

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaževa proslava

Maksimilijan Matjaž *Beseda kot teologija*

Razprave

Alan Vincelette *The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on Fides et ratio and the First Principles of Catholic Philosophy*

Alek Zwitter *La théologie de Lumen gentium 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac*

Maria Carmela Palmisano *Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) ...*

Samo Skralovnik *Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi*

Borut Košir *Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu Benedikta XVI.*

Andrej Naglič *Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti*

Boštjan Guček *Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča*

Anica Koprivc Prepeluh *Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin*

Janez Sečnik *Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 73
Leto 2013**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2013 / ST. THOMAS FESTIVITY 2013

- 7 Maksimilijan Matjaž, Beseda kot teologija**
Word as Theology

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Alan Vincelette, The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on *Fides et ratio* and the First Principles of Catholic Philosophy**
Cerkev ima svojo filozofijo: Razmišljanja o okrožnici Fides et Ratio in o prvih načelih katoliške filozofije
- 33 Alek Zwitter, La théologie de *Lumen gentium* 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac**
Teologija 13. člena Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca
Theology of Lumen gentium 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought
- 47 Maria Carmela Palmisano, Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto**
Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopolnjeni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina
New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far
- 59 Samo Skralovnik, Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi**
Interpretation of Desire in the Tenth Commandment
- 77 Borut Košir, Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI.**
Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI
- 85 Andrej Naglič, Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti**
Religious Activity Between National law and Church Autonomy
- 97 Boštjan Guček, Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča**
Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura Jeglič's Death
- 111 Anica Koprivc Prepeluh, Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin**
Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups
- 121 Janez Sečnik, Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje**
Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations

OCENE / REVIEWS

- 133 Antonio Fallico, *Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta* (Andrej Šegula)**
- 135 Hubertus Halbfas, *Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik* (Janez Vodičar)**
- 139 Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., *Reconciliation: The Way of Healing and Growth* (Mateja Pevec Rozman)**
- 142 France Martin Dolinar, ur., *Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji* (Bogdan Kolar)**

POROČILA / REPORTS

- 145 Mednarodni simpozij Po ateizmu, Phoenix, 7.–9. februar 2013 (Peter Rožič)**
- 148 Mednarodni simpozij Kultura strahu, Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012 (Ana Martinjak Ratej)**
- 152 Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 11.–15. junij 2012 (Andrej Saje)**
- 154 Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno, Gradec, 1. oktober 2012 (Andrej Saje)**
- 156 6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja, Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012 (Andrej Saje)**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159 Navodila sodelavcem**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Boštjan GUČEK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Habatova 15, SI – 1236 Trzin
bostjan.gucek@rkc.si

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Anica KOPRIVC PREPELUH

prof. slov. in teol., doktorand UL B. A. in Education (Theology and Slovenian language), Doctoral Student
Zakonski in družinski inštitut, Ulica talcev 2, SI – 8000 Novo mesto
anica.koprivc.prepeluh@zdi-nm.si

Borut KOŠIR

prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
borut.kosir@teof.uni-lj.si

Ana MARTINJAK RATEJ

prof. teologije in zgodovine, mlada raziskovalka B. A. in Education (Theology and History), Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ana.martinjak85@gmail.com

Andrej NAGLIČ

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.naglic@rkc.si

Maria Carmela PALMISANO

doc. dr., za biblični študij in judovstvo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies and Judaism
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Mateja PEVEC ROZMAN

asist. dr., za filozofijo PhD, Assist., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.pevec@guest.arnes.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
Santa Clara University, Department of Political Science
500 El Camino Real Santa Clara, California 95053, USA
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

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

Janez SEČNIK

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Doctoral Student
OŠ Pirniče, Spodnje Gameljne 26B, SI – 1211 Lj.-Šmartno
janezsecnik@yahoo.com

Samo SKRALOVNIK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor
samoskralovnik@gmail.com

Andrej ŠEGULA

asist. dr., za dogmatično teologijo PhD, Assist., Catechetical Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

Alan VINCELETTE

izr. prof. dr., filozofija PhD, Assoc. Prof., Philosophy
St. John's Seminary
5012 Seminary Rd, Camarillo, California 93012, USA
avincelette@stjohnsem.edu

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Alek ZWITTER

mag. teol., doktorand Th.M., Doctoral Student
Faculté Notre Dame, Collège des Bernardins
20, rue de Poissy, FR – 75005 Paris
alek.zwitter@rkc.si

Tomaževa proslava
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 7–15
 UDK: 27-277.2
 27-732.4-675(456.31)"1962/1965"
 Besedilo prejeto: 03/2013; sprejeto: 03/2013

Maksimilijan Matjaž **Beseda kot teologija**

Povzetek: V razpravi je najprej predložen razmislek o besedi – *logosu* in o odgovornosti akademskih ustanov pri ohranjanju besede kot temeljne človekove danosti v družbi. Vsaka pristna beseda, ki je zavezana resnici in prihaja iz človekovega resničnega jedra, je vedno novost in že sama po sebi odsev absolutne Besede. V drugem delu so predstavljene okoliščine nastanka konstitucije o božjem razodetju drugega vatikanskega koncila, ki je postavil Sveto pismo in s tem besedo ponovno v središče teologije in jo predstavil kot pravilo vere in studenec življenja. Proces, ki ga je začrtal ta dokument, pomeni še danes aktualno vizijo in dinamično moč prenove teološke hermenevtike in sploh dogajanja v Cerkvi in v družbi.

Ključne besede: Sveto pismo, beseda, logos, biblična hermenevtika, drugi vatikanski koncil, *Dei Verbum*, Benedikt XVI.

Abstract: **Word as Theology**

The paper first gives a consideration of the word – logos and of the responsibility of academic institutions for maintaining the word as the basic human actuality in the society. Every genuine word committed to truth and coming from the man's very core is always a novelty and as such a reflection of the absolute Word. The second part presents the circumstances of how the Constitution on Divine Revelation of the Second Vatican Council came into being. Thereby the Council put the Bible and, consequently, the word again into the centre of theology and presented it as the rule of faith and the spring of life. The process delineated by this document is still a topical vision and a dynamic force to renew theological hermeneutics and the happenings in Church and in society in general.

Key words: Bible, word, logos, biblical hermeneutics, Second Vatican Council, *Dei verbum*, Benedict XVI.

Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust. (Mt 4,4)

Vsakoletno praznovanje akademskega dne naše ustanove je za vse nas priložnost, ne samo da predstavimo sadove našega dela, ki ga je mogoče izmeriti s

številom diplom, doktoratov, raziskovalnih projektov, nagrad in priznanj, da ob tem čestitamo študentom za njihovo pridnost in napor, ki so ga vložili v bolj ali manj dolg proces pridobivanja in poosebljanja teološkega védenja, da pohvalimo profesorje, ki so se posebno izkazali v svojem pedagoškem in raziskovalnem delu, temveč da se ustavimo tudi ob premisleku o identiteti in poslanstvu naše ustanove, tako univerze kakor še posebno teološke fakultete. Čeprav v tem trenutku stanja v slovenski družbi – tako na akademskem, na gospodarskem in na političnem kakor tudi na kulturnem področju – ne bi mogli označiti kot naš »najvišji dan«, je vendarle potrebno, da si po pesnikovih besedah izmerimo »daljo in nebeško stran« (Župančič), da prečistimo svoje poglede, da nastavimo kompas na prave cilje in ponovno ugotovimo: tukaj smo, v tem času in v tej družbi, z razlogom, s poslanstvom, ki ga moramo prav mi izpolniti. Še zlasti naj to velja danes za našo teološko fakulteto. Pa ne samo zato, ker se v javnosti spet slišijo glasovi, da bi se morala teološka fakulteta umakniti iz univerze, da teologija res ni znanost kakor druge znanosti oziroma da sodi k neki drugi, ločeni, ali bolje: izločeni družbeni sferi, to je k Cerkvi, ki naj sama poskrbi za svojo šolo. Tudi ne zato, ker se razglašajo naši diplomanti kot nezaposljivi, čeprav jih skoraj ne boste našli na seznamih zavodov za zaposlovanje, drugače od diplomantov kakih drugih, veliko bolj favoriziranih fakultet in poklicev. Tudi ne samo zaradi uradnih napotil, da je treba zmanjševati vpis na humanistične študije – kaj šele na teološke – na račun naravoslovnih in tehničnih ved, ki se zdijo trenutno družbeno bolj potrebne in koristne. Ne samo zaradi teh zunanjih razlogov, predvsem zaradi nas samih, zaradi odgovornosti do našega dela in poslanstva, do mladih, ki so nam zaupani, do vede, ki se ji posvečamo, in do naroda, katerega del smo, smo se dolžni vprašati o svojem mestu v tej družbi in o naših izvornih nalogah.

Dovolite mi, da vas k tej refleksiji povabim najprej z razmislekom o besedi – *logos* in o odgovornosti akademskih ustanov in vsakega posameznika, ki v njih dela, za ohranjanje *besede* v naši družbi, besede kot temeljne človekove danosti, saj povezuje vse ljudi, ne glede na njihovo prepričanje ali pripadnost, saj nam omogoča, da se izrekamo in sporazumevamo – da smo ljudje. V drugem delu se bom dotaknil dogodka izpred petdeset let, to je začetka drugega vatikanskega koncila, ki je s konstitucije o božjem razodetju postavil Sveto pismo in s tem besedo – *logos* ponovno v središče teologije in jo predstavil kot pravilo vere in studenec življenja. Proces, ki ga je začrtal ta dokument, pomeni še danes aktualno vizijo in dinamično moč prenove teološke hermenevtike in sploh dogajanja v Cerkvi in v družbi.

1. Beseda in družba

Kdo, če ne univerza, *alma mater* naroda, lahko in mora opozarjati na besedo kot primarno vezivo družbe, ki družbo vzpostavlja, povezuje in gradi? K njenemu temeljnemu poslanstvu sodi, da razvija *logos* v njenem najširšem pomenu kot misel, smisel, modrost, razum, znanje, lepoto, kulturo, dušo. To besedo v vseh

njenih dimenzijah, ki jo človek potrebuje kakor kruh za svoje preživetje, mora braniti, ohranjati, raziskovati, negovati in promovirati, da se bo lahko uporabljala v svoj temeljni namen, to je za človekovo izrekanje, sporazumevanje in sobivanje, skratka: za življenje. Ta najgloblji razlog obstoja nacionalne univerze daje tej ustanovi pravico, da se upre raznim poskusom funkcionalizacije *logosa*, tako poskusom znotraj svojih vrst kakor tistim od zunaj; da se upre marginaciji dejavnosti, ki se ukvarjajo z besedo in z duhovnim in so pogosto predstavljene kot nedobičkonosne panoge drugotnega pomena, kot nekaj, kar lahko družba brez večje škode pogreša. Vsaj v kriznih časih. Beseda – znanje in kultura – ne more biti ocenjevana zgolj kot sredstvo neposrednega preživetja in večje produktivnosti, saj pri tem govorimo o bistvenih vprašanjih življenja.

»Človek ne živi smo od kruha, temveč od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.«

Tako je po štiridesetdnevnem stradanju v puščavi odgovoril Sin človekov na hudičevo skušnjava, naj, če je res božji Sin, uporabi svojo moč, naredi iz kamnov kruh in tako poteši lahkoto in se s tem dokaže. Hudič se je ob božjem Sinu najprej sam razkrinkal. K njegovemu bistvu namreč sodijo razdvajanje, izigravanje, sprevrčanje in ustvarjenje nasprotij in izključevanj. Kakor da sta si duhovno in materialno nasprotna in si konkurirata, kakor da lahko človek zgolj z delom svojih rok preoblikuje materialni svet in ob tem dogradi sebe in nadoknadi svoj zaostanek; kakor da bo s kopičenjem materialnega končno le dosegel tisti obljubljeni dialektični preskok v srečo in tako potešil svojo lahkoto po življenju! Skušnjavec, ki so mu v zgodovini verjele že številne ideologije, še posebno v času stisk in kriz, želi Boga predstaviti kot antagonist človekove sreče in njegove svobode, hkrati pa mu gradi iluzijo o premoči kruha nad besedo, snovnega nad duhovnim, takojšnjega nad obljubljenim, da bi tako človek lažje sprejel ponujeno mu moč na račun svobode. Posledice takšnih odločitev so bile za človeka in za človeštvo vedno katastrofalne. Takrat, ko se kruhu prisodi prednost pred besedo in smislom, ko se prisodi prednost delu pred človekom, takrat postane človek zgolj še stroj, ki je dober tako dolgo, dokler proizvaja. Skušnjavec je seveda prekanjen in iznajdljiv bolj kakor vsa bitja na zemlji in ne bo s takšnimi krutimi podobami strašil človeka, ampak bo izumljal vedno nove plemenite namene in razloge, ki bodo človeka prepričale v njegovo logiko. Tako so se že učenikovi učenci pohujševali nad ženo, ki je mazilila Jezusa pred njegovim trpljenjem z dragocenim oljem, češ ali se ne bi moglo to zelo dobro prodati in denar dati ubogim (Mr 14,4sl.). Takšna mentaliteta lahko preplavi tudi duhovne in akademske institucije. Pred kratkim je eden naših uglednih mislecev zelo kritično ocenil del slovenske akademske inteligence, med katero je »vse manj resničnega čudenja, spraševanja, napornega študija, ponižne refleksije, intersubjektivno zavezujoče argumentacije, strahospoštovanja do resničnosti ... Vse je postalo le igra, iskanje psevdoduhovitega obrata, verbalizem, domislica v družbi spektakla ... Znašli smo se v deželi, kjer ni več logosa. Somrak razuma.« (Kocjančič 2013, 8)

V prizadevanjih za obrambo pomena in dostojanstva besede v družbi mora prav teološka fakulteta kot del univerze in Cerkve zastaviti vse svoje znanje in moči. Brez pretirane skromnosti lahko poudarimo, da se pri nas ne le ukvarjamo z be-

sedami in da imamo besedo zapisano v samem imenu svoje vede, ampak smo Besedi zavezani tako močno, da jo pišemo tudi z veliko. Kdo, če ne teologi se moramo zavedati in na to opozarjati, da namreč beseda ni človekova iznajdba, ni njegova lastnina, ampak jo je človek sprejel kot dar in je povabljen v dialog z njo. Vsaka pristna beseda, ki je zavezana resnici, prihaja iz človekovega resničnega jedra ter išče in ustvarja pristnost, kamor se bo lahko naselila. Takšna beseda je vedno novost in že sama po sebi odsev absolutne Besede, ki jo teologi sprejemamo in raziskujemo kot razodetje, kot dar od zgoraj, ki nas absolutno presega in hkrati absolutno zavezuje (Theobald 2008, 156). Teologija, ki je bistveno odvisna od razodetja, prav z védenjem o razodetem *Logosu* pomeni neprecenljiv dar za človeški logos in s tem tudi za vsako družbo. Razodeti *Logos* namreč radikalno širi obzorja človeškega logosa in utemeljuje njegovo svetost, dostojanstvo in svobodo. V temelj teologije so namreč postavljene razodete trditve, da je bila v začetku Beseda, da je bila Beseda pri Bogu, da je ta Beseda Bog, da je vse nastalo po njej, da je bilo v njej življenje in da je bilo to življenje dano ljudem (Jn 1,1–4). Ta Beseda je zavzela človeške dimenzije, se naselila v človeško družbo in omogočila s tem dialog – z njo samo in med seboj. Še več, tistim, ki sprejmejo *Logos*, zagotavlja, da bodo tudi sami postali beseda, da bodo postali oseba v odnosu. Človek je torej od začetka, po svojem stvarjenju, tako močno stkan z besedo, da jo potrebuje za preživetje kakor vodo in vsakdanji kruh, kakor odnos in ljubezen. Vendar tako kakor ljubezen tudi kruh besede ne pusti človeka nespremenjenega in neprizadetega. Zelo povedna je podoba angela iz Apokalipse, ki ukaže preroku, naj poje knjigo: »V trebuhu te bo grenila, toda v ustih bo sladka kot med.« (Raz 10,9) Dokler beseda ostaja samo na ustih, daje občutek sladkobe in prijetnosti, a tistemu, ki jo izgovarja, in onemu, ki naj bi jo slišal, ne prinese veliko. Šele ko se beseda spusti v želodec, ko se začne presnavljati in razkrajati, se začenja spreminjati v moč. A takrat tudi zagreni, ker sproži premike, ki niso vedno prijetni in bolijo. Biti v dialogu z besedo je veličastno, a nikoli poceni in lahko. Beseda namreč zahteva celega človeka in presega njegove moči. Človek se ji lahko bliža in jo raziskuje samo s pristnim spoštovanjem, z doslednim resnicoljubjem in s ponižnostjo. Resnična, živa in učinkovita beseda je namreč »ostrejša kakor vsak dvorezen meč in zareže do ločitve duše in duha, sklepov in mozga ter presoja vzgibe in misli srca« (Heb 4,12). Nič ni skritega pred njo, ne ustavi se na površju pri jeziku, pri videzu ali vtisu, temveč prodira globlje, vse do srca in do kosti. Resnično besedo lahko prerok občuti kot »goreč ogenj« v svojih kosteh (Jer 20,9), ki ne dopušča miru v poceni kompromisu. Ne samo zanj, za človeštvo bi bilo usodno, če bi poskušal obvladati to besedo, če ga ne bi več vznemirjala in ne izzivala. Namesto služabnika Besede življenja bi postal pridigar črke, ki ubija (2 Kor 3,6), namesto Besede, ki osvobaja, bi širil ideologijo, ki pohablja.

Vendar tudi epifanična veličina te besede ne more preprečiti, da se ne bi z njo ukvarjali tudi takšni, ki k temu poslanstvu ne sodijo. Že učenik sam je svaril svoje učence pred njimi: »Mojzesovo stolico so zasedli pismouki in farizeji. Vse torej, kar vam porečejo, storite in se tega držite, po njih delih pa se ne ravnejte; govorijo namreč, pa ne delajo.« (Mt 23,2–3) Svarilo, ki mora odmevati in dramiti tudi

danes. Tudi nas na univerzi in še posebno na teološki fakulteti. Prvi smo poklicani, da se vedno znova postavljamo pred ogledalo Besede in ob njej preverjamo svojo istovetnost in svoje delo.

2. Beseda v teologiji

Eno takšnih kritičnih, a prelomnih postavljanj teologije pred Besedo se je zgodilo pred petdesetimi leti, ko je drugi vatikanski koncil želel prezračiti in prenoviti teologijo in Cerkev kot primarni *topos* teologije, da bi lahko še naprej učinkovito služili ohranjanju življenja v spreminjajoči se družbi. Eden najpomembnejših dokumentov tega koncila je prav konstitucija o božjem razodetju *Dei Verbum* (DV), ki postavlja Sveto pismo in s tem besedo ponovno v središče teologije. Po beseda Benedikta XVI., enega pomembnih soustvarjalcev koncila, je ta dokument eden najlepših in najizvirnejših koncilskih dokumentov, ki ga je treba še preučevati. Ker odpira vprašanje interpretacije Svetega pisma v Cerkvi in tehta razmerje med dinamiko izročila in dinamiko navdihnjene besede, pomeni v resnici teološko središče koncila, iz katerega se mora razlagati vsa teologija. Proces razumevanja in razlaganja besede, ki ga je ta konstitucija začrtala, pomeni še danes aktualno vizijo prenove teološke hermenevtike (Koch 2012, 22–34).

Iz komentarjev koncila lahko razberemo, da noben drug dokument ni šel skozi tako dolg proces nastajanja in predelav. Razlog za to pa je bil v razhajanju glede vprašanja interpretacije in ključnega nauka o razodetju, ki je nastalo med reformisti in tradicionalisti. Po besedah prič so škofje o tem zelo kritično razpravljali, tako da je bilo zasedanje za nekaj časa prekinjeno. Janez XXIII. je sestavil novo komisijo iz škofov in teologov različnih smeri; ta komisija je pripravila še štiri osnutke dokumenta, ki je bil potem končno potrjen na zadnjem zasedanju novembra 1965 (Hoping 2005, 695–700; Strle 1980, 359). Skupna naloga vseh je bila, kako zagotoviti, da bo beseda Svetega pisma lahko obstajala v nekem konkretnem zgodovinskem času in okolju, poslušana, razlagana, razumljena in verovana kot živa in delujoča božja beseda (Heim 2012, 15–17). Treba je bilo najti nove načine razlage božjo besedo v različnih in spremenjenih življenjskih okoljih, ki bodo upoštevali svobodo človeškega subjekta na eni in večno veljavno resnico o Bogu na drugi strani. V Janezovem evangeliju je to razmerje opisano na zelo preprosto, a jasno: »Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci. Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32) Kako torej zagotoviti, da bo ob razlaganju Svetega pisma ohranjena temeljna resnica Besede?

Pri opredeljevanju nauka o razodetju sta se na koncilu srečali dve tradiciji razlaganja poteka komunikacije med Bogom in človekom. Zahodna tradicija temelji na bibličnih kategorijah apokalipse, v kateri prevladujejo strukture preboja božjega v svet, vzhodna tradicija pa močneje gradi na kategorijah epifanije, v kateri prevladujejo strukture presevanja božjega skozi ustvarjeno. Zahodna tradicija ima s tem neko določeno prednost v jasnosti posredovanja sporočil, a hkrati obstaja pri tem realna nevarnost, da zapade v ozkost in fundamentalizem. Ker se je na

koncila ob vse večjem zavedanju realne veseljnosti Cerkve dogajala hkrati tudi sprememba temeljne paradigme koncila in teologije, sta se lahko obe tradiciji dinamično in ustvarjalno povezali (Söding 2012b, 429–431). Klasični koncili, tako tudi prvi vatikanski koncil, so se namreč koncentrirali predvsem na sporne stvari. Hoteli so jasno definirati, kaj ni katoliško, zato se niso spuščali v razlage, ampak so predvsem izrekli kratke in jasne sodbe, ne toliko o tem, kaj vera je, kakor predvsem o tem, kaj vera ni. Takšne definicije resda puščajo precej svobodnega prostora, vendar pa same ne motivirajo k iskanju novih poti, ampak prej svariijo pred nevarnostjo izpada iz toka tradicije. Drugi vatikanski koncil govori drugačen jezik in izbere drugačen stil. Najprej se posveti iskanju in opisovanju tako imenovanih znamenj časa in iz njih sprejme izzive in pobude za prenovo teologije. Med teološkimi pobudami, ki so imele največji vpliv na potek koncila, omenimo dve: Prva je dialektična teologija z novo dogmatiko Cerkve protestantskega teologa Karla Bartha (1886–1968). Barth in pripadniki njegovega kroga so razvili tako imenovano »teologijo od spodaj«, ki izhaja iz človeškega subjekta in poudarja človekove sposobnosti spoznavanja Boga, pri tem pa so gradili predvsem na teologiji božje besede (Söding 2012a, 445). Drugo pozitivno teološko spodbudo je prineslo ponovno odkritje patristike prek francoskih teologov, to so bili Henri de Lubac (1896–1991), Yves Congar (1904–1994) in Jean Daniélou (1905–1974). Šele med koncila, konkretno prav v obdobju nastajanja konstitucije *Dei Verbum*, je postajalo vedno bolj jasno, kakšno grandiozno alternativo sta ta dva nova teološka poudarka postavila do tedaj vodilni neosholastični rimski teologiji. Oblikoval se je neki nov tip dogme, ki ga ni zaznati le v DV, ampak tudi v drugih dokumentih (Söding 2012a, 446). Če je namreč neosholastična teologija gradila predvsem na traktatih in definicijah, je biblično-patristična teologija uporabljala v prvi vrsti opise in podobe. Oblikoval se je zgodovinsko-odrešenjski model razodetja, ki temelji na stvarjenjski teologiji. Na veljavi je pridobivala narativna teologija, ki skuša opisati zgodbo Boga in človeka z različnih vidikov (Söding 2012b, 429). Nadalje je bila na koncilu očitna tendenca k vključevanju sorodnega in ne k izključevanju tujega. Čeprav se *Dei Verbum* upravičeno imenuje dogmatična konstitucija, ker razlaga vero Cerkve v Besedo, nima dogmatičnega, temveč pričevalni karakter; ne želi namreč definirati verskih resnic, temveč zanje pričevati, s tem ko opisuje, kaj je vera, kako in čemu verovati. Koncil zasleduje tako predvsem pastoralni cilj, ki je zapisan v sklepu konstitucije: »Kakor iz stalne udeležbe pri evharistični skrivnosti raste življenje Cerkve, tako smemo upati na nov polet duhovnega življenja iz pomnoženega spoštovanja do božje besede, ki ›obstane na veke‹ (Iz 40,8).« (DV 26) Tukaj se sklene krog, ki ga konstitucija začne v svojem prvem stavku: »Ko Božjo besedo z vsem spoštovanjem *posluša* in jo zaupljivo *oznanja*, se cerkveni zbor ravna po besedah sv. Janeza: ›Oznanjamo vam večno življenje, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo – kar smo *videli in slišali*, vam oznanjamo, da bi bili tudi vi z nami združeni, mi pa smo združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom‹ (1 Jn 1,2.3).« (DV 1)

Konstitucija se je očitno osvobodila prvotnega namena teološke komisije, ki je novembra 1962 predložila osnutek o zgolj virih razodetja in o učiteljski vlogi škofov pri tem, in je glavno pozornost namenila božji besedi. Vsa teologija mora te-

meljiti na njej. »V njej,« pravi konstitucija, »dobiva teologija svojo trdnost in moč in se vedno pomlaja s tem, da se v luči vere pogloblja v vso resnico, obseženo v Kristusovi skrivnosti. Sveto pismo vsebuje božjo besedo in je v resnici božja beseda, ker je navdihnjeno.« (DV 24) Za teologijo besede je to ena najpomembnejših trditev koncila. Božja beseda realno obstaja in človek lahko z njo realno komunicira. Razodetje torej stopa v dialog s človekom. Izročilo Cerkve je resda še vedno opredeljeno kot bistveni sestavni del interpretacije, vendar je pri tem izpostavljen komunitarni vidik. Občestvo Cerkve je v prvi vrsti razumljeno kot poslušalka Besede in šele potem kot varuhinja njene resnice (Ratzinger 2012, 715–731). Koncil poudari po eni strani avtoriteto in moč Besede v Svetem pismu, hkrati pa odpre različne možnosti interpretacije Svetega pisma; to sproži epohalne premike v teologiji, ki odmevajo vse do zadnjih dogodkov v Cerkvi. Z veliko zanesljivostjo lahko namreč trdimo, da je tudi odločitev Benedikta XVI. za njegov sestop s petrinske službe posledica prenovljenega razumevanja nauka o razodetju in božji besedi, ki se je zgodilo na drugem vatikanskem koncilu. Več kakor očitno je, da je pod pontifikatom koncilskega teologa Josefa Ratzingerja nastal radikalen zasuk teologije v smer Svetega pisma. Vsaj v samem njenem vrhu. Vse od svoje prve okrožnice *Bog je ljubezen* (2006) se je papež dosledno predstavljal najprej kot pozoren in ponižen bralec in poslušalec Besede. Vsak njegov nastop, pa naj bo pred množico ali pred diplomati, pred mladimi ali pred kardinali, pred judovskimi rabini ali pred zborom akademikov, pred Organizacijo združenih narodov ali v nemškem parlamentu, se je začel s preprosto razlago svetopisemskega odlomka, ki je privedel do čistih biblično-teoloških sklepov. Glavne pobude njegovega pontifikata so povezane z božjo besedo: od razglasitve Pavlovega leta in leta duhovništva, sklica škofovske sinode o božji besedi in ustanovitve sveta za novo evangelizacijo do razglasitve leta vere v oktobru 2012. V posinodalni spodbudi *Verbum Domini* zapiše: novost svetopisemskega razodetja je v tem, da »se nam Bog daje spoznati ob pogovoru, ki si ga želi z nami« (Benedikt XVI. 2011, 6). Vse pobude o prenovi teologije in Cerkve se rojevajo in oplajajo tukaj. Tu je človekov primarni topos, kraj srečanja med izvorno človekovo podobo in njegovo enkratno konkretizacijo, med načrtom in odgovorom na ta načrt, med božjim in človeškim.

Zadnji dokument teološke komisije iz lanskega leta opredeli poslušanje božje besede kot »temeljno načelo katoliške teologije, ki vodi k razumevanju, oznanjanju in oblikovanju krščanske skupnosti ... Kriterij katoliške teologije je prepoznavanje in priznavanje prvenstva Božje besede.« (Mednarodna teološka komisija 2012, 5) Ob tem pa pojasni, da »krščanska vera ni »religija knjige«: krščanstvo je vera v božjo besedo, ne v zapisano in nemo besedo, temveč v učlovečeno in živo Besedo«.

Ena nazornih Benediktovih aplikacij nauka drugega vatikanskega koncila o vlogi Svetega pisma in božje besede v teologiji je zagotovo njegova trilogija o Jezusu iz Nazareta, v kateri predstavi in konkretizira celo vrsto načel teološke eksegeze, ki temeljijo v konstituciji *Dei Verbum*. Naj omenim samo dve. Prvo je načelo celovitosti: »Kdor hoče razumeti Sveto pismo v tistem duhu, v katerem je bilo napisano, mora paziti na vsebino in enoto vsega Pisma.« (Benedikt XVI. 2007, 15) V ce-

loti posameznega spisa dobivajo posameznega besedila novo osvetlitev. Tudi Sveto pismo je namreč nastajalo v daljšem procesu besede, ki je polagoma odpirala nove možnosti razumevanja, ki so se kazale šele v izzivu novih položajev in izkustev. Zato bi bila to zloraba Svetega pisma, ko bi ga uporabljali zgolj kot rudnik, iz katerega bi izrezovali besede, stavke in podobe in jih lepili v svoje teze in razprave, zatrli pa bi logiko bibličnega mišljenja. Sveto pismo ni knjiga akademskih razprav niti zbirka zapovedi, njeno razodetje ni dano v obliki neke negibne skrivnostne modrosti, ampak v obliki žive besede, ki pripoveduje o življenju Boga in človeka.

Drugo pomembno načelo teološke eksegeze Svetega pisma, ki ga je Benedikt dosledno izvajal, pa je zgodovinskost oziroma konkretnost. »Za svetopisemsko vero,« pravi, »je bistveno, da se nanaša na zares zgodovinska dogajanja. Sveto pismo ne pripoveduje zgodb kot simbolov o zgodovinskih resnicah, temveč je ta resnica utemeljena na zgodovini, ki se je pripetila na tleh te zemlje.« (12) Pripetila se je na nekem realnem toposu, ki je priča dejanskemu vstopu Boga v resnično zgodovino. Ljubezen, vera, upanje, lepota, iskanje, bolečina in vsa druga človeška stanja niso miselni koncepti, temveč opisi konkretnega zgodovinskega izkustva, v katerem se lahko vedno znova srečujeta beseda in človek. Že sam hebrejski termin za besedo – *dabar* – pomeni hkrati besedo in dogodek. Ob tem Benedikt poudarja nujnost prepletanja dveh hermenevtik: zgodovinske hermenevtike in hermenevtike vere: »Zgolj »zgodovinski Jezus,« pravi, »kakor se javlja v glavnem toku kritične akademske eksegeze, je vsebinsko preveč boren, da bi od njega mogli izhajati veliki zgodovinski učinki; preveč ga zapirajo v hišo preteklosti, da bi bil mogoč osebni odnos do njega. V povezovanju obeh hermenevtik sem skušal omogočiti, da bi se zazrli v Jezusa evangelijev in mu prisluhnili. To more voditi do srečanja, ki premika.« (13) To je nedvomno vodilna Benediktova misel o posebljanju koncepta razodetja (Koch 2010, 17), ki jo je predstavil že v svoji prvi okrožnici: »Na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev.« (Benedikt XVI. 2006, 1) Morda lahko prav tukaj najdemo razlago tudi njegovega zadnjega koraka, ki bo zagotovo korenito zaznamoval podobo Cerkve in teologije v prihodnosti. Vsekakor pa lahko iz metode prepletanja dveh hermenevtik zaslutimo večni kriterij presojanja resničnosti besede, tako teološke kakor vsake druge človeške: samo beseda, ki izhaja iz Resnice, nas zmore premakniti bliže k resničnemu, lepemu in dobremu.

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *Jezus iz Nazareta*. Zv. 1. Ljubljana: Družina.
- – –. 2006. *Bog je ljubezen [Deus caritas est]*. Okrožnica. CD 112. Ljubljana: Družina.
- – –. 2011. *Gospodova beseda [Verbum Domini]*. Posinodalna apostolska spodbuda. CD 131. Ljubljana: Družina.
- – –. Glej **Ratzinger, Joseph**.

- Heim, Maximilian.** 2012. Offenbarung als lebendiges Wort Gottes – Wort des lebendigen Gottes: Die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel. V: Michaela Hastetter et al., ur. *Symphonie des Wortes: Beiträge zur Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« im katholisch-orthodoxen Dialog*, 15–30. St. Ottilien: EOS.

- Hoping, Helmut.** 2005. Theologischer Kommentar

zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung. V: Peter Hünnermann in Bernd Jochen Hilberath, ur. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Zv. 3, 695–831. Freiburg: Herder.

Koch, Kurt. 2010. Gott ist Logos und Liebe: Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI, 14–44. V: *Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*. Regensburg: Pustet.

— — —. 2012. Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 21–50. V: *Das Zweite Vatikanische Konzil: Die Hermeneutik der Reform*. Augsburg: Sankt Ulrich.

Kocjančič, Gorazd. 2013. Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma. *Delo: Pogle-di*, 13. februar, 6–8.

Mednarodna teološka komisija. 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. CD 136. Ljubljana: Družina.

