščinah išče nove oblike pastoralnega dela.[2]

Bog je izbral svoj način za odrešenje človeštva. Osnovni kriterij za presojo pri delu za življenje v bolj humani skupnosti je učlovečenje Kristusa, ki je odrešil človeštvo s svojo smrtjo in vstajenjem.[3] O kvaliteti razprav med teologijo in pastoralko je osnovno vprašanje skladnost med teorijo in prakso. Teologija išče razumske razloge verovanja, ki pa morajo biti »v dialogu« s prakso. Teologija odpira pot verski izkušnji v prakso.[4]

1.2 Pastoralna teologija

Za pastoralno teologijo se uporabljata danes dva termina: pastoralna teologija ali praktična teologija. V pojmu pastorala so obsežene številne dejavnosti v krščanski skupnosti, ki obdarjena s Svetim Duhom išče v trenutnih danostih možnosti, kako približati odrešenje človeku (tukaj in sedaj).[5] Pastoralna teologija je teološka veda, ki v veri išče razumske razloge in jih praktično povezuje v svoje delo. Njeno mesto v teologiji se kaže, zgodovinsko gledano, kot kraj, kjer Bog razodeva svoj načrt odrešenja. Mnogi pastoralni teologi pri izdelavi pastoralnih programov poudarjajo tri faze, ki so pri tem pomembne: kairološka, kritična in operativna.[6]

Pomembno je, da pri tem odkriva poti, po katerih se duh evangelija prenaša v prakso in postaja življenjski stil članov občestva. Cerkev in tudi teologija je dolžna »preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija«.[7]

1.3 Pastorala zdravja

V ožjem pomenu jo opredelimo kot skrb Cerkve za bolnike, kot integralni del pastoralne dejavnosti Cerkve. »Dejansko je Cerkev skozi stoletja močno čutila, da je služenje bolnikom in trpečim sestavni del njene-

---

[1] Prim. C 48.
[2] Prim. R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza,* Citadella, Assisi 1992, 141-142.
[3] Prim. Janez Pavel II., *Incarnationis mysterium,* 29. november 1998, št. 1, (bula za obhajanje jubileja 2000).
[4] Prim. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, 141.
[5] Prim. R. Tonelli, *Pastorale giovanile,* LAS, Roma 1987, 16.
[6] Prim. S. Lanza, *n. d.*, 186-193.
[7] CS 4.

ga poslanstva in ne samo da je pospeševala razcvet različnih del usmiljenja med kristjani, ampak so iz njenega naročja izšle tudi številne redovne skupnosti z namenom pospeševanja, organiziranja in izboljšanja pomoči bolnikom. S svoje strani so misijonarji pri svojem evangeljskem poslanstvu vedno združevali oznanjevanje Vesele novice z nego in skrbjo za bolnike.«[8] Mnogi danes pastoralo bolnikov razumejo kot duhovno skrb za bolnike v bolnišnicah, ki jo opravljajo bolniški duhovniki. Pri pozornem proučevanju izsledkov antropoloških ved v zadnjem času vidimo, da se je pojem zdravja precej spremenil. »Skozi stoletja je Cerkev poudarjala skrb za bolnike z izkazovanjem karitativnih drž v odnosu do bolnikov. Ob tem so se rojevale razne redovne in bratske skupnosti, ki so se posvečale izključno skrbi za bolnike. Gradile so se bolnišnice in sirotišnice ter zavetišča za uboge in trpeče. Danes se Cerkev zaveda, da je njena prva pastoralna naloga skrb za ohranjevanje in promocijo zdravja. V tem pogledu se nato vključuje v skrb za tiste, ki se zdravijo in so v fazi rehabilitacije.«[9]

Pastorala bolnikov danes ne skrbi le za hospitaliziranega bolnika, temveč je pozorna na vse, ki so vključeni v njegovo zdravljenje; vse bolj jo zanima razmerje bolezen – zdravje, kako ohranjati zdravje, v kar vključuje preventivo, promocijo in razvoj novih pozitivnih moči pri posamezniku.

Veliko let so teološki priročniki pastoralne medicine za cilj svojemu delu postavljali *cura animarum*. Pri tem je bila v ospredju skrb za podeljevanje zakramentov in molitev. Takšno pojmovanje je bilo logična posledica razumevanja človeka in verske prakse pri bolnikih. Na vse to pa je vplivala tudi kultura, medicinska doktrina in teološka refleksija.

Danes v pastorali bolnikov kot prvo nalogo postavljamo evangelizacijo in katehezo, ki sta uvod v obhajanje zakramentov, kar bolniku pomaga razumeti svoj položaj. Humanost v skrbi za bolnike je drug temeljni poudarek. Tu se odpirajo mnoga moralna vprašanja, ob katerih se znajde bolnik, pa tudi svojci in zdravstveni delavci. Tukaj se pastoralna skrb in delo močno razširi: vključeni so bolnikovi svojci in zdravstveni delavci. Pastorala zdravja (pastorala bolnikov) ima za svoj cilj večanje zdravja v skupnosti. V teološkem pogledu se nam tu odpirajo pomembna vprašanja zdravja, trpljenja, bolezni in tudi smrti. Ta vprašanja postavljajo velike izzive za pastoralno delo. Če nanje ne skušamo odgovarjati, postane toga.

---

[8] Janez Pavel II., *Dolentium hominum,* Motu proprij, 11. februar 1985, 1. S tem apostolskim pismom je ustanovil Papeško komisijo za pastoralo zdravstvenih delavcev. 28. 6. 1988 se je z reformo vatikanske kurije *Dobri pastir* preimenovala v Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev. Ta se je pred nekaj leti, glede na novo pojmovanje zdravja, preimenoval v Papeški svet za pastoralo zdravja.

[9] A. Pangrazzi, *Pastorale della salute. Il guaritore ferito,* v: *Il Regno* 10 (1998), 151.

Če hoče Cerkev res postati mesto zdravja, to zanjo pomeni, da se mora nenehno odpirati iskanju, kako »biti v polnosti«, kar teološko že pomeni hrepenenje po odrešenju, ki je življenje v polnosti. Kristusov dar, ki nas vse kliče, da drug drugemu služimo v iskanju ozdravljenja. [10]

Vera pomaga, da v procesu zdravljenja živijo čim bolj polno. Mislim, da je potreba pastoralo zdravja danes poglabljati prav v tej smeri.

1.4 Teološki odgovor za danes

Postavljajo se nam mnogo vprašanja, kako odgovoriti na osnovna vprašanja, kako živeti polno življenje in sporočiti, kako je možno ozdraveti. Ozdravljenje še ne pomeni odrešenja. Za kristjana je odrešenje stanje osvobojenosti vsake slabosti in zla. Je izkušnja občutja, ko ozdravlja Bog. Odrešenje se pri posamezniku pokaže znotraj popolnosti bitja. Služenje v pastorali zdravja posamezniku pomeni skrb za človeka, ki je zaznamovan v svoji notranjosti, celovitosti, identiteti, v prepričanju, da besede križ in Kristusovo vstajenje človeka v kaki situaciji ne nagovarjajo več. Ostaja brez upanja, Bog je zanj daleč. Z učlovečenjem Besede »ostaja Duh vedno v zgodovini prisoten v 'mesu'« in je zato naloga nas kristjanov »neprestano iskanje nevidnega križanega, ki še naprej opravlja delo odrešenja v svetu in kristjani naj bi bili njegovi pričevalci«.[11]

Jezus je Beseda, ki odrešuje. V to je vključeno tudi ozdravljenje, ki posamezniku odpira pot naprej. Hodil je iz kraja v kraj in ozdravljal vse, kar je bilo pod hudim duhom (prim. Apd 10,38). Jezus različne bolezni na različne načine ozdravi – odstrani, ko skrbi za bolne, jih spremlja, je z njimi v odnosu, jih odrešuje greha. Njegovo delo tako postaja stalno v službi odrešenja človeka, kjer se razodeva polnost življenja v ljubezni brez meja, za vse ljudi.

Ozdravljenje v Svetem pismu, točneje v evangeliju, tako zaobjame celega človeka. Ozdravljenec se čuti tudi notranje »zdrav«, vanj se naseli mir, je spravljen s seboj, Bogom in sočlovekom. Cerkev je poklicana, da odpira človeku to možnost, da vstopi v proces odrešenja. Cerkev je mesto, kjer se neprestano ponavlja čudež ozdravljenja pri posamezniku, ko se približuje harmoniji, ko išče zdravje, kjer se mu obnavlja smisel življenja in bogastvo odnosov, ki jih na novo gradi.[12]

V zdravstvu se danes srečujemo z mnogimi stiskami in težkimi vprašanji, ki tarejo človeštvo. Zdravstvo postaja križišče, kjer se življenje razodeva v vsej svoji dramatičnosti in ob tem odpira težka življenjska vprašanja.

---

[10] Prim. Y. Congar, *La Chiesa sacramento di salvezza,* Queriniana, Brescia 1982, 72.
[11] J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo,* Queriniana, Brescia 1969, 13-14.
[12] Prim.P. M. Zulehner, *Teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1992, I, 91.

Za krščansko skupnost zdravilna razsežnost v svojem delovanju ni le zapoved od Gospoda, temveč obveza, da v staro vnaša novo, v jeziku, ki je sprejemljiv današnjemu človeku, da odgovarja na njegova vprašanja in njegova iskanja. Papež v okrožnici *Vera in razum* poudari, da se mora danes v teologiji v človeški govorici utelešati Božja govorica.[13] Kristusova zdravilna Beseda se izraža v naših zdravilnih odnosih, naših dejanjih in skrbi, kot njegova ljubezen. Tako postajamo uporabno orodje v Božjih rokah.

Vprašanje zdravja pri bolniku je povezano s celovito osebnostjo, s skupnostjo, ki gradi zdravilne odnose in tako dobiva tudi ekumensko razsežnost, kjer se različne Cerkve in veroizpovedi ne samo srečujejo, temveč postajajo mesto odprtega dialoga.

2. Vprašanje zdravja in kriteriji za pastoralno delovanje

2.1 Novo pojmovanje zdravja je vprašanje spremembe mišljenja

Pastoralno delo mora temeljiti na poznavanju *(hic et nunc)* področja, na katerem poteka. Koncil pravi: »Za izvrševanje te naloge je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. Tako more potem na vsakem rodu prilagojen način odgovarjati na večno vpraševanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu. Treba je torej spoznati in razumeti svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja ...«.[14]

Nova spoznanja znanosti odpirajo nov pogled na zdravje. V njem se povezujejo biološke, psihične, duhovne in socialne razsežnosti človeka, ki se odražajo v njegovem življenjskem okolju. Posledično se spreminja tudi pristop k razumevanju bolezni, ki ni le v obolelosti v smislu organskega, temveč je nekaj eksistencialno slabega. Bolezen lahko spremeni tudi način življenja, spremeni lestvico vrednot, življenjsko okolje ... Cerkev s svojimi metodami, ki morajo biti v skladu z Njegovo zapovedjo, uresničuje Božjo »občutljivost« do človeškega trpljenja.

Zdravje je občutljiva točka v življenju sodobnega človeka. Za zdravje in lepoto telesa je pripravljen marsikaj storiti. Bolezen, invalidnost, starost so sovražniki, ki jih skuša na vse možne načine obvladovati. Stara definicija SZO vidi zdravje v odsotnosti fizične, psihične in socialne bolezni. Tudi pojem zdravja se danes spreminja. Zdravje se velikokrat prikazuje enostransko, kar onemogoča nek širši horizont in odprtost dialogu. Vse preveč se zdravje meri po statističnih uspehih medicinskih metod zdravljenja. Tudi fizično neozdravljenje, invalidnost in starost je izziv za iskanje »biti zdrav«, v harmoniji s sabo, soljudmi in Bogom.

---

[13] Janez Pavel II., V*era in razum,* Družina, Ljubljana 1999, 94.
[14] CS 4.

Zdravje posameznika je dinamičen proces, ki v življenju, ki ga spremljajo številne izkušnje (veselja in trpljenja), piše svojo zgodovino. Sposobnost osebe, da se v primeru bolezni in trpljenja z njim spoprime, je temeljnega pomena za njeno prihodnost.[15]

Danes v svetovni statistiki beremo, da v deželah v razvoju v večji meri obolevajo ljudje za nalezljivimi boleznimi, bogati Zahod pa za kroničnimi boleznimi srca in presnove. Problemi nastajajo tudi zaradi nepravične delitve življenjskih dobrin, ki zagotavljajo možnosti za zdravo življenje. Sodobnemu človeku zdravje veliko pomeni in zaupa sodobni medicini. Morda se premalo zaveda, da človeško telo ni stroj.

Zdravje postaja cilj, ki ga človek v življenju zasleduje. Družba preveč vidi zdravje kot »biti močan, zdrav, mlad, lep«, zato je razumljivo, da razume bolezen kot tragedijo, ki nima smisla.

Vedno bolj se uveljavlja »medicina želja«, ki ima za cilj boljšo kvaliteto življenja, ki ne izključuje duhovne komponente. Dobro počutje in kvaliteta življenja pa ne vključuje osnovne polnosti absolutne kvalitete v eshatološki razsežnosti. Ne upošteva omejitev, nepopolnosti, nedovršenosti v uresničevanju človeka. Išče zgolj polnost dobrega počutja, ki ga razume predvsem kot odsotnost bolezni. Zato ni alternativa medicini.

Takšno razmišljanje, ki ima pred seboj samo eno vrednoto, v tem primeru zdravje, in izključuje življenje, povezano z jokom, različnimi težavami, slabim, fizičnimi boleznimi in psihičnimi težavami, je izgubilo pravi pogled na smisel življenja.[16]

2.2 Izziv za verujoče

Cerkev je poklicana, da na težave ljudi odgovarja v »jeziku Svetega Duha«. Vprašanja glede zdravja se ne pojavljajo samo v samem zdravstvu, temveč v različnih življenjskih okoliščinah. Vse to je za Cerkev izziv za iskanje teološko–pastoralnih odgovorov v Resnici evangelija. To je njena odgovornost do posameznika in celotne skupnosti. Ne le izkušnja bolezni in trpljenja, tudi iskanje zdravja v vseh človekovih razsežnostih, med katerimi je pomembna duhovna, je danes izziv za pastoralno teologijo. Že antropološko gledano je vprašanje zdravja in njegovega pomena zanimivo. S teološkega vidika pa se nam zdravje kaže v luči Božjega načrta, v luči odrešenja in razodetja Jezusa Kristusa.

---

[15] Prim. Cornelius J. van der Poel, *La sofferenza come ben-essere. Una sfida che si può vincere,* Ed. Paoline, Milano 1998.

[16] A. N. Terrin, *Il sacro off limits, L'esperienza religiosa e il suo travaglio,* EDB, Bologna 1995, 251.

[17] Prim. Janez Pavel II., *Discorso ai Vescovi della Conferenza episcopale dei Paesi Bassi in visita »ad limina«* , v: *L'Osservatore Romano*, 11-12 januar 1993, 15.

[18] CS 11.

Biblija imenuje čas odrešenja *kairos*. Nujno je, da kristjani v vsakem trenutku poznamo odprte možnosti za *kairos* in to vključimo v svoja pastoralna prizadevanja, meni papež.[17] Prepoznavanje kairološke dimenzije v pastoralni teologiji pomeni, da poskušamo z vso pozornostjo v posameznih dogodkih v luči vere razbrati pot k Bogu (prim. Lk 12,54-57).

»V prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje vesoljstvo, si Božje ljudstvo prizadeva, da v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razloči, katera so v vsem tem prava znamenja Božje navzočnosti ali Božjih namenov.« Tako človekovo poklicanost razume koncil.[18] To pa konkretno pomeni, da Cerkev razumevanje termina »znamenja časov« v spoštovanju človekovega življenja nenehno poglablja, jasni in bogati.

Janezovi učenci so Jezusa spraševali, ali je on resnični Mesija (prim. Mt 11,1-6). Tudi Cerkev se danes podobno sprašuje ob analizi vrednotenja svojega dela. Cerkev danes želi slediti Kristusu in tudi poglobljeno odgovoriti na vprašanja o zdravju, ne da bi pri tem izključevala oznanilo miru in odrešenja. To je njen kriterij za prakso. Obdobja kriz in s tem v zvezi vprašanj, ki jih prinašajo, analizira in pojasnjuje z očmi vere, oprta na Sveto pismo in išče nove možnosti za svoje poslanstvo. Pri tem pa se zanaša na pomoč od zgoraj in je posebej pozorna na najbolj uboge.

Zdravje in odrešenje sta med seboj poveza. V teološkem pogledu je zdravje tudi hrepenenje po odrešenju. Podobno misli Avguštin v znanem stavku, kjer meni, da se človek dokončno umiri le v Gospodu.

Zdravilno poslanstvo Cerkve, ki ji ga je zaupal Kristus, je njena skrb za bolne, za tiste, ki bolnikom služijo, in vse, ki odkrivajo to novo pojmovanje zdravja. Pastorala zdravja sledi temu cilju v svojem delovanju.[19]

2.3 Jezusov zgled in njegova zapoved Cerkvi

Dva vidika Jezusovega javnega delovanja v evangeliju stopata v ospredje: oznanjevanje Besede in ozdravljenje bolnikov. Ob oznanjevanju se je njegova Božja narava potrjevala z močmi, čudeži in znamenji (prim. Apd 2,22). Ozdravljal je vsako bolezen in vsako slabost (prim. Mt 9,35). Apostolom naroča, ko oznanjajo Božje kraljestvo, naj ozdravljajo bolnike, mrtve obujajo, gobave očiščujejo in demone izganjajo (prim. Mt 10,7-8). In zopet na drugem mestu: Božje kraljestvo je blizu, je oznanilo ozdravljenim bolnikom (prim. Lk 10,9). Kristus skrb za bolnike nadgrajuje z oznanilom o Božjem kraljestvu, v katerem se posebej razodeva usmiljenje. Evangelisti uporabljajo besedo *therapeuein* (36x), ki pomeni skrb, bolj pogosto kot ozdravljenje. Zato Jezusovo dejavnost razumemo

[19] Prim. C. Vendrame, *La guarigione dei malati come parte integrante dell'evagelizzazione,* v: *Camillianum* 3 (1991), 27-39.

lahko bolj kot služenje in skrb.[20] Ko ozdravi ženo, ki je trpela zaradi krvavitev, v to dejanje vključuje tudi dar odrešenja (prim. Mr 5,34). Ko Jezus govori o Božjem kraljestvu, odrešuje človeka v celoti v njegovih odnosih z Bogom, samim seboj in z drugimi. V jeziku Janezovega evangelija prinaša polnost življenja za človekovo zdravje in dobro počutje.[21] »Znamenja«, ki jih je Jezus uporabljal pri bolnikih, so v pogledu vere in ljubezni do sočloveka, uresničeni Božji darovi naklonjeni posamezniku.

Pomenljiva je v tem pogledu ozdravitev gobavca. Ko se Jezus vrača, obdan z množico, z gore pristopi gobavec, rekoč: »Gospod, če hočeš, me moreš ozdraviti«. Jezus se ga dotakne in reče: »Hočem, bodi ozdravljen!«. In gobavost je izginila (prim. Mt 8,1-3). Postavlja se nam vprašanje, kaj to pomeni za nas, za našo pastoralno prakso. Jezus je ozdravljal, ker je bil Božji Sin. Njegovo srečanje z gobavcem je bilo odrešilno in zdravilno hkrati. Povrnil mu je tudi socialni status. Ne smemo pa spregledati, da mu je bila prav po tem čudežu ozdravljenja dana polnost življenja tudi v smislu njegovega odnosa do Boga.

Kristusovo delovanje je merilo početja kristjanov. Učencem je naročil, naj delajo, kot je delal on. Kot sodelavci in tisti, ki nadaljujejo služenje človeštvu, prav tako oznanjajo Božje kraljestvo in skrbijo za bolnike. Obe nalogi sta tesno povezani med seboj in sta zapoved poslanstva. Vendar ne smemo spregledati, da je ta naloga pod neprestanim vodstvom univerzalnega »specialista«. Tudi naše pastoralno delo je v njegovih rokah.

2.4 Rešitev vprašanja

Cerkev se je vedno zavedala misijonskega poslanstva, ki ga ima pri povrnitvi zdravja. Zanimiva je zgodba o ozdravljenju hromega v Apostolskih delih. Peter in Janez sta šla molit v tempelj. Pred tempeljskimi vrati je bil kot vedno hrom človek, ki je prosil miloščine. Peter mu reče, naj ju pogleda. Mož se ozre, misleč, koliko bo dobil. Toda Peter ga preseneti. V imenu Jezusa Kristusa mu da, »kar ima«. Besede in dotik Petra – »vstani in hodi« ga ozdravijo. Ko vstane, hvali Boga (Apd 3,1-8).

Po zgledu Kristusa in v poslušnosti poslanstvu je apostolska skupnost posebej pozorna do bolnikov in ubogih in ponavlja besede in kretnje Učenika v moči edinosti in vere vanj. Vero v Vstalega, ki jo ima Cerkev, dopolnjuje z dejanji Kristusa v njegovem imenu. Ko razmišljamo o ozdrav-

---

[20] A. Vanhoye, *La vita consacrata nel mondo della salute. Fondamenti biblici,* v: *La vita-consacrata nell mondo della salute: gesto e annucio del Vangelo della misericordia,* Atti del Convegno del Camillianum, Roma 29-30 marzo 1993, Quaderni di Camillianum 4, 25-26.

[21] R. Fabris, *Biblia e mondo della salute,* v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria,* Ed. Camilliane, Torino 1997, 127.

ljenju hromega pri Lepih vratih, vidimo, da se je to izvršilo v poslušnosti in predanosti Kristusovim zapovedim: oznanjujte in ozdravljajte. Živa apostolska skupnost z Vstalim ponavlja svojo resnično sposobnost ozdravljenja. Kot obhajajo spomin daritve v evharistiji, tako posnemajo tudi spomin na mesijanska znamenja. Posnemajoč znamenja Jezusa Kristusa v njegovem imenu, Peter v preroški veri v Gospoda ozdravi hromega.[22]

Lahko se vprašamo, kakšen način pastoralnega dela bi bil primeren za naš čas. Če se vprašanj in reševanja problemov lotimo parcialno, odrekamo posamezniku pravico, da ga poslušamo in jemljemo resno.[23]

Razumevanje zdravja je večkrat povezano z izkušnjo bolezni in trpljenja. Ali je Peter hromemu odgovoril v skladu z njegovim pričakovanjem? Odgovor nam osvetli Janez Pavel II. v okrožnici *Evangelij življenja*, ko govori o evtanaziji: »Vprašanje, ki vstaja v srcu človeka ob zadnjem soočenju s trpljenjem in smrtjo, zlasti kadar je v skušnjavi, da podleže obupu, ki ga tako rekoč uniči, je predvsem vprašanje družbe, solidarnosti in podpore v preizkušnji. To je klic po pomoči za upanje, kadar odpove vse človeško upanje«.[24] Vprašanje evtanazije je kompleksno in odgovor ni samo v teološko-moralnem in psihološko-svetovalnem pristopu. Odgovor je v dialogu teoloških kriterijev, kjer se besede uresničijo v dejanjih in odnosih do človeka. Mnoge zahteve so prošnje po minimalni človeški pozornosti in ne toliko po resnični evtanaziji.[25]

Vprašanje evtanazije ni le vprašanje težko bolnega, temveč tudi vseh tistih, ki strokovno in drugače skrbijo zanj. Ob umirajočem se izogibamo različnih oblik strahu in s tem nekako fizično bolnika osamimo, ker se ne pogovarjamo odkrito in po resnici. Naši odnosi so paralizirani, pomoč je zgolj tehnične narave. Bojimo se smrti, žalovanja, trpimo. Rešitev je, da odkrito spregovorimo o občutjih in iščemo možne odgovore v terapevtskem, socialnem in pastoralnem pogledu. Pastoralna dejavnost, ki želi izpolniti pričakovanja ob težkih problemih v zdravstvu, mora »razbrati« bistvo problemov, da lahko pomaga pri njihovi razrešitvi.

3. Cerkev krepi zdravje ljudi

3.1 Cerkev je vesoljni zakrament odrešenja

Zdravje se nam kaže v različnih oblikah. Krščanska skupnost je poklicana, da bistveno prispeva h krepitvi zdravja in celovitosti odrešenja

---

[22] Prim. E. Brescanin, *Unizione degli infermi,* v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, 1344.
[23] Prim. R. Tonelli, *Per la vita e speranza, Un progetto di pastorale giovanile,* LAS, Rim 1996, 18.
[24] Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja,* Družina, Ljubljana 1995, 67.
[25] R. Canestrari, *Il desiderio di morte nel paziente ospedaliero,* v: *Zeta*, 1 (1986), 35.

posameznika. Zadnji koncil opominja: »Saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«.[26] Kristus Cerkev »nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost ... Zato jo po analogiji lahko primerjamo skrivnosti učlovečene Božje besede. Kakor namreč Božja beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, tako uporablja za rast telesa (prim. Ef 4,16), socialno organizacijo Cerkve, Kristusovega Duha, ki oživlja. Kristusa je poslal Oče zato, 'da bi oznanil blagovest ubogim, ... ozdravil nje, ki so potrtega srca' (Lk 4,18), da bi 'poiskal in zveličal, kar je izgubljenega. (Lk 19,10). Podobno Cerkev obdaja z ljubeznijo vse tiste, ki jih tare človeška slabost, še več, v ubogih in trpečih spoznava podobo svojega ustanovitelja, ubogega in trpečega; zelo si prizadeva za lajšanje njihove bede in želi služiti Kristusu v njih«.[27]

Teologija zakramentov odpira jasne povezave v krščanskem pogledu odrešenja, tako glede zdravja kot tudi z ozirom na bolnika, kjer daje upanje na ozdravljenje. V Svetem pismu je misel o zakramentu odrešenja povezana s Kristusom, ki po Cerkvi in v njej odrešuje in ozdravlja. Cerkev je poslana k ljudem z darom odrešenja od Očeta po Kristusu v Svetem Duhu za odpuščanje grehov, po smrti pa za deležnost večnega življenja in veselja v Sveti Trojici. To odrešenje je posamično in skupno hkrati, duhovno in časno. Ta polnost odrešenja, katerega pomemben poudarek je eshatološki vidik, je namenjena človeku v celovitosti njegovih razsežnosti.[28]

Zakramentalna znamenja, ki jih uporablja Cerkev, imajo v sebi značaj polnosti Kristusovega odrešenja. Uresničujejo odrešenje in se v zdravju kažejo v globoki povezanosti z odrešenjem.

V teološkem razpravljanju je bolj jasen pogled na »bolezen – zakramenti – odrešenje«, manj je govora o »zdravju – zakramentih – odrešenju«. Zdravje je teološko osnovnejši pojem kot bolezen. Pri Kristusu je odrešenje odprto zdravju in zdravje odrešenju. Evangelij oznanja zdravje kot odrešenje in je odrešenje obenem polnost zdravja pri človeku.

Zakramentalna znamenja so za vernega mesto zajemanja iz polnosti življenja in v njem vzbujajo tudi hrepenenje po polnosti odrešenja. Dogodek odrešenja z ozdravljenjem je po zakramentalnih znamenjih nova eksistenčna moč, ki nas rešuje greha, prinaša polnost Duha in se tako v celoti udejanja. V tem smislu lahko govorimo, da je zakramentalna milost za celostno zdravje in odrešenje. Pastorala zdravja je sestavni del

---

[26] C 1.
[27] C 8.
[28] Prim. S. Panizolo, *Chiesa sacramento di salvezza,* v: *Dizionario di teologia pasorale sanitaria,* 189.

v poslanstvu odrešenja, ki ga Cerkev ima, in zakramenti to vidno ponazarjajo.[29]

Zdravilno delovanje Cerkve se kaže ne le v karizmatičnem smislu, temveč tudi v obhajanju zakramentov. To novost poudarja tudi zadnji koncil. V obhajanju zakramentov in oznanjevanju evangelija Cerkev nadaljuje Kristusovo odrešenje: »Gospod Jezus Kristus, zdravnik naših duš in teles, on, ki je odpustil grehe mrtvoudnemu in mu vrnil telesno zdravje, je hotel, da njegova Cerkev v moči Svetega Duha nadaljuje njegovo delo ozdravljanja in odreševanja tudi pri svojih lastnih udih«.[30] V tem pogledu Cerkev poleg zakramenta sprave in zakramenta bolniškega maziljenja še na poseben način z udeležbo in prejemanjem evharistije po Kristusu vabi zdrave in bolne k srečanju v zavezi in v skupnosti.[31]

V središču teološkega razmišljanja je gotovo skrivnost človeškega trpljenja in biblično sporočilo o Kristusovi smrti in trpljenju. Kristjani so poklicani, da to skrivnost živijo, ker je del stvarnosti tega sveta. V skrivnosti Vstajenja pa smo že ozdravljeni in rešeni vsakega zla. Naloga teologije je da išče načine, kako to skrivnost z razumom in vero prenesti v praktično življenje krščanskih skupnosti. To je še posebej naloga teologije zdravja. Potreben je odprt dialog, ki upošteva hrepenenje človeka po odrešenju in se zato odpira delovanju Duha. Ob soočenju z lastno omejenostjo se kristjani prizadevamo za rešitev od zla in od greha.[32]

3.2 Evangelij in odrešenje

Cerkev kot zakrament odrešenja nadaljuje proces odrešenja z oznanjevanjem in obhajanjem zakramentov. Odrešenje zaobjema tudi promocijo humanosti. To pomeni, da je naloga kristjanov, da v družbo vnašajo elemente odrešenja. »... osvetliti jih hoče z lučjo, zajeto iz evangelija, in dati človeškemu rodu na voljo tisto odrešenjsko moč , ki jo Cerkev sama ob vodstvu Svetega Duha prejema od Ustanovitelja.«[33]

Kristus je prišel, da bi imeli vsi življenje v polnosti (prim. Jn 10,10). V življenju Cerkve mora biti vidna: »polnost daru, milost, ki je za človeka in njegovo poklicanost. V teologiji zakramentov je možno prepoznati tudi karitas, ki v skrbi za zdravje odpira v Cerkvi pot služenja za odrešenje«.[34]

---

[29] Prim. C. Rocchetta, *Sacramenti,* v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria,* 1063-1073.
[30] KKC 1421.
[31] E. Brescanin, geslo: *Penitenza – Riconciliazione. Unizione degli infermi,* R. Gerardi, geslo: *Eucaristia*, v: *Dizinario di teologia pastorale sanitaria.*
[32] Prim. R. Tonelli, *Per la vita e la speanza. Un progetto di pastorale giovanile,* 18.
[33] CS 3.
[34] C. Rocchetta, *Sacramenti,* v: *Dizionario di teologija pastorale sanitaria*, 1073.

Evangeljsko oznanilo, ki je odrešenjsko, vedno prinaša ljubezen do trpečega kot prednostno držo. Oznanilo in odnos do trpečega se ne razlikujeta. Jezusova ozdravljenja v službi oznanjevanja so znamenja odrešenja. Oznanjevanje v pastorali zdravja za krščansko skupnost ni nek privesek njene pastoralne skrbi za ljudi, temveč je v njeno delovanje integralno vključeno tako, da je evangelij v praksi. Prisotnost v bolniški postelji in delo ob njej oznanja Boga, ki ljubi, ki skrbi, tolaži in vabi na pot odrešenja.

V skrbi se pokaže upanje, ki ga ustvarjajo mnogi zdravstveni in pastoralni delavci, ki so »mostovi«, ki odpirajo presežnostni pogled. V njem je Bog, ki spremlja, je solidaren v trpljenju in objema človeka. Verovati pomeni podati se v čudovito avanturo igre večnostnih odnosov, kjer je zastonjskost Očeta, ljubezen in hvaležnost Sina, vera, svoboda Duha, upanje.[35] V skrbi za bolnike se upanje napaja v ljubezni (prim. 1 Pt 3,15). Upanje z ljubeznijo preustvarja svet za služenje človeku.

Mnogi zdravstveni delavci v svojem delu posnemajo Kristusa v ljubezni do bolnikov, ki ni le v ljubezni za ozdravljenje in tolažbi, temveč velikokrat brez besed »čudež« ozdravljenja, ki je v moči Kristusove Cerkve. V teh terapevtskih držah in zaupanju v njihovo delo Cerkev dobiva verodostojnost na področju zdravstva.[36]

Zdravstveni delavci so poklicani, da vsak dan na novo »razberejo« iz prilike o usmiljenem Samarijanu, kakšen odnos naj imajo do bližnjega pri svojem delu. Njihovo poklicno služenje življenju je resnična terapevtska drža. Tako postajajo Božji sodelavci v vračanju zdravja bolnemu telesu. V tem se pokaže veličina njihove vere v Boga, ko ljubeče sprejemajo življenje, zlasti kadar je to slabotno in bolno.[37] Poklic kristjana in poklicno delo v zdravstvu nista v nasprotju, temveč se dopolnjujeta. Poklicno delo se tu povezuje z nalogo poslanstva za odrešenje. Tako se bolniku odpira možnost, da se v sebi harmonično uglasi in tako v veliki meri zmanjša nevarnost hospitalizma in anksioznosti.[38]

Bolezen in zdravje sta odvisna od mnogih faktorjev. Zdravljenje je neke vrste mozaik različnih dejavnosti. Za celovito in dobro zdravljenje je potrebno timsko delo. Kristus nas uči na poti odrešenja. Veri, ki se hrani z zakramentalnimi milostmi, je pridružena odgovornost posameznika. Kristus nam torej ni naročil, naj delamo čudeže. Zaupal nam je, da

---

[35] S. Natoli, *Delle cose ultime e preultime. Un dialogo,* Mondadori, Milano 1997, 18 in 86.
[36] Prim. D. Tettamanzi, *Chiesa e salute,* v: *Progettualità eccelsiale nel mondo della salute*, Salcom, Brezzo di Bedero 1995, 87.
[37] Prim. Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev, *Listina zdravstvenih delavcev,* Družina, Ljubljana 2000, 4 in 5.
[38] J. Alvarez Gomez, *L'assitenza ai malati nella storia della Chiesa,* v: *Dolentium hominum* 31 (1996), 45-47.

pri svojem delu uporabljamo »znamenja«[39] za vso človeško skupnost, ki jo je Kristus izbral za odrešenje.