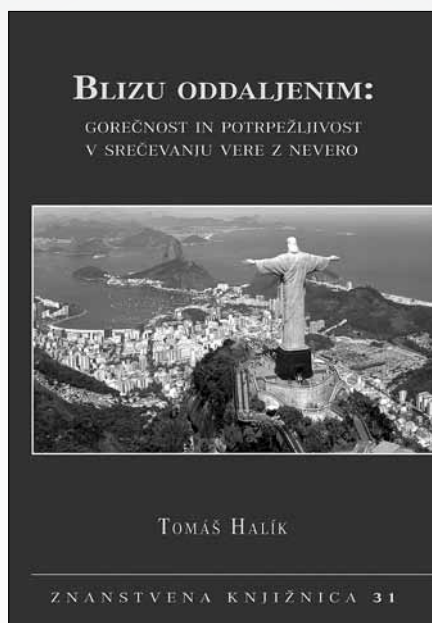
Ratzinger, Joseph. 2012. *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*. V: *Gesammelte Schriften*. Zv. 7/2. Freiburg: Herder.

Söding, Thomas. 2012a. Die Zeit für Gottes Wort: Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform. *Theologische Revue* 108, št. 6:443–458.

— — —. 2012b. Theologie mit Seele: Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, 423–448. V: Jan-Heiner Tück, ur. *Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg: Herder.

Strle, Anton. 1980. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju *Dei Verbum*: Uvod. V: *Koncilski odloki*, 359–366. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Theobald, Christoph. 2008. Evangelium und Kirche in der Postmoderne: Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung; Festvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. *Zeitschrift für katholische Theologie* 130, št. 2:153–167.



Tomáš Halík

Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 1, 17–46

UDK: 272-1

Besedilo prejeto: 03/2013; sprejeto: 03/2013

Alan Vincelette

The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on *Fides et Ratio* and the First Principles of Catholic Philosophy

Abstract: John Paul II stipulates in his encyclical *Fides et ratio* that the Church »has no philosophy of her own«. This statement has caused several commentators to proclaim the encyclical's support for philosophical pluralism. Though there is some truth to this – indeed both *Aeterni Patris* and *Fides et ratio* sanction distinct approaches to philosophy such as Augustinianism and Thomism, as well as stress the autonomy of philosophy – the encyclical's support for philosophical pluralism should not be exaggerated. For *Fides et ratio* also condemns illegitimate philosophical approaches and advocates specific philosophical viewpoints. Indeed based on a reading of *Fides et ratio*, other magisterial pronouncements, and the work of canonized philosophers, twelve focal principles of Catholic philosophy can be found. That is to say, just as there is a *consensus fidei* or theological canon based on principles held in common in Church tradition among believers and theologians, there is a *consensus rationis* or philosophical canon, namely twelve first principles of philosophy that are in deep agreement with the Catholic tradition. So in a way it can also be said that the Church has a philosophy of her own. This paper sets these twelve principles forth and engages in a brief defense of them.

Key words: *Fides et ratio*, philosophical pluralism, Catholic philosophy, first principles, philosophical canon, *consensus rationis*

Povzetek: **Cerkev ima svojo filozofijo: razmišljanja o okrožnici *Fides et ratio* in o prvih načelih katoliške filozofije**

Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Fides et ratio* odprl misel, da Cerkev »nima svoje lastne filozofije«. To stališče je sprožilo več komentarjev, ki so v okrožnici našli podporo filozofskemu pluralizmu. Čeprav je v tem nekaj resnice – tako *Aeterni patris* kakor *Fides et ratio* odobravata različne pristope k filozofiji, kakor sta avguštinizem in tomizem, in poudarjata avtonomijo filozofije –, tega stališča ne smemo jemati preširoko. Okrožnica *Fides et ratio* namreč tudi obsoja nepriemerne filozofske pristope in zahteva specifična filozofska stališča. Če izhajamo iz okrožnice *Fides et ratio*, iz drugih naukov cerkvenega učiteljstva in iz dela filozofov, ki imajo kanonično veljavo, je mogoče izluščiti dvanajst osrednjih načel katoliške filozofije. Kakor obstaja *consensus fidei* ali teološko veljavni kanon, ki

temelji na načelih, skupnih izročilu Cerkve med vernimi in teologi, tako obstaja tudi consensus rationis ali filozofsko veljavni kanon, namreč dvanaest prvih načel filozofije, ki so v globoki skladnosti z izročilom Cerkve. V tem smislu lahko trdimo, da ima Cerkev svojo lastno filozofijo. Razprava prikazuje teh dvanaest načel in jih skuša na kratko utemeljiti.

Ključne besede: *Fides et ratio*, filozofski pluralizem, katoliška filozofija, prva načela, filozofski kanon, *consensus rationis*

In the encyclical *Fides et Ratio* (September 14, 1998) John Paul II strikingly asserts: »The Church has no philosophy of her own nor does she canonize any one particular philosophy in preference to others« (*Suum ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno*) (no. 49; see also no. 4, 50–51, 72).¹

On account of this, several Catholic thinkers have interpreted the encyclical as advocating, or at least tolerating, a philosophical pluralism. For instance Avery Dulles (2003, 202) highlights the new positive attitude toward »philosophical pluralism« found in the encyclical. Thomas Guarino speaks, as well, of its »wide berth afforded to theological and philosophical pluralism«². And he goes on to elaborate:

What is clear is that the great Catholic philosophical tradition of the past, as well as the one envisaged for the future by *Fides et ratio*, is hardly identical with Thomism or Scholasticism. At the same time, the encyclical leaves no doubt that the pluralism envisioned is one which, like Thomism, is revelationally appropriate and capable of fulfilling the *officium congruum*. This kind of pluralism may be termed »commensurable pluralism«. Commensurable pluralism allows for a diversity of philosophical systems, frameworks, and perspectives, all of which, however, must be fundamentally commensurable with the *depositum fidei*. Just as Augustine, the Cappadocians, Aquinas, and Bonaventure used varying philosophical approaches while protecting the unity of faith, so this type of unity in multiplicity, similarity in diversity, sameness in otherness, must be present in revelationally appropriate contemporary thought as well. Different conceptual systems will be perennially adequate as possible mediations and expressions of the Christian faith. They will not be, however, given various limiting factors such as human historicity and finitude, exhaustive of either

¹ A more literal translation would be »The Church does not put forth her own philosophy, nor does she subscribe to any particular philosophy over others.«

² Thomas Guarino, *Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism*, Theological Studies 62, no. 4 (December, 2001): 688, no. 26. See also Harold E. Ernst, *New Horizons in Catholic Philosophical Theology: Fides et ratio and the Changed Status of Thomism*, Heythrop Journal 47, no. 1 (January, 2006): 26–37 which speaks of a »constrained philosophical pluralism«; Jeannine Hill Fletcher, *Reason, Holiness, and Diversity: Fides et Ratio through the Lens of Religious Pluralism*, Philosophy and Theology 12, no. 1 (2000): 33–42; Walter Kasper, *The Magisterium's Interventions in Philosophical Matters*, L'Osservatore Romano (April 28, 1999), 5–6; Peter Phan, *Fides et Ratio and Asian Philosophies: Sharing the Banquet of Truth*, Science et esprit 51 (1999): 333–349 who states that the encyclical »repeatedly assures that the Church does not have an official philosophy« (no. 5); and idem *Inculturation of the Christian Faith in Asia through Philosophy: A Dialogue with John Paul II's Fides et Ratio*, In: Paschal Ting, Marian Gao, and Bernard Li, eds., *Dialogue between Christian Philosophy and Chinese Culture* (Taipei: Fu Jen University Press, 2002), 119–152.

philosophical or theological truth ... If the abstracted concept is never a moment of pure presence, without an admixture of absence, if it affords a real but limited dimension of intelligibility, then the Church can never be wedded to one conceptual system as if one alone truly mediates the Christian faith. Varying conceptual systems may be incommensurable among themselves, Augustine's and Aquinas's for example, but equally commensurable with the fundamentals of Christian belief. Each conceptual system is adequate; neither is exhaustive ... This, taken together with the earlier claim that the Church does not »canonize any one particular philosophy in preference to others« (no. 49), indicates that the »magisterium sanctions no specific conceptual system, and that several may indeed be *congruens verbo Dei*, commensurable with the deposit of faith« (Guarino 2001, 688–690).

Dulles and Guarino are correct up to a point. The encyclical *Fides et ratio* does take a somewhat wider course than past encyclicals in pointing out various philosophical systems consistent with Christianity, and the limitations of philosophy due to human finitude.³ As Guarino notes (2001, 688) *Fides et ratio* singles out several thinkers, of diverse schools of thought, who displayed a »fruitful relationship between philosophy and the word of God« (no. 74). The list includes Gregory of Nazianzus, Augustine, Anselm, Bonaventure, Aquinas, Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, Stein, Soloviev, Florensky, Chaadaev and Lossky (no. 74; see as well no. 38–44). A more disparate listing, comprising Augustinians, Thomists, Integralists, Ontologists, Phenomenologists, and Orthodox, would not be easy to find.⁴

³ Although it should not be forgotten that even the encyclical *Aeterni Patris* (1879) of Leo XIII, which upheld Aquinas as the model for philosophy and theology (no. 17–19, 31), speaks of the importance and insights of other thinkers including Justin Martyr, Aristides, Athenagoras, Clement of Alexandria, Basil, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Augustine, Boethius, John Damascene, Anselm, and Bonaventure (no. 10–14). Additionally, *Aeterni Patris* recognizes potential limitations to the thought of Aquinas: »We exhort you, venerable brethren, in all earnestness to restore the golden wisdom of St. Thomas, and to spread it far and wide for the defense and beauty of the Catholic faith, for the good of society, and for the advantage of all the sciences. The wisdom of St. Thomas, We say; for if anything is taken up with too great subtlety by the Scholastic doctors, or too carelessly stated – if there be anything that ill agrees with the discoveries of a later age, or, in a word, improbable in whatever way – it does not enter Our mind to propose that for imitation to Our age.« (31) *Humanis generis* (1950) of Pius XII also states: »Of course this philosophy deals with much that neither directly nor indirectly touches faith or morals, and which consequently the Church leaves to the free discussion of experts. But this does not hold for many other things, especially those principles and fundamental tenets to which We have just referred. However, even in these fundamental questions, we may clothe our philosophy in a more convenient and richer dress, make it more vigorous with a more effective terminology, divest it of certain scholastic aids found less useful, prudently enrich it with the fruits of progress of the human mind. But never may we overthrow it, or contaminate it with false principles, or regard it as a great, but obsolete, relic. For truth and its philosophic expression cannot change from day to day, least of all where there is question of self-evident principles of the human mind or of those propositions which are supported by the wisdom of the ages and by divine revelation. Whatever new truth the sincere human mind is able to find, certainly cannot be opposed to truth already acquired, since God, the highest Truth, has created and guides the human intellect, not that it may daily oppose new truths to rightly established ones, but rather that, having eliminated errors which may have crept in, it may build truth upon truth in the same order and structure that exist in reality, the source of truth. Let no Christian therefore, whether philosopher or theologian, embrace eagerly and lightly whatever novelty happens to be thought up from day to day, but rather let him weigh it with painstaking care and a balanced judgment, lest he lose or corrupt the truth he already has, with grave danger and damage to his faith.« (no. 30; see also no. 32)

⁴ More explicitly, *Fides et ratio* makes note of the diverse methodologies found among Christian philo-

Guarino then is correct in maintaining that *Fides et ratio* recognizes several philosophical approaches consistent with the Catholic tradition. And how could it be otherwise, for thinkers embracing the diverse philosophical methodologies of Augustinianism, Thomism, Scotism, Phenomenology, Existentialism, Analytical Philosophy, and Hermeneutics have all framed insights supportive of the Catholic faith.⁵ Indeed arguably an over-focus on Thomism in the past left the important work of members of other schools underappreciated.

It is also true that *Fides et ratio* conscientizes the limitations of human reason. It recognizes that philosophical formulations »are shaped by history and produced by human reason wounded and weakened by sin« and so »no historical form of philosophy can legitimately claim to embrace the totality of truth, nor to be the complete explanation of the human being, of the world and of the human being's relationship with God« (no. 51).

One could add that the Catholic Church has at times intentionally avoided getting dragged into philosophical disputes, such as those pitting the Augustinians, Dominicans, and Jesuits in the Renaissance *De auxilio* controversy, and the recent disputes between Neo-Thomists and Transcendental Thomists. For as John Paul II asserts, the Catholic Church allows for philosophical pluralism as long as »the basic tenets of these different schools are compatible with the demands of the word of God and theological enquiry« (n. 50).

In fact if we isolate the philosophical claims found in the *Enchiridion Symbolarum* of Heinrich Denzinger we find a fairly meager collection. In contrast with the thousand or so theological propositions put forward prior to 1550, we find roughly thirty philosophical ones, or around three percent of all propositions. These comprise mainly condemnations of pantheism, determinism, laxism, and rigorism found in Abelard, Eckhart, Nicholas of Autrecourt, John Wycliffe, Martin Luther, and others, as well as rejections of proofs of the immortality of the soul with the Fifth Lateran Council (December 19, 1513) and rejections of freedom of the will with the Council of Trent (January 13, 1547).⁶

sophers: »The Thomistic and neo-Thomistic revival was not the only sign of a resurgence of philosophical thought in culture of Christian inspiration. Earlier still, and parallel to Pope Leo's call, there had emerged a number of Catholic philosophers who, adopting more recent currents of thought and according to a specific method, produced philosophical works of great influence and lasting value. Some devised syntheses so remarkable that they stood comparison with the great systems of idealism. Others established the epistemological foundations for a new consideration of faith in the light of a renewed understanding of moral consciousness; others again produced a philosophy which, starting with an analysis of immanence, opened the way to the transcendent; and there were finally those who sought to combine the demands of faith with the perspective of phenomenological method. From different quarters, then, modes of philosophical speculation have continued to emerge and have sought to keep alive the great tradition of Christian thought which unites faith and reason.« (no. 59)

⁵ See my own books *Recent Catholic Philosophy: The Nineteenth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2009) and *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2011) which trace the achievements and stumblings of Catholic thinkers of diverse schools of thought.

⁶ See in particular the following condemnations: DS 191, 201 (»the human soul is a part of God or the substance of God«), 403, 739, 952, 957–959, 977–978, 1028–1030, 1034–1035, 1043–1045, 1177 (»All things occur from absolute necessity«), 1394–1395, 1440, 1486 (»Free choice after [original sin] is a

All the same even Dulles and Guarino recognize that *Fides et ratio* is not advocating a pluralistic free-for-all, but rather a pluralism »within certain limits« (Guarino 2001, 697; Dulles 2003, 203–205.) And indeed it limits pluralism in ways of which they and other commentators seem a bit unappreciative.

In the first place *Fides et ratio* upholds not just the theology of Aquinas, but also the »incomparable value« of his philosophy, as well as that of the Patristic and medieval tradition (no. 43–44, 57, 61, 72, 96).⁷ That is why John Paul II's specific recommendation is that philosophers »should develop their thought on the basis of these postulates and in organic continuity with the great tradition which, beginning with the ancients, passes through the Fathers of the Church and the masters of Scholasticism and includes the fundamental achievements of modern and contemporary thought« (no. 85).

In the second place John Paul II warns against certain forms of pluralism: »A legitimate pluralism of positions has yielded to an undifferentiated pluralism, based upon the assumption that all positions are equally valid, which is one of today's most widespread symptoms of the lack of confidence in truth« (no. 5; see also no. 69): which is why he criticizes a pseudo-philosophical eclecticism or those who »use individual ideas drawn from different philosophies, without concern for their internal coherence, their place within a system or their historical context. They therefore run the risk of being unable to distinguish the part of truth of a given doctrine from elements of it which may be erroneous or ill-suited to the task at hand« (no. 86).

Moreover, the very context of the above quote clearly shows John Paul II's reasons for maintaining that the Church »has no philosophy of her own« (no. 49), namely the autonomy of philosophy. For if we trace out the passage we read:

The Church has no philosophy of her own nor does she canonize any one particular philosophy in preference to others. The underlying reason for this reluctance is that, even when it engages theology, philosophy must remain faithful to its own principles and methods. Otherwise there would be no guarantee that it would remain oriented to truth and that it was moving towards truth by way of a process governed by reason. A philosophy which did not proceed in the light of reason according to its own principles and methods would serve little purpose. At the deepest level, the autonomy which philosophy enjoys is rooted in the fact that reason is by its nature oriented to truth and is equipped moreover with the means necessary to arrive at truth. A philosophy conscious of this as its »constitutive status« cannot but respect the demands and the data of revealed truth (see as well no. 13, 45).

matter of name only«), 1554–1557, 1576–1581 (»A justified person sins when he performs good works with a view to eternal reward«).

⁷ For support of this view that stresses limits on the pluralism advocated by the encyclical *Fides et ratio* see: John F.X. Knasas, Does the Catholic Church Teach that There is No One True Philosophy, *American Catholic Philosophical Association Proceedings* 77 (2003): 83–99; Alasdair MacIntyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009), 169, which asserts there should be »certain fundamental underlying agreements« among Catholic philosophers; Aidan Nichols, *Conversations of Faith and Reason: Modern Catholic Thought from Hermes to Benedict XVI* (Chicago: Hillenbrand, 2009), 185–189.

That is to say for John Paul II, the Catholic Church cannot put forward a philosophy of her own because philosophy is a task for autonomous human reason, not for authoritative magisterial pronouncement. Philosophical claims arise as truths of the natural domain are grasped and defended with reason and logical argumentation, unlike theological claims founded on supernatural revelation and magisterial tradition. So philosophy must remain independent of doctrinal matters to the degree possible.⁸ In a similar vein one might assert with Étienne Gilson (1939, 3) that the business of salvation and the business of philosophical speculation are quite distinct, which explains why Christ sent twelve simple Apostles rather than twelve professors of philosophy to evangelize the world.

Conversely, the Magisterium only enters into philosophical discussions when absolutely necessary (no. 50–51, 63). To quote from the same section (no. 49) of *Fides et ratio*: »It is neither the task nor the competence of the Magisterium to intervene in order to make good the lacunas of deficient philosophical discourse. Rather, it is the Magisterium's duty to respond clearly and strongly when controversial philosophical opinions threaten right understanding of what has been revealed, and when false and partial theories which sow the seed of serious error, confusing the pure and simple faith of the People of God, begin to spread more widely.« (*Fides et ratio*, 49).

So meager they may have been, but the very fact that some philosophical condemnations have been issued by the Magisterium over the years, shows that the Church does have philosophical interests and ideas to a degree. Indeed after 1550, philosophical condemnations grow more and more common, albeit being still of limited quantity.⁹ And theology would hardly be the same today if not for the ex-

⁸ We find this same idea of the necessary continuity of the Catholic intellectual tradition if we examine the immediate reference for section 49 of the encyclical (found in note 112), namely Pius XII's *Humani generis* (1950, 566). At least if we presume, reasonably, that it means to refer to the following lines: »Everyone is aware that the terminology employed in the schools and even that used by the Teaching Authority of the Church itself is capable of being perfected and polished; and we know also that the Church itself has not always used the same terms in the same way. It is also manifest that the Church cannot be bound to every system of philosophy that has existed for a short space of time (*Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse*). Nevertheless, the things that have been composed through common effort by Catholic teachers over the course of the centuries to bring about some understanding of dogma are certainly not based on any such weak foundation.« (no. 16) Though admittedly this passage does not wholly illuminate the meaning of the disputed claim that the church has no philosophy of her own.

⁹ Thus we find the condemnations of Jansenism, Laxism, Rigorism, Quietism, Fideism, Semi-rationalism, and Ontologism (see DS 1901–1980 (against the ideas of Baius), 2001–2007 (against the ideas of Jansen), 2021–2065, 2101–2177, 2201–2280, 2351–2374 (contra ideas of the Quietist Fénelon), 2400–2502 (contra ideas of the Jansenist Quesnel), 2571–2575, 2600–2699 (against the Synod of Pistoia), 2730–2732, 2738–2740 (contra the semi-rationalism of Hermes), 2157–2757 (contra the fideism of Bautain), 2765–2769, 2775–2786 (encyclical *Qui pluribus*), the unnumbered *Singulari quadam* of 1854 (against the ideas of Lamennais), 2811–2814 (contra fideistic ideas of Bonnetty), 2828–2831 (contra the semi-rationalism of Günther), 2841–2847, 2850–2880 (contra the semi-rationalism of Frohschammer), 2890–2980 (including the *Syllabus of Errors*), 3201–3241 (against errors attributed to Rosmini, who has since been cleared), 3130–3133, 3150–3152, 3340–3346, 3538, 3665–3667, 3771–3776, and the unnumbered *Vehementernos* of 1908 and *Communium rerum* of 1909. All of this reached a peak with the First Vatican Council of 1869–1870 (see DS 3004, 3014, 3021–3025). Additionally quite a number of philosophical works were placed on the Index of Forbidden Books.

tensive philosophical incursions of late nineteenth-century and early twentieth-century popes: *Aeterni Patris* (August 4, 1879) of Leo XIII (DS 3135–3140); *Libertas* (June 20, 1888) of Leo XIII (DS 3245–3255); *Rerum novarum* (May 15, 1891) of Leo XIII (DS 3265–3271); *Lamentabili* (1907) of Pius X (DS 3401–3466); *Pascendi dominici gregis* (September 8, 1907) of Pius X (DS 3475–3500; see also the Anti-Modernist Oath, DS 3537–3550); *Quadragesimo anno* (1931) of Pius XI (DS 3725–2747); *Summi pontificatus* (October 20, 1939) of Pius XII (DS 3780–3786); *Humani generis* (August 12, 1950) of Pius XII (DS 3875–3899).

In our own day Pope John Paul II has dramatically expanded the »philosophical teachings« of the Catholic Church through his encyclicals *Veritatis Splendor* (August 6, 1993) and *Fides et Ratio* (September 14, 1998); to which we can add the *Deus caritas est* (December 25, 2005) of Benedict XVI, to say nothing of the *Catechism of the Catholic Church* (August 15, 1997).¹⁰

Furthermore, I will argue that if we examine Catholic intellectual history, and the writings of the Magisterium, we can isolate a bedrock of positive philosophical principles. For while there are numerous differences between the various Catholic thinkers, there are also similarities. In fact, this is just what John Paul II argues in his *Fides et ratio*: »Although times change and knowledge increases, it is possible to discern a core of philosophical insight within the history of thought as a whole. Consider, for example, the principles of non-contradiction, finality and causality, as well as the concept of the person as a free and intelligent subject, with the capacity to know God, truth and goodness. Consider as well certain fundamental moral norms which are shared by all. These are among the indications that, beyond different schools of thought, there exists a body of knowledge which may be judged a kind of spiritual heritage of humanity« (n. 4). Or as I would put it, a heritage of Catholic philosophy.

In this paper then I wish to further develop a position argued for in my book *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2011): 245–248. That is to say, I wish to set forth twelve focal or first principles of Catholic philosophy, and develop, as it were, a *canon philosophicus* (philosophical canon), *sensus rationis* (sense of reason), or *consensus rationis* (rational consensus). This will parallel the theological Canon of St. Vincent of Lerins (c. 380–445) who argued that the safest determination of the one true Catholic faith is to seek out that which is universal, antique, and based on a consent (*universitatem, antiquitatem, consensionem*), or in his famous words that which has been believed »everywhere, always, and by all« (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*) (*Commonitorium*, 4).¹¹ It will also echo the notion of a *sensus fideium* (*sensus fidei*; *consensus fidei*), or sense of the faithful designating the doc-

¹⁰ See also the *Dei Verbum* of Vatican II (1965) and the »Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation« (*Libertatis Nuntius* (August 6, 1984), *Acta Sanctae Sedis* 76 (1984): 890–903).

¹¹ More specifically, for Vincent of Lerins that which is universal is what has been confessed by everyone throughout the whole world (*tota per orbem terrarum*), that which is antique is what has been held by the holy ancestors and fathers (*sanctos majores ac patres*), and that which is based on consent are those definitions and positions held by all or at least almost all of the priests and doctors (*omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque*).

trinal beliefs held by the whole body of the faithful (DS, 1367; *Lumen Gentium*, no. 12, 25; CCC, no. 904; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum Veritatis*, no. 35), as well as notion of probabilism from moral theology.¹² I will then go a bit further in defending them than I did in my book by invoking historical (*consensus philosophorum*), magisterial (*consensus auctoritatis*), and philosophical considerations (*consensus argumentorum*).¹³ My endeavor can only be brief and partial here, but it should give the flavor of what I have in mind.

It should be born in mind that while these focal principles represent philosophical positions which a Catholic philosopher would be wise to support, and indeed should form the substructure of their endeavors, there may be legitimate divergences of thought on the peripheries. With John Paul II one can say that recognition of the points of convergence do not blind one to the points of divergence (no. 41). In other words several philosophical positions are arguably compatible with these first principles of Catholic philosophy such as Augustinianism, Thomism, Romanticism, Spiritualism, Phenomenology, Existentialism, and Personalism. So ultimately in a way the Church does have a philosophy of her own, i.e. the following twelve first principles of Catholic philosophy:

1. Foundational Empiricism – Experience is the foundation of philosophical knowledge.

The classic expression of this position occurs in Thomas Aquinas (c. 1225–1274) who argued that human knowledge primarily originates from the senses (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 9; I q. 84 a. 7). Hence his famous assertion that there is nothing in the intellect that was not first in the senses (*De Veritate*, q. 2 a. 3). A phenomenologist like Edith Stein (1891–1942) also accepted that humans must turn to a description of mental phenomena to ground knowledge (Stein 1929). They are correct in this. For most philosophers (following Kant) recognize that ideas are empty without some content, and that this content comes from experience. Of course experience must be understood in a broad sense, and not limited to the corporeal sensations, so that intuitive awareness of morality and aesthetics, and Augustinian self-awareness (*Si fallor sum*) are included (see Augustine, *De libero arbitrio*, II, 3, 7; Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 91 a. 3 and q. 94 a. 2).

¹² The notion of probabilism (and variants of aequiprobabilism and probiliorism) developed in the Renaissance as a way of dealing with disputed issues in moral theology with Thomas Cajetan (1469–1534), Bartolome de Medina, O.P. (1527–1581), Luis Molina, S.J. (1528–1581), Domingo Bañez, O.P. (1528–1604), Francisco Suarez, S.J. (1548–1617), Leonard Lessius, S.J. (1554–1623), Thyrus Gonzalez, S.J. (1624–1705), Alphonsus de Liguori (1696–1787), and others. These moral theologians argued that when faced with a moral dilemma one could follow one's conscience and act contrary to a law (or according to the »unsafe« option) if one's view was shared by a consensus of moral theologians. This was so for probabilism even if one's opinion was less probable than the alternative, for aequiprobabilism if one's opinion was as probable as the alternative, and for probiliorism if one's opinion was more probable than the alternative.

¹³ Here I will make use of the ideas of the Magisterium, and of philosophers who have been beatified or canonized, but I believe a similar conclusion follows if we look at the predominant Catholic figures in the Patristic, medieval, modern, and contemporary periods, up to and including the oft-honored Charles Taylor, Nicholas Rescher, Alasdair MacIntyre, John Haldane, William Desmond, Robert Spaemann, and Josef Siefert. This is not to say that some of the twelve principles will not be disputed by some contemporaries.

- 2. Elaborative Rationalism** – While knowledge begins in experience, the intellect is actively involved in the cognitive process.

Though knowledge begins with experience, for knowledge to occur the mind cannot be a merely passive receiver. Instead the experiential data must be processed by the mind in some manner. Philosophical opinions vary as to the exact nature of this intellectual operation. Yet whether we take the abstractive intellect of Aquinas (*Summa theologiae*, I q. 85 a. 1), the illative sense of John Henry Newman (1801–1890), or the eidetic reduction of the phenomenologists Edith Stein (1891–1942) and John Paul II (1920–2005) (Newman 1870, 330–372 [ch. 9]; Stein 1929; John Paul II 1979, 3–22.), there is some supervening cognitive act going beyond mere sensation, or combining of sensations, that allows for knowledge to occur.

- 3. Epistemological Realism (Correspondence Theory of the Truth)** – The intellect is able to grasp the nature of reality to a degree.

Classically Aquinas defined truth as the conformity of thought and thing (*adaequatio intellectus et rei*) (*Summa Theologiae*, I q. 16 a. 2), and ever since this has been the predominant position of Catholic philosophers. Indeed the Magisterium explicitly rejected the medieval skepticism of Nicholas of Autrecourt, i.e. »That through natural appearances no certainty can be had regarding things« (DS 1028) and affirmed the possibility of knowledge. For the human mind, from the moment it awakens, is immersed in a world it grasps. It is aware of itself and also various objects with distinct natures, all of which forms the foundation of science and philosophy. This is brought out most strongly in the encyclical *Fides et ratio*: »Everyday life shows how concerned each of us is to discover for ourselves, beyond mere opinions, how things really are. Within visible creation, man is the only creature who not only is capable of knowing but who knows that he knows, and is therefore interested in the real truth of what he perceives« (no. 25). Hence John Paul II's explicit mandate for philosophy, that it »verify the human capacity to know the truth, to come to a knowledge which can reach objective truth by means of that *adaequatio rei et intellectus* to which the Scholastic Doctors referred« (no. 82; see also *Fides et ratio*, no. 5, 27–29, 56; *Gaudium et Spes*, no. 15). The point here is not that humans are capable of a perfect and exhaustive knowledge of things, but that they do know that things exist and a bit about their nature. Moreover, this knowing of ours is grasped as we go about our lives and is the foundation of all science and philosophy; even studies of illusions and cognitive errors presuppose it. For a study of human cognitional limitations would be worthless if we did not know at some level that there are humans, with certain faculties, who make certain mistakes, etc.

- 4. Metaphysical Libertarianism** – Humans possess a free will, which is a power to choose one action or another in a given set of circumstances.

Justin Martyr (100–165) and Augustine (354–430) defend free will in their works, as in order for there to be moral praise and blame, humans must at least have the

power to refrain from evil (Justin Martyr, *Apologia*, ch. 43; Augustine, *De libero arbitrio*, I, 11, 21; *De gratia et libero arbitrio*, 2, 2). John Damascene (676–749) also argues that humans are not determined by the forces of nature or stars, for human deliberation presupposes that the choice of what we do lies in our own hands (Damascene, *De fide*, II, 25–30). And though Aquinas (c. 1225–1274) at times comes close to a compatibilism, in the end he clearly retains a notion of the will as a power of choice: »the human can will and not will, act and not act ... will this or that, and do this or that« (*Summa Theologiae*, I-II q. 13 a. 6). In the twentieth-century Edith Stein (1891–1942) and John Paul II (1920–2005) presented nuanced understandings of what it means to be free, noting that although there are often various desires and motives present that may incline humans in a given direction, in the end humans have a somewhat robust power of choice to act as they do. So in an important manner the final arbitrator of how we act is ourselves.¹⁴

This freedom of the will is brought out in many magisterial statements. The Council of Trent (1545–1563) asserts that the will must cooperate with grace: »If anyone says that a human's free will, moved and awakened by God, does in no manner cooperate when it assents to God, who excites and calls it, thereby disposing and preparing itself to receive the grace of justification; and if anyone says that it cannot dissent if it wishes, but that, like some inanimate thing, it does nothing whatever, and only remains passive, let him be anathema« (Decree on Justification, Canon 5, DS 1554; see also DS 622, 1177, 1486, 1555). This is why Baius (1576) and Jansen (1653) were condemned for asserting the will is necessitated to act: »In order to merit or demerit in the state of fallen nature, freedom from necessity is not required, but freedom from external compulsion is sufficient (*Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*)« (DS 2003; see also DS 1939).¹⁵ And the *Catechism* in no uncertain terms proclaims: »God created man a rational being, conferring on him the dignity of a person who can initiate and control his own actions ... Freedom is the power, rooted in reason and will, to act or not to act, to do this or that, and so to perform deliberate actions on one's own responsibility ... As long as freedom has not bound itself definitively to its ultimate good which is God, there is the possibility of choosing between good and evil, and thus of growing in perfection or of failing and sinning. This freedom characterizes properly human acts. It is the basis of praise or blame, merit or reproach.« (no. 1730–1732; see also no. 1705, 1733–1748, 1861)

For humans have an awareness of being in control of their actions, that is, of being able to initiate the movement of their members in one manner or another.

¹⁴ See Edith Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities* (Washington: ICS Publications, 2000), 49–62, and John Paul II, *The Acting Person* (New York: Springer, 1979), 105–148. We can also mention Rom 7:15–19; Bernard of Clairvaux (1090–1153), *De gratia et libero arbitrio*; Bonaventure (1221–1275), *Commentary on the Sentences*, I d. 38 a. 2; II d. 24 p. 1 a. 1–2 and d. 25 p. 2 a. 1; John Duns Scotus (1265–1308), *Ordinatio* II d. 6 q. 2 and d. 39 q. 2; III d. 17 a. 1 and d. 26 q. 1; and Robert Bellarmine (1542–1621), *De gratia et libero arbitrio*.

¹⁵ Translations from Denzinger from Heinrich Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma* (Fitzwilliam: Loreto, 2002). See also Leo XIII, *Libertas* (1888), no. 1–6.

Nor is there any conclusive scientific evidence to contravene this. Sociologists, psychologists, and neuroscientists have shown various habitual and physiological influences on human action, but none of their studies have given us conclusive reasons to distrust our evident experience of freedom. Indeed as has been pointed out by Lequier, C.S. Lewis, Grisez, and others, all knowledge presupposes human freedom. For one would have no reason to trust one's cognitive faculties, to countenance their deliverings as accurate or true, unless one had a certain freedom to marshal evidence, reject biases, and adjudicate between competing claims. So in fact if the sciences ever succeeded in eliminating human freedom, at the same stroke, they would destroy themselves and undo their work.¹⁶

5. Mental Dualism (Non-materialism) – While the mind is deeply integrated into the body (and brain), it goes beyond and escapes its physical embodiment to a degree.