3.3 »Zedinjenje v počlovečenju«

Danes pogosto slišimo, da je v zdravstvu in nasploh v družbi premalo humanosti. Tehnika in etika se premalo povezujeta in dopolnjujeta. Posledica so nehumani odnosi in postopki v zdravljenju in obravnavanju človeka – bolnika. Humanost v pastorali zdravja postaja mesto za evangelizacijo krščanskega razumevanja in pogleda na človeka.[40]

Napake pri ravnanju z bolnikom so pri zdravstvenih delavcih pogosto povezane s premajhno etično pripravo in vzgojo za ta poklic. Pozornost v medsebojnih odnosih in subjektivno vrednotenje bolnika sta točki, kjer največkrat prihaja do napak. Bolnik mora čutiti, da je obravnavan kot subjekt kljub moderni in učinkoviti tehnologiji v postopkih diagnosticiranja in terapije.[41]

Cerkev budno spremlja življenje v svetu: »Veselje in upanje, žalost in tesnoba ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev. In ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih«.[42] Humanost, katere glasnik je Cerkev v pastoralnem delovanju, išče temelje v kristologiji in antropologiji.

Izkušnja bolezni in spremljajočega trpljenja ter porušeni odnosi v komunikaciji vodijo k drobljenju v procesu zdravljenja. Kako povezati terapevtski proces? Bolnik občuti razdvojenost, negotovost, nima notranje trdnosti, opore.[43]

Med faktorji, ki povečujejo nehumanost v zdravstvu, je tudi kriza etičnih vrednot, kar ima za posledico disharmonijo duhovnosti subjekta. Antropološke danosti, resnica stvarjenja po Božji podobi, spoštovanje človekovega dostojanstva, lestvica vrednot in odprtost za presežnost nam pomagajo, da se bolniku laže približamo.

V promociji humanosti se moramo zavedati, da je bolnišnica zaradi bolnika in ne bolnik zaradi bolnišnice. Bolnik je središče, kateremu mora biti podrejena organizacija in delo v bolnišnici. Prav tako so osrednjega

---

[39] Prim. F. Alvarez, *El Evagelio, fuente de vida en el mundo de la salud y la enfermedad,* v: *Camillianum* 11 (1995), 46.

[40] Prim. A. Brusco, *Umanità per gli ospedali. Prospettive pastorali,* salcom, Brezzo di Bedero 1983.

[41] Prim. L. Pinkus, *Senza radici? Identità e processi di transformazione nell'era tecnologica,* Borla, Roma 1998, 147.

[42] CS 1.

[43] L. Sandrin, A. Brusco, G. Policante, *Capire e aiutare il malato,* Ed. Camilliane, Torino 1989, 9-64.

pomena tudi zdravstveni delavci, pred ekonomskimi in političnimi problemi, ki danes velikokrat silijo v ospredje. Ti problemi danes včasih povzročajo pri bolnikih in tudi osebju večji stres kot bolezen sama. Tako niso v ospredju bolnikove potrebe, temveč potrebe, ki jih umetno povzroči zdravstvena ustanova.

Velikokrat je bistveno prizadet in okrnjen osebni odnos bolnik – osebje. To podaljšuje tudi zdravljenje, da o kvaliteti in celostnem zdravljenju sploh ne govorimo. Bolnik ne doživlja svoje bolezni kot možnost, ki jo sprejme, temveč kot hud življenjski neuspeh oz. polom. Pri zdravljenju moramo upoštevati psihološke zakonitosti v odnosu do bolnika. Ta mora biti subjekt zdravljenja. Šele tedaj bo celovito vključen v družino in družbo.[44]

Empatičen odnos onemogoči zdravstvenemu in pastoralnemu delavcu, da v delo z bolnikom prenaša svoje miselne kategorije in osebna čustva. Tako bolnik lahko izpove svoja občutja, vprašanja, bolečine, strahove itn., ki jih sicer ne bi. Velikokrat so zaradi napačnega odnosa odgovori pri bolnikih zgolj »tehnični«; tedaj je težko razbrati smisel izrečenega.[45] Pred seboj imamo subjekt v njegovi biološki-psihološki-duhovni-socialni razsežnosti. Bolezen predstavlja porušeno harmonijo v teh razsežnostih. V pastorali zdravja je predmet naše pozornosti dostojanstvo osebe, in to ne le pri bolniku, temveč tudi v odnosu do osebja.

Večanje števila starih oseb, kronične bolezni in pojav novih postavljajo pred zdravstvene delavce težke moralno-etične dileme. Odpirajo tudi potrebo po iskanju novih oblik pastoralnega dela. Smrt in trpljenje vnašata globoka čustvena doživetja med osebje v bolnišnici. Sposobnost kontroliranja čustev je psihološka obramba pred stresom. Kvaliteta medosebnih odnosov je temelj za humanost v ustanovi. Ti pripomorejo h kakovosti zdravljenja in počutja bolnikov, pa tudi h kakovosti zdravja osebja bolnišnice. Tako se v odgovornosti drug za drugega v zdravstvu ustvarja nova kultura.[46]

3.4 Vpetost v družbo

Pastorala zdravja ne zajema le posameznika ali skupine npr. bolnika, svojce, zdravstvene delavce, prostovoljce, temveč se uveljavlja v širšem družbenem okolju. Vse družbene dogodke in probleme budno spremlja.

---

[44] L. Sandrin, *Psicologia della salute e della malattia,* v: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria,* 966-996.
[45] Prim. L. Sandrin, *Come affrontare il dolore. Capire, accetare, interpretare la sofferenza,* Paoline, Milano 1995.
[46] C. Bonfioli, I. Bosi, G. M. Comoli, P. Pollina, *Reinventare l'ospedale,* San Paolo, Cinsello Balsamo 1995.

Prizadeva si, da bi bila vsa ekonomsko tehnična sredstva res v službi celotnega človeštva in zato tudi pravično razdeljena. Posebej se zavzema za nemočne, ki niso deležni solidarnosti in potrebne pomoči.[47]

Naloga Cerkve je, da vse to kritično presoja. Upanje, ki ga prinaša Vstali, človeka osvobaja, da je sposoben večje humanosti v družbi in ga tako odvrača od prevelikega poveličevanja zemeljskih stvarnosti. Upanje mu daje misel na dovršenost v večnosti. To so razlogi za spoštovanje celotnega človeka in vsakega človeka. Idealen svet, o katerem pogosto sanja današnji svet, je za Cerkev izziv, da z vso močjo dela in ohranja mir in pravičnost v svetu.[48]

Cerkev ima svoje pristojnosti tudi na družbenem področju. Človek išče razumne razloge za vero (ortodoksija), ti pa se v življenju pokažejo kot ortopraksija. Bog v zgodovini odrešenja in Cerkev, ki nadaljuje to delo, udejanja svojo nevidno prisotnost. Krščanstvo se kaže v družbi, kjer Kristus nadaljuje delo odrešenja za človeka in njegovo eksistenco, v vseh njenih pojavnih oblikah. V to okolje Kristus prinaša bogastvo svoje ljubezni, milosti, ki osvobaja, ki prenavlja in njegove učence dela prepričljive. To Božje, ki se spušča na ta svet, dobi v Jezusu razsežnost ljubezni (karitas), občestva v sobivanju in pravičnosti, in se v razodevanju in veri Cerkve uresniči. Vse naše bivanje in življenje je vključeno v službo odrešenja in z oznanjevanjem kristjanov prihaja v celotni svet. Nič posvetnega, kar pripada človeku, ni zunaj ljubezni Kristusa in Cerkve. Vse mora biti v službi odrešenja. To pa se v družbenem smislu kaže tudi v praktičnem spoštovanju človekovega dostojanstva. To ni pomembno le za pastoralno delo v zdravstvu, temveč za celotno življenje in delo Cerkve.[49]

Veliko problemov v odnosu Cerkev – družba se pokaže ob vrednotenju in sprejemanju določenih sodb glede življenja nasploh. Jezusov nauk ima v tem pogledu izredno širino, usmiljenje in odpuščanje sta v njegovem oznanjevanju močno navzoča. Izgubljenemu sinu oče ponuja roko sprave in prijateljstva. Kristjani imamo nalogo, da gradimo »podobe« in »znamenja«, v katerih se prepoznava Božje usmiljenje, ki je predokus eshatološkega upanja.

Pastorala zdravja ima pomembno poslanstvo v tem, da prinaša v svet bolezni in trpljenja usmiljenje. Zato je pomembna kvalitetna skrb, socialna pravičnost in pozornost do revnih.[50]

---

[47] Prim. L. Thielmann, *Malatia, guarigione e salute. Dimensione economiche, legislative e sociali,* v: *Concilium* 5 (1998), 51-58.
[48] Prim. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Sagio sul mistero della Chiesa, communione e missione,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 355.
[49] Prim. M. Cozzoli, *Chiesa, Vangelo e società Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 61-80.
[50] Prim. J. Beal, *Ospedali cattoloci. In che misura saranno cattoloci?,* v: *Concilium* 5 (1994), 127-129.

II. vatikanski koncil v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje. Posledica tega je nastajanje nove, silne zapletenosti vprašanj, ki vpije po novih analizah in sintezi«.[51] Jezusovo Besedo je treba »na novo prevajati« ob novih spoznanjih, novih pogojih in načinih, ki so vpeljani ali se vpeljujejo v praktično teologijo za služenje odrešenju celostnega človeka. Božji Duh nenehno prenavlja obličje zemlje in človeška srca (prim. Jn 14,26). Kristjani, ki naj bi bili živi kamni na telesu Kristusa – Cerkve, morajo »stalne spremembe znamenj časov« vnašati v življenje Cerkve. »Zato opašite ledja svojega razuma, trezni bodite, popolnoma naslonite upanje na milost, ki vam je prinesena v razodetju Jezusa Kristusa« (1 Pt 1,13). Peter nas spodbuja k naporu za lastno spreobrnjenje, ki odkriva vedno »novo«.

Besede odrešenja so vedno nove in vprašanje zdravja in odrešenja tako postavljajo v nove izrazne oblike v naših naporih skrbi za bolnike. Tako postaja naša pastoralna dejavnost »znamenje upanja« za kaotični nered, ki ga vnaša bolezen. Ko postajamo boljši kristjani, se v naših skupnostih krepi duh služenja. Zato je potrebno stalno spreobračanje tako posameznika kot tudi skupnosti v njeni strukturi. Podoba Božjega usmiljenja je prepoznavni znak katoliškega duha, ki vlada v določeni strukturi zdravstva.

Evangelizacija v pastorali zdravja je v službi odrešenja. V njej mora imeti prostor odprt dialog, ki spoštuje različnost profesionalnih dolžnosti.[52]

Ob prizadevanju za osebno in družbeno zdravje se nam teološko gledano odpira prisotnost Božjega Duha, ki v različnih oblikah pastoralne skrbi postaja vseobsegajoča.

4. Sklep

V krščanski skupnosti postane bolečina ob solidarnosti in sotrpljenju mesto Božje prisotnosti, in to tudi ob odsotnosti zdravja. Zdravje kot »biti v sebi« je v odnosu do Boga in do drugih pomembno v smislu kurative, preventive in promocije. Vedno je v razpetosti med »že« in »še ne« in se pri človeku odraža kot nenehno hrepenenje po polnosti odrešenja, ki se bo uresničilo v večnem življenju. V tej novi »zdravilni zavezi« ima Kristus v moči Duha svoje posebno mesto. Njegovo odrešilno delovanje ima moč spreminjanja in spreobrnitve pri posamezniku in v skupnosti.

---

[51] CS 5.

[52] Prim. Papeški svet za laike, *la dignità dell'anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo,* Paoline, Milano 1998, 28-29.

To se posebej lepo pokaže v celotni pastoralni dejavnosti in še prav posebej v zakramentalnem življenju. Božja ljubezen kliče človeka po posnemanju, tudi v bolezni in trpljenju, kar odpira pri posamezniku in v skupnosti nov, zrelejši pogled. Pastorala zdravja ne uspe trpljenja odstraniti, pomaga pa, da trpeči v njem odkrije svoj smisel in ga napravi »odrešenjskega«.[53] V različnosti služb in dejanj v pastoralnem smislu tako postaja popolna. Tako tudi bolnik postaja aktivni in odgovorni subjekt služenja evangelizaciji in poslanstvu odrešenja.

Pomembne pastoralne drže pri tem so: širok pogled na življenje ob molitvi in kontemplaciji, pričevanje z vero v Božjo prisotnost v svetu in med nami ter liturgična drža – slavljenje v subjektivni izkušnji zdravja kot Božjega daru.

Cerkev – skupnost, ki zdravi oziroma ozdravlja in rešuje, je teološko izzivalen naslov. Pravilno bi se morda glasil: Cerkev – skupnost, ki odrešuje. Prispevek naj bi pomagal k zbližanju zdravja in odrešenja v pastoralni teologiji in tudi odprl novo zanimanje za poglobitev te teme v celotni teologiji.

---

[53] Janez Pavel II., apostolsko pismo *Salvifici doloris,* Družina, Ljubljana 1984.

Teološka fakulteta v akademskem dveletju 2004-2006

Delovanje Teološke fakultete v dveh študijskih letih 2004-05 in 2005-06 so zaznamovala dogajanja v širšem slovenskem prostoru (3. decembra 2004 je bila v državnem zboru potrjena nova slovenska vlada), v Cerkvi na Slovenskem (imenovan je bil novi ljubljanski metropolit, ustanovljene so bile nove škofije in nova cerkvena pokrajina) in v visokošolskem prostoru, katerega del je Univerza v Ljubljani.

Uvod

Z začetkom novega akademskega leta 2004-05 je nastopilo novo vodstvo fakultete, izvoljeno na senatu 5. maja 2004: dekan izr. prof. dr. Bogdan Kolar, prodekan za znanstveno-raziskovalno delo in predstojnik Enote v Mariboru prof. dr. Vinko Potočnik in prodekan za študijske zadeve doc. dr. Branko Klun. To akademsko leto je bilo zadnje v rektorovanju prof. dr. Jožeta Mencingerja. V tem času je bil sprejet novi Statut Univerze v Ljubljani (decembra 2004). Vrstile so se daljše razprave o definiranju habilitacijskih področij in o matičnosti posameznih fakultet v okviru Univerze v Ljubljani. Po tem dogovoru je Teološka fakulteta matična za področje teologije in religiologije. Habilitacijska področja (13), za katera je fakulteta pristojna in dolžna izpeljati postopke (ko se nekdo hoče habilitirani kot visokošolski učitelj), pa so naslednja: filozofija, biblični študij in judovstvo, zgodovina Cerkve in patrologija, religiologija in religijska antropologija, sistematična in dogemska teologija, moralna in duhovna teologija, pastoralna in kerigmatična teologija, didaktika in pedagogika religije, cerkveno pravo, sociologija religije in pastorale, psihologija religije in pastorale, zakonska in družinska terapija. Ker sta za izvedbo postopka habilitacije potrebna vsaj dva visokošolska učitelja z istega področja, je prišlo do reorganizacije kateder. Na začetku akademskega leta je bogoslužje v ljubljanski stolnici vodil mons. Andrej Glavan, nadškofijski upravitelj. V pozni jeseni 2004 je bil za novega ljubljanskega nadškofa in metropolita in s tem za velikega kanclerja TEOF imenovan mons. Alojz Uran (umestitev je bila 5. decembra 2004). Pri sestavljanju nove izvršne oblasti je bila v vlado Republike Slovenije vključena doc. dr. Magdalena Šverc, ki je bila imenovana za državno sekretarko na Ministrstvu za šolstvo in šport.

Z akademskim letom 2005-06 je nastopila nova rektorica prof. dr. Andreja Kocijančič in njena ekipa. Poleg teh so študijsko leto zaznamovali nekateri delovni procesi, tako v okviru UL kot Ministrstva za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, v katere so bili vključeni posamezni visokošolski učitelji z naše fakultete oz. fakulteta kot ustanova sama. Tu

mislim na pripravo Strategije UL (sprejeta je bila junija 2006) in na osnutek resolucije Nacionalni program visokega šolstva za obdobje 2006-2010 (razprava je trajala do konca maja 2006). V delovna telesa UL je bilo vključenih več zastopnikov TEOF. Poleg dekana je članica Senata UL še študentka Sabina Martinčič. Član Habilitacijske komisije (HK) je prof. dr. Metod Benedik, v Komisiji za dodiplomski študij sodeluje prof. ddr. Stanko Gerjolj, v Statutarni komisiji prof. dr. Borut Košir, v Komisiji za znanstveno-raziskovalno delo prof. dr. Vinko Potočnik, v Komisiji za magistrski študij doc. dr. Mirjana Filipič, v Komisiji za samoocenjevanje kakovosti univerze doc. dr. Miran Špelič in v Komisiji za razvoj informacijskega in knjižničnega sistema (ter v njenem obsegu v Knjižničnem svetu) doc. dr. Robert Petkovšek. Minister za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo je v Strateški svet za humanistiko imenoval prof. dr. Janeza Juhanta (predsednik), za člana še prof. dr. Vinka Potočnika in doc. dr. Bojana Žalca; slednji je na Teološki fakulteti zaposlen kot raziskovalec.

Na fakulteti se je začela razprava in oblikovanje temeljne listine TEOF, v kateri bodo navedena osnovna zgodovinska dejstva, umestitev fakultete in njeni cilji. Magna charta bo postavljena na vidno mesto v prostorih fakultete in bo na spletni strani. Na predlog fakultete sta bila v tednu UL 2005 podeljeni dve odlikovanji: prof. ddr. Anton Stres je bil izvoljen za zaslužnega profesorja UL, prof. dr. Milan Komarju pa je UL podelila naslov častnega senatorja. Osrednja akademska prireditev naše fakultete je vsakoletna Tomaževa proslava; bila je 7. marca 2005 in 6. marca 2006. Slednje se je udeležil tudi minister za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo prof. dr. Jure Zupan. Veliki kancler je pripravil sprejem in pogostitev v nadškofijskem dvorcu.

V okviru dogajanja v celotni Cerkvi in v Cerkvi na Slovenskem (aprila 2006 so bile ustanovljene nove škofije Celje, Murska Sobota, Novo mesto, Maribor je postal nadškofija in metropolitanski sedež) se je zgodilo več stvari, ki so povezane z našo fakulteto. Nekdanji veliki kancler in profesor prof. dr. Franc Rode je bil marca 2006 imenovan za kardinala. Dva profesorja, doc. dr. Anton Jamnik in izr. prof. dr. Marjan Turnšek, sta bila poklicana v vrste naslednikov apostolov. Naš upokojeni profesor akademik dr. A. Slavko Snoj je bil imenovan za predstojnika salezijanske skupnosti. Več predavateljev je prevzelo druge odgovornosti v Cerkvi na Slovenskem.

1. Statistično poročilo

Poročilo za akademsko leto 2004-05 pokaže, da je bilo na dodiplomski študij vpisanih 561 študentov in študentk (od tega 511 rednih in 50 izrednih). Od tega je bilo na univerzitetnem enopredmetnem študiju Teologije vpisanih 324, na dvopredmetnem programu 147 in v prvem

letniku novega visokošolskega strokovnega programa Teologija, ki smo ga začeli izvajati s tem študijskim letom, 90 študentov in študentk. Absolventov je bilo 71 (od tega 33 enopredmetnih in 37 dvopredmetnih). Na podiplomskih programih je bilo vpisanih 99 študentov. Od tega je bilo na specialističnem študiju Teologije 12 in na specialističnem študiju Zakonske in družinske terapije 40. Za magistrski študij Teologije se jih je vpisalo 16 in za magistrski študij Zakonske in družinske terapije 15. Na doktorskem študiju Teologije je bilo 16 študentov in študentk.

Za akademsko leto 2005-06 je statistično poročilo naslednje. Na dodiplomskih programih: na enopredmetnem študiju Teologije je vpisanih 383(MB 91) študentov in študentk, na dvopredmetnem 161 (MB 60) in na strokovnem 163 (MB 59). Na podiplomskih programih je stanje naslednje: specialistični študij Teologije (6. letnik) 15, specialistični študij Zakonska in družinska terapija 27, magistrski študij Teologija 22, magistrski študij Zakonska in družinska terapija 28, doktorski študij Teologija 14. Poleg tega je v tem akademskem letu še 61 absolventov. Vseh vpisanih študentov in študentk v študijskem letu 2005-06 je bilo 798. Na tem mestu je mogoče povedati tudi že kakšen podatek o prvi prijavi za vpis v študijsko leto 2006-07 (pri tem je upoštevana prva želja), ki smo ga dobili iz visokošolske prijavno-informacijske službe UL. Za enopredmetni študij Teologije je bilo za vpis prijavljenih v LJ 22 (od razpisanih 85) in v MB 7 (od razpisanih 35). Za dvopredmetni študij je bilo prijavljenih v LJ 37 (od razpisanih 35) in v MB 21 (od razpisanih 35). Za visokošolski strokovni program je bilo prijavljenih v LJ 57 (od razpisanih 40) in v MB 27 (od razpisanih 20).

Statistika sodelavcev in zaposlenih na fakulteti je bila na koncu koledarskega leta 2005 naslednja: na fakulteti je delovalo 7 rednih in 8 izrednih profesorjev, 18 docentov, 3 višji predavatelji, 11 asistentov, 3 raziskovalci in 6 mladih raziskovalcev. Poleg tega so imeli določeno število ur še 4 visokošolski učitelji-gostje, 5 upokojenih profesorjev in 2 učiteljici živih jezikov. V knjižnicah so bili zaposleni 4 delavci, v upravi jih je delovalo 9. Od vseh navedenih imajo nekateri s fakulteto polno delovno razmerje, drugi delujejo le po pogodbi in so zaposleni drugod ali že upokojeni.

2. Pedagoško delo

Potem ko je dne 24. oktobra 2003 Svet za visoko šolstvo potrdil dodiplomski visokošolski strokovni program (VSP) Teologija smo program začeli izvajati s študijskim letom 2004-05, ko je bil vpisan prvi letnik (razpisanih je bilo 90 mest, od tega 60 v Ljubljani in 30 v Mariboru). Program smo začeli izvajati ob že utečenem enopredmetnem študiju Teologije ter dvopredmetnem (skupaj s Filozofsko fakulteto v Ljubljani

in s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru). V študijskem letu 2005-06 je delo fakultete dobilo novo razsežnost, ker smo prvič izvajali 2. letnik VSP Teologija, v katerega je vključenih veliko vaj in praktičnih znanj. Za to je bilo potrebno izvesti posebne priprave in pridobiti organizatorja prakse, poleg tega, da so bili k predavateljskemu delu povabljeni nekateri novi sodelavci. Ob Tomaževi proslavi 6. marca 2006 je bila opravljena lepa bera. Enopredmetni študij teologije je končalo 46 diplomantov in diplomantk. Dvopredmetni študij je končalo 19 študentov in študentk. Pri Pastoralni specializaciji je študij zaključilo 13 specializantov, na programu Zakonske in družinske terapije pa 23. Izredni študij razpisujemo vsako drugo leto. Na decembrski seji senata UL 2004 so bila sprejeta Merila za vrednotenje dela visokošolskih učiteljev in sodelavcev, po katerih je od tedaj potrebno pripravljati individualne napovedi pedagoškega in drugega dela za tekoče študijsko leto. Takšen način bo za članice UL postal redna oblika spremljanja dejavnosti zaposlenih na njej. Obe akademski leti je posebna pozornost veljala študentom teologije, ki so bili vpisanih v preteklih letih, a študija niso končali z diplomsko nalogo. Individualno so bili obveščeni o možnostih nadaljevanja in zaključka študija.

Sestavni del pedagoškega procesa so ekskurzije, ki so organizirane v okviru seznanjanja s sakralno umetnostjo in pri predmetu Zgodovina Cerkve. V okviru slednjega študentje redno obiščejo Salzburg in Oglej. Ekskurzije pripravlja tudi Katedra za biblične vede in judovstvo. V februarju imajo študentje Pastoralne specializacije redno strokovno ekskurzijo v Sveto deželo. Že ustaljena praksa je, da je vsako leto februarja informativni dan za naslednje študijsko leto. Ugotavljamo lahko, da je dijakov, ki se zanimajo za nadaljnji študij in iščejo informacije na fakulteti, vsako leto več, čeprav kljub temu še vedno ugotavljamo, da se študentje za vpis na Teološko fakulteto odločajo zelo pozno (skupina se v prvi letnik vpiše potem, ko so bile izkoriščene vse možnosti na drugih visokošolskih ustanovah).

V študijskem letu 2004-05 so visokošolski učitelji fakultete sodelovali pri izvajanju študijskega programa za izpopolnjevanje za učitelje predmeta verstva in etika v osnovni šoli. Organizatorica programa je v študijskem letu 2005-06 bila Filozofska fakulteta UL.

3. Raziskovalno delo

Poleg pedagoškega pomeni raziskovalno delo bistveni del poslanstva, ki ga ima fakulteta. Delovanje fakultete na tem področju je usklajeno s pravili, ki jih za raziskovalno delo postavlja Agencija za raziskovalno-razvojno delo (ARRS) pri MVZT. Potekalo je v okviru dveh programov in petih projektov. Dve programski skupini sta: Etično-religiozni

temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (vodja prof. dr. J. Juhant), ter Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (vodja prof. dddr. J. Krašovec). Junija 2005 smo prijavili dva projekta; eden je bil zavrnjen. Trenutno poteka pet projektov: Trinitarizacija medčloveških odnosov in družbe (vodja prof. dr. C. Sorč), Leksikon krščanske etike (vodja prof. dr. J. Štuhec), Analiza slovenskih pokoncilskih obrednikov in priprava novih (vodja prof. dr. S. Krajnc), Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost (vodja prof. dr. C. Gostečnik) in Kakovostna šola prihodnosti (vodja prof. dr. I. Štuhec). Večina teh projektov se izteče v letu 2007. Programski skupini sta za obdobje 2004-08. Projekt Kakovostna šola prihodnosti je trajal leto in pol in je bil zaključen julija 2006. Projekt, ki ga je vodil prof. dr. Ivan Štuhec, sta finančno podprla Evropska unija in Ministrstvo za šolstvo in šport Republike Slovenije. Kot zaključni izdelek je izšel zbornik predavanj in priročnik z istim naslovom, v katerega so prispevali sodelavci projekta. Čeprav se vidi preobremenjenost učiteljev s pedagoškim delom, je sodelovanje v raziskovalnem delu nuja, ki je ne moremo opustiti. Kot je bilo že rečeno, so trije raziskovalci polno zaposleni samo z deli pri projektih. Predvsem zelo zahtevno zbiranje dokumentacije in priprava razpisnih pogojev je zahtevalo, da je bil s polovičnim delovnim časom zaposlen koordinator za podiplomski študij ter raziskovalno delo. Ko se je konec marca 2006 iztekel rok za prijavo novih projektov, smo lahko ugotovili, da nismo prijavili nobenega.

Poleti 2005 je Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo začelo izvajati drugačen postopek izbiranja mladih raziskovalcev in njihovih mentorjev, kar je fakulteti prineslo nove naloge, ter hkrati zmanjšalo možnosti, da posamezniki kandidirajo za ta mesta. Od petih kandidatov s Teološke fakultete, sta mlade raziskovalce lahko dobila dva raziskovalca: doc. ddr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Maksimilijan Matjaž. V razpisu poleti 2006 so bili kandidati za mentorje mladih raziskovalcev trije: doc. dr. Tomaž Erzar, prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Janez Juhant. Za leto 2006 je bil za mentorja izbran doc. dr. Tomaž Erzar, za leto 2007 pa prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Janez Juhant. Na povabilo ARRS je fakulteta za koordinatorja za področje teologije predlagala prof. dr. Cirila Sorča, potem ko se je septembra 2005 iztekel mandat prejšnjim koordinatorjem. Za predsednika Znanstvenoraziskovalnega sveta za humanistiko pri ARRS je bil imenovan akademik prof. dddr. Jože Krašovec.

4. Mednarodna dejavnost

Mednarodna dejavnost je segala na več področij, ki so obsegala tako fakulteto kot ustanovo kot posamezne visokošolske učitelje in študente.

Vključevanje študentov v program Sokrates-Erasmus se uresničuje le v manjši meri. Koordinator je na začetku vsakega študijskega leta organiziral informativni sestanek, na katerem so bile predstavljene možnosti izmenjave. V letu 2004-05 sta bila v tujini dva študenta. V zadnjem letu smo imeli iz tujine eno študentko, v istem času sta bila dva naša študenta v tujini.

Mednarodno razsežnost so imela zborovanja in študijska posvetovanja, pri katerih je sodelovala fakulteta. Ob tednu UL decembra 2004 je bil pripravljen posvet o božjem služabniku nadškofu Antonu Vovku. Ob tednu UL decembra 2005 je bil na fakulteti pripravljen mednarodni posvet o zavodu Frintaneum. Predavatelji so bili iz Avstrije, Italije in Hrvaške.

Na fakulteti je gostovala vrsta uglednih predavateljev iz tujine. Marca 2005 je predavala dr. Doris Nauer, profesorica praktične teologije v Tilburgu na Nizozemskem. Maja 2005 je na fakulteti gostoval prof. dr. Wilhelm Rees, predavatelj kanonskega prava na Univerzi v Innsbrucku. V študijskem letu 2005-06 so bili predavatelji gostje naslednji: marca prof. dr. Alfons Knoll iz Regensburga, aprila prof. dr. Thomas Luckmann in prof. dr. Joe Boenzi iz Berkeleya, maja prof. dr. Claus Haugaard Jacobsen iz Danske, Univerza Aalborg (Supervizija v psihoterapiji ter v zakonski in družinski terapiji), prof. dr. Remi Brague iz Münchna (Prestari za njene resnice in zmage, Evropska kulturna zgodovina); prof. Brague je predaval tudi v Mariboru in v Cankarjevem domu v Ljubljani. Junija 2006 je gostoval prof. dr. Gerhard Robbers iz Trierja, ki je predaval v Državnem svetu, na Uradu za verske skupnosti in na Teološki fakulteti (Verske skupnosti kot splošno koristne ustanove). Naši profesorji so gostovali drugod (prof. dr. Edvard Kovač v Toulousu, doc. dr. Branko Klun v Toulousu in v Gradcu).

Visokošolski učitelji so vključeni v delo strokovnih združenj v svetu in se redno udeležujejo strokovnih posvetov. Imamo slovensko sekcijo Evropskega združenja katoliških teologov. Septembra 2004 je bil v okviru simpozijev v Rimu pripravljen mednarodni simpozij o nadškofu mons. Antonu Vovku. Septembra 2005 je bil v Sloveniku v Rimu mednarodni simpozij o Jakobu Ukmarju. Na posvetu o dr. Avguštinu Stegenšku v Mariboru oktobra 2005 je sodelovala mariborska Enota. V okviru praznovanja 30-letnice UM je bil pripravljen mednarodni simpozij o vlogi religije pri integriranju Evrope. Na simpoziju so sodelovali profesorji s TEOF. Oktobra 2005 je Institut Josef Stefan organiziral znanstveni posvet o znanosti in religiji; sodelovalo je 5 naših predavateljev. Oktobra 2005 je Katedra za zgodovino Cerkve in patrologijo pripravila srečanje predavateljev teh predmetov iz nemškega govornega področja (Avstrija, Bavarska, Južna Tirolska) - ARGE. Novembra 2005 je bil v Gradcu simpozij o Hansu Ursu von Balthasarju (sodelovala sta prof. dr. Anton

Štrukelj in prof. dr. Ciril Sorč), v Celju pa mednarodni simpozij Oseba in dobro (sodelovalo je več naših predavateljev). Konec junija 2005 je v Rimu potekalo srečanje evropskih univerzitetnih profesorjev pod naslovom Ora et labora. Pripravila ga je Lateranska univerza in Urad za univerzitetno pastoralo pri rimskem vikariatu. S predavanjem je sodeloval prodekan prof. dr. Vinko Potočnik. Septembra 2005 je v organizaciji Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofske fakultete in Teološke fakultete potekal simpozij o slovenskem filozofu Francetu Vebru. Konec oktobra 2005 je bil v Beogradu mednarodni posvet ob 80-letnici ponovne vzpostavitve nadškofije. Sodelovali so predavatelji iz več držav, tudi iz Slovenije. Na mednarodni konferenci o etičnih vprašanjih v Bukarešti novembra 2005 je sodeloval dr. Anton Mlinar.