Such is the view of Aquinas who notes both a dependence and independence of the mind on the body. On the one hand for Aquinas the human mind functions best when united with the body, on the other hand the very fact that it knows material realities (and we can add displays freedom of the will) shows it cannot be material (*Summa theologiae*, I q. 72 a 2; I q. 75–76; see also Leo XIII, *Libertas*, no. 4; *Catechism of the Catholic Church*, no. 362–368).

6. Concordism of Faith and Reason – Faith and reason harmoniously work together in the development of philosophical and theological truths.

This view has an ancient history whether we think of the »Credo ut intelligas« of Augustine (*De libero arbitrio*, II, 2, 5–6), the »Fides quaerens intellectum« of Anselm (*Proslogion*, 1), the »philosophia ancilla theologiae est« of Peter Damian (*Letter on Divine Omnipotence*) and Aquinas (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 5 ad 2) or the »two wings [of faith and reason]« of John Paul II (*Fides et ratio*, Prologue). For as Aquinas famously notes »grace does not destroy nature but perfects it« (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 8 ad 2).

Hence the Catholic Church's strong disdain for fideism: »[Some] boldly prate it [faith] is repugnant to human reason. Certainly, nothing more insane, nothing more impious, nothing more repugnant to reason itself can be imagined or thought of than this. For, even if faith is above reason, nevertheless, no true dissension or disagreement can ever be found between them, since both have their origin from one and the same font of immutable, eternal truth, the excellent and great God, and they mutually help one another so much that right reason demonstrates the truth of faith, protects it, defends it; but faith frees reason from all errors and, by a knowledge of divine things, wonderfully elucidates it, confirms, and perfects it«

¹⁶ See Vincelette (2009): 80–87 on Lequier; C.S. Lewis, *Miracles* (London: Collins, 1947), ch. 3 (revised edition in 1960); Joseph Boyle, Germain Grisez, and Olaf Tollafsén, *Free Choice: A Self-Referential Argument* (Notre Dame; Notre Dame University Press, 1976).

(Pius IX, *Qui Pluribus*, 1846; DS 2776; see also DS 3004). So, in the words of Vatican Council I (1869–1870): »The Catholic Church has always held that there is a twofold order of knowledge ... in one we know by natural reason, in the other by Divine faith; the object of the one is truth attainable by natural reason, the object of the other is mysteries hidden in God, but which we have to believe and which can only be known to us by Divine revelation ... And not only can faith and reason never be at variance with one another, but they also bring mutual help to each other, since right reason demonstrates the basis of faith and, illumined by its light, perfects the knowledge of divine things, while faith frees and protects reason from errors and provides it with manifold knowledge« (DS 3015–3019; *Fides et ratio*, n. 9, 34, 52–53; *Catechism of the Catholic Church*, no. 35, 156–159).

7. Natural Theology (Metaphysics is Prior to Science) – Reason can show God exists and determine His nature to some degree.

The notion that God can be known by human reason is found in numerous Church Fathers and medieval theologians. The five ways of Aquinas are one such famous attempt to summarize the key cosmological and teleological arguments for God.¹⁷ And there is the more recent moral argument in Newman and others.¹⁸ For humans grasp a world that need not exist and wonder what it's ultimate cause is, sense a beauty and order, that 'something good is going on here,' and seek its explanation, and intuit moral values and a call to love suggestive of a transcendent Good. Even evil, bad as it may be, betokens the fact that there is a fundamental goodness to reality.

Nor is there any doubt that it has been a continual assertion of the Magisterium that these philosophers were not foolish to attempt such proofs: »If anyone shall have said that the one true God, our Creator and our Lord, cannot be known with certitude by those things which have been made, by the natural light of human reason let him be anathema« (DS 3026; see also DS 3022, 3026; 3538; *Pascendi Domini gregis*, no. 26; *Humani generis*, n. 29; *Fides et ratio*, nn. 8, 19, 22, 53, 67; *Dei Verbum*, no 6).¹⁹ For in the words of the *Catechism*: »Created in God's image and called to know and love him, the person who seeks God discovers certain ways

¹⁷ See Rom 1:19–23 and 2:14–16; Athanasius (293–373), *Oratio contra gentes*, 35–46; Gregory of Nazianzus (c. 329–390), *Oration XXVIII*, 5–6, 16; Augustine (354–430), *De libero arbitrio*, II, 16–17 and *Confessions*, XI, 4, 6; John Damascene (c. 676–749), *De fide*, I, 1–3; Anselm, *Proslogion*, 3; Bonaventure (1221–1274), *Sententiarum*, II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2 and *Itinerarium mentis in Deum*; Thomas Aquinas (c. 1225–1274), *Summa Theologiae*, I q. 2 a. 3, and *Summa Contra Gentiles*, I, 13; Duns Scotus (1265–1308), *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1.

¹⁸ »Conscience is ever forcing on us by threats and by promises that we must follow the right and avoid the wrong ... but conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as evidenced in that keen sense of obligation and responsibility which informs them. And hence it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, a term which we should never think of applying to the sense of the beautiful; and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience.« (Newman 1870, Part One, V, 1. [98–102; 103; 107].

¹⁹ As *Fides et ratio* states: »This is to concede to human reason a capacity which seems almost to surpass its natural limitations. Not only is it not restricted to sensory knowledge, from the moment that it can reflect critically upon the data of the senses, but, by discoursing on the data provided by the senses, reason can reach the cause which lies at the origin of all perceptible reality.« (no. 22)

of coming to know him. These are also called proofs for the existence of God, not in the sense of proofs in the natural sciences, but rather in the sense of ‘converging and convincing arguments’, which allow us to attain certainty about the truth. These ‘ways’ of approaching God from creation have a twofold point of departure: the physical world, and the human person. ... Man’s faculties make him capable of coming to a knowledge of the existence of a personal God. But for man to be able to enter into real intimacy with him, God willed both to reveal himself to man and to give him the grace of being able to welcome this revelation in faith. The proofs of God’s existence, however, can predispose one to faith and help one to see that faith is not opposed to reason» (CCC, 31, 35; see also no. 22–49).

8. **Spiritual Immortality:** The human soul can be shown to be immortal.

Numerous Catholic thinkers have held that reason can show the soul is immortal, based on such properties as its simplicity, freedom, ability to know an external world, self-consciousness, natural desire for immortality, or the requirements of divine justice.²⁰

Already by the Fifth Lateran Council, Session 8 (1513) there is a magisterial assertion that the immortality of the soul can be known to reason, or at least that reason cannot disprove its immortality (DS 1440–1441); and the magisterium later takes issue with the view of Bautain that reason cannot demonstrate the spirituality and immortality of the soul (DS 2766; see also DS 3771; *Catechism of the Catholic Church*, no. 366).

9. **Moral Objectivism (Natural Law):** Moral values are part of the fabric of reality and know by all humans in part.

Ethics was a major part of Christianity from the beginning, and so it is no surprise to find many Christians stressing the importance of the virtues and that there is a moral law known in part to all humans. In this regard one can examine the work of Ambrose, *De officiis*; Augustine, *De libero arbitrio*, I-II; Isidore of Seville, *Etymologies* V, 1–13; and Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 94 and II-II q. 47–170 (see also Rom 2:15).

The language of natural law has accordingly been taken over by many magisterial documents including: *Libertas* (June 20, 1888) of Leo XIII, no. 8–9; *Summi pontificatus* (October 20, 1939) of Pius XII (DS 3780–3786); *Veritatis splendor* (August 6, 1993) of John Paul II, no. 40–53 – which speaks of humankind’s »proper and primordial nature« given by God; *Fides et ratio*, no. 36; *Catechism of the Catholic Church*, no. 1950–1974 – which defines the natural law as »the original moral sense which enables man to discern by reason the good and the evil« (no.

²⁰ See in this regard Athanasius (c. 298–373), *Against the Heathen*, ch. 30–34; Gregory of Nyssa (c. 335–395), *On the Soul*; Augustine (354–430), *De immortalitate animae*; Bonaventure, O.F.M. (1221–1275), *Sententiarum*, II d. 19 a. 1 q. 1; Thomas Aquinas (c. 1225–1274), *Summa theologiae*, I q. 75 a. 6; John Duns Scotus (c. 1266–1308), *Ordinatio* IV d. 43 q. 2, who allows only probable force to the argument, however.

1954).²¹ For the human race is aware of a call to be good and follow the law of love, or what Augustine called the »weight of love«.

10. Three-Font Principilism – Human acts are to be judged right or wrong based on the act itself (object), the circumstances and consequences of the act, and the intentions (motives) of the agent, and there are some acts that are intrinsically evil and never to be done.

This is a key teaching of Romans 3:8 and Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 18, that is repeated in the strongest possible terms by *Veritatis Splendor*, nn. 75–82, 94–97 and the *Catechism of the Catholic Church*, no. 1749–1761. For example, in the *Catechism* we read (no. 1761): »There are concrete acts that it is always wrong to choose, because their choice entails a disorder of the will, i.e. a moral evil. One may not do evil so that good may result from it.« And in so doing it is following in the path of John Paul II who had stated unequivocally »with the authority of the Successor of Peter« that there is a »universality and immutability of the moral commandments, particularly those which prohibit always and without exception intrinsically evil acts,« even in dire circumstances (*Veritatis splendor*, no. 115); for »the negative precepts of the natural law are universally valid. They oblige each and every individual, always and in every circumstance ...without exception, because the choice of this kind of behavior is in no case compatible with the goodness of the will of the acting person, with his vocation to life with God and to communion with his neighbor« (no. 52).²²

11. Agapic Harmonism – Love requires self-sacrifice and other-regard and yet yields the happiness of the lover.

This assertion is found in the writings of Augustine (354–430) – *De doctrina christiana*, I, c. 28, 32 and I c. 32, 35; III, c. 10, 16 – where we are called to love others for themselves and yet find happiness in doing so, and also in those of Aquinas for whom an ideal love combines both love of desire (*amor concupiscentiae*) and love of friendship (*amor amicitiae*) (II d. 3 q. 4 a. 1; III d. 29 a. 3–4; I-II q. 26 a. 4 ad 1; II-II q. 17 a. 8, q. 23 a. 5 ad 2, q. 26 a. 3 ad 2–3, q. 26 a. 13 ad 3, q. 27 a. 3, and q. 44 a. 7).²³ This viewpoint is evident when Augustine defines charity as »the motion of the mind toward enjoyment of God for His own sake and onself and

²¹ Quotes of the *Catechism* from www.vatican.va/archive/ccc_css/catechism. One may also consult the *Pacem in terris* (1963) of John XXIII, no. 28–30; *Humanae vitae* (1968) of Paul VI, no. 4–11; and *Evangelium vitae* (1995) of John Paul II, no. 62–72.

²² Translation from www.vatican.va/holy_father/john_paul-ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html.

²³ See also Basil, *Long Rules*, Preface, 3; Gregory of Nazianzus, *Oration* 40, 3; Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, 15, 461–465; Maximus the Confessor, *Centuries on Charity*, II, 9 and III, 77; Bernard of Clairvaux (1090–1153), *On Loving God*, I, 1; VII, 17; VIII–IX, 23–29; XII, 34; Bonaventure (c. 1218–1274), *Sententiarum* III d. 27 a. 2 q. 2; Aquinas (c. 1225–1274), *Summa theologiae*, I-II q. 26 a. 4 and q. 28 a. 1; II-II q. 23 a. 1, q. 23 a. 5 ad 2, q. 26 a. 3 ad 3, and q. 27 a. 3; Catherine of Siena, *Dialogue*, 37 (60); Francis de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* (1616), II, 17; XI, 11–18; Wojtyła 1993, 74–100.

one's neighbor for God's sake» (*De doctrina christiana*, III, c. 10, 16) and when Bernard of Clairvaux (1090–1153) recognized four degrees of love: loving oneself for one's sake, loving God for one's sake, loving God for God's sake, loving oneself for God's sake (*De diligendo Deo*, 8–10).

In fact, the magisterium has unrelentingly condemned any overly-harsh rejection of self-love. For though the motive of love must in part be disinterested, all the same one finds one's goodness and happiness in love; or in Scriptural terms, those who lose their lives will save them.²⁴ This is why the Council of Trent recognized that it is not a sin to consider one's eternal reward in love if one's primary aim is that God be glorified (DS 1539). And perhaps this is also why the *Catechism* notes that love is »aroused by the attraction of the good. Love causes a desire for the absent good and the hope of obtaining it; this movement finds completion in the pleasure and joy of the good possessed« (no. 1765; cf. no. 1822–1829). It is likely that the strongest defense of this harmonism of self-interest and other-regard though is by Benedict XVI, who recently asserted that »eros and *agape*-ascending love and descending love-can never be completely separated. The more the two, in their different aspects, find a proper unity in the one reality of love, the more the true nature of love in general is realized. Even if *eros* is at first mainly covetous and ascending, a fascination for the great promise of happiness, in drawing near to the other, it is less and less concerned with itself, increasingly seeks the happiness of the other, is concerned more and more with the beloved, bestows itself and wants to 'be there' for the other. The element of *agape* thus enters into this love, for otherwise *eros* is impoverished and even loses its own nature. On the other hand, man cannot live by oblation, descending love alone. He cannot always give, he must also receive. Anyone who wishes to give love must also receive love as a gift« (*Deus caritas est*, no. 7; see also no. 3–6).²⁵

12. *Axiological Personalism* – The human person is a being that possesses intrinsic value and must be loved for its own sake.²⁶

This position was definitely elaborated by John Paul II in his *Love and Responsibility* (12–42), but is also found in various encyclicals including *Rerum novarum* (no. 20, 36–40), *Gaudium et spes* (no. 14–15, 20–21, 24), *Veritatis splendor* (no. 87–89), *Evangelium vitae*, and *Deus caritas est* (no. 18, 31–34).

It is my hope that by having stated these twelve first principles of Catholic philosophy, their importance and truth and need for defense in light of modern challenges become all the more apparent.

²⁴ See DS 957–959, 1456, 1558, 1576, 1581, 2207, 2213, 2214, 2351–2357, 2444 – especially the rejection of the claim that the purest love has »no hope regarding its own interest, even an eternal one« (DS 2357).

²⁵ Translation from http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html.

²⁶ One might also argue that there are a few key Catholic social principles such as respect for human dignity, solidaritism, charity and charitable actions, subsidiarism, distributism to the poor/social justice, and stewardism of the environment.

References

- [DS] – Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann, eds. 2012. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43rd edition. San Francisco: Ignatius Press.
- Catechism of the Catholic Church**. 1997. New York: Doubleday.
- Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann, eds.** 2012. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43rd edition. San Francisco: Ignatius Press.
- Dulles, Avery**. 2003. Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II. In: David Ruel Foster and Joseph Koterski, eds. *The Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et ratio*. Washington: Catholic University of America Press.
- Gilson, Étienne**. 1939. *Christianity and Philosophy*. London: Sheed & Ward.
- Guarino, Thomas**. 2001. Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism. *Theological Studies* 62, no. 4:675–700.
- John Paul II [Karol Wojtyła]**. 1979. *The Acting Person*. New York: Springer.
- – –. 1993. *Love and Responsibility*. San Francisco: Ignatius Press.
- – –. 1999. *Fides et Ratio* (encyclical, September 14, 1998). *Acta Apostolicae Sedis* 91 (January 7). Translated into English, *Origins* 28, no. 19 (October 22, 1998).
- Leo XIII**. 1879. *Aeterni Patris* (encyclical, August 1879). *Acta Sanctae Sedis* 12:97–115. English translation http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04.
- Newman, John Henry**. 1870. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. New York: The Catholic Publication Society.
- Pius XII**. 1950. *Humani generis* (encyclical, August 12). *Acta Sanctae Sedis* 42:561–578.
- Stein, Edith**. 1929. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 315–338.
- Vincelette, Alan**. 2009. *Recent Catholic Philosophy: The Nineteenth Century*. Milwaukee: Marquette University Press.
- – –. 2011. *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century*. Milwaukee: Marquette University Press.

Alek Zwitter

La théologie de *Lumen gentium* 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac

Résumé: Le point de départ de cette discussion est le N°13 de *Lumen Gentium* parlant de la nature catholique, universelle de l'Église qui est le nouveau Peuple de Dieu. La richesse théologique de cet article est expliquée à partir de la théologie de Henri de Lubac. En effet, ses écrits théologiques ont assuré un fondement essentiel pour la rédaction de la constitution *Lumen Gentium*. Dans la première partie de l'article, l'auteur met en évidence les fondements théologiques de la catholicité de l'Église. Il se demande comment le Concile peut-il affirmer que tous les hommes soient appelés à appartenir au nouveau Peuple de Dieu (LG N°9, N°13)? Chaque homme porte en lui l'image de Dieu. Et puisque la guérison de la ressemblance divine, blessée par le péché, n'est possible que dans le Christ – il s'ensuit que l'humanité ne peut trouver la vraie unité, à laquelle elle est appelée, que dans l'Église. C'est l'Esprit Saint qui réalise cette unité. Le lieu principal et privilégié où l'unité de la communauté ecclésiale s'affermiront sont les sacrements et, en particulier, l'eucharistie. La deuxième partie de l'article traite de la catholicité de l'Église *ad extra*, surtout dans son rapport aux traditions non-chrétiennes. Le christianisme ne devrait pas les combattre, mais plutôt les transformer. Ces religions non-chrétiennes ne reposent pas sur les faux présupposés, mais plutôt sur les fondements faibles qui ont besoin d'être purifiés. La troisième et la dernière partie évoque la catholicité de l'Église *ad intra* : il s'agit de la légitimité de la diversité à l'intérieur de l'Église même. Cela s'exprime par la diversité des charges dans l'Église, mais aussi dans la diversité, la pluriformité des Églises particulières. La perspective lubacienne n'est ni cléricale ni trop laïque. Toutes les charges dans l'Église sont complémentaires entre elles et dépendantes les unes des autres. Le modèle des rapports entre les membres de l'Église trouve sa source dans les rapports de la Trinité même. L'unité entre les Églises particulières, représentée spirituellement par l'offrande du même sacrifice eucharistique, se vérifie et se confirme par la communion visible avec l'évêque de Rome.

Mots clés: unité de la nature humaine, communication des choses saintes, intégration des traditions, pluriformité des Églises particulières

Povzetek: Teologija 13. člena *Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca*

Izhodišče avtorjeve razprave je 13. člen Dogmatične konstitucije o Cerkvi (*Lumen gentium*), ki govori o katoliški, vesoljni naravi Cerkve oziroma novega božjega ljudstva. Bogastvo teoloških poudarkov tega člena razlaga avtor v luči teologije Henrija de Lubaca. Prav njegove teološke študije so pomenile bistveno podlago za pripravo konstitucije *Lumen gentium*. V prvem delu odkriva avtor teološke temelje katoliškosti Cerkve. Kako more koncil trditi: vsi ljudje so poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu (C13)? Ker je božja podoba vtisnjena v vsakega človeka in ker je ozdravitev te po grehu ranjene božje podobnosti možna le v Kristusu, lahko človeštvo najde pravo edinost, h kateri je poklicano, samo v Cerkvi. To edinost uresničuje Sveti Duh, privilegirani in bistveni kraj, kjer se utrjuje edinost cerkvenega občestva, so zakramenti in še posebno evharistija. Drugi del obravnava katoliškost Cerkve *ad extra*, zlasti v odnosu do nekrščanskih izročil. Krščanstvo naj teh izročil ne bi izpodrinilo, ampak preobrazilo. Nekrščanske religije ne stojijo na zmotnih temeljih, ampak na slabotnih temeljih, ki so potrebni prečiščenja. Zadnji, tretji del razprave govori o katoliškosti Cerkve *ad intra*, torej o legitimni notranji raznolikosti Cerkve, ki se kaže v raznolikosti služb v Cerkvi, pa tudi v raznolikosti, pluriformnosti krajevnih Cerkva. Lubacova perspektiva ni niti preveč klerikalna niti preveč laiška. Vse službe so med seboj komplementarne in odvisne druga od druge, model odnosov med udi Cerkve so odnosi znotraj same Trojice. Edinost med krajevnimi Cerkvami v duhovnem smislu ponazarja obhajanje iste evharistije, ta edinost pa se preverja z vidno povezanostjo z rimskim škofom.

Ključne besede: enost človeške narave, komunikacija svetih reči, integracija izročil, pluriformnost krajevnih Cerkva

Abstract: Theology of *Lumen gentium* 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought

The starting point of the paper is section 13 of *Lumen gentium* that speaks about the catholic, universal nature of the Church, which is the new people of God. The theological richness of this section is explained in the light of the theology of Henri de Lubac. In fact, his theological writings represented the essential basis for the preparation of the constitution *Lumen gentium*. In the first part of the paper, the author discloses the theological foundations of the catholicity of the Church. How can the Council maintain that all men are called to belong to the new people of God (LG 9, LG 13)? Each person bears within him the image of God. This godlikeness, which was wounded by sin, can only be cured in Jesus Christ – and this is why humanity can only find the real unity it is called to within the Church. This unity is realized by the Holy Spirit. And the unity of the church community is primarily strengthened by the sacraments, especially the Holy Eucharist. The second part of the paper deals with the catholicity of the Church *ad extra*, especially in relation to non-christian traditions. Christianity ought not to fight against them, but to transform them. Non-christian religions are not built on false foundations, but on weak foundations

that need purification. The third part of the paper speaks about the catholicity of the Church *ad intra*, i.e. about the legitimate inner diversity of the Church. It is expressed by the different duties of its members, but also by the pluriformity of particular Churches. Lubac's angle is neither clerical nor too lay. All offices in the Church complement each other and depend upon each other, the relations among the members of the Church are modelled on the relations within the Trinity itself. The unity between the particular Churches, which is spiritually represented by offering the same Eucharist, is verified and confirmed by the visible communion with the bishop of Rome.

Key words: unity of human nature, communication of holy things, integration of traditions, pluriformity of particular Churches

1. Théologie de la catholicité (LG 13a)

» **A** faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant uni et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf. He 1, 2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du peuple nouveau et universel des fils de Dieu. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, l'Esprit souverain et vivifiant, qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des Apôtres, et la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac 2, 42 grec).« (LG 13a.)

1.1 Le projet du Père: l'unité de la nature humaine

» **T**ous les hommes sont appelés« à faire partie de l'Église, pour laquelle le Concile utilise de préférence l'image du »Peuple de Dieu.« Tous les hommes, sans exception! Alors, comment peut-on prononcer une formule si directe et si ambitieuse? Comment peut-on expliquer que les paroles du Concile n'ont rien à voir avec un prosélytisme aveugle, qu'elles ne sont point comparables aux affirmations de tant de courants et de sectes religieux? Pour répondre à ces questions, il nous faut toucher le fond de la nature humaine, le fond du mystère d'homme.

La suite du premier paragraphe du *Lumen Gentium* 13 exprime de façon lapidaire les étapes majeures de l'histoire du salut : la création de la nature humaine dans l'unité, la dispersion des fils de Dieu, la mission du Fils en vue du rassemblement d'un nouveau peuple des fils de Dieu. Les écrits du p. de Lubac nous offrent un complément ample et solide pour préciser et approfondir les formules brèves du concile.

Au début de son *Catholicisme*, Lubac souligne l'unité initiale du genre humain : »aussi les Pères de l'Église ... avaient-ils ... coutume, lorsqu'ils traitaient de la créa-

tion, de ne pas mentionner seulement la formation des individus, premier homme et première femme : ils aimaient à contempler Dieu créant l'humanité comme un seul tout.» (Lubac 1938, 3) Pour eux, Adam ne fut pas seulement premier homme ; pour eux, il représentait l'ensemble de la nature humaine, toute la race humaine. Et donc «si plusieurs tiennent si fort, comme on le sait, au salut d'Adam,²⁷ l'une des raisons n'en est-elle pas qu'ils voyaient dans le salut de son chef une condition nécessaire au salut même du genre humain?» (Lubac 1938, 5)

Or, pourquoi la nature humaine serait-elle unie, d'où lui proviendrait cette unité, l'humanité ne serait-elle tout simplement un ensemble d'individus différents? Les Pères réfléchissaient sur la nature humaine en son fond, ils cherchaient l'élément principal de son unité. Pour eux, la réponse principale se trouvait dans le livre de la Genèse qui enseigne que «Dieu créa l'homme à son image.» (Gen 1,27) «L'image divine, en effet, n'est point autre en celui-ci, et autre en celui-là : en tous, c'est la même image. La même participation mystérieuse à Dieu, qui fait être l'esprit, réalise du même coup l'unité entre eux des esprits.» (Lubac 1938, 7) Ce qui caractérise la nature humaine, l'image divine en homme, est encore ce qui garantit son unité. L'ensemble des hommes qui participent à la même vie divine sera donc nécessairement une fraternité.

1.2 La mission du Fils : »le rétablissement de l'unité perdue«

C'est intéressant de noter que le texte du concile ne parle pas du péché, mais seulement de la dispersion des fils de Dieu. Or, le sens biblique de la »dispersion« est souvent chargé d'un caractère négatif ; la dispersion des hommes est la conséquence directe du péché.²⁸ La pensée lubacienne également est très sensible aux conséquences sociales du péché. Pour Lubac, le péché ne rompt pas seulement la relation entre l'homme et Dieu, il atteint en même temps les relations entre les hommes : »... toute infidélité à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu, est du même coup déchirement de l'unité humaine.« (Lubac 1938, 10) Il s'agit d'une individualisation au sens péjoratif : »la nature unique fut brisée en mille morceaux', et l'humanité qui devait constituer un tout harmonieux, où le mien et le tien ne se seraient point opposés, devint une poussière d'individus aux tendances violemment discordantes.« (11)

Cette humanité déchirée et aliénée de Dieu nécessite d'une façon urgente une œuvre de Rédemption. Il s'agit d'un rétablissement de l'amitié avec Dieu, mais également d'un rétablissement de l'unité entre les hommes. Car si Dieu »naturam humanam in initio condidit unam« (LG 13, texte latin), cette unité de la nature humaine reste également la finalité du plan divin, qui veut »rassembler enfin dans l'unité les fils dispersés.«

²⁷ Nous trouvons cette idée déjà chez saint Paul, explicitée en Rom 5,12-21 : »... Adam, figure de celui qui devait venir.« (Rom 5,14)

²⁸ Cf. Gen 11, 9-10 : »Le Seigneur les *dispersa* de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que le Seigneur confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les *dispersa* sur toute la face de la terre.« Cf. Jn 11, 51-52 : »Or cela, il ne le dit pas de lui-même; mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus allait mourir pour la nation et non pas pour la nation seulement, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu *dispersés*.«

En s'appuyant sur les sources patristiques, le *Catholicisme* nous offre deux images magnifiques qui soulignent la dimension sociale du salut opérée par le Christ. Le Christ est comme une reine d'abeilles, qui vient regrouper autour de lui l'humanité ; il est encore comme «cette aiguille qui douloureusement percée lors de la passion, tire désormais tout à sa suite, et répare ainsi la tunique jadis déchirée par Adam, cousant ensemble les deux peuples, celui des Juifs et celui des Gentils, et les faisant un pour toujours» (Lubac 1938, 13-14).

1.3 L'Eglise, appelée à recouvrir l'humanité toute entière

C'est seulement à partir de ces considérations-là que le Concile peut proclamer avec confiance qu'«à faire partie du Peuple de Dieu, *tous les hommes* sont appelés.» Car si, comme le dit saint Paul «*tous* [les hommes] *ont péché*» (Rom 5,12) et si l'Eglise «est ici-bas le sacrement de Jésus Christ» (Lubac 1953, 175), pour obtenir le salut il est indispensable de passer par elle. L'Eglise «achève – autant qu'elle peut être achevée ici-bas – l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché» (Lubac 1938, 25).

L'Eglise ne représente donc en aucune façon un élément étranger à la nature de l'homme : entre les dogmes de la foi, qu'elle garde fidèlement, et la nature humaine, «il y a une correspondance profonde ... L'Eglise en chaque homme s'adresse à tout l'homme, le comprenant selon toute sa nature.» (26)

Quand le Concile affirme que l'Eglise «est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier», cela ne veut pas dire qu'au cours de son pèlerinage terrestre elle va effectivement englober toute l'humanité par ses structures visibles. Dans l'avertissement à l'édition italienne du *Catholicisme*, Lubac lui-même fait une remarque éclaircissante sur ce point-là : «Mon livre n'est pas un livre sur le catholicisme ou sur l'Eglise catholique. C'est un recueil d'études diverses qui, par leur diversité même, entendent toutes montrer le caractère universel, et plus précisément catholique, du christianisme.» (V)

L'Eglise est catholique parce que cela fait partie de son essence, «elle était déjà catholique au matin de Pentecôte» (26). Elle est catholique parce que «par cela même qu'elle touche au fond de l'homme, l'Eglise peut atteindre tous les hommes et tirer d'eux ses 'accords'.» (26). Elle est catholique parce «rien d'analogue n'a jamais été réalisé, ni même conçu par les hommes» (Lubac 1953, 43), parce qu'elle est la seule capable de restaurer l'image divine dans l'homme et par cela restaurer l'unité du genre humain. Elle est vraiment une société unique parce qu'elle est, «de par les intentions divines et l'institution du Christ, la seule voie normale du salut»²⁹, et donc «si le monde perdait l'Eglise, il perdrait la Rédemption» (176).

C'est pourquoi la nature de ce «Peuple de Dieu ... uni et unique» (LG 13) est fondamentalement missionnaire. L'Eglise est «destiné à se dilater». «Tant qu'elle n'aura pas recouvert et pénétré l'humanité tout entière pour lui faire la forme du Christ, l'Eglise ne peut être en repos Tant qu'elle n'a pas recouvert toute la ter-

²⁹ Lubac H. de, Bulletin des Missions, mars-juin 1934, p. 60, dans: Lubac H. de, *Catholicisme*, p. 189.

re et cimenté toute les âmes, croître est pour l'Eglise une nécessité de nature.» (Lubac 1938, 189.191)

1.4 L'Esprit Saint, la vie divine qui réalise l'unité

Dans le premier paragraphe de LG 13, nous pouvons facilement discerner une structure trinitaire ; sa dernière partie porte sur l'Esprit Saint comme «le principe de rassemblement» des fidèles dans l'Eglise. Le texte mentionne encore quatre éléments vécus à l'intérieur de la première communauté chrétienne, autour desquels cette unité des croyants devient concrètement visible : l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, l'eucharistie, les prières communes.

Si donc l'Eglise, comme nous l'avons vu, «est destinée à se dilater aux dimensions de l'univers entier» pour unir entre eux tous les hommes, comment cette communion s'opère-t-elle concrètement? Quelle est la spécificité de la communion entre les croyants dans l'Eglise? Quelle est la différence entre l'unité telle que la comprend un homme séculier, et l'unité dans l'Eglise? Plus précisément, qu'est ce qui est communiqué à l'intérieur de cette communion ecclésiale?

Tout d'abord, pour Lubac, l'élément de la cohésion dans l'Eglise est l'Esprit Saint ou *la vie divine* : «Par la 'communio sanctorum' s'opère la 'communicatio sancti Spiritus', la communication de l'Esprit du Christ» (Lubac 1984, 20). «Bien plus qu'une institution, elle [Eglise] est une vie qui se communique. ... Or, ce mystère de vie et d'unité qui nous est présent dans la foi, il arrive, à certaines heures, que le sentiment nous en soit quelque peu donné. Entre tous ceux que l'Eglise s'agrège, nous percevons alors une mystérieuse et profonde parenté d'âme» (Lubac 1953, 44).

L'unité dans l'Eglise est donc bien plus que cette unité ou cet accord extérieur qu'on peut trouver chez les différents groupements sociaux : «Entre ceux qu'elle reçoit dans son sein, les rapports sont autrement intimes qu'entre les membres d'aucune société humaine. Entre eux ne règne pas seulement une concorde extérieure, mais une véritable unité.» (Lubac 1938, 88) «Le catholique n'est pas seulement le sujet d'un pouvoir, il est le membre d'un corps. Sa dépendance juridique à l'égard du premier a pour fin son insertion vitale dans le second ... ; il n'a pas seulement le devoir d'obéir à des ordres, ... il lui faut participer à une vie, communier à un esprit.» (50-51)

Il ne s'agit alors pas seulement d'une unité extérieure, mais aussi intérieure. Mais en même temps, cette unité intérieure n'est pas seulement une réalité psychologique qui dépendrait de nos sentiments ; cette unité a un fondement spirituel objectif. Cependant, par moments, heureusement, nous pouvons aussi ressentir cette unité des croyants ; la réalité spirituelle objective rejoint notre humanité subjective, et alors nous expérimentons «une mystérieuse et profonde parenté d'âme». En résumé, nous pouvons dire que cette vie divine qui se communique et qui fait l'unité de l'Eglise est une réalité spirituelle à la fois *intérieure* et *objective*.

1.5 »Pas de 'communion des saints' sans une communication des choses saintes.«

Comment alors cette *vie divine* rejoint-elle concrètement la communauté chrétienne? Quelles sont les conditions nécessaires pour que cette communion *intérieure* et *objective* se réalise? Sur ce point-là, la pensée de notre théologien est particulièrement intéressante car il semble que ses écrits nous en révèlent un développement progressif.