Iz jeseni 2004 je bilo srečanje z graško fakulteto preneseno na pomlad 2005; srečanje, ki so se ga udeležili tudi zastopniki Teološke fakultete iz Zagreba, je bilo 20. maja 2005 v Št. Pavlu na Koroškem. Maja 2006 je naša fakulteta organizirala delovni posvet teoloških fakultet iz Gradca, Ljubljane in Zagreba. Pozornost je veljala vprašanjem izmenjave publikacij, študentov in profesorjev ter sodelovanju pri vključevanju v mednarodne projekte. Srečanja se je udeležilo 25 profesorjev iz Zagreba, 7 iz Gradca in 22 iz Ljubljane in Maribora.

Nekateri naši predavatelji in raziskovalci sodelujejo tudi z drugimi fakultetami in univerzami v Sloveniji, npr. UM, UK in UNG. Predstavniki fakultete so sodelovali na različnih proslavah, ki so jih pripravile fakultete, s katerimi sodelujemo: Djakovo, Zagreb, Reka, pravoslavna teološka fakulteta Univerze v Beogradu. Septembra 2005 je bil prof. dr. Stanko Gerjolj izvoljen za predsednika Inštitutov in društev za krščansko pedagogiko.

Veliko pozornosti je v obeh študijskih letih bilo namenjeno pripravi mednarodnega kongresa svetopisemskih strokovnjakov Stare zaveze (IOSOT). Kongres bo ob spremljevalnih prireditvah pripravljen v juliju 2007. Največjo težo priprav ima delo akademika prof. dddr. Jožeta Krašovca.

5. Organizacijske strukture

Na začetku akademskega leta 2005-06 so delovna telesa fakultete dobila novo podobo. Opravljene so bile volitve senata, upravnega odbora, predstojnikov kateder, inštitutov, oblikovane razne komisije, delovne skupine in imenovani koordinatorji za posamezna področja. Imenovani so bili tudi novi uredniki publikacij, ki jih izdaja fakulteta. Ob manjših spremembah bo takšna sestava verjetno trajala naslednja štiri leta. Pomembne odločitve za poslovanje fakultete so sprejete na srečanjih senata in upravnega odbora, redno so se vrstila tudi srečanja kolegija de-

kana. Na temelju prenovljenega Statuta UL je bil na začetku študijskega leta 2004-05 opravljen postopek sprejema Pravilnika TEOF, ki je usklajen s Statutom UL. Ob tej priložnosti je na fakulteti prišlo do manjše reorganizacije kateder. Sprejeta so bila Merila za vrednotenje dela pedagoških delavcev, ki so postala okvir priprave vsakoletnih pedagoških načrtov in drugih obveznosti v pedagoškem, raziskovalnem in upravnem poslovanju fakultete.

6. Prenova programov po bolonjskih načelih

V določeni meri vse zaposlene, še bolj pa pristojno komisijo, ki jo od njene ustanovitve vodi prodekan za študijske zadeve (v tem dveletju je bil doc. dr. Branko Klun), je v obeh letih zaposlovalo delo za pripravo prenovljenih programov oz. za implementacijo bolonjskih načel. Vsi postopki priprave in akreditacije programov morajo biti zaključeni do razpisa za študijsko leto 2009-10 (razpis je navadno objavljen v mesecu februarju, podatke za razpis je treba poslati na UL v novembru vsakega leta), zato je začelo skoraj primanjkovati časa. Opozorila za hitro pripravo programov prihajajo tudi s strani vodstva UL in Sveta za visoko šolstvo. Pri pripravi programov se zaradi podobnih okoliščin, v katerih so teološke fakultete v tem prostoru, oziramo po sosednjih deželah (Avstriji, Nemčiji, Švici), kjer so teološke fakultete vključene v javne univerze. Za pripravo dvopredmetnih študijskih programov moramo upoštevati sisteme, za katere se bodo odločile naše partnerske fakultete (Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani), saj morajo biti dvopredmetni študijski programi pripravljeni kot enoviti programi in kot taki poslani v potrditev Svetu za visoko šolstvo. Takšno načelo je seveda zelo omejilo možne povezave in izbirnost pri kombiniranju dveh predmetov. Namesto prof. ddr. Antona Stresa, ki je v komisiji zastopal cerkveno razsežnost prenove študijskih programov, je bil z začetkom leta 2006 imenovan doc. dr. Anton Jamnik, v okviru Slovenske škofovske konference pristojen za področje šolstva in izobraževanja.

Vprašanjem prenove teološkega študija na temelju bolonjskih načel je bilo namenjeno drugo srečanje evropskih teoloških fakultet (katoliških, pravoslavnih in protestantskih), ki sta ga julija 2006 v Gradcu pripravila graška teološka fakulteta in Evropski svet Cerkva. Zastopane so bile teološke fakultete iz 24 držav, med drugim tudi iz Slovenije.

7. Podiplomski študij

Podiplomski študij je organiziran v treh oblikah: kot specialistični študij, kot magistrski študij in doktorski študij. Specialistični študij poteka

v dveh smereh: pastoralna specializacija, ki je namenjena predvsem bodočim duhovnikom in pastoralnim delavcem v cerkvenih službah; specializacija zakonske in družinske terapije je namenjena strokovnjakom več področij, ki se želijo vključiti v delo na tem področju. Na magistrski stopnji so v študijskem letu 2004-05 končali naslednji študentje: Matjaž Zupan, Loredana Peteani, Mateja Jan Resman in Barbara Popadič. V istem študijskem letu so doktorski študij končali naslednji študentje: mag. Primož Krečič (*Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, mentor prof. dr. Ciril Sorč) in dr. Bojan Korošak (*Etični subjekt med individualizmom in komunitarnostjo – Charles Taylor in njegova komunitarna utemeljitev etike*, mentor doc. dr. Anton Jamnik). Oba sta bila na UL promovirana dne 18. januarja 2005. Marca 2005 sta bila promovirana še mag. Marija Jasna Kogoj (*Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo, s posebnim poudarkom na šolstvu v letih 1868 do 1918*, mentor prof. dr. B. Kolar, somentor prof. dr. A. Vovko) in mag. Tadej Strehovec (*Položaj človeške osebe v raziskavah matičnih celic*, mentor prof. dr. A. Mlinar, somentor prof. dr. J. Balažic dr. med.), ki sta na promocijo čakala od oktobra 2004. Junija 2005 sta disertacijo zagovarjala mag. Zdravko Lavrič (*Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, mentor prof. dr. B. Košir, somentor prof. dr. C. Gostečnik) in Tadej Jakopič (*Zgodovinski razvoj redovnega vodila v suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, mentor prof. dr. B. Kolar, somentor doc. dr. A. Hozjan). Oba sta bila promovirana novembra 2005. Julija 2005 je doktorirala Nadja Furlan (naslov disertacije: *Vpliv spolnih stereotipov na nasilje v sistemu države in katoliške Cerkve. Iskanje nove humanizacije in etizacije sveta v luči Jezusovega evangelija*, mentor prof. dr. K. D. Ocvirk). Promovirana je bila 22. decembra 2005.

V študijskem letu 2005-06 so magistrski študij zaključili trije študenti: Marko Benedik, Andreja Pernek in Amadej Jazbec. Za doktorje znanosti so bili v tem akademskem letu promovirani: mag. Andrej Šegula (*Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti*, mentor prof. dr. S. Gerjolj), Tadej Stegu (*Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, mentor prof. dr. A. S. Snoj) in mag. Yordan Kalev Zhekov (*Defining the New Testament Logia on Divorce and Remarriage in a Pluralistic Context-Exegetical, Theological and Ecumenical Understanding of the New Testament Divorce and Remarriage Passages – Pomen novozaveznih logia o ločitvi in ponovni poroki v pluralističnem kontekstu; eksegetsko, teološko in ekumensko razumevanje novozaveznih odlomkov o ločitvi in ponovni poroki*, mentor doc. dr. M. Matjaž). Zhekov je bil promoviran 6. junija 2006. 20. junija 2006 je disertacijo zagovarjala še mag. Mojca Bertoncel (naslov disertacije: *Žrtvovanjsko*

nasilje v Svetem pismu; dosežki in meje Girardove teorije mimetičnega nasilja, mentor prof. dr. K. D. Ocvirk). V skladu s pravili je bila vsako leto v mescu januarja javna predstavitev podiplomskih študijskih programov na TEOF; na to predstavitev so bili povabljeni vsi podiplomski študentje, vodstvo Univerze v Ljubljani ter predstavniki partnerskih fakultet. Čedalje več študentom magistrskega programa je omogočen neposreden prehod na doktorski študij (k temu mora dati soglasje Komisija za doktorski študij UL).

8. Napredovanje učiteljev

Skrb za napredovanje učiteljev je bila sestavni del delovanja fakultete. Poleg tega, da je prof. dr. M. Benedik član HK UL, smo sodelovali v pripravi gradiv in dajali pobude za njeno boljše delovanje. Prihajalo je do občasnih zapletov, zlasti glede vrednotenja periodičnih publikacij in njihovega uveljavljanja v delu HK. Aprila 2006 je začela delovati posebna delovna skupina, ki jo je ustanovil Senat UL, ki je imela nalogo, da dopolni seznam znanstvenih publikacij (in tako imenovanih znanstvenih založb), ki jih bo pri svojem delu upoštevala HK UL. Nekateri predavatelji niso napredovali, drugi so dobro prestali vse ovire in bili izvoljeni v višje nazive. Maja 2005 je bil za docenta izvoljen as. dr. Miran Špelič. V študijskem letu 2004-05 je napredoval v naziv izrednega profesorja doc. dr. Slavko Kranjc, v študijskem letu 2005-06 sta v isti naziv napredovala doc. dr. M. Turnšek in doc. ddr. S. Gerjolj, as. dr. M. Filipič je bila izvoljena v naziv docentke. Na decembrski seji senata UL 2005 je bil za rednega profesorja izvoljen dr. V. Potočnik. Veljati so začela nova pravila za vrednotenje znanstvene uspešnosti, ki jih je pripravila ARRS; sprejela jih je tudi HK UL. Del novih pravih je tudi spremljanje citiranosti posameznega visokošolskega učitelja in raziskovalca. V letu 2005 so odšli v pokoj trije visokošolski učitelji: prof. ddr. Anton Stres, prof. dr. Alojzij S. Snoj in prof. dr. Vinko Škafar. Ker je v tem času še bila možnost uveljavljati vzporedne nastavitve, so vsi predhodno dali soglasje k vzporedni nastavitvi novih visokošolskih predavateljev. Poleti 2005 je v pokoj stopila višja predavateljica dr. Julka Nežič, ki je poleg pedagoškega dela opravljala še naloge koordinatorice podiplomskega študija.

9. Skrb za kakovost

Ta del poslovanja fakultete je še posebej zaupan komisiji za to področje (sestavljajo jo trije predavatelji in ena zastopnica študentov), ki mora za vsako leto pripraviti temeljito poročilo. Komisija izvaja notranjo evalvacijo, spremlja spremembe, oblikuje poročila in daje pobude. Njena poročila so del letnega poročila o kakovosti vseh visokošolskih za-

vodov, ki ga pripravlja Nacionalna komisija za kvaliteto visokega šolstva, potem ko je isto vprašanje obravnavala tudi UL in senat. Izboljšala se je prehodnost iz prvega v drugi letnik (v študijskem letu 2003-04 je bila na enopredmetnem programu 42 %, v študijskem letu 2004-05 se je izboljšala in je znašala 57 %; na dvopredmetnem programu je znašala 55.7 %, na visokošolskem strokovnem programu 64.4 %), kar je pomemben del meril za dodeljevanje sredstev. Prehodnost v višjih letnikih je povprečno okoli 80 %. Celotna prehodnost do diplome je pri upoštevanju povprečnih vpisov malo več kot tretjinska. Čas trajanja študija na TEOF znaša povprečno nekaj več kot 7 let. K skrbi za izboljšanje kakovosti so vključeni tudi študentje; pri tem ima osrednje mesto študentska anketa o delu pedagoških delavcev. Da bi bili rezultati boljši in da bi anketo izpolnilo čim več študentov (kar bi ji dajalo večjo kredibilnost in bi bili vzorci bolj reprezentativni), iščemo nove možnosti (med drugimi se odpirajo možnosti elektronskega izvajanja ankete, možnost obveznega izpolnjevanja ankete ob vpisu v višji letnik) in drugačna sestava vprašanj, ki naj bi jih ankete vsebovale. Analizo rezultatov za obe študijski leti 2003-04 in 2004-05 je s pomočjo zunanjih sodelavcev pripravil prof. dr. Vinko Potočnik. Visokošolski učitelji so spodbujeni, da izvajajo partikularne ankete oz. da drugače pridobijo odzive glede izvajanja posameznih predmetov. Izboljšanju kakovosti pedagoškega dela in seznanjanju z novostmi sta bila namenjena dva študijska dneva predavateljev na začetku vsakega semestra: v septembru 2005 in v februarju 2006. Novo obliko vstopanja v slovenski prostor so predstavili študentje TEOF, ki so v akademskem letu 2005-06 začeli organizirati okrogle mize. Dve sta bili zelo uspešni in sta pritegnili pozornost. Prva, pripravljena februarja, je imela za temo navzočnost religijskih vsebin v okoljih z omejenim gibanjem, v aprilu je bila namenjena temi: Obraz islama v ogledalu Evrope.

10. Evalvacija programov

Postopek evalvacije programov, ki jih v okviru Univerze v Ljubljani izvajajo posamezne fakultete, pri tem pa k sodelovanju vabijo mednarodne ustanove, pristojne za izvajanje teh postopkov (neredko so to združenja šol iste smeri, ki imajo svoje priznano mesto v okviru evropskih izobraževalnih ustanov), je eden najbolj zahtevnih korakov, ki jih mora opraviti vsaka fakulteta. Postopki namreč pokažejo, koliko je program, ki ga izvaja fakulteta, primerljiv s podobnimi programi v Evropi in kako visoko v vrsti šol, ki izvajajo iste programe, se nahaja slovenska fakulteta. Za teološke fakultete izvaja postopke akreditacije in evalvacije osrednja specializirana ustanova Svetega sedeža, to je Congregatio de Institutione Catholica. Potem ko je ovrednotila delo fakultete za štiriletje 2000-04, je 18. oktobra 2004 izdala pozitivno mnenje.

11. Delo s študenti

Predstavniki študentov in študentk imajo svoje mesto v vseh delovnih organih fakultete: senatu, upravnem odboru, komisijah. Svoje vrednotenje pedagoškega dela posameznih visokošolskih učiteljev lahko izrazijo prek ankete, ki jo izvajamo na začetku novega akademskega leta za predhodno leto. Čeprav je bilo o anketi sami in o načinu izvajanja izrečenih že veliko besed in so bile uvedene nekatere novosti, se je dosedanji način izkazal še kot najbolj zanesljiv. Največ časa gre za analizo rezultatov, saj je za to treba iskati ustrezne ustanove in čakati, da pridemo na vrsto. Na začetku študijskega leta 2004-05 se je izoblikoval nov Študentski svet TEOF. Delo študentskega sveta in drugih oblik študentskega povezovanja je bilo v obeh študijskih letih ovirano zaradi ovir pri uporabi prostorov. Konec študijskega leta 2005-06 so se razmere uredile, ko so študentje dobili ustrezen prostor. 1. decembra 2004 je bil za duhovnega asistenta v Ljubljani imenovan doc. dr. Robert Petkovšek, potem ko se je tej nalogi odpovedal as. dr. Matjaž Ambrožič. Isto službo na Enoti v Mariboru že od leta 1998 opravlja doc. dr. Maksimilijan Matjaž.