Quand en 1938 Lubac a publié son *Catholicisme*, son souci principal était de montrer le caractère social du christianisme ; il voulait démontrer que »la justice repousse (donc) le pur et strict individualisme« (Lubac 1938, IX). Même quand il parlait des sacrements, il voulait surtout souligner leur dimension horizontale, communautaire : »Etant les moyens du salut, les sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là-même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, l'aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien, ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ.« (57)

Sa *Méditation sur l'Eglise*, publié en 1953, a introduit avec plus de force l'aspect vertical de la communauté chrétienne. L'Eglise est à la fois Eglise sanctificatrice et Eglise des sanctifiés : »Pas de peuple sans ses chefs ; pas de sainteté acquise sans un pouvoir et sans une œuvre de sanctification ; pas d'union effective dans la *vie divine* sans une transmission de cette vie ; pas de 'communion des saints' sans une communication des choses saintes.« (Lubac 1953, 93)

Dans son article tardif *Communio sanctorum* (1984), Lubac réagit, semble-t-il, à certaines incompréhensions postconciliaires sur l'essence de la communauté chrétienne. Depuis son *Catholicisme*, l'aspect social de la foi chrétienne a été bien intégré par le peuple chrétien, mais d'autres difficultés ont surgi. C'est pourquoi il souligne plus fortement que jamais l'aspect vertical de la communauté chrétienne, qui doit sans cesse se recevoir de Dieu et en particulier par une participation à l'eucharistie : »Depuis le temps de saint Augustin, depuis celui de saint Paul, jamais peut-être ne fut plus forte que de nos jours l'heureuse conviction que le salut de l'homme ne peut être individualiste ... Mais plus d'un hésite à reconnaître les conditions auxquelles cette communion se réalise ... Pendant longtemps, il ne fut pas indispensable, à l'intérieur de l'Eglise, de rappeler toujours explicitement ... que la communion des saints entre eux, c'est-à-dire l'union de la communauté chrétienne, dépend de l'action efficace exercée par cette réalité sainte entre toutes qu'est le sacrement de l'Eucharistie.« (Lubac 1984, 28-29)

Pour Lubac, le lieu privilégié et fondamental où se réalise et se fortifie la communion ecclésiale est la célébration eucharistique. Il renforce cette pensée par la découverte que dans les premiers siècles, comme il le montre avec beaucoup de précision, le sens original de l'article 'Credo ... sanctorum communionem' se rapportait en particulier à l'Eucharistie. »Les *sancti* sont en communion entre eux

grâce à leur participation commune aux *sancta* ... Par la Vie qui leur est communiquée dans la communion eucharistique, ceux qui sont déjà devenus membres du Christ par le baptême resserrent leur communion entre eux.» (25–26)

2. Catholicité *ad extra* : Intégration et purification des traditions dans le Christ (LG 13b)

» *Ainsi, l'unique Peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un Royaume dont le caractère n'est pas de nature terrestre mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres, et, de la sorte 'celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre'³⁰. Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. Jn 18, 36), l'Église, Peuple de Dieu par qui ce Royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient en effet qu'il lui faut faire office de rassembleur avec ce Roi à qui les nations ont été données en héritage (cf. Ps 2, 8) et dans la cité duquel on apporte dons et présents (cf. Ps 71 [72], 10 ; Is 60, 4–7 ; Ap 21, 24). Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit.»³¹ (LG 13b)*

2.1 L'intégration de «toutes les diversités humaines»

Le deuxième paragraphe de LG 13 apporte une grande ouverture de l'Église laux «richesses temporelles du monde», la pensée qui s'inscrit dans la pensée même de l'Apôtre : «N'enseignez pas l'Esprit ..., mais vérifiez tout: ce qui est bon, retenez-le; gardez-vous de toute espèce de mal.» (1 Thés 5, 19.21–22) Le paragraphe énonce la capacité et la volonté de l'Église d'intégrer toutes les traditions des nations «en ce qu'elles ont de bon.»

Notons ici simplement que le Concile n'utilise pas les notions de «culture» et de «religion» mais un terme plus général : «richesses temporelles du monde.» C'est certainement un choix volontaire parce qu'au fond il s'agit d'une même réalité humaine inséparable, la culture et la spiritualité n'étant jamais séparées. L'accueil «des capacités, des ressources et des formes de vie» veut ainsi dire l'intégration des richesses culturelles, mais nécessairement aussi l'intégration des religions humaines.

³⁰ Cf. Saint Jean Chrysostome, In Io., Hom. 65, 1 : PG 59, 361.

³¹ Cf. Saint Irénée, Adv. Haer. III, 16, 6 ; III, 22, 1–3 : PG 7, 925 C – 926 A et 955 C – 958 A ; Harvey 2, 87 s. et 120–123 ; Sagnard, *Sources chr.*, 290–292 et 372 s.

Autre remarque préliminaire : l'évangélisation *ad extra* des cultures non chrétiennes devient possible seulement si elles sont ouvertes à l'aspect spirituel. C'est précisément ce que souligne Joseph Ratzinger dans son fameux discours *Le Christ, la foi et le défi des cultures à Hong-Kong* : »l'inculturation n'a de sens que si la foi et la culture sont intérieurement ouvertes l'une à l'autre ..., si elles tendent naturellement à se rapprocher et à s'unir« (Ratzinger 2005, 36). L'Eglise ne peut ouvrir ses trésors spirituels au monde que si les traditions de celui-ci sont prêtes à les accueillir.

Le IX^{ème} chapitre du *Catholicisme* anticipe la pensée du Concile et lui donne en même temps un arrière-fond solide. On peut dire que la phrase célèbre du Saint Irénée représente le fondement de la pensée lubacienne sur le rapport entre le christianisme et les traditions du monde : »Le Logos de Dieu n'a jamais cessé d'être présent à la race des hommes.«³²

Le théologien s'appuie d'abord sur l'humanité du Christ : »Jésus, notre Sauveur, a pris dans notre race les éléments de son corps Don de Dieu, Jésus n'en est donc pas moins, en même temps, fleur de Jessé. Venu du ciel, il est aussi le fruit de la terre. ... Pareillement son Eglise. C'est l'humanité qui lui fournit son corps« (Lubac 1938, 244–245). La visibilité, l'humanité de l'Eglise proviennent ainsi nécessairement des »richesses du monde«.

Lubac insiste fortement sur une attitude accueillante à l'égard des religions non chrétiennes et il critique le raisonnement d'un Marcion ou des jansénistes extrêmes qui voyaient dans les religions naturelles la »Cité de Satan.« Il met un grand accent, (peut être même un trop grand accent), sur la bonté de la création, sur la bonté ontologique de la nature humaine qui »est infirme, mais elle n'est pas totalement corrompue Les fausses religions sont donc des religions qui s'égarent ou s'enlisent, plutôt que des religions dont l'élan serait trompeur ou dont tous les principes seraient faux Et les déchéances mêmes auxquelles ils [les messagers du Christ] se heurtent demandent non une expulsion, mais un redressement.« (242–243)

Ainsi le christianisme doit transfigurer l'ancien monde en l'absorbant et non pas »en le combattant« (244). L'Eglise est appelé à regarder avec bienveillance toutes »les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples«, car »rien de vraiment humain, d'où qu'il vienne, ne lui doit rester étranger«, il n'y a »rien d'excellent que le catholicisme ne soit pas prêt à revendiquer pour sien« (255).³³

Toutes ces considérations dictent, naturellement, la méthode missionnaire de l'Eglise. Si certains efforts missionnaires sont resté infructueux, n'est-ce pas parce que »pendant longtemps, les chrétiens n'ont pas su faire à son endroit [du monde] l'effort indispensable de compréhension? ... Combien un tel effort d'intelligence est urgent, lorsqu'il s'agit de traits de civilisation dont le tort principal n'est parfois que de nous dépayser« (249) souligne Lubac avec un peu d'ironie. L'Eglise ne

³² Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 16, 1.

³³ Cf. Pie XI, *Discours aux prédicateurs de carême à Rome*, 28 février 1927 : »Les hommes ne sont pas créés pour l'Eglise, mais l'Eglise est créée pour les hommes.«

doit exercer aucun »impérialisme culturel«, car elle n'est ni latine, ni grecque, mais tout simplement universelle. C'est pourquoi elle doit tendre à accueillir en son sein toutes les cultures, »toutes les diversités humaines« (254).

2.2 La purification des cultures dans le Christ

Enfin, nous pouvons constater que les cultures ne doivent pas être seulement accueillies et intégrées par l'Eglise, elles doivent être également purifiées et élevées par le message du Christ. D'après les Pères, constate le théologien dans son *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, »l'Eglise du Christ ... doit, dans sa foi au Christ, intégrer en le convertissant tout l'effort religieux de l'humanité« (Lubac 1967, 130).

Car »hors du christianisme, rien n'arrive à son terme, ... Les plus beaux et les plus puissants de ces efforts ont donc absolument besoin d'être fécondés par le christianisme pour produire leurs fruits d'éternité.[... Seul l'idéal que le Christ a transmis à son Eglise est assez pur, est assez puissant...« (Lubac 1938, 186–187). »C'est la mission de l'Eglise d'épurer et de vivifier chacun d'eux, de les approfondir et de les faire aboutir, par la révélation surnaturelle dont elle a le dépôt« (253). Nous pouvons constater que, de manière semblable à LG 13, Lubac, lui aussi, insiste moins sur ce dernier aspect de la purification des traditions humaines, qui reste cependant présent dans son *Catholicisme*.

3. Catholicité *ad intra* : Variété des fonctions dans un même corps (LG 13c)

»En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à toute l'Eglise le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité. C'est pourquoi le Peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères. C'est pourquoi encore il existe légitimement, au sein de la communion de l'Eglise, des Eglises particulières jouissant de leurs traditions propres – sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside à l'assemblée universelle de la charité³⁴, garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables. De là, enfin, entre les diverses parties de l'Eglise, les liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, quant au partage des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles. Les membres du

³⁴ Cf. Saint Ignace, Ad Rom., préf. : Funk I, p. 252.

Peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Églises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse » (1 P 4, 10). » (LG 13c)

3.1 Variété des charges

Si le deuxième paragraphe du LG13 parle du rapport entre l'Église et les diversités du monde *ad extra*, le troisième paragraphe présente la diversité *ad intra*, au sein de l'Église catholique même. La première partie de ce paragraphe explicite la variété des charges et des fonctions à l'intérieur de la *Catholica* et la seconde partie s'occupe de la variété des Églises particulières à l'intérieur d'un même corps ecclésial.

Le quatrième chapitre de *Méditations sur l'Église* présente le lien organique entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. La perspective lubacienne n'est ni cléricale ni trop laïque : « le peuple chrétien ... joue véritablement, en célébrant son 'culte spirituel', un rôle sacerdotal par rapport au monde entier ... Mais ce sacerdoce du peuple chrétien ne concerne pas la vie liturgique de l'Église. Il n'a pas de rapport direct à la confection de l'Eucharistie. » (Lubac 1953, 117) Le sacerdoce ministériel « n'est pas, si l'on nous passe l'expression, une sorte de super-baptême, constituant une classe de super-chrétiens ... Tous participent de la même vie, tous jouissent de la même grâce et des mêmes sacrements, en vue de la même fin » (117–118). Mais « le caractère sacerdotal ..., souligne encore Lubac, doit toujours être grandement honoré. C'est que ceux qui en sont revêtus, quel que soit le mode humain de leur désignation, participent, en vertu d'une délégation de Dieu même, à la mission de l'Église d'engendrer et d'entretenir la vie divine en nous. » (122)

La pensée lubacienne, nous le voyons, est très équilibrée. Toutes les charges dans l'Église sont complémentaires, tournées les unes vers les autres. Chacune offre le meilleur aux autres, chacune également se reçoit des autres : « point de personne isolé : chacune, en son être même, reçoit de toutes, et de son être même doit rendre à toutes. » (Lubac 1938, 289) Le onzième chapitre du *Catholicisme* nous offre trois belles images des rapports entre la distinction et l'unité. La première image est celle du corps : « un vivant s'élève dans la hiérarchie des êtres, il acquiert plus d'unité interne, à mesure qu'en lui s'opère une différenciation plus profonde des fonctions et des organes [... et ainsi] la plus grande individualité des parties est au bénéfice de l'unité du tout. » (285) Pareillement, dans un groupe d'hommes librement associés pour une même cause, chacun peut contribuer de son mieux selon sa psychologie propre. Ici aussi « la plus grande individualité des parties est au bénéfice de l'unité du tout ». Enfin, l'amour sincère mutuel de deux êtres exalte leurs qualités morales, il ne les uniformise pas mais, en leur permettant de se donner l'un à l'autre, les affermit dans leur individualité.

C'est en s'intégrant au grand Corps ecclésial qu'on peut, paradoxalement, trouver sa plus grande originalité et l'achèvement de sa personne : « L'homme, en

s'intégrant au grand Corps spirituel dont il doit être membre, ne se perd ou ne se dissout. Il se trouve, au contraire, il se libère et s'affermir dans l'être.» (287)
 »Catholicisme et Personnalisme s'accordent et se fortifient mutuellement.« (293)

En fait, comme nous pouvions le pressentir, la perspective lubacienne est clairement trinitaire. Pour le théologien, les rapports entre les diverses personnes de la Trinité représentent un modèle des rapports entre les croyants dans l'Eglise :
 »Entre les diverses personnes, si variés que soient leurs dons, si inégaux leurs 'mérites', ne règne pas un ordre de degrés d'être mais, à l'image de la Trinité même ..., une unité de circumincession.« (291) Cette perspective trinitaire garantit une même dignité des personnes tout en gardant une diversité entre elles.

Aussi, l'homme ne peut jamais trouver son bonheur de façon solitaire. Au contraire, il ne peut trouver son accomplissement qu'en communion et dans la complémentarité avec les autres : »Chaque personne ne constitue donc pas à elle seule ... une fin dernière Dieu ne nous aime pas comme autant d'êtres séparés.« (291) »Il nous a faits pour être introduits *ensemble* au sein de la Vie trinitaire.« (Lubac 1953, 206)

3.2 Variété des Eglises particulières

Le texte conciliaire expose avec force la légitimité de l'originalité des Eglises particulières, »jouissant de leurs traditions propres«, à l'intérieur de l'assemblée universelle de l'Eglise. La garantie de son unité réside dans le primat de Pierre.

Pour Lubac, semble-t-il, les liens d'unité entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle se tissent par la célébration de l'eucharistie et par la communion avec le successeur de Pierre.

Comme dans l'Eglise il n'y a qu'un seul sacrifice salvifique, il n'existe aussi qu'un seul Autel, celui du Christ. Et ainsi, mystérieusement, partout où la messe est célébrée, l'Eglise toute entière est là : »Ce n'est qu'une cellule du grand corps, mais, virtuellement, le corps entier est là. L'Eglise est en divers lieux, mais il n'y a pas plusieurs Eglises. L'Eglise est toute entière en chacune de ses parties ... chaque évêque fait l'unité de son troupeau ... mais l'évêque lui-même est 'en paix et en communion' avec tous ses frères ... eux et lui ne forment tous ensemble qu'un seul épiscopat, et tous ils sont également 'en paix et en communion' avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre, lien visible de l'unité.« (Lubac 1953, 128) On peut ainsi dire que l'unité de toute l'Eglise, représentée spirituellement par l'offrande du même sacrifice eucharistique, se vérifie et confirme par la communion visible avec l'évêque de Rome.

Le catholique voit dans le ministère de Pierre »l'unique centre visible de tous les enfants de Dieu. Dans l'autorité de Pierre, il voit le soutien de sa foi et le gage de sa communion. Aussi sa fidélité à la foi chrétienne se concrétise t'elle en fidélité à Pierre. Son amour de l'unité chrétienne se concrétise en amour de Pierre.« (235)

Il n'est pas difficile de voir que dans ce rapport entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle il y a deux dangers possibles : l'uniformité et d'autre part la discorde. Pour l'Eglise catholique la nouveauté du texte conciliaire se situe surtout par rapport à l'ouverture aux »traditions propres« des Eglises particulières. Après le Concile certains théologiens, comme Philips, ont fortement souligné cet aspect de la »pluriformité« de l'Eglise : »soyons sur nos gardes contre l'uniformisation qui nous menace. La suppression volontaire de toute variété n'entraîne pas seulement la monotonie et l'appauvrissement, elle devient en outre une cause de tension, combien dangereuse pour l'union des cœurs.« (Philips 1967, 184) Or, il semble que pour Lubac le premier souci reste l'unité de l'Eglise. Pour lui, il est clair que »la mise en pratique de ces enseignements [conciliaires] n'est pas sans poser bien des problèmes« (Lubac 1971, 58). Il se rend bien compte de la nécessité des traditions diverses à l'intérieur de l'Eglise : »Si la foi chrétienne est unique, la culture humaine varie selon le temps et le lieu d'où cette originalité socio-culturelle parfois très marquée de chaque église locale. C'est là un bienfait pour la catholicité toute entière ... L'unité concrète et vivante de l'Eglise n'est pas une uniformité. Elle est, si l'on veut dire, une 'pluriformité', elle est un concert, une harmonie.« (60) Mais, son ouvrage *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, semble souligner encore plus la nécessité d'une recherche permanente de l'unité : »Seulement, pour que l'harmonie se réalise toute diversité doit être assumée dans le mouvement essentiel vers l'unité.« (61) Il y cite encore la parole du cardinal Wojtyła : »La pluralité, bien plus la diversité même, est toujours à recevoir par rapport à la communion, avec la tendance à l'unité.« (64) Si »dans l'Eglise latine, l'importance des communautés locales n'a pas toujours été suffisamment reconnue, dans les églises d'Orient, en revanche, lorsqu'a prévalu l'idée d'"autocéphalie", ce ne fût pas sans un risque souvent prochain de 'ruiner le sentiment d'appartenance à l'Eglise universelle'.« (67–68)

Une fois de plus, nous pouvons le constater, l'ecclésiologie du p. de Lubac est une ecclésiologie eucharistique. Pour lui, c'est l'Eucharistie qui ressert l'unité de chaque communauté chrétienne, comme nous l'avons vu en commentant le premier paragraphe du LG 13. Et c'est encore l'Eucharistie qui représente le fondement de l'unité entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle.

Références

- Lubac, Henri de.** 1938. *Catholicisme*. Paris : Cerf.
 ---. 1953. *Méditation sur l'Eglise*. Paris : Cerf.
 ---. 1967. *Paradoxe et mystère de l'Eglise*.
 Œuvres complètes, N° IX. Paris: Cerf.
 ---. 1971. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris: Aubier-Montaigne.
 ---. 1984. *Sanctorum communio*. Théologies d'occasion. Paris : Desclée de Brouwer.

- Philips, Gérard.** 1967. *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Tome 1. Paris : Desclée de Brouwer.

- Ratzinger, Joseph.** 2005. Le Christ, la foi et le défi des cultures. *La documentation catholique*, hors-série : 35–46.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Kako iz kulture strahu?
Tesnoba in upanje današnjega časa

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

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

Maria Carmela Palmisano

Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto

Riassunto: L'articolo offre la traduzione in lingua italiana dell'ultimo frammento del ms. ebraico D scoperto nel 2011. Nella seconda parte viene offerto l'elenco completo e aggiornato di tutti i manoscritti ebraici rinvenuti fino ad ora e del loro rispettivo contenuto.

Parole chiave: Ben Sira, Siracide, g^a nîzāh, ms. D, critica testuale

Povzetek: **Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopolnjeni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina**

Članek predstavlja italijanski prevod zadnjega fragmenta rokopisa D Sirahove knjige, ki je bil odkrit leto 2011. Drugi del članka je dopolnjeni seznam vseh hebrejskih rokopisov, ki vsebujejo besedila iz Sirahove knjige, s kratkim opisom rokopisa in vsebine posameznih fragmentov.

Ključne besede: Ben Sira, Sirahova knjiga, g^a nîzāh, rokopis D, tekstna kritika

Abstract: **New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far**

The article presents the text of the last Hebrew fragment of the book of Ben Sira (Ecclesiasticus), which is a part of ms. D, discovered in 2011 and published by Elizur S. and Rand M., providing an Italian translation and several annotations. The second part presents the complete list and the content of all Hebrew manuscripts discovered so far.

Key words: Ben Sira, Sirach, g^a nîzāh, ms D, textual criticism

1. Introduzione

La trasmissione del testo di Ben Sira continua a sorprendere quanti si dedicano a questo libro sapienziale¹. Nel gennaio 2011 infatti è stata data notizia al mondo scientifico del ritrovamento del frammento ebraico di Sir 7,18–8,18, secondo foglio del ms. D² proveniente, come la maggioranza dei precedenti, dalla

¹ Ricordiamo che la precedente scoperta di due doppi fogli appartenenti al ms. C del medesimo libro del Siracide risale al 2007, cfr. Elizur (2007, 17–28; 2010, 13–29); Egger-Venzel (2008, 107–114); Rey, (2008, 387–416); Corley (2011, 3–22); per la traduzione ed il commento in italiano dei due doppi fogli, cfr. anche Palmisano (2010, 517–529).

² Cfr. la descrizione del contenuto nella seconda parte dell'articolo.

g^onîzāh del Cairo. Il testo è stato pubblicato da Elizur S. e Rand M.³ In questa sede vogliamo offrire la traduzione italiana del frammento e alcune note. Nella seconda parte presentiamo l'elenco completo dei manoscritti ebraici finora ritrovati e del loro contenuto.

2. Il testo dell'ultimo frammento ebraico ritrovato del libro di Ben Sira

Il testo ebraico del nuovo frammento di Sir 7,8–8,18 ci era conosciuto attraverso il ms. A. Il foglio ritrovato presenta un certo numero di lacune⁴ che gli editori hanno colmato facendo riferimento al passo parallelo del ms. A⁵. Alcuni versetti di quelli ritrovati sono presenti anche nel ms. C, una raccolta antologica di passi del libro⁶. Il v. 7,21 è stato conservato anche nel ms. B⁷.

Di seguito riportiamo il testo ebraico pubblicato da Elizur S. e Rand M. (2011, 203–204), quindi ne offriamo la traduzione:

D II (T-S AS 118.78) recto

אֵל תְּמִיר אֹהֶב בְּמִחָר / וְאֵחַ תְּלֹוּי בִּזְהֵב אֹפִיר	7,18
אֵל [תְּמַאֵס אִשָּׁה מִשְׁכָּל לֹחַ / וְשׁוֹבֵת חֲלֻמְפִּנִּים	7,19
אֵל תְּרַנֵּעַ בְּאַמְנָתָּ עֹבֵד אֱמֶת / וְכֹשֶׁכִּיר נְזֻתָּ וְנִפְשׁוֹ	7,20
עֶבֶד מִשְׁנַכְיָל [חֶבֶב כִּנְפֶּשׁ / אֵל תִּמְנַע מִמֶּנּוּ חֶפֶשׁ	7,21
בְּהִמָּה [לֶךְ רֹאֵה עֵינֶיךָ / וְאַם] אֱמָנָה הִיא הָעֵמִידָה	7,22
בְּנִיִּם לֶךְ [יִסָּר אוֹתָם / וְשֹׂא [לְהָם נָשִׁים בְּנִעֻרֵיהֶם	7,23
בְּנוֹת לֶךְ [נִצְוָר שְׁאֲנָרִם / וְאֵל תְּאִיר אֲלֵיהֶם פָּנִים	7,24
הָנוּצָא בַת וִיצָא עֶסֶק / וְאֵל נְבוֹנָגֶבֶר חִבְרָה	7,25
אִשָּׁה [לֶךְ אֵל תִּתְעַבֶּה / וְשִׁנְאוֹהָ אֵל תִּאֲמָנָה	7,26
בְּכָל לֶבֶךְ פָּחַד אֵל / וְאֵת כְּהֲנָיו [הַקְּדִישׁ]	7,29
[בְּכָל] מֵאוֹדֶךְ אֱהוּבָ עֹשֶׂךְ / וְאַתָּה [מִשְׁרָתִי לֹא [תַעֲזָב	7,30
כְּבוֹד אֵל וְהֹדֵר כְּהֵן / וְהָנֹן חֶלְקֶם כְּאִשֶּׁר צִוִּיתָה	7,31
לֶחֶם אֲבִירִים תִּרְוֹמַתָּ ⁸ / [צִדִּיק [וְתִרְוֹמַת [קָדֵשׁ	
וְגַם לֵאבִיו הוֹשִׁיעָה יָד / לְמַעַן תִּשְׁלַם בְּרַכְתְּךָ	7,32
תִּרְוֹמַתְּ לִפְנֵי כָל חַי / וְגַם מִמֶּנּוּ [אֵל תִּמְנַע חֶסֶד	7,33
אֵל תִּתְאַחֵר מִבּוֹכִים / וְעַם אֲבִילִים תִּתְאַבֵּל	7,34

³ Elizur–Rand (2011, 200–205). Il testo è stato catalogato come T-S AS 118.78 recto (contenente Sir 7,18–8,1ab) e T-S AS 118.78 verso (contenente Sir 8,1a1b1–18).

⁴ Come si può osservare dall'immagine del ms. D, cfr. <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm/january-2011>.

⁵ Si tratta di due fogli, A II verso (6,31–7,29a) pubblicato da Schechter–Taylor (1899) e A III recto (7,29a–9,2a) pubblicato da Adler (1900).

⁶ Cfr. Beentjes (1986); Zappella (1990). Il foglio venuto alla luce contiene passi presenti nei fogli del ms. C: C III recto (6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a) e C III verso (7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a).

⁷ Dopo il v. 10,25, cfr. Schirmann (1960, 125).

⁸ Elizur–Rand (2011, 204) suggeriscono la ricostruzione: «הִרְוֹמַת» «le loro offerte», con suffisso di III pers. plur. come nella prima parte del versetto, חֶלְקֶם קֵשֶׁעַ. In greco leggiamo al v. 31c: ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλεγμαμελείας καὶ δόσιν βραχιόνων» «primizie, sacrifici di espiazione, offerta delle spalle».

אל תשא לב מאוהב / כי ממנו תאהב] 7,35
 [בכל] [מעשיך זכור אחרית / ולעולם לא תנחת] 7,36
 אל [תלויב עם איש גדול] / [למה] תשוב על ידון] 8,1

D II (T-S AS 118.78) verso

אל | תריב [עם קשה] ממך / למה תפול בידו 8,1
 אל תחרוש [על] איש לו חן / [פן] [נישקל] [מן] חירך ואבדת 8,2
 כי [נבין] ה[נפחיו] זהב / וה[נמשנה] לבות [נדיבים] 8,3
 אל תינין עם [איש לשון] / ולא תתן על אש עצים⁹ 8,4
 אל תרגיל עם איש אויל / פויבוז ל[נדיבים] 8,5
 אל [תכלים] [איש] שב מפשע / זכר כי כלנו חייבים 8,6
 אל בתייש אנוש ישיש / כן נמנה מזקנים 8,7
 אל תתהלל על גוע / זכר כלנו נאספים 8,8
 אל [תשש] שיחל [חכמים] / ובחירתיהם התרטש 8,9
 [כי] ממנו תלמוד לקח / להתיצב [לפני] שרים 8,10
 אל תמאס [בשמיעות] [נבין] / אשר [שמעו] מאבתם 8,11
 [כי] ממנו תקח שכל / בנעת צורך לה[נשקב] [פתגם] 8,12
 אל תנצלח מו [נחלת] רשע / פתבעך בשבויב אשן 8,13
 אל תזוח מפני לץ / להושיבו כאורב לפניך 8,14
 אל תלוה א[ינש] חזק ממך / ואם הלויית כמא[נבר] 8,15
 אל תערב ינתרן ממך / ואם ערבת למשלם 8,16
 אל תשפוט¹⁰ עם שופט / כי כרצונו ישפט 8,17
 עם אכזרי אל תלך / פתכביד את רענתך 8,18
 כי ה[נא] נכח פניו ילך / וז[נא]ולתו תספה 8,19
 עם בעל אף אל תעין מנצח / ואל תרכב עמו בדרך 8,20
 [כי] קל בעיניו דמזם / ובא[ינן] מנצח ישהיתך 8,21
 [עם] פותה אל תסתייד / כי לא יוכל לכסות סודך 8,22
 לפני זר אל תנעש רז / כי לא תדע 8,23

D II (T-S AS 118.78) recto

- 7,18 Non cambiare un amico per denaro, / né un fratello per oro di Ofir.
 7,19 Non disprezzare una donna intelligente, / quella buona e dotata di grazia
 vale più delle perle.
 7,20 Non maltrattare¹¹ un servo onesto (che lavora fedelmente) / né un sala-
 riato che si impegna con tutto se stesso.
 7,21 Ama¹² il servo intelligente come te stesso / non rifiutargli la libertà.

⁹ Il ms. A presenta la forma singolare del sostantivo al termine dello stico: עץ «legna».

¹⁰ Il ms. A presenta la forma del verbo al niphal, preferibile nel contesto.

¹¹ Il ms. A presenta: הָרַע Il v. 20 segue il ms. A mentre il ms. C aggiunge עבד e legge come in greco: עיבד אמת עבד.

¹² Il ms. D presenta la radice verbale דבב «amare» mentre nel ms. C osserviamo l'uso della radice verba-
 le אהב con il medesimo significato (cfr. anche il testo greco: ἀγαπάω).

- 7,22 Hai del bestiame? Sorveglialo (tienilo d'occhio) / se sei convinto, conservalo.
- 7,23 Hai figli? Usa la disciplina / e dà loro mogli¹³ mentre sono ancora giovani.
- 7,24 Hai figlie?¹⁴ Vigila sui loro corpi / e non mostrar loro un volto troppo indulgente.
- 7,25 Esce una figlia e uscirà anche la preoccupazione, / ma dalla (in moglie) ad un uomo intelligente¹⁵.
- 7,26 Hai una moglie? Non ti disprezzi / e con quella odiata non confidarti.
- 7,29 Con tutto il tuo cuore temi Dio / e dà onore ai suoi sacerdoti.
- 7,30 Con tutta la tua forza ama il tuo Creatore / e non trascurare i suoi ministri.
- 7,31 Da' gloria a Dio e onora il sacerdote / e dagli la sua parte come ti è stato comandato.
Il pane dei forti, le offerte delle mani (volontarie), / i sacrifici di giustizia e le offerte per il tempio¹⁶.
- 7,32 E anche al povero¹⁷ tendi la mano / perchè sia la tua benedizione completa.
- 7,33 Offri doni ad ogni essere vivente / ed anche ad un defunto non rifiutare un beneficio.
- 7,34 Non ti allontanare da quelli che piangono / ma fa' il lutto con quelli che sono nel lutto.
- 7,35 Non allontanare il tuo cuore dall'amico, / poiché tu sei suo amico.
- 7,36 In ogni tua opera ricordati della fine / e non ti corromperai mai.
- 8,1 Non entrare in contesa con un potente, / per non cadere nelle sue mani.

D II (T-S AS 118.78) verso

- 8,1 Non entrare in contesa con uno più forte di te / perchè cadresti in suo potere.
- 8,2 Non ti scontrare con un benestante / perché egli non fissi un prezzo e tu vada in rovina.
Poiché molti ha fatto sfrenare l'oro e la ricchezza ha fatto deviare il cuore dei principi.
- 8,3 Non entrare in conflitto con un uomo ingiurioso / e non mettere legna sul fuoco.
- 8,4 Non camminare con un folle, perchè non ti disprezzi dinanzi ai principi.

¹³ «mogli» presente nel ms. D e A, manca nel ms. B.

¹⁴ Il ms. C presenta nuovamente la forma maschile: בנים «figli».

¹⁵ Il ms. D concorda con il ms. A. Il manoscritto C presenta la radice verbale יָבַדַּ «accordare, dare in dono», cfr. Gen 30,20, al posto della radice הִבְדִּיל «unire» dei mss. A–D.

¹⁶ Cfr. n. 8.

¹⁷ Il ms. A presentava un testo lacunoso ricostruito sulle basi delle traduzioni antiche come: «al povero» mentre il nuovo foglio legge letteralmente: «ai suoi padri»; la lezione ricostruita del ms. A è tuttavia preferibile e confermata dal greco: πτωχῶν.

- 8,5 Non umiliare l'uomo che si è convertito dalla trasgressione / ricorda che tutti noi siamo trasgressori.
- 8,6 Non far vergognare l'uomo in età avanzata poiché (anche noi) saremo enumerati tra gli anziani.
- 8,7 Non ti rallegrare per chi muore / ma ricordati che tutti saremo tolti.
- 8,8 Non trascurare il discorso dei saggi / ma confrontati con i loro enigmi. Poiché da loro tu apprenderai / il modo di stare dinanzi ai principi.
- 8,9 Non rifiutare i racconti degli anziani / che essi appresero dai loro padri, Poiché da loro apprenderai l'istruzione perché nel tempo della necessità ritorni la loro apertura.
- 8,10 Non ti precipitare nel torrente del malvagio¹⁸ / perché tu non attraversi la fiamma del suo fuoco.
- 8,11 Non meravigliarti davanti d uno stolto / perché non ritorni per mettersi in agguato davanti a te.
- 8,12 Non prestare ad un uomo più forte di te / ma se hai prestato sia per te come una cosa perduta.
- 8,13 Non fare da garante oltre le tue possibilità / e se hai fatto da garante, abbi te stesso come colui che paga.
- 8,14 Non entrare in giudizio con un giudice, / poiché egli giudicherà come a lui conviene.
- 8,15 Con un crudele non t'incamminare, / perché non si aggravi il tuo male, poiché egli cammina diritto davanti a sé / ma tu nella sua follia perirai.
- 8,16 Con un collerico (lett.: »uomo d'ira«) non ti confrontare / e non cavalcare con lui per la strada, poiché ai suoi occhi il sangue non è nulla e lì dove non c'è chi possa aiutare ti abatterà.
- 8,17 Con un ingenuo non ti consigliare / poiché egli non può nascondere la tua confidenza (lett.: »il tuo segreto«).
- 8,18 Davanti ad uno straniero non fare nulla di segreto / poiché non sai

Dalle note filologiche è possibile osservare come nella maggioranza dei casi il testo del ms. D sostanzialmente segua e confermi la lettura del ms. A (ad es. ove è il ms. A lacunoso, cfr. 8,8c): di particolare interesse appaiono i luoghi nei quali i mss. A e D si diversificano (come in 7,31cd; 8,10).

¹⁸ In greco leggiamo: ἁμαρτωλοῦ »del peccatore«. Il v. 10 presenta alcune differenze nei mss. D – A rispetto alla traduzione greca; la lettura del ms. D segue con alcune differenze il senso del ms. A (cfr. Sal 124,4). Il v. 10 utilizza la doppia immagine o metafora del fuoco e dell'acqua travolgenti.

3. Elenco completo di tutti i manoscritti ebraici del libro del Siracide e del loro contenuto¹⁹

Manoscritto A (ms. A), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene sei fogli ed è databile intorno all'XI secolo d.C.

13. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

A I recto	Sir 3,6b–4,10b
A I verso	Sir 4,10c–5,10a
A II recto	Sir 5,10b–6,30
A II verso	Sir 6,31–7,29a

14. Elkan Nathan Adler, Some missing Chapters of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 466–480.

A III recto	Sir 7,29a–9,2a
A III verso	Sir 9,2a–10,12a
A IV recto	Sir 10,12a–11,10
A IV verso	Sir 11,11–12,1

15. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

A V recto	Sir 11,34b–13,6
A V verso	Sir 13,7–14,11b
A VI recto	Sir 14,11b–15,19a
A VI verso	Sir 15,19b–16,26a

Manoscritto B (ms. B), proviene dalla sinagoga del Cairo, è il manoscritto più ampio tra quelli ritrovati, contiene ventuno fogli ed è databile intorno al XII secolo d.C.

1. Jefim Schirmann, ספר בן־סירא, דפים נוספים מתוך ספר בן־סירא, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.

B I recto	Sir 10,19–11,2
B I verso	Sir 11,3–10

2. Jefim Schirmann, ספר בן־סירא העברי, דף חדש מתוך ספר בן־סירא, *Tarbiz* 27 (1957–1958): 440–443.

B II recto	Sir 15,1–16
B II verso	Sir 15,17–16,7

¹⁹ L'elenco che segue, contenente una brevissima descrizione dei singoli manoscritti ebraici scoperti fino ad oggi e la presentazione del contenuto dei singoli fogli ritrovati del testo di Ben Sira, intende completare l'elenco pubblicato da Beentjes (1997, 13–19).

3. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B III <i>recto</i>	Sir 30,11–24b
B III <i>verso</i>	Sir 30,24c–31,11

4. George Margoliouth, The Original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI.12–31 and XXVI.22 – XXXVII.26, *Jewish Quarterly Review* 12 (1899–1900): 1–33.

B IV <i>recto</i>	Sir 31,12–21
B IV <i>verso</i>	Sir 31,22c–31

5. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B V <i>recto</i>	Sir 32,1b–13d
B V <i>verso</i>	Sir 32,14–33,3
B VI <i>recto</i>	Sir 35,11–26d
B VI <i>verso</i>	Sir 36,1–21

6. George Margoliouth, The Original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI.12–31 and XXVI.22 – XXXVII.26, *Jewish Quarterly Review* 12 (1899–1900): 1–33.

B VII <i>recto</i>	Sir 36,22–37,9
B VII <i>verso</i>	Sir 37,11–26

7. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B VIII <i>recto</i>	Sir 37,27–38,12
B VIII <i>verso</i>	Sir 38,13–27b

8. Solomon Schechter, A Fragment of the Original Text of Ecclesiasticus. *Expositor* (quinta serie) 4 (1896): 1–15.

B IX <i>recto</i>	Sir 39,15b–28
B IX <i>verso</i>	Sir 39,29–40,8

9. Arthur Ernest Cowley and Adolf Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11)* (Oxford: Clarendon Press, 1897).

B X <i>recto</i>	Sir 40,9–26b
B X <i>verso</i>	Sir 40,26c–41,9a
B XI <i>recto</i>	Sir 41,9b–22

B XI <i>verso</i>	Sir 42,1–42,11d
B XII <i>recto</i>	Sir 42,11e–23.25;43,1
B XII <i>verso</i>	Sir 42,24; 43,2–17b
B XIII <i>recto</i>	Sir 43,17c–33
B XIII <i>verso</i>	Sir 44,1–16
B XIV <i>recto</i>	Sir 44,17–45,4
B XIV <i>verso</i>	Sir 45,5–13
B XV <i>recto</i>	Sir 45,14–23a
B XV <i>verso</i>	Sir 45,23b–46,6d
B XVI <i>recto</i>	Sir 46,6e–18
B XVI <i>verso</i>	Sir 46,19–47,10
B XVII <i>recto</i>	Sir 47,11–23b
B XVII <i>verso</i>	Sir 47,23c–48,12d
B XVIII <i>recto</i>	Sir 48,12e–22b
B XVIII <i>verso</i>	Sir 48,24–49,11

10. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B XIX <i>recto</i>	Sir 49,12c–50,10
B XIX <i>verso</i>	Sir 50,11–22b
B XX <i>recto</i>	Sir 50,22c–51,5
B XX <i>verso</i>	Sir 51,6–12 ^g
B XXI <i>recto</i>	Sir 51,12 ^h –20
B XXI <i>verso</i>	Sir 51,21–30

Manoscritto C (ms. C), proviene dalla sinagoga del Cairo, attualmente contiene otto fogli. È più antico dei manoscritti A e B, probabilmente databile intorno alla fine del X o all'inizio dell'XI secolo d.C. Comprende una raccolta antologica di versi.

1. Jefim Schirmann, *בן-סירא ספר נוספים נותר ספר*, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.

C I <i>recto</i>	Sir 3,14–18.21–22a
C I <i>verso</i>	Sir 3,22b; 41,16; 4,21 20,22–23; 4,22–23a
2. Solomon Schechter, A Further Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 456–465.

C II <i>recto</i>	Sir 4,23b.30–31; 5,4–7;
C II <i>verso</i>	Sir 5,7b.9–13; 36,19a
3. Israel Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique, *Revue des Études Juives* 40 (1900): 1–30.

C III <i>recto</i>	Sir 6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a
C III <i>verso</i>	Sir 7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a

4. Moses Gaster, A New Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 688–702.
 C IV *recto* Sir 18,31b–33; 19,1–2; 20,5–6
 C IV *verso* Sir 20,7; 37,19.22.24.26; 20,13

5. Solomon Schechter, A Further Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 456–465.
 Alexander Scheiber, A Leaf of the Fourth Manuscript of Ben Sira from the Geniza, *Maygar Könyvszemle* 98 (1982): 185 (solo T-S. A.S. 213.4 / C V *recto/verso*).
 C V *recto* Sir 25,8.13.17–20a
 C V *verso* Sir 25,20b–24; 26,1–2a
 C V *recto/verso* Sir 25,8.20–21

6. Jefim Schirmann, בן-סירא, דפים נוספים מתוך ספר בן-סירא, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.
 C VI *recto* Sir 26,2b–3.13.15–17; 36,22a
 C VI *verso* Sir 36,22b–26

7. Shulamit Elizur, קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן-סירא, *Tarbiz* 76 (2007): 17–28.
 Shulamit Elizur, Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira, *Dead Sea Discoveries* 17 (2010): 13–29.
 Le due pubblicazioni si riferiscono a due fogli doppi pubblicati nel 2007. Il primo segue C II *verso*:
 C II Aa *recto* Sir 36,24(19)b; 6,5–6; 37,1–2;
 6,7.9–10a(9b)
 C II Aa *verso* Sir 6,10.8.12–15; 3,27; 6,18

Il secondo doppio foglio segue il foglio C IV *verso*:

- C II Ab *recto* Sir 20,30–31; 21,22–23.26;
 22,11ab
 C II Ab *verso* Sir 22,11cd–12.21–22;
 23,11; 25,7

Manoscritto D (ms D), proviene dalla sinagoga del Cairo, attualmente contiene due fogli e risale all'XI secolo d.C.

1. Israel Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique, *Revue des Études Juives* 40 (1900): 1–30.
 D I *recto* Sir 36,24–37,12a
 D I *verso* Sir 37,12a–38,1a
2. Shulamit Elizur and Michael Rand, A New Fragment of the Book of Ben Sira, *Dead Sea Discoveries* 18 (2011): 200–205.

D II (T-S AS 118.78) <i>recto</i>	Sir 7,18–8,1ab
D II (T-S AS 118.78) <i>verso</i>	Sir 8,1ab-18

Manoscritto E (ms E), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene un solo foglio, non è datato.

Joseph Marcus, A Fifth Ms. of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 21 (1931): 223–240.

E I <i>recto</i>	Sir 32,16–33,14b
E I <i>verso</i>	Sir 33,14c–34,1

Manoscritto F (ms F), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene un foglio ed è databile intorno all'XI o XII secolo d.C.

Alexander Scheiber, A Leaf of the Fourth Manuscript of Ben Sira from the Geniza, *Maygar Könyvszemle* 98 (1982): 179–185.

F I <i>recto</i>	Sir 31,24–32,7
F I <i>verso</i>	Sir 32,12–33,8

2Q18. Si tratta di due frammenti provenienti dalla seconda grotta di Qumran, databili intorno alla seconda metà del I secolo a.C. I frammenti sono attualmente conservati a Gerusalemme.

Maurice Baillet, Jozef Tadeusz Milik and Roland De Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert*, Vol. 3: *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (Oxford: Clarendon Press 1962), 75–77.

2Q18	Sir 6,14–15 (frammenti)
2Q18	Sir 6,20–31 (frammenti)

11QPs^a. Il rotolo proviene dall'undicesima grotta di Qumran e contiene quarantuno salmi presenti nella Bibbia ebraica, quattro salmi apocrifi attestati in altre fonti, tre composizioni in precedenza sconosciute e una sezione in prosa attribuita a Davide. Le colonne XXI–XXII del rotolo contengono il testo di Sir 51,13–20.30b. Il rotolo è paleograficamente databile intorno alla prima metà del I secolo d.C. ed è attualmente conservato a Gerusalemme.

James A. Sanders, *Discoveries in the Judean Desert*, vol. 4: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 79–85.

11QPs ^a	Sir 51,13–20
11QPs ^a	Sir 51,30b

Il rotolo di Masada (M) contiene ventisei frammenti che formano sette colonne, scritte in stichi, similmente ai manoscritti B, E, F e sono databili intorno alla prima metà del I secolo d.C. Il manoscritto si trova attualmente presso il Museo del Libro di Gerusalemme.

Yigael Yadin, The Ben Sira Scroll from Masada. In: Yigael Yadin, ed. *Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports* (Jerusalem: Hebrew University, 1999), 151–226.

Originale: Yigael Yadin, *מגילת בן-סירה*, *Erez Israel* 8 (1965): 1–45.

Mas I	Sir 39,27–32; 40,10
Mas II	Sir 40,11–19.26–30; 41,1
Mas III	Sir 41,2–21b
Mas IV	Sir 41,21c–42,14
Mas V	Sir 42,15–43,8b
Mas VI	Sir 43,8c–30
Mas VII	Sir 44,1–15.17

Riferimenti

- Adler, Elkan Nathan.** 1900. Some Missing Chapters of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:466–480.
- Beentjes, Pancratius Cornelis.** 1986. Some Missplaced Words in the Hebrew Manuscript C of Ben Sira. *Biblica* 67:397–401.
- , ed. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts.* Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- Corley, Jeremy.** 2011. An alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C. In: Rey Jean-Sébastien–Joosten Jan, eds. *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*, 3–22. Journal for the Study of Judaism Supplements 150. Leiden–Boston: Brill.
- Egger-Wenzel, Renate.** 2008. Ein neues Sira-Fragment des MS C. *Biblische Notizen* 138:107–114.
- Elizur, Shulamit.** 2007. העברי של ספר בן-סירה קטע חדש מהנוסח. *Tarbiz* 76:17–28.
- , —, —. 2010. Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 17:13–29.
- Elizur, Shulamit, e Michael Rand.** 2011. A New Fragment of the Book of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 18:200–205.
- Rey, Jean-Sébastien.** 2008. Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire. In: Hans Ausloos et al., ed. *FS Florentino García Martínez: Florilegium Lovaniense*, 387–416. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224. Louvain: Peeters.
- Schechter, Solomon, e C. Taylor,** eds. 1899. *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors.* Cambridge: University Press.
- Schirmann, Jefim.** 1960. מתוך ספר בן-סירה. *דפים נוספים*. *Tarbiz* 29:125–134.
- Zappella, Marco.** 1990. Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide. *Rivista Biblica* 38:273–299.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitve človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

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

Samo Skralovnik

Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi

Povzetek: Članek poskuša odgovoriti na vprašanje, ali deseta božja zapoved prepoveduje željo po tem, kar ni našega, ali prepoveduje tudi dejanje prilastitve poželenega.

V prvem delu avtor predstavi različne interpretacije pomena poželenja v deseti božji zapovedi. Začne s kratko reprezentativno predstavitevijo antičnega razumevanja rabinov, s sklepom, da so v hebrejskem jezikovnem prostoru rabinske avtoritete sprejele interpretacijo, da deseta božja zapoved v 2 Mz 20,17 prepoveduje dejanja poželenja. Nasprotna interpretacija, ki trdi, da deseta zapoved prepoveduje samo željo, se prvič pokaže s spremembo jezikovnega medija, s prvim in najstarejšim celotnim prevodom Svetega pisma v grščino, s Septuaginto. Obe smeri razmišljanja podrobneje prikaže v nadaljevanju prvega dela članka ob znanstvenih razpravah novejšega datuma.

V drugem delu članka avtor najprej kritično presoja predstavljene izsledke, nadaljuje pa z ugotovitvijo, ki jo nakažejo že rabini, s katero predloži novo smer razmišljanja. V Svetem pismu naletimo na več različnih glagolov poželenja. Glagol poželenja *hmd* v 2 Mz 20,17 resda označuje notranje vzgibe in ne dejanj, vendar govorimo o vrsti poželenja, ki poleg miselnih aktivnosti vključuje tudi načrtovanje prilastitve poželenega. To je poželenje z naklepom, se pravi glagol z veliko verjetnostjo realizacije. Medtem ko za glagol poželenja '*wh*' v 5 Mz 5,21 o naklepu in spremljajočem dejanju ni mogoče govoriti, lahko za glagol v 2 Mz 20,17 na podlagi svetopisemskih mest, na katerih se glagol *hmd* najde v paru z drugim glagolom prilastitve (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), sklenemo: obstaja zelo velika verjetnost, da bo poželenju sledilo dejanje. Zato deseta zapoved – semantično gledano – res prepoveduje poželenje, ampak z izbiro glagola poželenja *hmd*, ki mu najverjetneje sledi dejanje prilastitve, cilja na prepoved dejanja.

Ključne besede: deseta božja zapoved, dekalog, poželenje, *hmd*, '*wh*', naklep, prepoved

Abstract: **Interpretation of Desire in the Tenth Commandment**

The article tries to answer the question whether the tenth commandment forbids the desire for what does not belong to one or it also forbids the act of appropriation of what is coveted.

In the first part, the author presents various interpretations of the meaning of coveting/desire in the tenth commandment. First, he gives a brief and repre-

sentative presentation of the understanding of ancient rabbinic authorities with the conclusion that the accepted interpretation in Hebrew rabbinic circles was that the tenth commandment in Ex 20:17 prohibits acts of desire. A contrasting interpretation claiming that the tenth commandment only forbids coveting appeared for the first time in the oldest full translation of the Bible into Greek, in the Septuagint. Both interpretations are discussed in more detail with the aid of scientific papers of a more recent date.

In the second part of the article, the author critically reviews the results of research and continues in the direction that had already been pointed out by the rabbis, thus providing a new way of thinking. In the Bible, one can find several different verbs of desire. The verb *hmd* in Ex 20:17 really indicates internal impulses of will and not acts, yet in addition to mental activities it also includes contriving schemes for acquiring what belongs to someone else. It is about coveting with intent i.e. with a high probability of realization. This, however, is not the case for the verb '*wh*' in Dt 5:21. On the basis of several biblical passages where the verb *hmd* occurs in a pair with another verb of »appropriation« (Dt 7:25; Jos 7:21; Mic 2:2) or with the same subject of desire (Mic 2:2; 11 QT 57:19b–21), it can be concluded that the verb *hmd* is very likely to be followed by action. Therefore, the tenth commandment – semantically speaking – indeed forbids desire, yet by choosing the verb of coveting *hmd*, which is most likely followed by an act of appropriation, aims to prohibit the acts of appropriation.

Key words: tenth commandment, decalogue, coveting/desire, *hmd*, '*wh*', intent, prohibition

1. Večna debata

Čeprav prevajanje božje besede v slovenskem jezikovnem prostoru ni vselej zajemalo celotnega Svetega pisma, predvsem je bila večkrat izpuščena Stara zaveza, smo danes priča bogatemu naboru prevajalskih rešitev iz različnih obdobj in od različnih prevajalcev. Tudi starozaveznih. Celotnih in uradnih starozaveznih prevodov lahko naštejemo sedem: Dalmatinov, Japljev, Wolfvov, Chraskov, mariborski, ekumenski in standardni prevod. Med prvim in zadnjim je preteklo slabega pol tisočletja, a prevajalci so za prevodno rešitev nikalne glagolske oblike תִּהְיֶה לְךָ תִּשְׁלֶה vselej in dosledno uporabili veletno nikalno obliko slovenskega glagola »želeli«, to je »ne želi!«. Izjema je v tem pogledu Chraska, ki je uporabil glagol »poželeli«. Razlika med »želeli« in »poželeli« je, kar zadeva intenzivnost želje, precejšnja in jo jasno podčrta tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika. Medtem ko »želeli« pomeni zgolj željo, »poželeli« označuje *močno* željo.

Nikalna glagolska oblika תִּהְיֶה לְךָ תִּשְׁלֶה izvira iz glagola תִּהְיֶה, ki ga v slovenščino lahko prevedemo z naslednjimi glagoli v nedoločni obliki: »poželeli«, »želeli«, »zahoteti«, »hlepeti«, »hrepeneti« ipd. Glagol תִּהְיֶה se v Svetem pismu Stare zaveze najde

osemindvajsetkrat, odvisno od tega, v kakšnem kontekstu in v kakšni obliki nastopi, lahko pa označuje različne pomene. Pogosto se najde v paru s hebrejskim glagolom לָקַח (vzeti), tedaj nakazuje, da je močni želji sledilo tudi dejanje:

»... med plenom sem videl lep plašč iz Šinárja, dvesto šeklov srebra in zlat jeziček, petdeset šeklov težak. Zahlepel (מִדְּמַקְשָׁיו) sem po vsem in vzel (מִקְשָׁיו).« (Joz 7,21)

Spet kod drugod je pomen introvertiran in označuje zgolj željo v *srcu*:

»Ne poželi (תִּחְמַד) njene lepote v svojem srcu, naj te ne ujame s svojimi trepalnicami ...« (Prg 6,25)

Primeri sta namerno izbrana kot reprezentativna, saj nakazujeta dva prevladujoča pola razumevanja poželenja v deseti božji zapovedi. Natančen pomen desete božje zapovedi je dispút tako antičnega kakor modernega raziskovanja Svetega pisma. Ali »ne žêli« preprosto prepoveduje željo po tem, kar ni naše? Ali je prepoved bolj konkretna in prepoveduje tudi dejanja zadovoljitve poželenega?

2. Interpretacije skozi čas

Vodoma smo omenili, da je pomen desete božje zapovedi trd oreh tako antičnih kakor modernih bibličnih razprav, zato je smiselno, da začnem s kratko, reprezentativno predstavitevijo prvih, to je antičnih.

2.1 Judovske antične interpretacije

Različni halaški midraši, trdi Alexander Rofé,¹ so v interpretiranju poželenja v deseti božji zapovedi dokaj enotni. V mekiliti z naslovom *Mekhilta de Rabbi Ishamel* rabi Izmael (90–135 po Kr.) brez zadrege trdi, da deseta božja zapoved prepoveduje *dejanja*.² Judovski učitelj svojo izjavo podpre le z enim z mestom, in to s 5 Mz 7,25, kjer nastopa דִּמְדָּה v paru z לָקַח (vzeti) in nakazuje željo, ki je neločljivo povezana z dejanjem.

Mekilta rabija Simeona (1. stol. po Kr.), *Mekhilta de Rabbi Simeon bar Yohami*, je v tem oziru še bolj jasna. Sklicujoč se na isto svetopisemsko mesto (5 Mz 7,25), pritrjuje rabi Simeon rabiju Izmaelu, namreč da deseta zapoved prepoveduje *dejanja*. Svojo razlago ponazori s paralelnim mestom iz 5 Mz 5,21 (5,18), kjer naj bi poželenje označevalo človekove notranje vzgibe, nerealizirane *želje*, medtem ko poželenje v 2 Mz 20,17 prepoveduje *dejanja*.³

¹ Vsi rabinski citati so vzeti iz znanstvene razprave Alexandra Roféja z naslovom *The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws*, objavljene v zborniku *The Ten Commandments in History and Tradition* (glej seznam literature).

² »Perhaps the Commandment forbids coveting in words? Not so; for the Torah states (Deut. 7. 25) ›You shall not covet the silver and gold on them an take it for yourself.‹ Just as in that case one is culpable only on committing an act, so too in the present instance.« (Rofé 1990, 45; Lauterbach 2004, 266)

³ »The Commandment here reads ›You shall not covet‹, but the text in Deuteronomy (5.18) goes on to say ›nor shall you crave‹. The purpose is to make craving a separate offense, and coveting a separate offense. For if a person craves, he will end up by coveting ... Craving is in the heart, as a Scripture says

Interpretacija, da poželenje (דמך) v deseti zapovedi vključuje tudi dejanja, je postala standardno halaško pravilo (Baker 2005, 14). V tem smislu jo razume tudi Majmonid (1125–1204).⁴ Majmonid meni, da prepoved ni prekršena, če oziroma dokler (po)želena stvar ni odtujena ali prilaščena. Podobno kakor rabi Simeon razume poželenje na dveh ravneh: poželenje (דמך), ki vodi k dejanju (2 Mz 20,17), in poželenje (שך), ki ne vodi nujno k dejanju (5 Mz 5,21).⁵

Rabini torej jasno ločijo neuresničeno poželenje brez zunanjih posledic (שך) in poželenje, ki preraste v naklep, načrt in – končno – dejanje. Poželenja in dejanja ne enačijo, temveč mednju vstavijo vzročno-posledično povezavo. Po rabinskem razumevanju poželenje v 2 Mz 20,17 ne označuje samo želje, ampak notranje vzgibe, ki vodijo do *dejanj* prilastitve. Deseta zapoved v 2 Mz 20,17 kot posledica tega ne prepoveduje samo poželenja, temveč tudi dejanja prilastitve. Na podlagi predstavljenega smemo sklepati, da je bila takšna interpretacija v hebrejskem jezikovnem prostoru splošno sprejeta in so jo podprle tudi rabinske avtoritete.

2.2 Interpretacija po Septuaginti

Druška interpretacija nastopi s spremembo jezikovnega medija, s prvim in najstarejšim celotnim prevodom Svetega pisma v grščino, Septuaginto. »Ne želi« (2 Mz 20,17, 5 Mz 5,21) je v grščino prevedeno kot οὐκ ἐπιθυμῆσεις. Zapoved je razumljena kot prepoved zavistnih, nevoščljivih misli ali občutkov, ki jih nekdo goji do lastnine drugega, tudi če teh misli ne spremljajo dejanja odtujitve. To smer interpretacije je še posebno nadgradil in izdelal Filon Aleksandrijski v svojih delih *De decalogo* in *De specialibus legibus*. Prepoved je ločil od predmeta, to je »hiše svojega bližnjega«, in jo razložil samo zase kot prepoved poželenja (ἐπιθυμία)⁶ na splošno. Po njegovem mnenju je razlog vsega zla na svetu prav poželenje (ἐπιθυμία).⁷

Filonovo razumevanje desete božje zapovedi moramo razumeti v kontekstu njegovega posebnega dojemanja judovskega prava. Filon je zakonodajne spise razdelil na neposredno od Boga dana temeljna moralno-pravna načela in na »preostala« natančnejša določila, ki so prav tako od Boga, le da so razodeta s posre-

»if your soul craves« (Deut. 12. 20) while coveting is an actual deed, as in the verse »You shall not covet the silver and gold on them and take it for yourselves« (Deut. 7. 25).« (Rofé 1990, 45)

⁴ »This Commandment admonishes us not to contrive schemes for acquiring what belongs to someone else. That is what the Exalted One means by saying »You shall not covet your neighbor's house«. As the Mekhilta puts it, »Perhaps the Commandment forbids coveting in words? Not so; etc.« Thus it is made clear that this injunction warns against developing stratagems for getting hold of what belongs to someone else, even if we are prepared to buy it at a high price. Any action of this sort is a violation of »You shall not covet.« (Rofé 1990, 46)

⁵ »One's desire for the object may grow stronger, to the point of devising a scheme to obtain it, and one will not stop begging and pressing the owner to sell it, or give it in exchange for something better or more valuable. If a person has his way, he breaks not only this prohibition (of craving) but »You shall not covet« as well, since by his persistence and scheming he has acquired a thing with which the owner did not want to part.« (Rofé 1990, 46)

⁶ Strongova številka 1939.

⁷ »All the wars of Greeks and barbarians between themselves or against each other, so familiar to the tragic stage are sprung from one source – desire (ἐπιθυμία) whether for money, glory or pleasure. These bring disaster to the human race.« (Rofé 1990, 49)

dovanjem prerokov. Prvih je deset (dekalog), drugih pa cela vrsta in nimajo končnega števila, ampak sodijo pod deset splošnih načel dekaloga (Klun 2003, 145). Po tej logiki je Filon iz desete zapovedi izpeljal temeljno načelo, ki prepoveduje poželenje (ἐπιθυμία) na splošno.

Kljub temu da je Filonova interpretacija ostala osamljen zgled eksegeze Svetega pisma, resda pomemben in vpliven, je z nastopom srednjega veka razlaga iz Septuaginte začela pridobivati vse več vidnih zagovornikov (Rofé 1990, 49).⁸

3. Moderne interpretacije

Ze zelo kratek in skrčen – bolj konceptualen kakor izčrpen – prikaz antičnega razmišljanja o vprašanju natančnega pomena poželenja v deseti zapovedi jasno kaže na dejstvo, da je dvoumje navzoče vse od časa pred našim štetjem in da daje podlago zanj Sveto pismo samo.

Na tej točki bomo zato nadaljevali s predstavitvami znanstvenih razprav novejšega datuma.

3.1 Deseta zapoved prepoveduje dejanja prilastitve

Najprej bomo predstavili argumente raziskovalcev, ki so prepričani, da deseta božja zapoved prepoveduje dejanja prilastitve poželenega. Ker so koraki argumentiranja pri nekaterih dokaj podobni, jih ne bomo predstavljali vsakič znova, temveč jih bomo združili v en sam podnaslov (v besedilu in v opombah pa bomo navedli njihova ključna dela).

3.1.1 Semantični pristop (דקדק)

Ko je govor o semantičnem pristopu, nikakor ne moremo začeti brez omembe pionirske študije Johanna Herrmanna⁹ z naslovom *Das Zehnte Gebot*, ki naj bi prva opozorila na dejstvo, da glagolu poželenja (דקדק) v starozaveznih besedilih večkrat sledijo glagoli »prilastitve« (vzeti, polastiti se, ropati) (Stamm 1967, 102). Stammovo trditev moramo popraviti vsaj do te mere, da Herrmann označimo kot prvega »modernega znanstvenika«, ki je odkril povezavo med 2 Mz 20,17 in drugimi mesti, kjer poželenje (דקדק) v paru z drugimi glagoli »prilastitve« kaže na dejanje. Prvi so na takšen način razlagali poželenje v 2 Mz 20,17 že judovski rabin – čeprav je res, da Herrmannu to ni bilo znano.

Herrmann – nanj se sklicujejo mnogi: J. J. Stamm, E. Nielsen, Walter J. Harrelson, M. L. Chaney – svojo trditev opira na tri svetopisemska mesta; kot prvo navede 5 Mz 7,25, kjer glagolu poželenja (דקדק) sledi glagol prilastitve »vzeti« (לָקַח):

⁸ Glej: Jacob 1923, 141–187; Greenberg 1972, 1435–1446.

⁹ Glej seznam literature. Glej tudi Meierjevo študijo z naslovom *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*, posebej strani 70–74 (<http://archive.org/details/dieursprungliche00meiegoog> (pridobljeno 28. 4. 2012)) in Ludwigovo študijo *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs: Prolegomena zu einer alttestamentlichen Lehre von der Sünde*, še posebej strani 107–112.

»Podobe njihovih bogov sežgite v ognju; ne žêli (תִּהְיֶה) si srebra in zlata, ki je na njih, in si ga ne jemlji (וְלֹקַחְתָּ), da se s tem ne zapleteš v zanko; kajti to je gnusoba za GOSPODA, tvojega Boga.«

Kot drugo navaja Joz 7,21, kjer glagolu poželenja (הִתְחַמֵּד) sledi isti glagol prilastitve »vzeti« (לָקַח):

»... med plenom sem videl lep plašč iz Šinárja, dvesto šeklov srebra in zlat jeziček, petdeset šeklov težak. Zahlepel (וַיִּתְחַמֵּד) sem po vsem in vzel (וַיִּלְקַח).«

Kot tretje mesto poglejmo Mih 2,2, kjer glagolu poželenja (הִתְחַמֵּד) sledi drug glagol prilastitve »polastiti se, ropati« (גָּזַל):

»Poželiyo (וַיִּתְחַמְדוּ) polja in jih pograbiyo (וַיִּגְזְלוּ), hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino.«

Herrmann na podlagi predstavljenega sklene, da hebrejski glagol הִתְחַמֵּד kaže na čustvo, ki z neko določeno nujnostjo vodi do dejanja.¹⁰ Herrmann pravilnost te trditve podkrepi še z dvema mestoma, kjer se glagol הִתְחַמֵּד ne najde v paru z drugimi glagoli prilastitve, temveč je sam sinonim za *dejanje*. To je posebej očitno v Ps 68,17:

»Zakaj gledate z zavistjo, gore z mnogimi vrhovi,
na goro, ki si jo je Bog zaželel (הִתְחַמֵּד) za svoje bivališče,
kjer bo GOSPOD prebival na veke?«

V Ps 68,17 je zaporedno razmerje med poželenjem in dejanjem kot njegovo posledico tako tesno, da dejanje (glagol polastitve) samo ni niti omenjeno. Cilj božje namere ni bil samo v želji, temveč tudi v realizaciji te želje. Ko je subjekt želje/poželenja Bog sam, med željo in aktualizacijo ni razlike; jasno je namreč, da božja namera ni in ne more ostati pri želji.

Drugo mesto, ki ga Herrmann navaja, je 2 Mz 34,24:

»Kajti prenal bom narode pred teboj in razširil tvoje pokrajine in nihče ne bo zahlepel (וַיִּתְחַמֵּד) po tvoji deželi, kadar pojdeš, da se trikrat na leto prikažeš pred obličjem GOSPODA, svojega Boga.«

Bog v 2 Mz 34,24 Izraela zagotavlja, da v času, ko bodi vsi moški Izraela pred obličjem Gospoda, to je odsotni, sovražniki ne bodo ogrožali njihove dežele. Beseda »zahlepel« označuje invazijo. Poželenje je sinonim za invazijo; med poželenjem in dejanjem je enačaj.

Vsi navedeni argumenti Herrmanna privedejo do sklepa, da se glagol poželenja הִתְחַמֵּד v 2 Mz 20,17 ne dotika samo notranjih impulzov človeškega hotenja in želja, temveč vključuje naklep, intrigo, ki mu sledi dejanje prilastitve. Herrmann zato logično konča, da deseta božja zapoved v 2 Mz 20,17 ne prepoveduje zgolj duha poželenja, temveč vsakršna dejanja odtujitve želenega predmeta (Stamm 1967, 103).