12. Nekdanji diplomanti

Delu z nekdanjimi diplomanti in skrbi za nadaljnje izobraževanje diplomantov Teološke fakultete so bila namenjena znanstvena srečanja ter sodelovanje naših visokošolskih učiteljev na zborovanjih. Osrednji prireditvi te vrste sta vsako leto dve: v jeseni tečaj na Mirenskem gradu in aprila (dvo- ali enodnevni) teološki simpozij. Velikonočni simpozij leta 2005 je bil namenjen pregledu dogajanja v Cerkvi 40 let po koncilu. Trajal je dva dneva; izkazalo se je, da je bilo to preveč naporno. Leto 2006 je simpozij namenjen predstavitvi prve okrožnice papeža Benedikta XVI. Simpozij je bil pripravljen v Ljubljani, Mariboru, Celju, Veržeju in na Mirenskem gradu. Tudi v tem letu so uspešno zaključili svoj študij nekateri študentje, ki so bili brez diplome daljša obdobja. Začelo se je reševati vprašanje pripravništva in strokovnih izpitov za naše diplomante, ki se zaposlujejo v cerkvenih ustanovah. Odgovornost za organiziranje pripravništva in strokovnega izpita je prevzel Slovenski pastoralni svet. Na žalost ne deluje kot bi lahko Društvo laiških teologov, ki naj bi bilo nosilec interesov naših diplomantov v javnosti. Sklepati je mogoče, da problemi z urejanjem statusa laiških teologov še niso tako pereči, da bi se morali organizirati in nastopati tudi v tej obliki. Začeli so se pogovori o možnosti vključitve diplomantov TEOF v delo na socialnem področju, kar naj bi omogočil spremenjeni Zakon o socialnem delu. Na 17. seji Državnega zbora Republike Slovenije dne 31. maja 2006, na kateri so opravili prvo obravnavo predloga zakona o spremembah in dopolnitvah

Zakona o socialnem varstvu, so se pokazala ob vprašanju prenehanja izključevanja teologov s tega področja zelo čudna stališča. V predstavitvi stališč Demokratične stranke upokojencev (DESUS) je bilo med drugim rečeno: »Je pa zanimivo, da želi zakonodajalec poskrbeti za teologe, ki s stvarjo na način, ki se predlaga, nimajo nič, in katerih brezposelnost ministra bolj skrbi kot stotine nezaposlenih namensko bolje usposobljenih sociologov. Študij teologije je namreč namenjen služenju katoliški cerkvi in zagovarjanju dogem. Obstaja utemeljen dvom o primernosti zaposlovanja teologov na področju socialnovarstvenih storitev, saj njihovi pogledi slonijo na arhaičnih razumevanjih, odnosu med spoloma, vprašanju kontracepcije, rojstva nezakonskih otrok, ločitev in podobnega. Zato mislimo, da taki pogledi ne sodijo na področje stroke socialnega varstva današnjega časa.«[1] Ko je bil septembra 2006 zakon sprejet, so diplomirani teologi z ustrezno specializacijo v njem našli svoje mesto (zakon je bil objavljen v Uradnem listu RS, št. 105, 12. oktobra 2006).

13. Upravno poslovanje fakultete

To področje življenja fakultete predstavlja senat (v vsakem študijskem letu je imel 8 sej, od tega 2 v razširjeni sestavi), upravni odbor (4 seje), kolegij dekana. Tajništvo, računovodstvo in oba referata skrbijo za redno administrativno poslovanje, izpolnjujejo obveznosti do UL in MVZT. Urediti je bilo treba pogodbe o dopolnilnem delu ter podnajemne pogodbe. Z začetkom študijskega leta 2004-05 so se začela obsežna prenovitvena dela na poslopju Alojzijevišča. Prostor, ki so ga do takrat uporabljali študentje (t. i. 'bife'), je bil dan na voljo delavcem. V teku prenove je bil za druge potrebe uporabljen prostor ob kapeli, pri dekanatu (kjer je imel pisarno duhovni asistent) in v drugem nadstropju (kjer je bilo skladišče za fakultetne publikacije). Spomladi 2006 je bil usposobljen prostor za Študentski svet, dosedanji prostor pa prenovljen in je na voljo duhovnemu asistentu. Tu bo v prihodnje vsaj ob določenem času na voljo tajnik Katehetskega urada, ki bo študente seznanjal z možnostmi zaposlovanja v cerkvenih strukturah. Referat se je ob rednem delu srečeval z zapleti ob uvajanju programa e-študent. S podobnimi težavami so se srečevale tudi druge fakultete. Tako se v okviru univerzitetnih strokovnih služb sedaj pripravlja nova generacija tega programa. Prevelike izvirnosti pri izvajanju programov in izpitov, ki so se uveljavile na naši fakulteti, so povzročile, da je kar večkrat prišlo do zapletov in blokiranja programa. Decembra 2005 in januarja 2006 je potekal sistematični zdravstveni pregled za zaposlene na TEOF. Januarja 2006 so

[1] Iz stenograma 17. seje DZS dne 31. maja 2006.

bila v Narodno galerijo vrnjena umetniška dela, ki so bila na naši fakulteti. Fakultetna spletna stran, katere preoblikovanje se je začelo aprila 2006, je bila končana z novim akademskim letom.

14. Knjižnici

Tako osrednja knjižnica v Ljubljani kot na Enoti v Mariboru sta skrbeli za stalni nakup gradiva in za redno poslovanje. V to je vključeno tudi posredovanje več vrst informacij, vnašanje v COBISS in sodelovanje z drugimi knjižnicami. Njuno delo sta usmerjala knjižnična sveta in posveti s predstojniki kateder. Vsako leto sta skušali dobiti sredstva za nakup tuje literature prek razpisov ARRS. Potem ko je bil sprejet Pravilnik o poslovanju knjižnic je bil pripravljen še Pravilnik Knjižničnega sveta obeh knjižnic. Nadaljevali smo z opremljanjem prostorov in načrtovanjem del za razširitev skladišča v Mariboru ter začetek usposabljanja prostorov za čitalnico in upravnih prostorov v ljubljanski knjižnici. Spomladi 2005 je bil pridobljen nov skladiščni prostor nad dekanatom v Ljubljani, kamor so bile premeščene knjige, ki so se daljši čas nahajale na hodniku pred kabineti, ter iz hodnika pred dekanatom. Majhno število zaposlenih je zahtevalo, da so se v delo knjižnic vključili prostovoljci in upokojena sodelavka (po standardih bi v vsaki knjižnici moral biti zaposlen vsaj še en strokovni delavec). Ob stalnem pomanjkanju sredstev za nabavo nove literature in vedno zahtevnejšem delu pri vnašanju informacij v baze podatkov, se najbolj čuti zastarelost računalniške opreme.

V študijskem letu 2004-05 je ljubljansko knjižnico obiskalo prek 26.000 študentov in 4500 drugih obiskovalcev. Na novo je bilo obdelanih 1406 knjižnih enot ter prek 620 bibliografskih vnosov. V ljubljansko knjižnico je v tem letu prihajalo 485 periodičnih publikacij.

V študijskem letu 2005-06 je bilo v ljubljansko knjižnico včlanjenih 949 študentov, 68 visokošolskih učiteljev in 252 drugih uporabnikov. Obdelanih je bilo prek 2100 knjižnih enot in vnesenih 505 enot za potrebe bibliografije. V tem letu je knjižnica prejemala 300 serijskih publikacij. Zabeležila je okoli 24.400 obiskov. Na Enoti v Mariboru je bilo vpisanih 797 članov knjižnice, ki so jo obiskali okoli 6000 krat. V njen fond je bilo vključenih 1118 novih naslovov knjig in vnesenih 797 bibliografskih zapisov. Knjižnica prejema 295 serijskih publikacij. Mariborska knjižnica je v tem letu pripravila več razstav, ki so bile postavljene ob različnih priložnostih: v spomin na preminulega papeža Janeza Pavla II., ob 25-letnici škofovanja dr. Franca Krambergerja in ob 100-letnici rojstva ter 10-letnici smrti akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Knjižnični fond je obogatila s knjižnico rajnega prof. dr. Vekoslava Grmiča.

15. Periodične in druge publikacije

Publicistična dejavnost in založništvo sodi med dejavnosti, ki so del poslanstva fakultete. Vsaka nova publikacija, ki izide v določenem akademskem letu, je sad dela v predhodnem obdobju. Redno je izhajal *Bogoslovni vestnik* (na leto izhajajo štiri številke, ves čas ga ureja dr. Anton Mlinar); maja 2006 je bil uvrščen v bazo periodičnih publikacij *Religious and Theological Abstracts* (R&TA), kar je izboljšalo ovrednotenje člankov, ki jih *Bogoslovni vestnik* objavlja. V teku je še postopek za uvrstitev *Bogoslovnega vestnika* v dve bazi podatkov: *American Theological Library Association* (ATLA) in *Arts and Humanities Citation Index* (A&HCI). V tem času sta izšla še zbornika z dveh rimskih simpozijev, ki jih ob sodelovanju Inštituta za zgodovino Cerkve vsako leto pripravljata Slovenska teološka akademija in zavod Slovenik: o škofu Janezu Karlu Herbersteinu (simpozij je bil septembra 2003, zbornik je izšel septembra 2004) ter o nadškofu Antonu Vovku (simpozij je bil septembra 2004, zbornik je izšel poleti 2005). Izšli sta 26. in 27. številka v zbirki *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Številka 26 je objavila prispevke avtorjev M. Benedika (*Pisma Janeza Evangelista Kreka*), H. Höflerja (*Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem – pražupnija Cerknica*) in B. Kolarja (*Začetki cerkvene organiziranosti Slovencev v Kaliforniji*). Številka 27 je obsegala objavo dveh pomembnih sklopov dokumentov. Mag. Marko Benedik je pripravil za objavo dokumente o škofu mons. Antonu Vovku, ki jih je našel v rimskih arhivih. Sebastijan Likar pa je za objavo pripravil kroniko župnije Kropa za čas prve svetovne vojne; kroniko je zapisal župnik Oblak. Po dolgem času je v zbirki *Redovništvo na Slovenskem* izšla kot 5. zvezek knjiga Marije Jasne Kogoj *Uršulinke in njihovo vzgojno poslanstvo*. Študentje so vsako akademsko leto izdali dve številki glasila *Colloquia.* Kot rezultat projekta je izšel zbornik *Kakovostna šola prihodnosti.*V obeh študijskih letih so potekala intenzivna dogovarjanja z več bazami podatkov, da bi v obravnavno sprejeli še druge naše publikacije, poleg tistih, ki so jih te baze že indeksirale. Obilno žetev predstavljajo tudi publikacije, ki so jih pripravili posamezni predavatelji; najboljši pregled je na COBISSu in v knjižnici.

16. Rajni profesorji in sodelavci

V tem obdobju smo se poslovili od več naših rajnih profesorjev in sodelavcev. Dne 21. marca 2005 se je v Mariboru iztekla življenjska pot upokojenega prof. dr. Vekoslava Grmiča, naslovnega škofa uchitanskega, dolgoletnega predstojnika Katedre za dogmatično teologijo in Enote v Mariboru. Na Enoti v Mariboru je bila ob njegovi smrti spomin-

ska slovesnost in pripravljena priložnostna razstava. Ob prvi obletnici smrti mu je bila posvečena posebna številka *Bogoslovnega vestnika*, v katerem je doc. dr. A. Lah orisal njegov izvirni prispevek pri razvoju teološke misli na Slovenskem (*Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka*).[2] Drugega septembra 2005 smo se na ljubljanskih Žalah poslovili od sodelavca naše fakultete in pobudnika mednarodnega sodelovanja prof. dr. Mihaela Kuzmiča, akademskega dekana Evangelijske fakultete v Osijeku. 20. januarja 2006 je v Buenos Airesu umrl častni senator Univerze v Ljubljani prof. dr. Milan Komar, filozof in družbeni delavec, ena osrednjih osebnosti slovenskega kulturnega in pedagoškega življenja v Argentini ter med izseljenskimi skupnostmi nasploh. Z njegovim izvirnim delom smo bili na Slovenskem seznanjeni šele v zadnjih letih. Pogreb prof. dr. Komarja je bil na ljubljanskih Žalah dne 12. septembra 2006. Februarja 2006 pa smo se poslovili od akademika in umetnostnega zgodovinarja prof. dr. Emilijana Cevca, ki je na naši fakulteti honorarno predaval cerkveno umetnost. Njegova življenjska pot se je končala dne 30. januarja 2006 v Ljubljani. Na začetku leta 2006 so se je fakulteta kot ustanova in vrsta visokošolskih učiteljev začeli vključevati v prireditve ob obhajanju 100-letnice rojstva in 10-letnice smrti akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Osrednji del prireditev bo potekal v okviru pobud Slovenske akademije znanosti in umetnosti in občine Gornja Radgona. 7. septembra 2006 je umrl dr. Ivan Likar, nekdanji predavatelj pri Katedri za liturgiko. Od njega smo se poslovili v domači župniji Otlica.

Zaključek

Pri pripravi poročila so bili uporabljeni naslednji viri, ki so nastali v teku obeh študijskih let: Zapisniki sej senata in Upravnega odbora TEOF, Zapisniki pregleda dogodkov TEOF (ki nastajajo v tajništvu fakultete), Programi dela za leto 2005 in 2006 in Poslovna poročila za obe akademski leti. Vsi dokumenti so bili poslani na vodstvo UL. Zapisnike senata redno prejema veliki kancler, poslovna poročila tudi tajništvo SŠK. O svojem delu v posameznih študijskih letih druge fakultete pripravljajo samostojne publikacije. Morda se bo to v prihodnje pokazalo kot ustrezna oblika tudi za Teološko fakulteto. Razgibana dejavnost fakultete, ki sega na različna področja življenja naše narodne skupnosti in v njenem okviru cerkvenih ustanov, je mogoča le ob sodelovanju vseh ustanov, s katerimi je fakulteta povezana. Pri tem gre za vodstvo Univerze v Ljubljani, Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, velikega kanclerja, sodelavce v upravi, predavatelje in predavateljice,

[2] Bogoslovni vestnik 66(2006)1, 7-22.

raziskovalce, študentski svet in njegovo predsednico, študente in študentke, ki sodelujejo v delovnih telesih fakultete, delavce v knjižnicah in druge, zaposlene v upravnem delu fakultete. Samo s skupnimi močmi in z medsebojno podporo bo moč zaupane naloge uspešno opravljati tudi v prihodnje.

Bogdan Kolar

Andrej Šegula, *Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti,* doktorska disertacija, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani 2005, XIII + 414 str.

Andrej Šegula odpira v disertaciji aktualno vprašanje avtoritete, ki ga postavlja v dinamičen odnos do zaobljube pokorščine pod vidikom sodobnih pedagoških dilem. Na podlagi lastne življenjske izkušnje postavi hipoteze in ugotovitve v kontekst Frančiškove duhovne paradigme, ki predstavlja vodilo celotnega dela. Naloga vsebuje pet logično oblikovanih poglavij, ki se med seboj lepo dopolnjujejo in nadgrajujejo.

V prvem poglavju dokaj obsežno in poglobljeno obdela pojmovanje avtoritete, vzgoje in pokorščine v dokumentih 2. vatikanskega koncila in drugih, zlasti na Frančiškovi duhovnosti temelječih cerkvenih dokumentih, ki so relevantni za obravnavano temo. Pri predstavitvi dokumentov upošteva namen, področja in vsebinske poudarke, hkrati pa tudi kronologijo nastanka, kar bralcu omogoča, da sledi dinamiki razvoja razumevanja vprašanj, ki se navezujejo na vzgojo za redovno zaobljubo pokorščine v Cerkvi. Ob tem velja omeniti pomembnost uvodnih podpoglavij, kjer avtor na podlagi relevantne literature razloži pojma avtoritete in vzgoje ter ju postavi v edukativni kontekst, ki ga pozneje vseskozi upošteva.

Drugo poglavje avtor nameni Frančišku kot primarnemu in temeljnemu viru duhovnega izročila, kjer koreninijo edukativne dejavnosti minoritov in drugih frančiškanskih skupnosti. Tu izpostavi Frančiškov odnos do Boga in Cerkve ter do človeka, zlasti do bratov v redovni skupnosti in do narave oz. stvarstva. S tem dobita avtoriteta in pokorščina duhovno razsežnost, na kateri temeljijo ugotovitve ostalih poglavij. Konkretizacijo in podrobnejšo analizo Frančiškovega pojmovanja pokorščine najdemo v tretjem poglavju. Pri tem uporablja tako primarno kot sekundarno literaturo, kar daje nalogi značaj originalnosti in aktualnosti.

Dokaj specifična izhodišča iz drugega in tretjega poglavja v naslednji vsebinski enoti avtor razširi in postavi v kontekst sodobnih družbenih in edukativnih izzivov. Pri tem se opira na raziskave in analize iz slovenskega, delno pa tudi iz širšega srednjeevropskega prostora. Vrednotni sistemi mladih ter življenjske navade in različni vzgojni slogi večinoma ne gojijo pozitivnega odnosa do avtoritete, zato se redovni vzgojitelji srečujejo s težko premostljivimi dilemami. Avtor ugotavlja, da je razkorak med »navdušenjem nad Frančiškovo duhovnostjo« in »togim pojmovanjem avtoritete v redovnih skupnostih« za marsikaterega mladega kandidata prevelik ter ga lahko pripelje celo do osebne stiske in krize *(305-306)*.

Avtor seveda ne ostane pri goli ugotovitvi omenjenega razkoraka, marveč v naslednjem, petem poglavju, oblikuje smernice, ki obetajo ustrezne rešitve. Razkorak med različnimi pojmovanji avtoritete predstavlja izziv tako za edukanda kot vzgojitelja. V tem kontekstu se vse močneje pojavlja potreba po prenovi odnosa med vzgajancem in vzgojiteljem *(328)*.