¹⁰ »... evidently the Hebrew understood הִתְחַמֵּד to mean an emotion which with a certain necessity leads to corresponding actions« (Stamm 1967, 102). Herrmann (db.): »Augenscheinlich hörte der Hebräer aus הִתְחַמֵּד einen Affekt heraus, der mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu entsprechenden Handlungen führt.«

Vsaka zapoved v drugi polovici dekaloga je tako po Stammovem mnenju zagotavljala eno od temeljnih pravic medsebojnih odnosov izvoljenega ljudstva: šesta življenje, sedma zakonsko življenje, osma svoboda, deveta družbeni ugled in deseta lastnino (Stamm 1967, 104–105). Stamm je v svojem znanstvenem sklepu potomec Herrmannovih raziskovanj in dognanj.¹¹

3.1.2 Razširitev semantičnega pristopa (predmet poželenja)

Semantični pristop je nadgradila študija Marvin L. Chaneyja, ki pozornost preusmeri na – iz znanstvenih traktatov popolnoma izrinjeni – predmet poželenja izvirne oblike desete zapovedi v 2 Mz 20,17: na *hišo*. Hipa ne označuje samo neke stavbe, temveč ima precej širšo aplikacijo, v katero je zajeto celotno gospodinjstvo (hiša, žena, hlapci, živina, njiva). Chaney opozori, da je bilo veliko povedanega o semantičnem polju glagola (חָמַד) samega, ne pa tudi o glagolu *in* predmetu. Kakšen pomen ima glagol, ko se najde na drugih mestih, a z istim predmetom poželenja? Na vprašanje odgovarja z dvema mestoma, s kanoničnim in z nekanoničnim, kjer poleg desete zapovedi srečamo kombinacijo glagola poželenja חָמַד in predmeta poželenja בָּיִת. V kanoničnem Svetem pismu takšno mesto pomeni Mih 2,2:

»Poželijo (וְחָמְדוּ) polja in jih pograbijo,
hiše (וּבְתֵימָם) in jih vzamejo;
stiskajo moža in njegovo hišo,
človeka in njegovo dediščino.«

Poetična struktura besedila z različnimi glagoli (poželijo, pograbijo, vzamejo) ne izraža različnih dejanj, temveč enoten »procesa poželenja«, to je izkoriščanja in razlašanja. Enako velja za samostalnike, ki zaznamujejo predmet poželenja. Med predmeti poželenja izstopa »hiša«, saj je v centru strukture in pomeni predmet poželenja, ki je dvakrat ponovljen (Chaney 2004, 308–309).¹²

Edino drugo mesto zunaj dekaloga, kjer kot predmet poželenja (חָמַד) nastopijo hiša in njene pomenske vzporednice, je tempeljski zvitek 11 QT 57,19b–21:

»In naj ne prevrača pravičnosti in ne sprejema podkupnine, da bi prevrnil pravično sodbo. In naj ne poželi polja, vinograda, kakršnegakoli bogastva, hiše ali vredne stvari v Izraelu in se pobrati ...«

Zupetov prevod (*Kumranski rokopisi*) je na koncu vrstice nejasen oz. nerazumljiv (»in se pobrati«). Glede na dejstvo, da imamo na tem mestu v izvirnem besedilu glagol גָּזַל, bi se vsebinsko bolj natančen prevod morda glasil: »in jih pograbi« (tako tudi Chaney: »so that he rips (it) off«). Omenjeno mesto se najpogosteje razume kot kritika takrat vladajoče hiše Hasmonejcev. S tem besedilo samo dokazuje, da je v obdobju Hasmonejcev (Makabejcev) kombinacija glagola חָמַד in גָּזַל, kakor v

¹¹ Podobnega mnenja je tudi Robert Hatch Kennett. Prevodna rešitev »ne želi« (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21) je po njegovem mnenju komaj zadosten ekvivalent. Ker hebrejski glagol (חָמַד) navadno zadeva zunanje učinke in ne notranjih vzrokov, bi ga po njegovem mnenju mirne vesti smeli prevesti kot: »Ne poskušaj pridobiti ...« (2 Mz 20,17)

¹² Chaney glede pomena in pomembnosti izraza »dediščina«, ki je omenjena v Mih 2,2, navaja 1 Kr 21 (Nabótov vinograd).

Mih 2,2, označevala dejanja mogočnih osebnosti, ki so nezakonito »poželele« in »pograbile« posestva majhnih ljudi (Chaney 2004, 309).

V luči tega odkritja in ob primerni podpori zgodovine socialnih in ekonomskih razmerij antičnega Izraela razume Chaney deseto zapoved kot prepoved vseh oblik in načinov agresivnega izkoriščanja in prisvajanja sobratove »hiše«. Izkoriščanja, ki je svobodnega Izraelca prikrajšalo za njegovo hišo (celotno gospodinjstvo) in iz tega izhajajoči vir preživetja in socialne varnosti. Deseta zapoved je po Chaneyjevem mnenju uperjena proti ekonomskemu sistemu, ki je (legalno) omogočal stanje, v katerem je peščica ljudi v svojih rokah držala in obvladovala velikanska posestva. Deseto zapoved razumeta kot reakcijo zoper izkoriščevalsko ekonomsko ozadje antičnega agrarnega Izraela tudi Leslie J. Hoppe¹³ in David L. Baker,¹⁴ drugače zagovornika nasprotna teorije »večne debate«.¹⁵

3.1.3 Anomalija znotraj dekaloga

Robert Hatch Kennett s primerjavo obeh različic dekaloga nadalje opozori na zelo pomenljivo dejstvo. 2 Mz 20,17 se v izvirni, to je krajši obliki glasi:

»Ne želi hiše (בַּיִת) svojega bližnjega!«

Različica v 5 Mz 5,21:

»Ne želi žene (אִשָּׁה) svojega bližnjega!«

Razlika je precej očitna, v prvi je objekt poželenja *hiša*, v drugi je objekt pozele-
nja *žena*. Ob predpostavki, da je izvirnik vseboval zelo kratke brezpogojne izjave oziroma zapovedi, je hišo (בַּיִת) v 2 Mz 20,17 moč razumeti kot celotno gospodinjstvo, to je ženo, hlapca, deklo itd.¹⁶ Prepoved poželenja žene (אִשָּׁה) v 5 Mz 5,21 te aplikacije *nima*. Aplikacija poželenja žene (5 Mz 5,21) je prešuštvo. Glagol נָמַד lahko označuje erotično poželenje, ki apelira na prešuštvo (Prg 6,25).

Glavna težava je v dejstvu, da dekalog prepoved »poželenja žene«, to je prešuštva, že vsebuje (primerjaj sedmo zapoved: »Ne prešuštuj!« (5 Mz 5,18) in dese-

¹³ Leslie J. Hoppe zatrjuje: »It is important to see this commandment against the background of ancient Israel's agrarian economy.« (Hoppe 2004, 39)

¹⁴ David L. Baker deseto zapoved razume kot »... deliberate reaction against the Canaanite economic system where a small proportion of the population controlled the majority of the goods produced« (Baker 2009, 35).

¹⁵ Svojevrsen prispevek k razmišljanju o deseti božji zapovedi je študija Alexandra Roféja. Rofé izpostavi štiri svetopisemska mesta v Devteronomiju, ki varujejo premoženje pred različnimi kršitvami. V pravnem pomenu jih lahko označimo kot določbe zoper različne oblike »motenja posesti«. Odnos med deseto zapovedjo »ne želi« in omenjenimi določbami Rofé opredeli tako, da prvo označi kot splošno pravilo, medtem ko so štiri določbe specifične primere, ki konkretizirajo generalno pravilo. Konkretizacije so: meje svojega bližnjega (5 Mz 19,14), vinograd svojega bližnjega (5 Mz 23,25), žito svojega bližnjega (5 Mz 23,26), vse, kar daš svojemu bližnjemu na pósodo (zastava) (5 Mz 24, 10–11) (Rofé 1990, 56). Rofé sklene, da imajo vse štiri določbe isti vir in istega avtorja, čigar namen je bila interpretacija desete božje zapovedi. Deseta zapoved prepoveduje vse oblike kršenja pravic »svojega bližnjega«, ki lahko povzročijo materialno škodo (Rofé 1990, 65). Z drugimi besedami: »Ne želi hiše svojega bližnjega!« prepoveduje dejanja, ki jih konkretizirajo štiri omenjene določbe iz Devteronomija.

¹⁶ To trdi tudi David. L. Baker: »In Exodus 20, the Hebrew word bayit means 'household' and includes all a man's possessions that are of economic significance (cf. Gen 7,1; Deut 11,6).« (Baker 2009, 31) Glej tudi Hyatt 1971, 215–216.

to zapoved: »Ne želi žene svojega bližnjega!« (5 Mz 5,21)). Deseta zapoved bi s prepovedjo hrepenenja po ženi, čeprav zgolj na čustveni ravni, ponovila prepoved prešuštvovanja. Če deseto zapoved razumemo kot prepoved hrepenenja, pristavimo na anomalijo (podvajanje). Po Kennettovem mnenju ni verjetno, da bi bila v kratki seznam prepovedi vključena še kaka pomensko podobna prepoved (Kennett 1920, 68).

To dejstvo narekuje, da prepoved poželenja po ženi razumemo kot prepoved *dejanj*; in to kot prepoved dejanj razlaščenja, zaplembe, zaslužnjevanja ipd. To so dejanja, ki s poželenjem po ženi v smislu prešuštvovanja nimajo nobene povezave. Kennettova končna sodba glede interpretacije desete božje zapovedi je, da različica v 2 Mz 20,17 odseva izvirnejšo obliko in primarno prepoveduje dejanja prilastitve. S takšno sodbo se strinja tudi David L. Baker, ki navede, da je ženo resda mogoče pozeleti (הִמָּד) zaradi erotične privlačnosti (Prg 6,25), vendar je primarni motiv poželenja žene v 2 Mz 20,17 njena ekonomska vrednost (Baker 2009, 31; 2005, 5).

Anomalija je tudi dejstvo, da vse druge zapovedi dekaloga prepovedujejo dejanja, očitne ukrepe, ki so predmet nadaljnjih pravnih določil. Deseta zapoved bi v tem primeru edina prepovedovala čustvo, ki zaradi svoje narave ni in ne more biti predmet pravne specifikacije in sankcioniranja (Chaney 2004, 303). Tudi Kennett razmišlja na podoben način z vprašanjem: »Kako je lahko nekdo kaznovan zato, ker je hrepenel po tem, kar ni njegovega?« (Kennett 1920, 67) Kršitev katerekoli zapovedi dekaloga je prestopnika privedla pred sodišče. V tem pogledu je deseta božja zapoved razumljena kot prepoved želje, anomalija svoje vrste; ni je bilo mogoče niti nadzirati, še manj kaznovati.

3.1.4 Semantični pristop (אָה)

Bežno in v kontekstu drugih argumentov smo že navedli nekaj avtorjev, ki so prepričani, da različica desete božje zapovedi v 2 Mz 20,17 pomeni izvirnejšo obliko (J. J. Stamm, E. Nielsen, R. H. Kennett). Formulacijo v 5 Mz 5,21 razumejo kot osiromašenje (Stamm), razvodenitev (E. Nielsen) oziroma revizijo izvirne oblike v 2 Mz 20,17.

Kaj natančno so imeli avtorji v mislih z osiromašenjem oziroma razvodenitvijo prvotnega pomena, odgovarja Alexander Rofé. Glagol אָה, ki v 5 Mz 5,21b označuje poželenje, v večini primerov in v vseh zvrsteh svetopisemske literature, v zakonodaji (5 Mz 12,20; 14, 26), v narativnih delih (2 Sam 23,15), v preroški (Am 5,18; Mih 7,1) in v modrostni literaturi (Prg 13,12) ter v psalmih (Ps 10,17), označuje hrepenenje samo – brez spremljajočega dejanja (Rofé 1990, 52).

Rofé sklene, da namerna uporaba glagola אָה v 5 Mz 5,21 kaže na revizijo izvirne prepovedi. Izvirno zapoved v 2 Mz 20,17, ki je zadevala samo legalna in nelegalna dejanja ter mahinacije prilaščanja lastnine, je devteronomistični avtor z uporabo glagola אָה v 5 Mz 5,21 »razširil« tudi na misli in na notranje hrepenenje po sobratovi lastnini (Rofé 1990, 54). Drugi glagol (אָה) namreč bistveno vpliva na interpretacijo prvega glagola (הִמָּד), saj drugače od prvega izraža notranje vzgibe

poželenja brez dejanj, ki bi vodili k lastninjenju, odtujitvi ali realizaciji poželenega.¹⁷ S tem se je prvotni pomen desete zapovedi »osiromašil« (Stamm 1967, 104), »razvodenel« (watering down) (Nielsen 1968, 42).

3.1.5 Povzetek: deseta zapoved prepoveduje dejanja prilastitve

Predstavljeni avtorji zagovarjajo teorijo, da se deseta zapoved ne dotika samo notranjih impulzov človeškega hotenja, temveč vključuje (tudi) naklep, ki vodi do dejanj prilastitve na podlagi naslednjih razlogov:

1. Glagol **הִמָּד** izvirno označuje čustvo, ki neogibno vodi do realizacije.
 - a. To je razvidno iz glagolskih parov (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), ko glagolu poželenja (**הִמָּד**) sledijo glagoli »prilastitve« (**לָקַח**, **גָּזַל**, **נָשַׁא**).
 - b. To je razvidno iz dveh mest, kjer nastopi glagol **הִמָּד** z enakim predmetom poželenja – hišo (**בֵּית**) (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21). V obeh primerih kombinacija glagola **הִמָּד** in glagola **גָּזַל** označuje dejanja mogočnih osebnosti, ki so nezakonito »poželele« in »pograbile« posestva majhnih ljudi.
2. Glagol **הִמָּד** sam je sinonim za *dejanje* (Ps 68,17; 2 Mz 34,24).
 - a. Ni verjetno, da bi bila v kratki seznam dekaloga vključena pomensko podobna prepoved prešuštvovanja (R. H. Kennett). Prepoved poželenja žene (**אִשָּׁת**) ima v 5 Mz 5,21 aplikacijo prešuštvovanja, s tem pa podvoji sedmo prepoved prešuštvovanja.
3. Ni verjetno, da bi deseta zapoved v dekalogu edina prepovedovala čustvo, ki zaradi svoje narave ni moglo biti predmet pravne specifikacije in sankcioniranja (M. L. Chaney, Kennett). Druge zapovedi dekaloga prepovedujejo dejanja, očitne ukrepe, ki so predmet nadaljnjih pravnih določil; prepovedi želje ni bilo mogoče niti nadzirati, še manj kaznovati.

3.2 Deseta zapoved prepoveduje poželenje

Nadaljnjo pozornost bomo posvetili avtorjem, ki s svojimi znanstveni sklepi nasprotujejo avtorjem, predstavljenim v prejšnjem poglavju. Ti avtorji trdijo, da deseta božja zapoved prepoveduje notranje želje in hrepenenje, ne pa tudi dejanj! Njihove argumente bomo ponovno predstavili po ključu pristopa in ne posameznega avtorja.

3.2.1 Neveljavni argumenti semantičnega pristopa

William L. Moran prikaže argumente zagovornikov semantičnega pristopa kot neveljavne. Moran trdi, da glagol **הִמָּד** v nekaterih primerih res označuje dejanje,

¹⁷ Stamm svojo trditev podkrepi z dvema primeroma. Kot prvega navaja Am 5,18: »Gorje vam, ki hrepenite (**הִמָּדְתֶּם**) po dnevu GOSPODOVEM! Čemu vam bo dan GOSPODOV? Tema bo in ne luč.« Predmet poželenja, Gospodov dan, nedvoumno kaže na notranje hrepenenje. O dejanju oziroma realizaciji ne more biti govora, saj človek nanj nima nobenega vpliva. Podobno velja za drugi primer, Iz 26,9: »Moja duša hrepeni (**אִי־רָוָה**) po tebi ponoči, duh v moji notranjosti te išče zgodaj zjutraj.«

vendar poudari, da to z zanesljivostjo lahko trdimo samo za dve mesti v Svetem pismu, za Ps 68,17 in za 2 Mz 34,24, vseh drugih mest (našteje 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ni mogoče imeti za veljaven dokaz, da glagol poželenja הָיָה pomeni dejanje. Poželenje je po njegovem mnenju »omejeno« na neko določeno vrsto hotenja brez dejanja. Tudi če je dejanje razumljeno kot posledica poželenja, ga označuje drug glagol. Prav dejstvo, da se v navedenih primerih uporabi *drug glagol*, ki označuje dejanje, velja kot potrditev njihovega prepričanja (Moran 1967, 544). To še posebno drži za prozna besedila, v katerih ni sinonimnega paralelizma, in הָיָה torej ni sinonim drugega glagola – prilastitve (544). Podobnega prepričanja je tudi Baker (2005, 18).

Ob dodatnem dejstvu, da na nekaterih drugih svetopisemskih mestih הָיָה brez dvoma označuje notranje hrepenenje in ne dejanja (Iz 1,29; Prg 6,25), sklene Moran: ni mogoče trditi, da glagol הָיָה na vseh mestih označuje dejanje prilastitve in da kot posledica tega interpretacij, ki svoje argumente gradijo na omenjenih svetopisemskih mestih, ni možno imeti za natančne (Moran 1967, 545; Baker 2005, 18).¹⁸ Da je glagol הָיָה označeval dejanje, je mogoče izpeljati zgolj iz Ps 68,17 in iz 2 Mz 34,24.¹⁹ Jackson zagovornikom nasprotnega prepričanja očita površnost, ko iz konteksta »dokaznih mest« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) napačno sklepajo o kontekstu in o pomenu glagola v dekalogu (Jackson 1971, 204–205).

Podobno velja za glagol עָשָׂה (5 Mz 5,21). Glagol עָשָׂה samo v Prg 23,6 kaže na posebno vrsto poželenja, za katero se zdi, da vključuje dejanja (zunanje) izvršbe (Moran 1967, 545). To teoretično izhodišče vsa dosedanja dognanja, predvsem njihove rezultate, povsem poruši. Glagoloma poželenja (הָיָה , עָשָׂה) je skupno to, da dejanja zgolj *implicitata*. Dejanje je v glagolu poželenja vsebovano, ni pa tudi določno izraženo. Le na podlagi dejstva, da glagol poželenja הָיָה (oziroma עָשָׂה) občasno jasno kaže na dejanje prilastitve (Ps 68,17, 2 Mz 34,24; Prg 23,6), ne moremo skleniti, da je to njihov izvirni pomen (Moran 1967, 548; Baker 2005, 17–18). Po drugi strani pa redkost mest, za katera je z zanesljivostjo mogoče trditi, da glagol poželenja pomeni dejanje poželenja, kaže na nasprotno realnost (Moran 1967, 548).

Velja pa, da ti glagoli implicitno vsebujejo oziroma nakazujejo posledična dejanja. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer nastopa glagol הָיָה v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), je drugi glagol uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ni pa tudi določno izraženo. Vendar glagol

¹⁸ Velja pripomniti: nobeden od zagovornikov kritizirane metode semantičnega pristopa nikjer ne trdi, da vsa mesta kažejo na glagol הָיָה , češ ta glagol označuje stanje, ki mu nujno sledi ukrep prilastitve.

¹⁹ Omenjam nekaj avtorjev in naslovov njihovih del, ki jih v študiji ne bom navajal poimensko, sodijo pa med zagovornike teorije, da deseta božja zapoved prepoveduje samo poželenje (glej seznam referenc): Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*; Moshe Greenberg, *The Decalogue tradition critically examined*; Moshe Weinfeld, *The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition*; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*; John I. Durham, *Exodus*; Terence E. Fretheim, *Exodus*; Cornelis Houtman, *Exodus* (Vol. 3: Chapters 20–40); Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*; David Noel Freedman, *The Nine Commandments: Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*; Duane L. Christensen, *Word Biblical Commentary*, Zv 6a, *Deuteronomy 1–21:9*; Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*; Mark E. Biddle, *Deuteronomy*; Smyth & Helwys Bible Commentary.

poželenja sam izvirno ne izraža dejanja, temveč gibanje volje. To so pomensko *zaporedna* in ne paralelna dejanja (Hyatt 1971, 216).

Podobnega mnenja je tudi Thomas B. Dozeman, ki opozori, da ima glagol מְחַמֵּד široko pomensko lestvico – gre od neuresničenega hrepenenja vse do dejanj prilaistitve –, a sklene: namen zadnje zapovedi je, da se osredotoči na notranja hotenja in na človeške odnose. (Dozeman 2009, 495)

3.2.2 Stara zaveza ne pozna človeškega srca do potankosti

Nekateri avtorji so (bili) mnenja, da je Stara zaveza (še) preveč groba in neobčutljiva, da bi se s prepovedjo lahko obračala na notranje vzgibe in želje. Na to trdi-tev se odzove Hyatt, ki z navajanjem različnih citatov iz egiptovske modrostne li-terature pokaže, da je bilo poželenje opredeljeno kot veliko zlo že precej pred začetki izraelskega ljudstva (Hyatt 1971, 216). Ne drži namreč, da sta Stara zaveza in »njen« Bog neobčutljiva za čustva in namene in da sodita le dejanje kot »opus operatum«. Nasprotno, Stara zveza trdi, da do potankosti pozna človeško srce: Gospod je poznal človeka, ve, »da je vse mišljenje in hotenje njegovega srca ves dan le hudobno« (1 Mz 6,5; 8,21), Gospod »preiskuje srce« (Jer 11,20; 12,3; 17,10; 20,12; Ps 21,3; 26,2; 44,22), Gospod »ne vidi, kakor vidi človek; človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce« (1 Sam 16,7), Gospod je rešitelj »is-krenih v srcu« (Ps 7,11; 36,11), Gospod želi, da si človek obreže prednjo kožico »svojega srca« in ne samo mesa (5 Mz 10,16; Jer 4,4) ipd. Tudi prepoved sovraštva do bližnjega v svojem srcu (3 Mz 19,17) zgovorno pokaže: Stara zaveza je bila v tem smislu vsekakor več kakor dovolj duhovna, da bi se z deseto zapovedjo lahko obračala na človeška notranja hrepenenja in poželenja (Jacob 1923, 168).

3.2.3 Deseta zapoved kot »finale« dekaloga

Ne le da je bila Stara zaveza dovolj senzibilna za človeška čutenja in hotenja, David L. Baker²⁰ je prepričan, da deseta božja zapoved pomeni duhovni »finale«, reto-rični sklep (Jackson) dekaloga. Dekalog se začne s splošno zapovedjo zvestobe enemu samemu Bogu, nadaljuje z osmimi zapovedmi, ki zadevajo resne prekrške zoper Boga in skupnost, in konča s prepovedjo miselnih mahinacij. Sankcije v de-kalogu niso predvidene, so pa opredeljene na drugih svetopisemskih mestih (smrtna kazen: 2 Mz 21,12.15.17; 22,19; 31,14–15; 3 Mz 20,9–10; 24,16.21; 5 Mz 17,2–7; 21,18–21; 22,22; lažja kazen: 2 Mz 22,1–4; 5 Mz 19,16–21). To ne velja za deseto zapoved, ki je bila oblikovana z namenom, da bi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudarila pomen misli (Baker 2009, 33).

Misli imajo izjemen pomen, ne samo zaradi dejstva, da se lahko realizirajo v besedah ali dejanjih, ki morejo imeti negativen učinek na druge ljudi, temveč tudi zato, ker Bog skrbi za vidne (zunanje) in nevidne (notranje) plati človeškega življe-nja. Človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce (1 Sam 16,7; 1 Mz 6,5; Ps 139; Jer 1,5; Jn 2,24–25; Rim 8,27). Zlobne misli so zato nujno nekaj

²⁰ Glej Baker 2009, 34–37.

slabega, ne glede na to, ali se realizirajo v dejanjih ali ne (Baker 2009, 35). Pogosto pomenijo prvi korak k prekršitvi drugih zapovedi: poželenje po ženi vodi k prešuštvu, želja po materialnih stvareh vodi do kraje, želja po zlatu in srebru, s katerima so bili ovenčani maliki, vodi k malikovanju ipd.²¹ Lahko bi dejali, da je v besedah »ne želi« povzeto bistvo starozaveznega ekonomskega etosa. Deseta zapoved pokaže na vir vseh pokvarjenih in grešnih ekonomskih struktur – na pohlep človeškega srca (35). Načrtovani učinek desete zapovedi je v zavrnitvi tendence, da bi pohlep in osebni interesi postali vodilno načelo človeških dejanj (Hoppe 2004, 39).

3.2.4 Povzetek: deseta zapoved prepoveduje poželenje

Dokazno gradivo zagovornikov interpretacije, da čustva poželenja ne vključujejo dejanja prilastitve, temelji na podlagi zavrnitve nasprotnega razmišljanja. Skupni imenovalac vseh je mnenje, da deseta božja zapoved prepoveduje poželenje, gibanje volje, ne pa tudi dejanj. Hkrati priznavajo, da eno in drugo med seboj ni popolnoma ločeno.

Svoje prepričanje gradijo na podlagi naslednjih argumentov:

1. Trditev, da glagol poželenja הָיָה pomeni dejanje, lahko z zanesljivostjo izpeljemo samo iz dveh svetopisemskih mest (Ps 68,17 in 2 Mz 34,24). Enako velja za glagol הָיָה (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Zato ni mogoče skleniti, da je takšen pomen izviren.
2. Glagol הָיָה na nekaterih mestih brez dvoma označuje notranje hrepenenje in ne dejanja (Iz 1,29; 44,9; 53,2; Prg 1,22; 6,25; Ps 19,11).
3. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer nastopa glagol הָיָה v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), se drugi glagol uporablja, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo. To so pomensko zaporedna in ne paralelna dejanja. Kontekst »dokaznih mest« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ni enak kontekstu in pomenu glagola v deseti zapovedi.
4. Stara zaveza in »njen« Bog nista neobčutljiva za čustva in namene. Nasprotno, na podlagi množice svetopisemskih mest je mogoče trditi, da Stara zveza pozna človeško srce do potankosti.
5. Zapovedi dekaloga ne zadevajo izključno dejanj. Deseta zapoved je bila oblikovana z namenom, da bi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudarila pomen misli.
6. V deseti zapovedi je povzeto bistvo starozaveznega ekonomskega etosa. Deseta zapoved pokaže na vir vseh pokvarjenih in grešnih ekonomskih struktur – na pohlep človeškega srca. Deseta zapoved je premišljena reakcija in zavrnitev ka-naanskega ekonomskega mehanizma, ki je dopuščal, da je majhen delež prebivalstva nadziral večino proizvedenega blaga.

²¹ Prim. Nabótov vinograd. Preden je bila Ahabova želja po Nabótovem vinogradu zadovoljena, sta bili prelomljeni deveta in šesta zapoved (1 Kr 21). Preden je bila zadovoljena Davidova želja po Batšebi, so bile prelomljene sedma, osma in šesta zapoved (2 Sam 11).

4. Crux interpretum (križpotja, razpotja in nova pot)

4.1 Semantična analiza – pomen glagola poželenja דָּמָה

Edina skupna točka vsem »vpletenim« je, da glagol דָּמָה označuje *dejanje* na dveh svetopisemskih mestih, in to v Ps 68,17 in v 2 Mz 34,24. Na tej točki se mnjenja začnejo deliti. Za zagovornike »teorije dejanja« je namreč razvidno, da glagol דָּמָה izvirno označuje čustvo (z naklepom), ki z neogibnostjo vodi do realizacije. Svoje prepričanje utemeljujejo na nastopanju glagolskih parov (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), ko glagolu poželenja (דָּמָה) sledijo glagoli »prilastitve« (לָקַח, לָקַחְתָּ, לָקַחְתִּי). Na drugi strani nasprotniki dokazujejo, da glagol poželenja ni sinonim glagola prilastitve. Dejanje je v glagolu poželenja vsebovano, ni pa določno izraženo. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer se glagol דָּמָה najde v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), je drugi glagol uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo. Zato glagol poželenja izvirno ne izraža dejanja, temveč gibanje volje.

Predstavljena pogleda si v resnici ne nasprotujeta. Poglobljeno motrenje kaže naslednje: če bi bili primorani v enem samem stavku strniti znanstvene izsledke zagovornikov teorije, da deseta zapoved prepoveduje dejanja (na podlagi 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), bi zagotovo izbrali Herrmannov citat, ki se glasi: »... evidently the Hebrew understood דָּמָה to mean an emotion which with a certain necessity leads to corresponding actions« (Stamm 1967, 102). Povsem razvidno je: Herrmann ne trdi, da je prvi glagol (glagol poželenja) sinonim drugega (glagola dejanja).²² Nasprotno, Herrmann glagol poželenja označi kot *čustvo*. Temu čustvu iz konteksta (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) pripiše neko nujnost, ki jo privede do ustreznih dejanj. Že pri antičnih interpretacijah smo bili priča, da so rabini ločili med čustvom, to je poželenjem, ki je ostalo neuresničeno in ni imelo zunanjih posledic, in poželenjem, ki je preraslo v naklep in v končno dejanje. Poželenja in dejanja rabini niso enačili, temveč so mednju (med poželenje in dejanje) vstavili vzročno-posledično povezavo. Enako zatrjuje Herrmann, s tem ko *ne* trdi, da glagol poželenja označuje dejanje, temveč da glagolu poželenja, kakor jasno kaže kontekst (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29), z neko določeno zanesljivostjo *sledi* dejanje. Z drugimi besedami, glagola poželenja in glagola dejanja ni mogoče enačiti, mogoče pa je pokazati na *močno* medsebojno vzročno-posledično povezavo, to pa glagolu poželenja daje poseben pomenski zaznamek (ki velja tudi za interpretacijo desete zapovedi). Vzročno-posledično ločitev poželenja in dejanja (na podlagi 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29) prenese zgolj »papir«, ne pa tudi besedilo in svetopisemski kontekst.

Naprežanje v smeri dokazovanja, da prvi glagol poželenja ni sinonim drugega glagola prilastitve, je potemtakem za našo študijo irelevantno iz dveh razlogov. Prvič, nihče od navedenih avtorjev zagovornikov teorije, da deseta zapoved prepoveduje dejanja, ne trdi, da je prvi glagol sinonim drugega. In drugič, in to je bi-

²² Enaka trditev velja tudi za vse preostale avtorje, če izvezemo nekoliko bolj pavšalno teorijo, ki jo predstavi Robert Hatch Kennett.

stvenega pomena, ne iščemo pomena glagola v nekem teoretičnem vakuumskem prostoru, ne iščemo pomena, ločenega od sobesedila. Nasprotno, semantična študija želi odgovoriti na vprašanje, kakšen pomen ima glagol v kontekstih, v katerih se najde. Menim, da na to vprašanje jasno in pravilno odgovorijo Herrmann in njegovi nasledniki, s Herrmannom pa se pravzaprav strinjajo celo njegovi nasprotniki, ko trdijo: drugi glagol je uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29). Tudi G. von Rad priznava, da so želje in dejanja povezana v nekakšno trdno enoto, tako da želje po neki notranji nuji napeljujejo na svojo izpolnitev (von Rad 1966, 59).

Ne najbolj pomembno dejstvo, vsekakor pa ne zanemarljivo je, da Herrmann nevede »odkrije« interpretacijo, ki so jo v prvih stoletjih rabinske avtoritete sprejele kot klasično: da namreč različni glagoli poželenja označujejo različne stopnje verjetnosti realizacije. To je na primer jasno razvidno iz besed rabija Simeona, ko zatrdi, da govorimo pri različnih glagolih poželenja o *dveh različnih* prekrških. Glagol אָהַב v 5 Mz 20,21 je omejen na srce (5 Mz 12,20), medtem ko glagol חָמַד obsega tudi načrtovanje in izvedbo poželjivih mislih. Še bolj jasno to izrazi Majmonid, ki podobno kakor rabi Simeon loči šibko poželenje (אָהַב), ki *ne* vodi k dejanju (5 Mz 5,21), in poželenje (חָמַד), ki lahko postane tako močno, da človeka privede do snovanja načrtov za prilastitev in končno do izvedbe, to je do dejanja (2 Mz 20,17). Poželenje (חָמַד) na dobesedni ravni potemtakem ne označuje dejanja, predvideva pa precejšnjo zanesljivost, da bo poželenju sledilo tudi dejanje. To pa ne velja za drugi glagol poželenja (אָהַב), pri katerem je verjetnost uresničitve skoraj nična.

4.2 Semantična analiza – pomen glagola poželenja אָהַב

Precej manj pozornosti je bilo namenjene glagolu אָהַב , ki ga najdemo v 5 Mz 5,21 v drugem »stavku« desete božje zapovedi. Razlog: strokovnjaki so si edini, da glagol domala na vseh svetopisemskih mestih označuje hrepenenje brez spremljajočega dejanja. Izjema sta Ps 132,13–14, ko je subjekt Bog sam, in Prg 23,6, ko je glagol אָהַב mogoče razumeti tako kot željo kakor kot ustrezno dejanje – če stavka razumemo kot sinonimni paralelizem.

4.3 Semantična analiza – povzetek

Glagol poželenja חָמַד je kot sinonim dejanja uporabljen na vsega skupaj le dveh mestih (Ps 68,17 in 2 Mz 34,24). Enako velja za drugi glagol poželenja אָהַב (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Na vseh drugih svetopisemskih mestih glagola ne označujeta dejanj. Različni glagoli poželenja zato ne označujejo dejanj, temveč različne stopnje verjetnosti, da bodo poželenju sledila dejanja. Za glagol חָמַד lahko na podlagi svetopisemskih mest, kjer najdemo glagol חָמַד v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), sklepamo: verjetnost, da bo poželenju sledilo dejanje (poželenje z naklepom), je zelo velika. Na drugi strani za glagol אָהַב tega ni mogoče trditi oziroma obstaja največja verjetnost, da poželenju dejanje ne bo sledilo.

4.4 Prepoved dejanja?

Mogoče je trditi, da je namen desete božje zapovedi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudariti pomen misli; razumeti bi jo torej morali kot »duhovni finale« dekaloga (ki je hkrati povzetek vseh drugih zapovedi). Prekršitev desete zapovedi bi tako pomenila prvi korak h kršitvi vseh drugih: poželenje po ženi naj bi vodilo k prešuštvu, želja po materialnih stvareh do kraje, želja po zlatu in srebru, s katerimi so bili ovenčani maliki, k malikovanju ipd. Vendar je takšna trditev huda improvizacija in pohablja izvirni pomen desete zapovedi. Deseta zapoved *ne* prepoveduje kakršnegakoli poželenja. Deseta zapoved je glede objekta poželenja zelo jasna: to so hiša, žena, polje, hlapec, dekle, vol, osel oziroma vse, kar pripada bližnjemu. Zgoraj omenjeno poželenje je iztrgano iz konteksta, saj je predstavljeno kot »splošno« poželenje zoper povsem drugačne objekte. Pravilno zastavljena trditev z ozirom na objekte poželenja v deseti božji zapovedi bi se zato glasila: prekršitev poželenja *zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, dekle, vola in osla* je prvi korak h kršitvi vseh drugih! Poželenje po bližnjega *hiši, ženi, polju, hlapcu, dekli, volu in oslu* vodi k prešuštvu?! Poželenje po *bližnjega hiši, ženi, polju, hlapcu, dekli, volu in oslu* vodi k malikovanju?! Pravilno zastavljene trditve takoj pokažejo napačnost takšnega sklepanja. To pa še ni vse. Kako lahko poželenje po sobratovi hiši in ženi privede človeka do prvega koraka kršitve sobotne zapovedi? Kako lahko poželenje po oslu in volu privede človeka do prekršitve prepovedi nemarnega izgovarjanja božjega imena? Kako lahko poželenje po polju, hlapcu in dekli privede človeka do prvega koraka kršitve zapovedi spoštovanja staršev? Vprašanja so retorične narave, saj z njimi jasno pokažemo, da deseta zapoved s prepovedjo poželenja sobratove hiše, žene, polja, hlapca, deklo, vola in osla *ni* povzetek, ki vključuje vse preostale zapovedi, njena prekršitev pa *ni* prvi korak h kršitvi vseh preostalih.