Ena temeljnih dimenzij te prenove vsebuje spoštovanje in upoštevanje »predredovne« osebne zgodovine in življenjskih izkušenj kandidata, pa tudi njegovih nagibov in pričakovanj, na podlagi katerih se je odločil za formacijo in življenje v redovni skupnosti. Drugo razsežnost prenove vzgoje za pokorščino naj-

demo v senzibilni pedagoški postopnosti pri uvajanju kandidatov v redovno življenje. Aplikacijo in konkretizacijo v predhodnih poglavjih dognanih spoznanj avtor predstavi na primeru vizije minoritskega vzgojnega delovanja s poudarkom na Slovenski provinci, ki tesno sodeluje z ostalimi skupnostmi v srednjeevropskem prostoru. V tem delu se avtor ne izogiblje problematiziranju možnih zlorab pri vzgoji za pokorščino – tako s strani vzgojitelja kot s strani vzgajanca, hkrati pa smiselno in prepričljivo izpostavi pomen samovzgoje in religiozne razsežnosti redovnega življenja.

Večji del disertacije temelji na poglobljeni in kritični analizi dokumentov 2. vatikanskega koncila ter ostalih cerkvenih in minoritskih dokumentov, ki so relevantni za obravnavano temo. Ta analitični vidik deloma sproti, izraziteje pa v zadnjih poglavjih reflektira skozi prizmo sodobnih pedagoških in psiholoških spoznanj, s pomočjo katerih skuša oblikovati vizijo vzgojnih dejavnosti v povezavi z avtoriteto in pokorščino pri redovnih skupnostih, ki se navdihujejo s Frančiškovo duhovnostjo.

Veliko bogastvo dajejo nalogi štirje avtorizirani intervjuji, s katerimi avtor teoretična spoznanja nadgrajuje z dimenzijo izkustvene edukacije za življenje v redovni skupnosti. Intervjuvanci so izbrani načrtno ter z namenom poglobiti in konkretizirati ključne teoretične hipoteze. Tako je avtor intervjuval minoritskega tajnika za vzgojo, ki ima v svoji vlogi vpogled v problematiko vzgojnih dejavnosti v svetovnem merilu. Drugi intervjuvanec je bil deležen »predkoncilske« redovne formacije in zastopa starejše generacije. Tretji intervjuvanec je misijonar v Izmiru, ki se je formiral po 2. vatikanskem koncilu in prihaja iz tradicionalne podeželske družine. Četrti, najmlajši intervjuvanec pa prihaja iz »enostarševske« mestne družine. Izbor intervjuvancev avtorju tako omogoča, da izkustveno dopolni vsa temeljna vprašanja, ki so povezana z dilemami vzgoje za pokorščino v minoritskih skupnostih s karakteristiko srednjeevropskega kulturnega prostora. Intervjuji seveda ne zagotavljajo empirične preverljivosti. V smislu »študija primera« pa so odgovori intervjuvancev dragocen prispevek, ki celotni nalogi dajejo podstat konkretnosti in smiselne aplikativnosti. Z nekoliko več interpretativnega tveganja in poguma pri obdelavi intervjujev pa bi avtor lahko spodbudil bralca do še globljih spoznanj. Zlasti v petem poglavju, kjer gre za pedagoške in psihološke vidike vzgoje za pokorščino, bi bilo možno nekatera vprašanja bolj problematizirati. S tem bi se morda sicer izgubilo nekaj »vizionarske gotovosti«, dobil pa bi se globalni vtis, da je pri oblikovanju smernic avtor resno upošteval vse pomembne dejavnike, ki vplivajo na vzgojo za pokorščino.

Doktorska disertacija »Pedagoški postopki v odnosu do avtoritete in pokorščine v Frančiškovi duhovnosti« pomeni dragocen prispevek h kakovostnejši formaciji za življenje v redovnih skupnostih. Čeprav naloga ni izrazito pedagoška, je vidik vzgojnosti, ki ga smiselno zaokroži v petem poglavju, vseskozi navzoč. Njena kakovost se izraža zlasti v avtorjevi sposobnosti, da je teoretično zelo dobro utemeljene in dokumentirane ugotovitve transformiral v aplikativno in uporabno konkretnost.

Izr. prof. dr. Stanko Gerjolj

Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for Honesty and Change*, Mainstream Publishing, Edinburgh 2005, 256 str.

Kako kontroverzno je delo Irshad Manji o težavah z islamom danes, nam poleg tega, da kljub siceršnjemu slovesu svetovne uspešnice dela v nekaterih državah niso hoteli objaviti, kaže tudi to, da nekateri o njem govorijo kot o prevari in sprevračanju resnice, drugi pa ga imajo za eno najiskrenejših in pristnih del o islamu.

Avtorica knjige *The Trouble with Islam Today* bralcu že takoj na začetku knjige zaupa, da je islam zanjo na tankem ledu in da ostaja zvesta svoji veri le z velikim naporom. Njen pogled na islam temelji na osebni izkušnji, ki nam jo oriše v prvih dveh poglavjih. Tako je središčna tema prvega poglavja njen odnos do državne šole in do medrese, ki ju je kot priseljenka iz Ugande obiskovala v Vancouvru. Kritičnost in radovednost zaradi katerih je že kot mlado dekle zastavljala vprašanja, ki jih danes z enako vnemo zastavlja svojim bralcem, so jo stala izključitve iz medrese. Toda s tem se njeno osebno raziskovanje in poglabljanje v islam ni končalo. Ravno nasprotno. Kot pravi, jo je to še bolj motiviralo, da je sama začela iskati odgovore v Koranu in drugi literaturi. Ne le da ni zavrgla islama, pravi celo, da ji je tudi Zahodna misel pomagala pri tem, da je izbrala islam in da se ni nehala spraševati: Zakaj dekleta/ženske ne morejo voditi molitve? Kako to, da je Mohamed svoji vojski naročil, naj pobije celotno judovsko pleme, če je Koran sporočilo miru? V čem se vidi judovska zarota proti islamu? Itn. To so tudi glavne teme, ki jih v knjigi obravnava.

Poleg vprašanja judovstva, ki jo je nagovorilo, da se ukvarja z vprašanjem »različnega«, je v drugem poglavju svojo pozornost usmerila tudi na ostale »različnosti« in se spraševala, kako naj svojo vero poveže z mizoginijo, homofobijo in antisemitizmom. Kako povezati islam z nasiljem, ki je (bilo) storjeno v imenu vere?

Da bi odgovorila na zastavljena vprašanja, se je v poglavju, ki nosi provokativen naslov *Kdaj smo prenehali misliti?* (*When did we stop thinking?*) kritično ozrla na zgodovino islama in spregovorila o zlati dobi islama, ko je zaradi dopuščene pluralnosti mnenj cvetelo 135 šol, kasneje pa se je to število omejilo na zgolj štiri pravoverne sunitske šole, ki jih poznamo še danes. V tem poglavju avtorica pokaže, da je zaradi ukinitve prakse idžtihada *(ijtihad)*, samostojnega razumskega sklepanja, postopoma prišlo do vse večje okorelosti islama: branje Korana je postajalo vse bolj dobesedno in v razlage pravnih izvedencev se ni smelo dvomiti.

Tako se je sčasoma uveljavilo določeno prepričanje, ki je še danes pogosto v islamskem svetu. To je tudi prepričanje o nespravljivosti med judi in muslimani, za katero Manji pravi, da muslimanom služi predvsem za to, da nase gledajo kot na žrtev. O tem spregovori v naslednjem poglavju, kjer zagovarja tezo, da muslimani kljub nestrpnosti do judov in Američanov, ki jih muslimani krivijo za vse svoje težave, te po drugi strani občudujejo. Po njenem mnenju si muslimani pogosto želijo, da bi se njihovi otroci izobraževali na Zahodu in kljub svoji siceršnji nestrpnosti do Zahoda radi uporabljajo njegove dosežke.

Potem se avtorica posveti analizi odnosa Vzhod-Zahod in proučuje, kolikšen je vpliv Zahoda na islam, čemur sledi tudi analiza odnosa in vpliva arabskih

držav na islamski svet. To jo pripelje do tega, da si zastavi vprašanje: Kdo je resnični kolonializator muslimanov – zahodnjaki ali Arabci? Sama zagovarja tezo, da muslimani po svetu še danes posnemajo nekatere predislamske arabske prakse. Toda, kot utemeljuje v naslednjem poglavju, to ni edini način, kako biti musliman. Manji pravi, da je potrebno opustiti to prepričanje in prekiniti s prakso ustrahovanja, ki je posledica zaprtja vrat idžtihada, s čimer so muftiji začeli nadzorovati resnico. Tako pridemo do središčnega poglavja knjige, ki poziva k obuditvi pozabljene prakse idžtihada. Če je doslej avtorica podajala zgolj kritični pogled na islam, se zdaj posveti vprašanju, kako preseči nepravičnosti in krivice v imenu islama. Obuditev prakse samostojnega razmišljanja je po njenem mnenju prednostna naloga tistih, ki živijo na Zahodu, ker imajo tu muslimani in nemuslimani možnost svobodnejšega pristopa k svetim tekstom, ki jih lahko svobodneje proučujejo in o njih razmišljajo, saj jim tu nihče ne grozi z mučenjem, zaporom in smrtno kaznijo. Ker imajo svobodo mišljenja, naj jo uporabijo. Projekt idžtihad, h kateremu kliče Manji, pa je sestavljen iz dveh bistvenih elementov: (a) z ustvarjanjem pogojev za žensko podjetništvo. Tako bi muslimanke z izobraževanjem in razvojem podjetništva pridobile večjo neodvisnost, svobodo in samozavest; (b) drugo področje delovanja projekta idžtihad pa bi morali biti mediji. Tako kot dr. Ayesha Imam, zagovornica človekovih pravic v Nigeriji, tudi Manji meni, da bi bilo potrebno popularizirati razprave o vlogi žensk v islamu, tako da bi ljudje postopoma spoznali konzervativno naravo Šerie. Kot primer Manji navaja dejstvo, da je Hatidža, Mohamedova skrbnica in samostojna poslovna ženska, zaprosila za roko Mohameda (in ne on njo) in tako postala njegova prva žena. To je dovolj zgovoren, čeprav ne edini primer, iz katerega je razvidno, da je šeriatsko pravo ohranilo drugačne vzorce vedenja od tistih, ki jih je izvajal ali dopuščal Mohamed.

Manji pa opozarja, da je ob izvajanju projekta idžtihad potrebno upoštevati islam. Če želimo, da se muslimanke postavijo vsaj za nekatere izmed svojih pravic, ne smemo dovoliti, da bi cena za to bila odtujenost, nasprotovanje njihovemu temeljnemu prepričanju in izdaja. Mlade muslimanke pričakujejo od demokracije predvsem svobodo v izpovedovanju vere. Sekularizem za vsako ceno in zatiranje islama v imenu napredka vidijo kot tiranijo. Tudi zato bi bilo po mnenju Manji potrebno spodbujati medverski dialog.

A kot opozarja v zadnjih poglavjih, v imenu multikulturalnosti ne moremo dopuščati vsega, npr. nasilja. Amin Maalouf pravi: »Tradicije si zaslužijo spoštovanje le, kolikor so same spoštljive, to je, dokler same spoštujejo temeljne pravice moških in žensk.« Tako muslimani kot ne-muslimani bi morali določiti kaj je ta minimum, onkraj katerega si nobeno dejanje ne zasluži tolerance.

Pri projektu obuditve idžtihada, h kateremu poziva avtorica dela *The Trouble with Islam Today*, ne gre za to, da bi v islam vpeljali neke nove koncepte, ampak za obuditev starih, izvorno islamskih konceptov. Sama pravi, da je njen namen muslimane spomniti na neko pozabljeno prakso, ki je bila usmerjena k napredku in spoštovanju pluralnosti in nobenega verskega razloga ni, ki bi onemogočal, da se ta praksa spet obudi.

Marjana Harcet

Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, FDV, Knjižna zbirka Mednarodni odnosi, Ljubljana 2005, 572 str.

Knjiga Primoža Šterbenca *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* je prva poglobljena analiza odnosov med šiiti in suniti v slovenskem jeziku. Zato avtor delo upravičeno začne s temeljito predstavitvijo osnovnih pojmov, ki bralcu omogočajo vpogled v čas, okolje in okoliščine, v katerih se je izoblikoval islam. Brez poznavanja temeljev islama namreč nikoli ne bomo mogli razvijati tistega, kar dr. Marko Kerševan v predgovoru imenuje *slovenska islamistika*. A poleg informacij o preroku Mohamedu, njegovem življenju in skupnosti vernikov, se bralcem utegne zdeti posebej zanimiv odlomek o Medinski ustavi, ki je določala, da vsi prebivalci Medine, vključno z Judi in politeisti, tvorijo eno skupnost (uma). To je verjetno vplivalo na to, da so judje, kristjani in muslimani nekaj časa živeli v relativni harmoniji.

Tudi poglavje, ki sledi, je namenjeno predvsem postavitvi temeljev za nadaljnje razumevanje islama. Šterbenc se namreč posveti genezi razcepa muslimanske skupnost na sunite in šiite. A že tu nakaže osnovno tezo svojega dela, ki se kasneje skozi delo vedno bolj kristalizira: da so šiiti pogosto bili družbeno in politično prikrajšani in preganjani. Vse skupaj pa se je začelo, ko je v skupnosti vernikov prišlo do odkritega nesoglasja ob vprašanju izvolitve Osmanovega naslednika oziroma četrtega kalifa. Po izvolitvi prerokovega bratranca in zeta Alija Ibn Abi Taliba so njegovemu vodstvu nasprotovali Osmanovi sorodniki in nekateri vodilni člani drugih kurajšitskih družin, vključno z Ajšo. Tako je prišlo tudi do prve bitke med muslimani – bitke pri Basri, ki jo imenujejo tudi »bitka kamele«. Že pred to bitko so prebivalci Basre, ki so sicer bili bolj naklonjeni sunizmu, bili razdeljeni na privržence in nasprotnike Alija, bitka pa je to delitev le še bolj poudarila. Po Alijevem umoru pa je večina članov skupnosti priznala za kalifa Muavijo in s tem se je začelo obdobje damaščanskega omajadskega kalifata (661-750). Šiiti, ki so živeli na jugu Iraka pa novega kalifa niso priznali, saj so menili, da sta le Alijeva sinova upravičena do kalifata. Toda starejši Alijev sin Hasan se je pod Muavijevim pritiskom in v zameno za bogato nagrado odpovedal vodenju kalifata. Mlajši sin Husein pa je nastopil drugače. Po Muavijevi smrti ni priznal njegovega naslednika Jazida in po številnih pozivih je sprejel vlogo vodje šiitskega upora proti Jazidu. Ker pa je slednji izvedel za namene upornikov, jim je upor preprečil tako, da jih je dal nastaniti v tabor, kjer je upornikom več dni bil onemogočen dostop do vode, čeprav je to bilo v nasprotju s puščavskim kodeksom. Vse skupaj je Huseinove privržence tako oslabilo, da so naposled, ko so se kljub onemoglosti vendarle uprli, vsi izgubili življenje. Preživeli so zgolj Huseinov sin Ali, ki se zaradi bolezni bitke ni udeležil, in ženske.

Kot izpostavlja Šterbenc, je Huseinova smrt bila povod za šiitsko mitologizacijo dogodkov pri Karbali, saj je prerokov vnuk za šiite postal prototip mučeništva in poguma, Jazid pa simbol nepravičnosti in tiranije. Tako je Huseinova usoda odločilno prispevala k dokončnemu oblikovanju šiizma kot različne, od sunizma ločene veje islama in tudi k sodobnemu razumevanju mučeništva kot oblike boja proti sovražnikom.

Če povzamemo, lahko z avtorjem sklenemo, da do največjega razkola v islamu ni prišlo iz teoloških razlogov, temveč zaradi političnih vprašanj, glede kate-

rih se suniti in šiiti nikakor niso mogli zediniti. Kljub temu pa se je postopoma tudi šiitska verska doktrina izoblikovala kot različna od sunitske. In to je tema, ki se je Šterbenc dotakne v najkrajšem poglavju. V njem predstavi inštitut imamata, ki šiite bistveno loči od sunitov, saj naj bi imam imel predvsem duhovno vlogo, ker je po verovanju šiitov imam izbran od Boga, medtem ko so sunitski kalifi izbrani od ljudi in se kot takšni bolj kot z duhovnimi ukvarjajo s posvetnimi rečmi.

Naslednja tema, ki se je avtor loti, je delitev v šiitski veji islama. Poleg vpogleda v mnogovrstnost šiizma, avtor bralcu predstavi tudi dokaj kompleksno notranjo razvejanost največjih šiitskih ločin. Kljub temu največ pozornosti nameni najštevilčnejši skupini – dvanajstnikom *(isna ašarija)* – in njenim pravnim šolam (Akbari, Usuli, Šejki). Poleg te ločine predstavi tudi zajdite in še posebno zanimivo ismailite (nizarite */asasine/* in mustalite). Čeprav nekateri avtorji dvomijo v to, ali je druze in nusajrite mogoče obravnavati kot skupini, ki pripadata islamu, se je Šterbenc odločil tema dvema ločinama podeliti specifičen status v šiitski veji islama in ju je kot takšni tudi podrobneje predstavil.

Naslednjih dvesto strani knjige je posvečenih položaju šiitov skozi zgodovino. Avtor najprej obdela položaj šiitov do začetka 16. stoletja, potem od 16. do 20. stoletja, naposled pa se posveti vprašanju arabskih šiitov v 20. stoletju. Skozi zgodovinski pregled odnosov med suniti in šiiti se pokaže, da se avtor nagiba k že omenjeni tezi, da so bili šiiti pogosto družbeno in politično prikrajšani in preganjani. V obdobju od konca damaščanskega omajadskega kalifata in do 16. stoletja so šiitske skupnosti v osrednjem delu islamskega sveta v različnih zgodovinskih obdobjih izpostavljene različnim politikam vladajočih dinastij. Do 16. stoletja so bili šiiti, ki so živeli pretežno v Iraku, deloma pa tudi v Iranu in v Siriji, izpostavljeni nenehnemu zgodovinskemu »prepihu«, in sicer zaradi stalnih menjav oblasti, pravi Šterbenc. V nekaterih obdobjih so šiiti doživljali razcvet ali pa so bili vsaj deležni strpnosti, kot npr. v obdobju šiitskega stoletja in mongolske vlade, še pogosteje pa so bili deležni nezaupanja, pritiska ali celo fizičnega preganjanja (v času abasidske, seldžuške in mameluške nadvlade). Kot zanimiv Šterbenc izpostavlja, da so se šiiti v času sunitske vladavine, ki šiitom niso bili naklonjeni, včasih bolj pasivno, včasih pa aktivneje povezovali z Mongoli in s križarji. Kot ugotavlja, ni v tem smislu obstajala nikakršna znotraj islamska solidarnost v duhu prvobitne skupnosti vernikov. Razdor in nestrpnost med suniti in šiiti se je le krepil.

Podobno je ostalo tudi v obdobju od 16. do 20. stoletja: z izjemo Irana, ker se je tam zaradi posebnih okoliščin kot državna vera ustalil dvanajstniški šiizem, so arabski šiiti, ki so živeli pod sunitsko oblastjo, bili splošno družbeno podrejeni in diskriminirani, občasno tudi podvrženi represiji, ki jo je generiral strah in ideološka nestrpnost. Od sredine 70. let v 20. stoletju so tudi šiiti v Siriji in deloma v Libanonu pridobili nekoliko več pravic, sicer pa so v arabskem svetu ostajali na splošno družbeno in politično deprivilegirani; tudi v političnih entitetah oziroma državah, v katerih so tvorili veliko večino prebivalstva. V Iraku, Bahrajnu in Savdski Arabiji so bili pogosto podvrženi fizičnemu preganjanju, vrhunec nasilja nad njimi pa je vsekakor pomenila vladavina Sadama Huseina. Zato ne preseneča, da se je v določeni meri zgodovina ponovila: leta 1991 so se šiiti v Iraku postavili na stran zunanjega neislamskega napadalca proti vladajočim sunitskim zatiralcem, podobno kot se je zgodilo ob že omenjenih vdorih križarjev in Mon-

golov v 12. in 13. stoletju. Toda dogodki v Libanonu so pokazali, da se šiiti glede svojega odnosa do tujih, neislamskih sil odločajo na podlagi vsakokratnega lastnega družbenega položaja in pričakovanih rezultatov, in da torej niso nagnjeni k nekakšnemu apriornemu, ideološko pogojenemu sodelovanju z nemuslimani v boju proti sunitskim muslimanom.

Kljub splošni ekonomsko socialni deprivilegiranosti šiitov se je ob povezovanju iranskega in sirskega režima ter libanonskih šiitov prvič v sodobni zgodovini začela kazati možnost nastanka šiitskega strateškega zavezništva, ki bi segalo skozi večji del osrednjega dela islamskega sveta, meni Šterbenc. Kaj to pomeni za sodobni svet, če upoštevamo, da so sodobni šiiti spremenili svoje tradicionalno »kontemplativno« razumevanje Huseinove mučeniške smrti in jo zdaj začeli obravnavati predvsem kot zgled za delovanje in posnemanje, lahko le domnevamo. Šterbenčevo delo izzveni kot izraz razumevanja obupanih in ogorčenih šiitov, ki zaradi stoletij dolgega zatiranja posegajo po skrajnih metodah.

Naj ob pozivu k zanimivemu in poučnemu branju zaključim z besedami dr. Iztoka Simonitija, ki pravi, da bomo šele takrat, ko bomo imeli v svojem jeziku napisana ali prevedena temeljna dela, lahko začeli ustvarjati lastno misel o tej ali katerikoli drugi veri, kulturi ali civilizaciji.

Marjana Harcet

Heuser Stefan, Ulrich Hans G. (izd.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture?, Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana*, LIT, Münster 2006, 304 str., ISBN 3-8258-8567-4.

Teksti letne konference *Societas ethica*, evropskega združenja za raziskave v etiki *(European Society for Research in Ethics; Europäische Forschungsgesellschaft fürEthik)*, ki je bila leta 2004 v Ljubljani (Zavod sv. Stanislava) in so letos izšli pri založbi LIT iz Münstra, so še en kamenček v mozaiku pestre dejavnosti tega združenja. *Societas ethica* je bila ustanovljena leta 1964 v Baslu na pobudo teologa Hendrika von Oyena, ki je z nekaterimi kolegi teologi, kot Franz Böckle, Arthur Rich, Dietrich Ritschl, Niels Hansen Sūe in Gustav Wingren, videl v etiki priložnost za ekumensko zbliževanje med katoliško in protestantskimi cerkvami. Združenje danes povezuje več kot 270 moralnih filozofov in teologov iz evropskih držav, nekateri člani pa so tudi iz Severne Amerike in Japonske. Čeprav se je *Societas ethica* postopoma »laizirala« in se začela povezovati z različnimi združenji po svetu, ki se ukvarjajo z raziskavami v etiki, pa prvotna ideja še vedno igra pomembno vlogo v opredeljevanju identitete združenja. Societas ethica samo sebe razume kot forum izmenjave znanstvenega dela, idej in izkušenj različnih filozofskih in teoloških izročil. Tako spodbuja stike med različnimi raziskovalkami in raziskovalci iz različnih držav. To načelo poudarja združenje tudi pri organizaciji letnih konferenc; te so vsako leto v drugi državi. Političnih in idejnih razlik združenje ne razume kot ovire za povezave. To vpliva tudi na izbor tem. Na izbor vplivajo aktualna vprašanja bodisi s področja osnovne kakor tudi s področja praktične (aplikativne) etike. Združenje že v začetku koledarskega leta povabi člane in tudi druge sodelavce, naj na osnovno temo ponudijo svoje prispevke, nekaj predavanj pa pripravi predsedstvo skupaj z organizatorjem vsa-

koletne konference. Združenje je načeloma dvojezično: nemščina in angleščina sta uradna jezika tako na konferencah kakor tudi v publikacijah, tudi v znanstveni periodični publikaciji *Ethical Theory and Moral Practice*, ki izhaja pri založniški hiši Kluwer Academic Publishers.

Societas ethica si je za konferenco leta 2004 postavila delovni naslov *Pluralizem v Evropi?* (z vprašajem) in ga osvetlilo s treh zornih kotov: pravnega, ekonomskega in kulturnega. Štirideseta letna konferenca in leto največje širitve Evropske unije sta to temo kar sama ponujala. Namen je bil, da bi na konferenci sodelovalo čim več sodelavcev »s terena« in da bi konferenca pokukala tudi preko meje EU na jugovzhod na Balkan. Pri iskanju predavateljev se je pokazalo, da to ne bo enostavna naloga. Toda konferenca je vseeno uspela. Eno od znamenj je tudi publikacija vseh glavnih predavanj (med katerimi sta tudi dva slovenska avtorja), ki je letos izšla pri založbi LIT iz Münstra kot tretji zvezek znanstvene knjižnice *Societas Ethica.* Struktura zbirke predavanj se ne pokriva z izdajo *Jahresbericht 2004*, ki je izšla leta 2005 v seriji *Societas ethica* (ISSN 1814-8204). Razlog je v tem, da ima ta zvezek dva cilja: najprej hoče pokazati, kako raziskava v etiki razpravlja o pluralizmu v Evropi, šele na drugi ravni pa je zbirka izbranih predavanj na konferenci v Ljubljani. Etiki z različnih koncev Evrope in sveta, ki so raziskovali pluralizem na področjih politike in prava, ekonomije in kulture, so ne le artikulirali specifične vidike etike na teh področjih, pač pa tudi ugotovili, kako je v sodobni razpravi pomembno vprašanje pluralizma jezikov.

Razpravljavci so na različne načine tematizirali »edinost« in »združevanje«. Stefan Heuser je pri tem navajal že leta 1884 umrlega francoskega pisatelja Paula Lacroixa, ki je napovedoval, da bo edinost v Evropi podobna poskusu speči palačinke, ne da bi razbili jajca (9). Razprav in dialoga na temo združevanja seveda danes nihče ne razume kot pečenja palačink, kot zlivanja in mešanja, ni pa dvoma, da so nekatere naloge take, da zahtevajo občutljivost »hoje po jajcih«, in sicer toliko bolj, kolikor bolj se ceni posebnost posameznih evropskih izročil.

Pluralizem je hermenevtična kategorija. Na nekaterih področjih se zdi že tako udomačena, da ni več nobene potrebe po tem, da bi o tem sploh bilo vredno govoriti, na drugih pa se pluralizem preprosto »ne prime«. Že iz napetosti med določenostjo in določljivostjo lahko ugotovimo, da pluralizem nima tako ostrega rezila, kot bi radi videli. Koliko pluralizma potrebujemo in kaj lahko pri tem stori etika? Kje se Evropa lahko odpove združevanju in ohrani posebnosti? Koliko je Evropa »ena« in koliko je »Evropa regij«? V tem pogledu je pluralizem hermenevtična kategorija, na podlagi katere je mogoče razpravljati z ozirom na specifične kontekste.

Posamezni predavatelji so to poskušali predstaviti z ozirom na že prej omenjene tri vsebinske sklope: pravo, ekonomijo in kulturo. Knjiga ima poleg uvoda (9-22) tri poglavja *(Pluralizem v Evropi: Skupna zakonodaja?, Pluralizem v Evropi: Skupni trg?* in *Pluralizem v Evropi: Skupna kultura?)* in seznam avtorjev (303-304).

Prvi tematski sklop *Pluralism in Europe: One Law?* (23-141) obravnavajo predavanja Edvarda Kovača iz Ljubljane *(Ethics and Plurality)*, Bojka Bučarja iz Ljubljane *(Issues on the rule of law within and outside the European Union)*, Petra Rijpkema iz Utrechta *(Can 'one European law' be based on shared legal convic-*

tions), Waheja J. Balekijana iz Glasgowa *(Pluralism in the European Union)*, Pica Ocoleanuja iz Craiove *(Europa als Patria: Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzepts des politischen)*, Antona Vedderja iz Tilburga *(The legitimacy of non state actors' involment in international politics and the practical moral need for moral universalism)*, Stefana Heuserja iz Erlangena *(Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen)*, Jana Jansa iz Tilburga *(Beneath the Headscarf. Human Rights versus religious pluralism?)*, Nigela Biggarja iz Dublina *(Can Europe recognise nails?)*, Marcusa Baboja iz Lucerna *(Das vereinigte Europa und die Flüchtlinge)* in Martina Honeckerja iz Bonna *(Ethik und Politikberatung)*. Drugi tematski sklop *Pluralism in Europe: One Market?* (143-195) so obravnavali Paul Dembinski iz Fribourga *(Background considerations for the theme 'The level playing field principle and pluralism in economic life')*, Gerhard Kruip iz Würzburga *(Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen?)*, Volkert Beeckman iz Den Haaga in Frans W. A. Brom iz Utrechta *(Corporate and social responsibility in a pluralist market)*, Alexander Brink iz Bayreutha in Johannes Eurich iz Heidelberga *(Pluralismus und herausforderung der Ökonomie)*. Tretji tematski del *Pluralismin Europe:One Culture?* (197-302) pa so predstavili Norbert Campagna iz Luxemburga *(Ethischer Pluralismus und moralische Erziehung)*, Donald Loose iz Tilburga *(Intercultural universalism. A reconsideration of Edmund Husserl's ide of Europe)*, Peter Dabrock iz Marburga *(Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung)*, Angela Roothaan iz Amsterdama *(Personal identity and the question of culture)*, Susan Frank Parsons iz Nottingama *(The need in the question of pluralism)*, Tim Heysse iz Bruxellesa *(Ethics, objectivity and history. A study of Bernard Williams's relativism)*, Constantinos Athanasopoulos iz Glasgowa *(The ethical problems of sensus communis philosophicus: reflection on McKeon)*, Berna van Baarsen in Eric Ettema, oba iz Amsterdama *(The need for new languages. Changung European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations)*.

To niso vsa predavanja s konference. Urednik se je odločil vključiti tiste tekste, ki pojmov pluralizem in pluralnost niso uporabljali oziroma razlikovali le žargonsko. Pluralizem je zmuzljiv izraz, podobno kot globalizacija, in je z njim mogoče ideološko poljubno manipulirati in ga izrabljati. Z ozirom na tri področja poskuša ta zvezek pluralizem tematizirati v smeri pluralnosti in tako pokazati, da gre za različna teženja, ki se zbirajo okrog istih ali podobnih vrednot in da se vrednotenju preprosto ne moremo izogniti. Pri pluralizmu v politiki gre na primer za različne ravni vladavine prava in pravičnosti ter za različne poti, ki pa vodijo k istim oziroma podobnim odločitvam in dejanjem oziroma omogočanju državljanskega prostora, v katerem bi to lahko prihajalo do besede kot aktivno državljanstvo. Kljub načelni odločitvi za Evropo regij se institucije EU obnašajo podobno kot institucije katerekoli nacionalne države, ki so centralistične. Zato se vedno znova pojavljajo ugovori zoper legitimnost evropskih institucij, ki preveč nejasno odsevajo državljanskost Evropske Unije. Avtorji na konferenci pa so pokazali, da etika v kontekstu politike pomeni v različnosti vidikov pravičnosti videti težnje k skupnim (takim) odločitvam, ki bodo v najvišji meri omogočale in spodbujale udeležbo vseh (čim večjega števila ljudi).

Glede na pluralizem v ekonomiji bi lahko bil specifičen prispevek etike v tem, da bi opozarjala na vključevanje mnogovrstnosti virov in talentov v običajne ekonomske računice, ne le na pravico do vključevanja drugih gospodarstev v skupna gospodarska prizadevanja. Gospodarstva ni treba etizirati ali disciplinirati od zunaj, pač pa pustiti, da se razvija kot *oikonomia*, hišni zakon, kjer vsi delajo pri istem projektu; toda ko se pomanjkljivosti v sodelovanju med različnimi gospodarstvi nanašajo prav na sodelovanje in se iz običajnih ovir razvijejo nepremostljive, tedaj postane »edinost v različnosti« le še papirnati pojem.

Na področju kulture lahko etika prispeva svoj delež tako, da pusti priti do besede izročilom, ki jih doslej, čeprav so evropska, ni bilo mogoče slišati. Tudi tu gre za notranje kulturno dogajanje oziroma za avtentično bogatenje kulture z občutljivostjo za drugačnost in mnogovrstnost. Večina prispevkov v tem delu konference je opozarjala na položaj izobraževanja v Evropi in na oblikovanje značaja (etosa) kot specifično nalogo kulture.

Etika ni disciplina nad drugimi, temveč disciplina med, z drugimi in znotraj drugih. Avtorji so vsak na svoj način pokazali, kako razumejo pluralizem na poti k pluralnosti in v čem vidijo prispevek etike. Po njihovem gre za artikulacijo tistih razlik, ki so nepogrešljiv del celotne slike in ki odpirajo dolgoročno refleksijo tako kot nalogo edinosti kot rešitev različnosti. Edinost in različnost se ne izključujeta, vendar smo na posamičnih področjih še vedno daleč od zadovoljivega odgovora, toda – na poti. Zbirka predavanj s te konference ima podoben cilj kot konferenca sama: skupno iskanje pobud in pogumen dialog sta poroštvo, da bomo dali v prihodnje še več in bolje od sebe.

Anton Mlinar

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 recenzijskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis 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, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku. 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 100 besed oziroma do 500 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Besedila daljša od 8000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

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

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

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

in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in 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 zavrnjenih rokopisov ne vrača.