Mogoče je res trditi, da je deseta zapoved, če jo razumemo kot prepoved hrepenenja, povezana z nekaterimi drugimi zapovedmi v dekalogu, nikakor pa ne moremo trditi, da zapoved, ki resda prepoveduje poželenje, vendar poželenje zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, deklo, vola in osla, pomeni duhovno podstat celotnega dekaloga.

5. Sklep

Odgovor na – v uvodu zastavljeno – »večno« vprašanje, ali deseta božja zapoved prepoveduje zgolj poželjive misli ali tudi dejanja, se zdi, da je na dlani: deseta božja zapoved prepoveduje poželenje. Ker pa v Svetem pismu naletimo na več različnih glagolov poželenja, velja biti na izbiro svetega pisca posebej pozoren. Pri glagolu *נָחַם* namreč govorimo o vrsti poželenja, ki poleg miselnih aktivnosti vključuje tudi proces snovanja prilastitve predmeta poželenja. To je poželenje z naklepom. Pri drugem glagolu *אָהַב* (5 MZ 5,21) o naklepu in o spremljajočem dejanju ni mogoče govoriti.

Glagol *נָחַם* označuje *dejanje* v stavkih na dveh svetopisemskih mestih, v Ps 68,17 in v 2 Mz 34,24. Na dveh mestih označuje dejanje tudi drugi glagol pože-

nja אָהַב (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Na vseh drugih svetopisemskih mestih glagola ne označujeta dejanja, temveč *poželenje*. S tem pritrujemo tako zagovornikom mnenja, da glagol poželenja v deseti zapovedi prepoveduje dejanje, kakor njihovim nasprotnikom. Različna glagola poželenja, razen v omenjenih izjemah, ne označujeta dejanj, temveč različne stopnje zanesljivosti, da bo poželenju sledilo dejanje prilastitve. To smer razmišljanja so nakazali že rabini, ko so na eni strani ločili poželenje, ki ostaja neuresničeno in nima zunanjih posledic (אָהַב), in na drugi strani pokazali na poželenje, ki preraste v naklep, načrt in končno dejanje. Za glagol חָמַד lahko na podlagi svetopisemskih mest, kjer se glagol חָמַד najde v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), lahko sklenemo, da obstaja zelo velika verjetnost: poželenju bo sledilo dejanje (poželenje z naklepom). Na drugi strani za glagol אָהַב tega ni mogoče trditi oziroma obstaja največja verjetnost, da poželenju dejanje ne bo sledilo. Strinjati se moramo torej z rabini, ki poželenja in dejanja niso enačili, temveč so mednju vstavili vzročno-posledično zakonitost z različnimi stopnjami verjetnosti dejanja. V tem smislu se med prevodnimi rešitvami slovenskega jezikovnega prostora zdi najprimernejša Chraskova, ki za prevod nikalne glagolske oblike לֹא תַחְמֹד uporabi nikalno obliko glagola »poželeži«, to je »ne poželi«. Če namreč glagol »želeži« označuje zgolj željo, glagol »poželeži« označuje *močno* željo. Močna želja kontekstu desete božje zapovedi vsebinsko bolj ustreza. Deseta zapoved v 2 Mz 20,17, semantično gledano, resda prepoveduje poželenje, a poželenje z veliko verjetnostjo uresničitve, s katerim cilja na dejanje.

Poželenje kot misel nastane brez zavestne odločitve – že ob pogledu samem, na primer »med plenom sem videl« in »zahlepel (וַאֲחַמְּדָה)« (Joz 7,21). Poželenja na miselni ravni zato zavestno *ni mogoče* nadzirati. Dejstva, da se ob pogledu na plen rodi poželenje na imaginarni ravni, ni mogoče preprediti, zato ga tudi ni mogoče prepovedati. Prepovedati je mogoče zgolj zelo verjetne posledice nastopa poželenja (חָמַד), to je nadaljnji razvoj poželenja, naklep in končno izvedbo prilastitve, na primer »zahlepel sem po vsem in vzel (וַאֲקַחְתִּים)« (Joz 7,21). Da je med glagolom poželenja in glagolom dejanja navzoča močna vzročno-posledična povezava, lahko zatrdimo tudi na podlagi konteksta drugih (ne)svetopisemskih mest (5 Mz 7,25; Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), prav tako se takšno razumevanje poželenja ujema s samo naravo dekaloga. Vse druge zapovedi dekaloga namreč prepovedujejo dejanja. Deseta zapoved bi bila torej pri prepovedi poželenja edina, ki bi prepovedovala misli, nastanek katerih ne more skupnost niti nadzorovati niti pozneje brzdati. Deseta zapoved resda ne opredeljuje prepovedanih dejanj, to je nasploh značilnost vseh desetih »načel«, je pa zelo jasna glede objekta poželenja. Trditev, da deseta zapoved pomeni povzetek, ki vključuje vse preostale zapovedi, njena prekršitev pa je korak h kršitvi vseh preostalih, moramo označiti za pohabljenje, saj je iz zapovedi, ki prepoveduje poželenje zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, deklo, vola in osla in zadeva naklep in dejanja prilastitve konkretnega poželenega predmeta, nemogoče izpeljati duhovno podstat celotnega dekaloga. Deseta zapoved v svojem bistvu zagotavljala zelo konkretno in temeljno pravico medsebojnih odnosov izvoljenega ljudstva, lastnino namreč.

Reference

- Alt, Albrecht.** 1953. Das Verbot des Diebstahls im Dekalog. V: *Kleine Schriften Zur Geschichte des Volkes Israel*. München: Beck.
- Baker, L. David.** 2005. Last But Not Least: The Tenth Commandment. *Horizons in Biblical Theology* 27:3–24.
- — —. 2009. *Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Cassuto, Umberto.** 1983. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Chaney, L. Marvin.** 2004. »Coveting Your Neighbor's House« in Social Context. V: William P. Brown, ur. *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, 302–317. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Dozeman, B. Thomas.** 2009. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Greenberg, Moshe.** 1972. Decalogue. V: Cecil Roth in Geoffrey Wigoder, ur. *Encyclopaedia Judaica*. Zv. 5, 1435–1446.
- — —. 1990. The Decalogue Tradition Critically Examined. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 108–109. Jerusalem: Magnes.
- Harrelson, J. Walter.** 1962. *Ten Commandments*. V: George Arthur Buttrick, ur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Zv. 4, 569–573. Nashville: Abingdon.
- — —. 1997. *The Ten Commandments and Human Rights*. Macon, Ga: Mercer University Press.
- Herrmann, Johannes.** 1927. Das zehnte Gebot. V: William Foxwell Albright, ur. *Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas: Ernst Sellin zum 60. Geburtstage dargebracht*, 69–82. Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2007. *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*. New York: Continuum.
- Hoppe, J. Leslie.** 2004. *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible*. Nashville: Abingdon Press, cop.
- Hyatt, J. Philip.** 1971. *Exodus*. London: Oliphants.
- Jackson, S. Bernard.** 1971. Liability for Mere Intention in Early Jewish Law. *Hebrew Union College Annual* 42:197–225.
- Jacob, Benno.** 1923. The Decalogue. *The Jewish Quarterly Review* 14:141–187.
- Kennett, Robert Hatch.** 1920. *Deuteronomy and the Decalogue*. Cambridge: Univ. Press.
- Klun, Klemen.** 2003. Dekalog v judovski in krščanski filozofiji. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Lauterbach, Z. Jacob.** ur. 2004. *Mekhila de-Rabbi Ishmael*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Ludwig, Lemme.** 1880. *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs: Prolegomena zu einer alttestamentlichen Lehre von der Sünde*. Breslau: Louis Köhler.
- Meier, Ernst.** 1846. *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*. Mannheim: Bassermann.
- Moran, L. William.** 1967. The Conclusion of the Decalogue (Ex 20:17 = Dt 5:21). *The Catholic Biblical Quarterly* 29:543–554.
- Nielsen, Eduard.** 1968. *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*. London: SCM Press.
- Nelson, W. David.** ur. 2006. *Mekhila de-Rabbi Simeon ben Yohai*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Pedersen, Johannes.** 1946. *Israel, its Life and Culture*. London: Oxford University Press.
- Pinosa, Ana Jurca.** 2003. Dekalog: teološko-pravni vidik. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Pleins, J. David.** 2001. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, cop.
- Premnath, D. N.** 1988. Latifundialization and Isaiah 5:8–10. *Journal for the Study of the Old Testament* 40:49–60.
- Rofé, Alexander.** 1990. The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45–65. Jerusalem: Magnes.
- Roth, T. Martha.** 1995. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- Ska, Jean Louis.** 2006. *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Stamm, Johann Jakob.** 1967. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM Press.
- Stoebe, Hans Joachim.** 1989. *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube*. Frankfurt: Athenäum.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2005. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weinfeld, Moshe.** 1990. The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1–44. Jerusalem: Magnes.
- — —. 1991. *Deuteronomy 1–11*. New York: Bantam Doubleday Dell.

*Borut Košir***Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI.**

Povzetek: Služba rimskega papeža je v katoliški Cerkvi najpomembnejša služba z največjo odgovornostjo. Zato so papeži zelo pogosto spreminjali in dopolnjevali določbe, ki zadevajo stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava. Sedež je bil, razen redkih izjem, vedno izpraznjen ob smrti vladajočega papeža. V tem času smo priča dokaj presenetljivemu dejanju papeža Benedikta XVI., da je kot papež odstopil. Papežev odstop je predviden z ZCP v kan. 332, § 2. V tem članku smo predstavili spremembe apostolske konstitucije *Universi Dominici Gregis* papeža Janeza Pavla II., ki jih je uvedel papež Benedikt XVI., največ zato, ker je bil papežev odstop do sedaj nenavaden in nepričakovan način izpraznitve apostolskega sedeža.

Ključne besede: motuproprij, apostolske konstitucija, papež, Benedikt XVI., odstop, izpraznjeni sedež, konklave, izvolitev, kardinal

Abstract: **Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI**

In the Catholic Church the office of the Roman Pontiff is the most important office with the greatest responsibility. Therefore the Popes have often amended the provisions relating to the state of Sede Vacante and to the execution of the conclave. So far, the Apostolic See has always, with very few exceptions, become vacant by the death of the ruling Pope. Presently, we are witnessing the rather suprising act of Pope Benedict XVI, namely his resignation. The resignation of the Roman Pontiff is foreseen in Can. 332 § 2 of the Code of Canon Law. The article deals with the amendments introduced by Pope Benedict XVI to the Apostolic Constitution *Universi Dominici Gregis* issued by Pope John Paul II. The latest changes were made mostly due to the fact that resignation is a hitherto unusual and unexpected manner of making the Apostolic See vacant.

Key words: *motu proprio*, apostolic constitution, pope, Benedict XVI, resignation, *sede vacante*, conclave, election, cardinal

Služba rimskega škofa, ki je hkrati papež katoliške Cerkve, je najodgovornejša služba, s katero vsakokratni papež služi božjemu ljudstvu. Kan. 331 ZCP 1983 pravi: »Škof rimske Cerkve, v katerem namreč ostane služba, ki jo je Gospod posebej podelil Petru, prvaku apostolov, in se mora prenašati na njegove naslednike,

je glava škofovskega zbora, Kristusov namestnik in tu na zemlji pastir vesoljne Cerkve; zato ima v moči svoje službe vrhovno, polno, neposredno in splošno redno oblast v Cerkvi in jo more vedno svobodno izvajati.« Iz same dikcije kanona je razvidno, da Cerkev ne more v polnosti izvajati svojega poslanstva, če nima papeža. Takšen položaj nastopi, kadar je apostolski sedež izprazen: »Kadar je rimski sedež izprazen ali povsem oviran, naj se v vodstvu vesoljne Cerkve ne uvede nič novega; upoštevajo naj se pa posebni zakoni, ki so dani za te razmere.« (ZCP 1983, kan. 335) Čas izpraznjenega sedeža je za Cerkev neželen in pomeni za Cerkev izredne razmere. Zato so, kakor naroča kanon, skoraj vsi papeži izdali posebna navodila, največkrat v obliki apostolske konstitucije ali motuproprija, s katerimi določajo predvsem način uprave Cerkve v času, ko je apostolski sedež izprazen, in način izbire novega papeža (izvedba konklava).

V preteklem stoletju in tudi danes so vrhovne oblasti pripravile dokumente, ki urejajo to področje. Tako so papeži v prejšnjem in v tem stoletju izdali naslednje dokumente: sv. Pij X., Apostolska konstitucija *Vacante Sede Apostolica* (z dne 25. decembra 1904); Pij XII., *Vacantis Apostolicae Sedis* (z dne 8. decembra 1945); Pavel VI., Apostolska konstitucija *Romano Pontifici eligendo* (z dne 1. oktobra 1975) (intr. 2).

1. Izpraznitev apostolskega sedeža

Zadnjo apostolsko konstitucijo, ki obravnava stanje izpraznjenega sedeža in izvolitve novega papeža in nosi naslov *Universi Dominici Gregis* (UDG), je dne 22. februarja 1996 izdal papež Janez Pavel II. Stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava v celoti še danes ureja navedena apostolska konstitucija (intr. 3). Nekatere manjše popravke je dne 11. junija 2007 izdal papež Benedikt XVI. z motuproprijem *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis* (z dne 11. junija 2007) (intr. 1). Z navedenim motuproprijem spreminja Benedikt VI. določbo v točki 75 UDG, ki predvideva: če papež v rednih skrutinijah nikakor ne more biti izvoljen na predpisani način, naj se izvoli med dvema kandidatoma, ki imata v zadnjem skrutiniju največ glasov. Janez Pavel II. določa, da se v tem primeru za izvolitev zahteva absolutna večina, Benedikt XVI. pa, sklicujoč se na tradicijo, ponovno določi, da mora kandidat, ki naj bo izbran, prav tako dobiti dve tretjini glasov navzočih kardinalov volivcev.

UDG kot možno izpraznitev apostolskega sedeža predvidi smrt vladajočega papeža, omeni pa tudi možno veljavno odpoved službi. Vendar iz nadaljnjega teksta izhaja, da kot redni način izpraznitve apostolskega sedeža urejuje UDG stanje ob papeževi smrti. Zato pove, da je sedež izprazen, kadar papež umre (UDG 1996, 3).

Po nekaj stoletjih se je zgodilo, da se je papež Benedikt XVI. odločil odstopiti s svojega položaja. Takšna poteza vladajočega papeža je predvidena v kan. 332, § 2, ZCP 1983, zato se ni zgodilo nekaj, česar samo pravo ne bi urejevalo: »Če se zgodi, da se rimski papež odpove svoji službi, se za veljavnost zahteva, da je od-

poved svobodna in pravilno izražena, ne pa, da jo kdorkoli sprejme.« Pogoj za veljavni odstop je, da je odpoved dana popolnoma svobodno in da je dana na pravičen način. Kakšen je ta pravilni način, naj bi urejevali podzakonski akti, ki pa niso bili sprejeti. Nekateri kanonisti so bili mnenja, da bi bilo primerno, čeprav ni obvezno, da bi papež o svoji odločitvi obvestil vsaj kardinale volivce. Kar določa kanon, da namreč sprejetje odpovedi ni možno, je logično. Papež je Kristusov namestnik na zemlji, zato ni nobene oblasti, ki bi bila na tem svetu višja in kateri bi papež predložil svojo odpoved. Dolžan se je pred Bogom posvetovati s svojo vestjo in odločiti, kar spozna, da je prav (Košir 2013, 123–127). Benedikt XVI. je določil, da se bo njegov pontifikat končal dne 28. januarja 2013 ob 20. uri. V tem primeru govorimo o posebni okoliščini, ko bodo kardinale izbirali novega papeža ob upokoženem še živečem predhodniku. UDG, 37 določa, da se mora konklave začeti najmanj petnajst dni in največ dvajset dni od trenutka, ko je bil sedež izprazenjen. UDG seveda predvideva opravila, ki jih je treba izvesti pred začetkom konklava. Med drugim je treba pripraviti pogreb umrlega papeža; v tem primeru se to ne bo zgodilo, ker je upokojeni papež še živ. Zato je Benedikt XVI. dne 22. februarja 2013 izdal motuproprij (Mp.) z naslovom *Normas Nonnullas* (NN), v katerem je spremenil nekatera določila UDG (Košir 2013, 120–127; intr 2).

2. Spremembe, ki jih je uvedel Benedikt XVI. v zvezi s konklavom

V članku si bomo ogledali tiste člene UDG, ki jih Mp. NN spreminja ali dopolnjuje. Mp. NN spreminja petnajst členov UDG:

Št. 35 – UDG določa, da nobenemu kardinalu volivcu ne more biti odvzeta pasivna ali aktivna volilna pravica, velja pa tisto, kar določa čl. 40 te apostolske konstitucije. NN razširi člen in doda še, da velja, kar je določeno v čl. 40 UDG, velja pa tudi, kar je določeno v čl. 70 UDG.

Čl. 40 UDG določa: če kateri od kardinalov volivcev ne bi hotel priti v Rim ali bi se drugače izogibal svoji dolžnosti voliti papeža, se volitve lahko začno brez njega. Tudi če bi kateri od kardinalov volivcev tako zbolel, da bi moral zapustiti Vatikan in ne bi bilo mogoče dobiti njegovega glasu, volitve lahko potekajo tudi brez pridobitve tega glasu.

Mp. NN določa, da se je treba poleg čl. št. 35 ozirati tudi na čl. 70 UDG. Člani volilne komisije preštejejo glasove, ki so jih prejeli posamezni kandidati. Če nobeden od njih ni pridobil najmanj dveh tretjin glasov navzočih kardinalov volivcev, ki so volili, pomeni, da papež ni bil izvoljen. Če pa eden od voljenih kandidatov pridobi najmanj dve tretjini glasov navzočih kardinalov volivcev, pomeni, da je bil papež kanonično pravilno izvoljen.

Št. 37 – UDG določa: treba je čakati na kardinale volivce, da pridejo na volitve najmanj petnajst dni po tem, ko je bil apostolski sedež izprazenjen. Če so ali niso vsi kardinale volivci navzoči v Rimu prej kakor v petnajstih dneh, lahko čas petnaj-

stih dni po svoji lastni presoji podaljšajo, vendar morajo najpozneje dvajset dni po izpraznitvi sedeža vstopiti v konklave.

Mp. NN določa: če so zbrani vsi kardinali volivci, morejo čas petnajstih dni tudi skrajšati. To pomeni, da se konklave lahko začne takoj, ko so prišli v Rim vsi kardinali volivci. Glede možnega podaljšanja tega roka do dvajset dni Mp. NN dobesedno povzame UDG. Dodatek o možnem skrajšanju časa, ki mora preteči do začetka volilnih opravil, je pomemben predvsem ob odstopu Benedikta XVI. Pomemben je tudi zato, ker so zelo blizu velikonočni prazniki, to se pravi, da bi se lahko konklave, če se kardinali ne bi mogli zediniti, lahko zavlekel v veliki teden ali še dlje.

Št. 43 – UDG določa, da mora znotraj konklava vse potekati pod skrbnim nadzorom kardinala kamerlenga in od zunaj pod nadzorom substituta državnega tajništva. Dom sv. Marte, Sikstinska kapela in drugi kraji, v katerih se bodo zadrževali volivci, prav tako pa tudi vsi kraji, kjer se bodo opravljali liturgični obredi, morajo biti od trenutka, ko se začnejo volilna opravila, popolnoma zavarovani pred zunanjimi vplivi ali možnostjo, da bi se tam znašel kdo, ki tam nima kaj iskati. Prav tako mora biti celoten teritorij Vatikana pod posebnim režimom glede vstopanja in premikanja oseb, da bi se tako omogočil nemoten potek izbire novega papeža. Poskrbeti je tudi treba, da se kardinalom volivcem kdorkoli ne bi približal, ko odhajajo ali prihajajo v Dom sv. Marte.

Mp. NN spreminja čl. 43 UDG v tistem delu, kjer določa, da je za zunanji nadzor za varnost odgovoren substitut državnega tajništva. NN določa, da to ni več substitut državnega tajništva, ampak vicekamerleng. Vicekamerlengu pri njegovem nadzoru pomagajo prelati kleriki, ki so člani *Camerae Apostolicae*.

Št. 46 – UDG našteva osebe, ki niso volivci, pa morajo med konklavom bivati v prostorih, ki so strogo zavarovani pred zunanjimi vplivi. To so: tajnik kardinalskega zbora, ki postane tajnik volilnega zbora, veliki papeški ceremoniar z osmimi ceremoniarji, dva redovnika, ki sta redovnika zakristana in skrbita za papeško zakristijo, duhovnik – izbere ga kardinal dekan ali drug kardinal –, ki je skrbnik konklava in dekanu pomaga pri opravljanju njegove službe.

Vse drugo, kar našteva čl. 46 UDG, je izpuščeno. Ta člen našteva osebe, ki naj bi bile poleg zgoraj naštetih še navzoče v prostorih, kjer poteka konklave. To so različni uslužbenci, kuharji, strežniki, ki skrbijo za potrebe kardinalov. Ker sedaj stanujejo v Domu sv. Marte, so vsi v UDG naštetí tam.

Št. 47 – UDG določa, da so vse osebe, naštete v tč. 46 te konstitucije, zavezane k strogi molčečnosti o vsem, kar izvedo direktno ali indirektno in zadeva konklave. O teh stvareh se smejo pogovarjati samo s kardinali volivci.

Mp. NN skrajša seznam oseb, ki smejo biti v prostorih, v katerem poteka konklave, in doda spremembo, oziraje se tudi na tč. 55, 2. Tč. č. 55, 2 predvideva, da sta v prostorih konklava navzoča tudi dva tehnika. Poskrbeti morata, da ne bi bilo mogoče vnesti ali uporabljati na varovanem področju kakršnekoli tehnične snemalne naprave. Vsi našteti so dolžni priseči, da bodo varovali tajnost s prisego, katere besedilo prinaša naslednji člen.

Št. 48 – UDG določa, da morajo vsi našteti, ki niso kardinali volivci, priseči, da bodo spoštovali najvišjo obliko (papeško) tajnosti o vsem, kar bodo naravnost ali posredno izvedeli med potekom konklava. Latinsko besedilo prisege, ki ga predpisuje UDG:

Ego N. N. promitto et iuro me inviolate servaturum esse secretum absolutum cum omnibus quotquot participes non sunt Collegii Cardinalium electorum, hoc quidem in perpetuum, nisi mihi datur expresse peculiaris facultas a novo Pontifice electo eiusve Successoribus, in omnibus quae directe vel indirecte respiciunt suffragia et scrutinia ad novum Pontificem eligendum.

Itemque promitto et iuro me nullo modo in Conclavi usurum esse instrumentis quibuslibet ad vocem transmittendam vel recipiendam aut ad imagines exprimendas quovis modo aptis de iis quae tempore electionis fiunt intra fines Civitatis Vaticanae, atque praecipue de iis quae quolibet modo directe vel indirecte attinent ad negotia coniuncta cum ipsa electione. Declaro me editurum esse ius iurandum utpote qui plane noverim quamlibet eius violationem adducturam esse me in spirituales illas canonicasque sanctiones quas futurus Summus Pontifex opportunum duxerit ferre.

Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia, quae manu mea tango.

Besedilo prisege, ki ga določa Mp. NN, je nekoliko spremenjeno:

Ego N. N. promitto et iuro me inviolate servaturum esse secretum absolutum cum omnibus quotquot participes non sunt Collegii Cardinalium electorum, hoc quidem in perpetuum, nisi mihi datur expresse peculiaris facultas a novo Pontifice electo eiusve Successoribus, in omnibus quae directe vel indirecte respiciunt suffragia et scrutinia ad novum Pontificem eligendum.

Itemque promitto et iuro me nullo modo in Conclavi usurum esse instrumentis quibuslibet ad vocem transmittendam vel recipiendam aut ad imagines exprimendas quovis modo aptis de iis quae tempore electionis fiunt intra fines Civitatis Vaticanae, atque praecipue de iis quae quolibet modo directe vel indirecte attinent ad negotia coniuncta cum ipsa electione. Declaro me editurum esse ius iurandum utpote qui plane noverim quamlibet eius violationem adducturam esse excommunicationis mihi poenam latae sententiae Sedi Apostolicae reservatae.

Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia, quae manu mea tango.

Št. 49 – UDG in besedilo Mp. NN se po vsebini v ničemer ne razlikujeta. Vključeni so nekateri jezikovni popravki. Na posameznih delih je oblikovno spremenjen tekst UDG. Tekst Mp. NN je po stilu pisanja malo manj okoren, kakor je tekst UDG. Govori pa o tem, da se morajo kardinali, ki bodo vstopili v konklave, po opravljenem pogrebu umrlega papeža zbrati v baziliki sv. Petra. Udeležijo se slovesne votivne maše *Pro eligendo Papa*.

Št. 50 – UDG določa, da se vsi kardinali volivci ob določeni uri zberejo v Pavlinski kapeli. Oblečeni morajo biti v korna oblačila. V slovesni procesiji odidejo v Si-

kstinsko kapelo apostolske palače, ki je kraj, kjer bodo potekale volitve. Medtem pojejo *Veni Creator* in prosijo za pomoč Svetega Duha.

MP. NN določa, da poleg kardinalov volivcev pri procesiji sodelujejo tudi vice-kamerleng, generalni avditor *Camerae Apostolicae*, vsak kolegij apostolskih protonotarjev naj v procesiji zastopata po dva apostolska protonotarja, poleg njih pa še avditorji rimske rote in prelati kleriki *Camerae apostolicae*.

Št. 51, 2 – UDG določa, da kardinalski zbor deluje pod vodstvom kardinala kamerlenga, ki je, kakor ureja čl. 4 UDG, zadolžen za seje kardinalskega zbora, in da je v Sikstinski kapeli in v drugih prostorih vse pripravljeno za izvedbo konklava. Od zunaj pri tem pomaga substitut državnega tajništva.

Mp. NN zgolj dodaja, da za zunanjo pomoč vsem, ki so v konklavu, ne skrbi samo substitut državnega tajništva. Pomaga mu tudi vicekamerleng.

Št. 55, 3 – UDG določa: če bi kdo kršil katero od predpisanih norm, ga zadane težka kazen, ki jo določi papež.

M.p. NN pa bolj natančno določi predvidene kazni za prekrške zoper zapovedane norme. Tisti, ki bi kršil predpisane norme, zapade izobčenju *latae sententiae*, ki je pridržano Apostolskemu sedežu.

Št. 62 – UDG določa, da se odpravi način izbire papeža s tako imenovanim *per acclamationem seu inspirationem* in prav tako *per compromissum*. Edini možni način izbire papeža so volitve.

Da je nekdo izvoljen, se zahtevata najmanj dve tretjini glasov navzočih volivcev. Mp. NN pa dodaja, da se za izvolitev zahtevata dve tretjini glasov vseh navzočih volivcev, ki so volili.

Št. 64 – Mp. NN nekoliko dopolni določila UDG, čeprav ne bistveno. Postopek volitev poteka po naslednjih fazah: 1) Priprava in razdelitev volilnih lističev. To je naloga ceremoniarjev, ki so za to opravilo poklicani na kraj volitev skupaj s tajnikom kardinalskega zbora in z vélikim papeškim ceremoniarjem. Ti izročijo vsakemu kardinalu volivcu najmanj dva ali tri volilne lističe. 2) Izmed kardinalov volivcev se izberejo trije skrutatorji, trije kardinali, ki so zadolženi, da pridobijo izpolnjene volilne lističe od kardinalov, ki so zboleli (*infirmarii*), in trije revizorji. Izbor naštetih kardinalov se izvede javno. Imena zgoraj naštetih kardinalov se določijo z žrebom, ki ga izvede kardinal dekan kardinalskega zbora. 3) Če je kdo od izbranih bolan in ne more opravljati tako naložene mu dolžnosti, se namesto njega izžreba drug kardinal, ki je zmožen opravljati navedene dolžnosti. Prvi trije, katerih imena so izžrebana, so skrutatorji, naslednji trije *infirmarii* in naslednji trije revizorji.

Št. 70, 2 – MP. NN je dobesedno povzet po UDG.

Št. 75 – Mp. NN določa: če z volitvami v smislu tč. 72, 73 in 74 UDG nihče ne pridobi zadostnega števila glasov, kardinali volivci en dan posvetijo premišljevanju in pogovorom; če tudi potem nihče ne zbere zadostnega števila glasov v smislu tč. 74 UDG, imata pasivno volilno pravico samo še dve imeni, ki sta v zadnjem krogu volitev pridobili največ glasov. Tudi v tem primeru pa se zahteva, da pridobi tisti, ki naj bo izvoljen v tem skrutiniju, kvalificirano večino dveh tretjin glasov

navzočih kardinalov, ki so volili. Toda imeni, ki dobita pasivno volilno pravico, v tem krogu volitev nimata aktivne volilne pravice.

Št. 87 – Mp. NN ponovi določila tč. 87 UDG: »Ko pride do kanonične izvolitve, zadnji izmed kardinalov diakonov v dvorano, kjer so bile volitve, pokliče tajnika kardinalskega zbora, velikega papeškega ceremoniarja in dva ceremoniarja; potem kardinal dekan ali najstarejši kardinal po imenovanju in po letih v imenu vsega kardinalskega zbora vpraša izvoljenega, ali sprejme izvolitev z besedami: *Sprejmeš svojo kanonično izvolitev za rimskega papeža?* Takoj ko dobi pritrdilni odgovor, ga vpraša: *Kako se želiš imenovati?* Veliki papeški ceremoniar, ki v tem primeru opravlja nalogo notarja, s tem da ima dva ceremoniarja kot prič, sestavi dokument v zvezi s sprejetjem izvolitve izvoljenega in v zvezi z imenom, ki si ga je nadel.«

3. Sklep

Služba rimskega papeža je v katoliški Cerkvi najpomembnejša služba z največjo odgovornostjo. Zato so papeži zelo pogosto spreminjali in dopolnjevali določbe, ki zadevajo stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava. Apostolski sedež je bil, razen redkih izjem, vedno izpraznjen ob smrti vladajočega papeža. V tem času smo priče dokaj presenetljivemu dejanju papeža Benedikta XVI., da je namreč kot papež odstopil. Papežev odstop je predviden z ZCP v kan. 332, § 2.

Zadnja apostolska konstitucija, ki je bila izdana v zvezi z izpraznjenim sedežem in s konklavom, je bila apostolska konstitucija *Universi Dominici Gregis*, ki jo je izdal papež Janez Pavel II. Njegov naslednik papež Benedikt XVI. jo je delno spremenil z Mp. *De aliquibus mutationibus in normis de electione romani pontificis* z dne 11. junija 2007. Po odstopu se je Benediktu XVI. zdelo potrebno, da UDG v nekaterih delih spremeni ali dopolni. Najbolj pomembna sprememba je, da morejo kardinali vstopiti v konklave prej kakor v petnajstih dneh po izpraznitvi sedeža, in to takoj, ko so v Rimu zbrani vsi kardinali volivci. To se zdi posebej pomembno, ker je papež odstopil dne 28. februarja 2013 ob 20. uri. Velika noč je to leto 31. marca. Če bi kardinali začeli izbirati novega papeža šele po petnajstih dneh po izpraznitvi apostolskega sedeža, bi se lahko zgodilo, da bi se konklave zavlekel v veliki teden ali morda še čez velikonočne praznike. Temu se je bilo treba izogniti tudi zato, da bi se – po besedah Benedikta XVI. – novi papež lahko mirno pripravil na velikonočne praznike (intr. 2 in 3).

Kratice

AAS – Acta Apostolicae Sedis

Mp. – Motuproprij

NN – Benedikt XVI. 2013. *Normas Nonnullas*.

ZCP – Zakonik cerkvenega prava

UDG – Janez Pavel II. 1996. *Universi Dominici Gregis*.

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*. Motu-proprij. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070611_de-electione_lt.html (pridobljeno 4. 3. 2013).
- — —. 2013. *Normas Nonnullas*. Motuproprij. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnulas_it.html (pridobljeno 4. 3. 2013).
- Janez Pavel II.** 1996. *Universi Dominici Gregis*. Apostolska konstitucija. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_it.html (pridobljeno 4. 3. 2013).
- Košir, Borut.** 2013. *Ustavno pravo Cerkve*. Ljubljana: Založba Teološke fakultete Univerze v Ljubljani.
- Pavel VI.** 1975. Romano Pontifici eligendo. AAS 67:641.
- Pij X.** 1908. Vacante Sede Apostolica. *Pontificis Maximi Acta*. Zv. 3, 282.
- Pij XII.** 1946. Vacantis Apostolicae Sedis. AAS 38:94.

Andrej Naglič

Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkev in drugih verskih skupnosti

Povzetek: Verska dejavnost obsega različne zunanje vidike javnega in zasebnega delovanja, ki so značilni za Cerkev in za druge verske skupnosti (verske organizacije). Ta dejavnost oziroma njeni zunanji vidiki so predmet urejanja tako suverena državnega prava kakor tudi same ureditve verskih organizacij, ki v ustavnem redu Republike Slovenije (v nadaljevanju: RS) uživajo notranjo avtonomijo in svobodo delovanja. Med normativno dejavnostjo države in verskih organizacij se neizogibno občasno porajajo neusklajenosti, ki lahko privedejo do konfliktnosti v medsebojnem odnosu. Ker dejavnost verskih organizacij pomeni kolektivni vidik ustavno individualno zagotovljene človekove pravice oziroma temeljne svoboščine svobode vesti in veroizpovedi, se je RS dolžna lotiti odpravljanja neusklajenosti in konfliktnosti v odnosu z verskimi organizacijami. K temu so države članice Evropske unije (v nadaljevanju: EU) posredno zavezane tudi na podlagi določb komunitarnega prava, ki se sklicuje na odprt, pregleden in reden dialog z verskimi organizacijami. Članek odkriva zunanje vidike verske dejavnosti z analizo državnih in izbranih avtonomnih pravnih virov, in to na največjih verskih organizacij, ki so bistveno oblikovale kulturo slovenskega prostora. Na tej podlagi identificira področja neusklajenosti kot kritična za sedanje in za prihodnje odnose med državo in verskimi organizacijami. Članek nakaže način iskanja možnosti za preseganje področij neusklajenosti oziroma konfliktnih situacij, ki drugače ogrožajo uresničevanje ene od najpomembnejših človekovih pravic oziroma temeljnih svoboščin prava RS.

Ključne besede: verska dejavnost, svoboda vesti in veroizpovedi, odnos med državo in verskimi skupnostmi, dialog države s Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi, avtonomija Cerkev in drugih verskih skupnosti, temeljni akti verskih organizacij

Abstract: **Religious Activity Between National law and Church Autonomy**

Religious activity encompasses various external aspects of public and private activities that are specific to churches and other religious communities (religious organizations). This activity or rather its external aspects are the subject-matter of both the sovereign national law and the very organisation of religious organizations, which enjoy full internal autonomy and freedom of action

within the constitutional framework of the Republic of Slovenia. It is inevitable that, regarding the normative activity of the state and of religious organizations, divergences occasionally occur that may lead to conflicts concerning the interrelation between both parties. Since the activity of religious organizations represents the collective aspect of a constitutionally guaranteed individual human right/fundamental freedom, i.e. the freedom of conscience and religion, the Republic of Slovenia is obliged to start eliminating inconsistencies and conflicts in its relationship with religious organizations. European Union member states are indirectly committed to this also on the basis of the provisions of Union law, which refers to an open, transparent and regular dialogue with religious organizations. The article reveals the external aspects of religious activity by analysing national sources of law as well as selected autonomous sources of law, especially of the biggest religious organizations with a substantial impact on Slovenian culture. On this basis, it identifies fields of divergence, which are of a crucial importance for the current and future relationship between the state and church. The article indicates a way how to find possibilities to overcome areas of divergence or conflict situations, which would otherwise threaten the implementation of one of the most important human rights/fundamental freedoms guaranteed by the legislation of the Republic of Slovenia.

Key words: religious activity, freedom of conscience and religion, church-state relation, state dialogue with religious organizations, church autonomy, fundamental law of religious organizations

1. Uvod

Vodnosu do države si verske organizacije pogosto prizadevajo za razširitev svobode pri izvajanju dejavnosti, značilne zanje. Ideja avtonomije verskih organizacij (*libertas ecclesiae*) se prvič pokaže ob zatonu rimskega imperija, doseže vrh v boju za investituro v 11. in v 12. stoletju in se v okviru svetega rimskega cesarstva konča s konkordatom v Wormsu leta 1122. Absolutistična država si nato v obdobju zgodnje moderne popolnoma podredi delovanje verskih organizacij in jih kvalificira kot prostovoljna združenja posameznih državljanov. Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno znamenovanih norm vedenja in ravnanja, so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

V Sloveniji je avtonomija oziroma svoboda delovanja verskih organizacij ustavno zagotovljena (URS, 7/2). V prvi vrsti je to obrambna pravica pred posegi države. Preprečuje sprejemanje oblastnih ukrepov, ki nedopustno posegajo v področje

avtonomije verskih organizacij. Pravico svobodnega delovanja verskih organizacij sme država omejiti samo v primeru zagotavljanja uresničevanja drugih človekovih pravic in temeljnih svoboščin oziroma v izrecno ustavnopravno določenih primerih (URS, 15/3). Te predstavljajo zlasti varnost države ali javna varnost in varstvo pred širjenjem nalezljivih bolezni (URS, 42/3). V vseh primerih omejevanja je potrebno upoštevati načelo sorazmernosti, ki je eno od načel pravne države (URS, 2). V tem delu ustavna ureditev Slovenije povzema klasično liberalno pojmovanje svobode kot odsotnost samovoljne in nepredvidljive prisile, možnost delovanja v skladu z lastnimi odločitvami in načrti oziroma neodvisnost od proste volje drugega (Hayek 2012, 3–20).

Človekove pravice in temeljne svoboščine državo po drugi strani zavezujejo k pozitivnim ukrepom. Učinkovitost svobodnega delovanja verskih organizacij bi bila okrnjena, če te organizacije ne bi imele možnosti uveljavljanja svojih pravic in pravic svojih vernikov, ki so bistvena sestavina izvajanja ustavno zagotovljenih pravic in svoboščin (Šturm 2011, 121). Prispevek države pri tem je odvisen od tega, koliko država zmore. Vendar mora biti podpora tolikšna in takšna, da omogoča dejansko izvajanje pravice (U-I-68/98). Po mnenju Ustavnega sodišča Republike Slovenije (USRS) je aktivni nastop države nujen zlasti v okoliščinah, v katerih je posameznikom udejanjanje svobode bistveno oteženo ali celo onemogočeno in če okoliščine izzovejo še posebno intenzivno doživljanje vprašanj in dilem, ki jih zajema pojem verskega prepričanja. To so predvsem zaprta okolja (vojska in zavodi za prestajanje kazni) in tista odprta okolja, v katerih posameznikom telesne in druge lastnosti znatno ovirajo ali onemogočajo uresničevanje svobode zunaj ustanove (bolnišnice in socialnovarstveni zavodi). V teh primerih mora država posameznikom omogočiti individualno udejstvovanje verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov), omogočiti jim mora dostop do knjig z versko vsebino in stik z duhovnikom in dopustiti izvedbo verskih obredov (U-I-92/07, 143).

V skladu s pravnim redom je svoboda delovanja verskim organizacijam zagotovljena v zasebnem in v javnem življenju. Vendar kljub avtonomiji verske organizacije niso odvezane od dolžnosti, da delujejo v skladu s pravnim redom države (U-I-92/07, 106). Avtonomno pravo verskih organizacij v razmerju do tretjih ne sme nasprotovati pravnemu redu RS (III P 546/2012-152). Zunanje izraze delovanja verskih organizacij zato poleg avtonomnih neizogibno urejajo tudi državni pravni predpisi. Ta ločenost normodajalcev povzroča nekatere medsebojne neusklajenosti in občasne konflikte, ki imajo lahko pomembne posledice za uresničevanje kolektivnega in individualnega vidika ustavno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi (URS, 42).

2. Verska dejavnost v pravu RS

V pravu RS je verska dejavnost urejena na ustavni, mednarodnopravni, zakonski in na podzakonski ravni.

2.1 Ustavnopravna ureditev

Zunanj izrazi verske dejavnosti so na ustavnopravni ravni opisani kot bogočastje in kateheza, ustanavljanje in upravljanje šol vseh vrst in stopenj, dijaških in študentskih domov in drugih izobraževalnih in vzgojnih ustanov (Rm-1/02). USRS mednje šteje individualno ali skupinsko izpovedovanje vere v objektih, ki so običajni in splošno sprejeti (tradicionalni) za izpovedovanje vere in opravljanje verskih obredov, za poučevanje in opravljanje bogoslužja in obredov. Sem sodijo tudi gradnja stavb, ki ustrezajo njihovemu lastnemu načinu čaščenja in verskim obredov ter običajem, izvajanje socialne, izobraževalne in kulturne dejavnosti (U-I-111/04), verski pogreb (U-I-354/06) in imenovanje in razreševanje vodstva verske organizacije (Up-2229/08).

2.2 Mednarodnopravna ureditev

Na mednarodnopravni ravni, ki je zavezujoča za RS, zunanje izraze verske dejavnosti opredeljuje predvsem vatikanski sporazum. Ponavlja temeljno izhodišče slovenske ustave, da namreč verske organizacije delujejo svobodno po avtonomnem pravu, v skladu s pravnim redom RS (1/2). Delovanje verskih organizacij je tako sestavljeno iz bogočastja in kateheze (3/1), iz javnih bogoslužnih opravil in iz drugih javnih verskih zbiranja, kakor so romanja, procesije in srečanja (3/2). Nadalje med zunanje izraze sodijo podeljevanje imenovanj in verskih služb (5/1), vzpostavljanje in neovirano ohranjanje stikov med verskimi organizacijami (6/1) in sodelovanje z verskimi ustanovami in drugimi organizacijami in pravnimi osebami, bodisi doma ali po svetu (6/2). Izrazi dejavnosti se raztezajo tudi na področje medijev. Verske organizacije imajo lahko svoja lastna sredstva obveščanja in dostop do vseh javnih sredstev obveščanja (7). Lahko ustanavljajo združenja in fundacije (8), pridobivajo, imajo v lasti, uživajo in odtujičujejo premočnine in nepremičnine in pridobivajo lastninsko in druge stvarne pravice (9). Dovoljeno jim je ustanavljanje in upravljanje šol vseh vrst in stopenj, dijaških in študentskih domov in drugih izobraževalnih in vzgojnih ustanov (10/1). Na področju socialne države ohranjajo in vzdržujejo kulturne spomenike in druge kulturne dobrine in arhive (11) in pastoralno delujejo v bolnišnicah, po domovih za ostarele, v zaporih in v drugih ustanovah, v katerih je oteženo svobodno gibanje oseb, ki v njih prebivajo (12). Verske organizacije morajo imeti možnost delovanja tudi na področju dobrotelosti in družbene solidarnosti (13).

2.3 Zakonska ureditev

Na zakonski ravni je verska dejavnost urejena s temeljnim predpisom in s posameznimi določbami področnega predpisa.

2.3.1 Temeljni predpis

Temeljni predpis, ki opredeljuje zunanje izraze verske dejavnosti na zakonskem področju, je Zakon o verski svobodi. Uvodoma določa, da mora biti delovanje verskih organizacij v skladu s pravnim redom RS in javnosti znano, ne v nasprotju z moralo in z javnim redom (6). Verska dejavnost obsega organiziranje in samostojno odločanje o oblikovanju, o sestavi, o pristojnostih in o delovanju organov ver-

ske organizacije, imenovanje in določanje pristojnosti duhovnic in duhovnikov in drugih verskih uslužbencev in določanje pravic in dolžnosti pripadnic in pripadnikov verske organizacije. Obsega tudi povezovanje oziroma udeležbo v medkonfesionalnih oblikah organiziranja s sedežem v Sloveniji ali tujini (9), zavzemanje za duhovnost in človekovo dostojanstvo, prizadevanje za osmišljanje bivanja in razvijanje kulturnih, vzgojnih, izobraževalnih, solidarnostnih, karitativnih in drugih dejavnosti s področja socialne države (5/1). Med zunanje izraze se nadalje umeščajo vse versko-obredne, versko-dobrodelne, versko-izobraževalne in versko-organizacijske dejavnosti (7/2) in gradnja in vzdrževanje prostorov in stavb za bogoslužje, drugi verski obredi in druga zbiranja (26/1).

2.3.2 Področni predpis

Zunanjih izrazov verske dejavnosti se dotika tudi področni Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. Ta konfesionalna (verska) dejavnost je omejena na verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem, vzgajati za religijo, in na pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in o primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska organizacija. Med konfesionalne dejavnosti ta področni zakon umešča vse organizirane religiozne obrede (72/4).

2.4 Podzakonska ureditev

Dvostranski sporazumi, ki jih je Vlada RS sklenila z verskimi organizacijami, urejajo versko dejavnost na podzakonski ravni.

2.4.1 Dvostranski sporazumi

Zunanje izraze verske dejavnosti na podzakonskem področju urejajo številni vladni sporazumi, ki so si v tovrstni opredelitvi povsem identični. V kategorijo verske dejavnosti uvrščajo organizacijo in izvajanje pastoralne in vzgojne dejavnosti (bogoslužje, verski pouk, verska zbiranja oz. shode), oblikovanje struktur verske organizacije in imenovanje njenih nosilcev in navezovanje in ohranjanje stikov z verskimi organizacijami in z drugimi ustanovami, organizacijami in osebami doma ali po svetu. Kot zunanji izraz verske dejavnosti priznavajo ustanavljanje javnih glasil in dostop do državnih in drugih sredstev javnega obveščanja, ustanavljanje združenj verske organizacije, ustanavljanje izobraževalnih in vzgojnih ustanov, dijaških in študentskih domov in drugih podobnih ustanov. Sem sodijo tudi ohranjanje in vzdrževanje kulturnih spomenikov in drugih kulturnih dobrin in arhivov, pastoralna dejavnost po bolnišnicah, v domovih za ostarele in v posebnih ustanovah, duhovna oskrba vojaških oseb ter dobrodelnost in družbena solidarnost.

3. Verska dejavnost v avtonomni ureditvi verskih organizacij

Po podatkih štetja prebivalstva iz leta 2002 sodijo med najštevilčnejše verske organizacije v Sloveniji katoliška, pravoslavna, evangeličanska in muslimanska

(Čepar 2008, 121). Te monoteistične veroizpovedi imajo skupne korenine v judovski odrešenjski zgodovini. Temeljni pravni akti in druge priloge, ki so jih verske organizacije dolžne predložiti zahtevi za registracijo v RS (ZVS, 14), vsebujejo navedbo zunanjih izrazov verske dejavnosti. Ker je materija urejanja avtonomnih določb verskih organizacij enaka, kakor je materija urejanja ustavno predpisane svobode vesti oziroma veroizpovedi za zakonske in za podzakonske določbe državnega prava, nastajajo med avtonomnimi in državnimi določbami večje ali manjše (ne)usklajenosti, ki lahko preidejo v konflikt med državo in verskimi organizacijami.

3.1 Katoliška Cerkev

Temeljni pravni akt katoliške Cerkve je ZCP. Zunanje izraze verske dejavnosti deli na štiri skupine, in to na dejavnosti vodstvene, učiteljske in posvečevalne (bogoslužne) službe in na opravljanje premoženjskih dejanj. V skladu z avtonomnimi določbami katoliške Cerkve njena vodstvena služba obsega izdajanje zakonodajnih, izvršilnih (upravnih) in sodnih aktov verske organizacije (kan. 129–144), podeljevanje verskih služb (kan. 145–196) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med verske sodne postopke po ZCP sodijo redni sporni in ustni sporni postopek, postopek v zakonskih zadevah, postopek za razglasitev ničnosti svetega reda in kazenski postopek (kan. 1400–1731). Vodstvena služba katoliške Cerkve obsega tudi vodenje verskih upravnih postopkov. To je bodisi postopek proti upravnim aktom verske organizacije bodisi postopek pri odstranitvi ali premestitvi župnikov (kan. 1732–1752).

Drugo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti katoliške Cerkve pomeni njena učiteljska služba. V to kategorijo sodijo oznanjevanje nauka verske organizacije v skladu s Katekizmom katoliške Cerkve (kan. 762–772), katehetska vzgoja (kan. 773–780) in misijonarjenje (kan. 781–792). V to kategorijo štejemo tudi upravljanje verskih šol (kan. 793–821) in uporabo medijev (kan. 822–832). Tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti sestavlja posvečevalna (bogoslužna) služba. Govorimo o podeljevanju zakramentov; omeniti je treba krst, birmo, evharistijo, pokoro, bolniško maziljenje, sveti red in sveti zakon (kan. 840–1165). Nadalje je tu posvečevalna (bogoslužna) dejavnost katoliške Cerkve, ki obsega podeljevanje zakramentalov, to je nezakramentalnih posvečenj in posvetitev, blagoslovov, molitev, pogrebnihih opravil, češčenj, zaobljub in priseg (kan. 1166–1204). V to skupino zunanjih izrazov sodi tudi last svetih krajev verske organizacije. Sveti kraji verske organizacije so z obredom posvetitve ali blagoslovitve izvzeti iz posvetne rabe in določeni za bogočastje, na primer cerkve, kapele, svetišča, oltarji in pokopališča (kan. 1205–1243). Končno je v skupino posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti vključeno še obhajanje svetih časov verske organizacije. To so prazniki verske organizacije (npr. nedelje), zapovedani dnevi, spokorni dnevi (npr. petki) in postni čas (kan. 1244–1253).

Zadnjo izpostavljeno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti katoliške Cerkve pomenijo njena premoženjska dejanja. V skladu z ZCP govorimo pri tem o pridobivanju, lastnini, upravljanju in o odtujevanju premoženja za potrebe opra-

vljanja vodstvene, učiteljske in posvečevalne službe. Med vsem tem kanonsko pravo posebej poudarja opravljanje božje službe, vzdrževanje klerikov, apostolat in dobrodelnost (kan. 1254–1310).

3.2 Srbska pravoslavna Cerkev

Prva skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti srbske pravoslavne Cerkve v Sloveniji so vodstvena dejanja. USPC kot temeljni pravni akt mednje uvršča izdajanje zakonodajnih, izvršilnih in sodnih aktov verske organizacije (55; 57) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med te postopke sodijo postopki za ugotavljanje krivde duhovnikov, menihov in laikov; postopki o sporih glede zakonske zveze in postopki v zvezi z verskimi upravnimi spori (71). V kategorijo vodstvenih dejanj se nadalje uvršča ustanavljanje različnih ustanov in zavodov. Kot prvi so navedeni zavodi za izdelavo verskih slik, fresk in vseh verskih potrebščin, sledijo zavodi za izdajanje bogoslužnih knjig, zavodi za negovanje verskega petja in nasploh katerikoli zavodi za druge verske potrebe (69). Med vodstvena dejanja verske organizacije se uvrščajo tudi negovanje in razvoj versko-prosvetne dejavnosti in verske umetnosti (225), vzdrževanje dogmatske in kanonske enotnosti in stalne zveze s preostalimi pravoslavnimi verskimi organizacijami (70) in prizadevanje za zbližanje in zedinjenje krščanskih verskih organizacij (70).

Drugo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti pomenijo učiteljska dejanja, predvsem tolmačenje pravoslavnega verskega nauka. Verski nauk srbske pravoslavne Cerkve je vsebovan v Svetem pismu, v svetem izročilu in v odločitvah ekumenskih shodov in krajevnih zborov (7; 69). Med učiteljska dejanja sodi varovanje in branjenje čistosti nauka pravoslavne Cerkve (70; 108; 162), pridiganje božje besede in poučevanje župljanov (176) in izvajanje verouka v šolah (176; 226). V zvezi s tem sta pomembni pristojnost predpisovanja učnih načrtov in programov za izvajanje verouka (69) in splošna pravica do vzgoje mladih vernikov (69). Učiteljska dejavnost se nadalje izvaja prek ustanavljanja bogoslovskih in meniških šol (69; 108; 226), prek prizadevanja za širjenje pravoslavne vere (70) in prek skrbi za napredek verske književnosti (70). Pri tem sta izrecno izpostavljeni vodenje poslov v zvezi s prevodi in izdajanjem Svetega pisma, del svetih očetov in del ekumenskih in krajevnih zborov verske organizacije (70) in izdajanje bogoslužnih knjig (70). V učiteljsko dejavnost srbske pravoslavne Cerkve sodi tudi obiskovanje župljanov zaradi pastoralnega poučevanja (176).

Posvečevalna (bogoslužna) dejanja sestavljajo tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti. Temeljni akt pri tem našteva kanoniziranje svetnikov in predpisovanje služb za njihovo čaščenje (69). Izpostavljena je skrb za pravilno, lepo in enotno izvajanje svetih skrivnosti pri bogoslužju (70; 108; 162). Pomemben del posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti sta gradnja cerkva, kapel in pokopališč (108) in posvečevanje cerkva (108). Bistveni sestavni del posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti je tudi opravljanje splošnih molitev, zahvalnih maš in zadušnic (176). Spregledati ni mogoče procesij in nošenja križa s posvečeno vodo, rezanja slavskega kolača (176) in objavljanja praznikov verske organizacije (176).

V samostojno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti srbske pravoslavne Cerkve je treba umestiti dobrodelna dejanja. Ta dejanja obsegajo ustanavljanje ustanov za sirote in za nepreskrbljene otroke duhovnikov, pa tudi ustanov za druge vzgojne in dobrodelne namene (69). Samostojno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti pomenijo premoženjska dejanja, zlasti upravljanje premoženja verske organizacije in razpolaganje z njim za uresničevanje verskih ciljev (6; 162; 235; 248). Med verska premoženjska dejanja sodijo tudi vzdrževanje, oskrbovanje in okraševanje cerkva, župnijskih domov, zvonikov, pokopališč in dvorišč (201).

3.3 Evangeličanska Cerkev

Temeljna pravna akta evangeličanske Cerkve v Sloveniji sta UEC in SEC. V skladu z določbami teh dveh temeljnih aktov je zunanje izraze verske dejavnosti evangeličanske Cerkve mogoče deliti na vodstvena dejanja, oznanjevanje evangelija, posvečevalna (bogoslužna) dejanja, službo za sočloveka in na premoženjska dejanja. Vodstvena dejanja obsegajo izdajanje zakonodajnih, izvršilnih in sodnih aktov verske organizacije (UEC, 8; 10), nameščanje in odpuščanje duhovnikov verske organizacije (2) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med verskimi sodnimi postopki evangeličanska Cerkev loči disciplinski, upravni, pritožbeni in obnovitveni postopek (1; 6; 11; SEC XI/24). Med vodstvena dejanja se štejeta tudi vzdrževanje odnosov s preostalimi protestantskimi verskimi organizacijami (UEC, 5) in eku-menska dejavnost s krščanskimi verskimi organizacijami (5).

Druga skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti evangeličanske Cerkve je oznanjevanje evangelija. K temu spodbuja preambula UEC. Oznanjevanje evangelija v prvi vrsti pomeni oznanjanje božje besede, kakor je dana v Svetem pismu in razložena v augsburški veroizpovedi, v knjigi konkordije in v leunberški konkordiji (preambula; 28; 34). Oznanjevanje evangelija poteka prek ustanavljanja verskih šol in vzgojno-varstvenih ustanov (2), prek poučevanje verouka in z verskim izobraževanjem (6; 28), prek priprave mladostnikov na konfirmacijo (28) in s skrbjo za nadaljnjo versko vzgojo mladih (28). Oznanjevanje evangelija pomeni celotno dušnopastirsko oziroma pastoralno delo (34; 35). Poteka v obliki izdajanja verske literature, učbenikov in glasil, kakor so pesmarice, molitveniki, katekizem, vero-učne knjige, koledar, Sveto pismo, tiskovine in spominski listi (36; 49).

Posvečevalna (bogoslužna) dejanja kot tretja skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti obsegajo podeljevanje zakramentov. Evangeličanska Cerkev pozna dva zakramenta: krst in sveto večerjo (preambula). Posvečevalna (bogoslužna) dejanja nadalje pomenijo opravljanje bogoslužja (2), določanje praznikov verske organizacije (2) in blagoslovitve in posvetitve objektov in predmetov verske organizacije (42). Četrta skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti je služba za sočloveka (preambula). To je skrb za siromake, bolnike, vdove, sirote in osebe v stiski (26). Sem sodita tudi oskrbovanje ostarelih in osamljenih (28) in diakonija oziroma skrb za vse ljudi, ki potrebujejo pomoč (34). Premoženjska dejanja so zadnja izpostavljena skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti evangeličanske Cerkve. Zagotavlja jo vzdrževanje verskih objektov (26) in samostojno upravljanje skladov, premičnin in nepremičnin verske organizacije v smislu temeljnih verskih načel (51).

3.4 Islamska skupnost

Zunanje izraze verske dejavnosti islamske skupnosti v Sloveniji ureja SIS. Ta avtonomni pravni vir verske organizacije deli njeno dejavnost na administrativna dejanja (93), vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja (93), bogoslužna (tj. verska v ožjem pomenu) dejanja (93), dobrodelna dejanja in premoženjska dejanja. Administrativna dejanja zajemajo izdajanje predstavniških (zakonodajnih), izvršilnih in nadzorstvenih verskih aktov (33; 34; 43; 56; 63; 107). Obsegajo vodenje disciplinskih in pritožbenih verskih postopkov (87; 92) in vzpostavljanje in ohranjanje stikov z drugimi islamskimi verskimi organizacijami in ustanovami (5; 8). V okvir administrativnih dejanj sodi tudi sodelovanje z drugimi verskimi organizacijami (5; 8).

Vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja so druga skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti islamske skupnosti. Govorimo predvsem o učenju vere, o verouku in o verskem usposabljanju (3; 5; 34; 47; 98; 101) v skladu z vsebino Korana in sune. Temeljni pravni akt verske organizacije tovrstno dejavnost opredeljuje kot versko in moralno vzgajanje (5; 98), kot versko in kulturno-izobraževalno dejavnost (3; 5) in kot ohranjanje islamskih vrednot in morale v družini (5). Nadalje vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja pomenijo razvijanje in ohranjanje islamske zavesti, morale in človeškega dostojanstva (5). Obsegajo razvijanje islamske kulture in tradicije v duhovnem in v materialnem življenju (5), predstavljanje islama kot vere in islamske zgodovine, kot kulture in civilizacije (5). V tem okviru so predvideni tudi ustanavljanje, gradnja in vzdrževanje verskih šol in drugih vzgojno-izobraževalnih organizacij in ustanov (5) in distribucija in prodaja verske literature in verskega tiska (101).

Tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti sestavljajo bogoslužna dejanja (tj. verska v ožjem pomenu), med katera se uvršča opravljanje verskih obredov in poslov (3; 34). Mednje sodijo tudi ustanavljanje, gradnja in vzdrževanje mesdžidov in džamij (5) in vsakršno izvajanje duhovne oskrbe (47). Bogoslužno dejanje je tudi sklepanje zakonskih zvez (98; 101) in pokopavanje članov verske organizacije (101). Dobrodelna dejanja pomenijo četrto skupino izrazov dejavnosti islamske skupnosti. To je njeno humanitarno in socialno delovanje (5). Dobrodelna dejanja obsegajo spodbujanje, razvijanje in podpiranje verske in širše družbene enakopravnosti muslimanov (5) in ohranjanje družine kot osnovne družbene celice (5). V skupino dobrodelnosti nadalje sodijo ustanavljanje in vzdrževanje kulturnih in humanitarnih organizacij, društev in ustanov (5) ter skrb za zagotavljanje verskih pravic muslimanov (5). Zadnjo izpostavljeno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti islamske skupnosti pa pomenijo premoženjska dejanja, katerih cilj je ohranjanje in razvijanje materialnih dobrin verske organizacije (5). Premoženje verske organizacije je dovoljeno uporabljati izključno za izvajanje dejavnosti in z doseganje ciljev organizacije. Konkretno to pomeni vzdrževanje džamij, mesdžidov in drugih verskih objektov. (19; 34)

3.5 Judovska skupnost

Temeljni pravni akt SJS deli zunanje izraze verske dejavnosti judovske skupnosti v Sloveniji na vodstvena, učiteljska, bogoslužna, dobrodelna in na premoženjska ravnanja. Vodstvena dejanja obsegajo izdajanje predstavniških, izvršilnih

in nadzorstvenih aktov verske organizacije (11), pa tudi vzdrževanje posebnih odnosov z judovskimi skupnostmi in organizacijami (5). Učiteljska dejanja vsebujejo negovanje judovske identitete (5), aktivnosti na področju judovske kulture in izobraževanja (5), izobraževanje otrok in mladine (5), nasprotovanje asimilaciji judovske skupnosti (5) in ohranjanje spomina na holokavst (5). Kot bogoslužna dejanja judovske skupnosti temeljni akt navaja predvsem spoznavanje in prakticiranje judovske vere (5), katere glavne norme so vsebovane v Pentatevhu. V skupino dobredelnih dejanj sodijo humanitarno delo in socialna aktivnost na principih judovske solidarnosti (5) in nasprotovanje antisemitizmu, rasni nestrpnosti in vsaki obliki sovražstva in diskriminacije ter kršenju osnovnih človeških pravic in svobode (5). Tudi Statut judovske skupnosti Slovenije premoženjska dejanja verske skupnosti šteje kot samostojni zunanji izraz verske dejavnosti in mednje vključuje zlasti ohranjanje in negovanje judovske kulturne in materialne dediščine (5).

4. Sklep

Videti je, da so določbe državnega prava in avtonomnih ureditev verskih organizacij usklajene glede tistih zunanjih izrazov verske dejavnosti, ki jih je mogoče umestiti v okvir samoodločanja verskih organizacij o njihovih notranjih zadevah in v javno in zasebno izvajanje verskih obredov ter v poučevanje verskega nauka. Brez vsakršnega dvoma je to jedro dejavnosti, ki je značilna za verske organizacije. Ti usklajeni zunanji izrazi pomenijo obseg in vsebino verske dejavnosti in okrog njih konflikt med državo in verskimi organizacijami praviloma ne bi smel nastajati. Neusklajenost določb državnega prava in avtonomnih ureditev verskih organizacij pa je navzoča pri zunanjih izrazih, ki sodijo na področje dobrodelnosti, vzgoje in izobraževanja, kulture in umetnosti, medijev in upravljanja premoženja. Praktično vse verske organizacije ta področja v svojih temeljnih pravnih aktih določajo kot področja svoje lastne dejavnosti. Vendar pravo RS temu neposredno ne pritrjuje. Na podlagi pregleda določb državnega prava je mogoče kvečjemu trditi, da dobrodelnost, vzgoja in izobraževanje, kultura in umetnost, mediji in upravljanje premoženja postanejo (in ostanejo) del za verske organizacije značilne dejavnosti takrat, ko so v službi jedrne dejavnosti verskih organizacij (tj. samoodločanja, obrednosti in oznanjevanja). Najverjetneje bodo ti neusklajeni zunanji izrazi pomenili obseg in vsebino verske dejavnosti, pri kateri se bo konflikt med državo in verskimi organizacijami v prihodnje ponavljal in morda celo stopnjeval.

Dolgoročno učinkovito odpravljanje konfliktnih situacij oziroma usklajevanje razlik v odnosu med državo in verskimi organizacijami najbrž ne bo moglo zaobiti strukturiranega dialoškega procesa. Zlasti EU je priznala pomembnost dialoga pri doseganju demokratičnih ciljev integracije in to zapisala v svoje temeljne akte. Tako se je zavezala k spoštovanju in neposeganju v status, ki ga verske organizacije uživajo v državah članicah v skladu z določbami nacionalnega prava. EU je verskim organizacijam dolžna priznavati identiteto in poseben prispevek k oblikovanju in razvoju družbe in z njimi vzdrževati odprt, pregleden in reden dialog (PDEU, 17). Tudi v duhu težnje po evropski Sloveniji ne bo mogoče doseči politične, zakono-

dajne in izvršilno-upravne stabilnosti uresničevanja kolektivnega in individualnega vidika ustavno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi (URS, 42) brez natančne opredelitve (tj. strukture) načina, narave, udeležencev in vsebine odprtega, preglednega in rednega dialoga države z verskimi organizacijami.

Viri

III P 546/2012-152 – Sklep Višjega sodišča v Mariboru z dne 12. junij 2012. Arhiv avtorja.

PDEU – Pogodba o delovanju Evropske unije. *Uradni list EU*, 2010/C 83/01.

Rm-1/02 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 19. 11. 2003. *Uradni list RS*, št. 118/03.

SEC – Statut Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.

SIS – Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.

SJS – Statut Judovske skupnosti Slovenije. Arhiv Urada za verske skupnosti.

UEC – Ustava Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.

U-I-111/04 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 8. 7. 2004. *Uradni list RS*, št. 77/04.

U-I-354/06 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 9. 10. 2008. *Uradni list RS*, št. 104/08.

U-I-68/98 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 22. 11. 200. *Uradni list RS*, št. 101/01.

U-I-92/07 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.

Up-2229/08 – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 28. 5. 2009. *Uradni list RS*, št. 43/09.

URS – Ustava Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 33/91, 42/97, 66/00, 24/03, 69/04, 68/06.

USPC – Temeljni akt Srbske pravoslavne cerkve Metropolije Zagrebško-Ljubljanske in Ustava Srbske pravoslavne cerkve. Arhiv Urada za verske skupnosti.

Vatikanski sporazum – Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. *Uradni list RS*, MP, št. 4/04.

Vladni sporazumi: Sporazum o pravnem položaju Evangeličanske cerkve v Republiki Sloveniji, Sporazum o pravnem položaju Binkoštna cerkve v Republiki Sloveniji, Sporazum o pravnem položaju Srbske pravoslavne cerkve, Sporazum o pravnem položaju Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Sporazum med Slovensko škofovsko konferenco in Vlado Republike Slovenije o duhovni oskrbi vojaških oseb v Slovenski vojski in Sporazum med Evangeličansko cerkvijo v Republiki Sloveniji in Vlado Republike Slovenije o duhovni oskrbi vojaških oseb v Slovenski vojski. V: Čepar, Drago, ur. 2008. *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti. 89–113.

ZOFVI – Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. *Uradni list RS*, št. 16/07.

ZVS – Zakon o verski svobodi. *Uradni list RS*, št. 14/07.

Literatura

Čepar, Drago, ur. 2008. *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti.

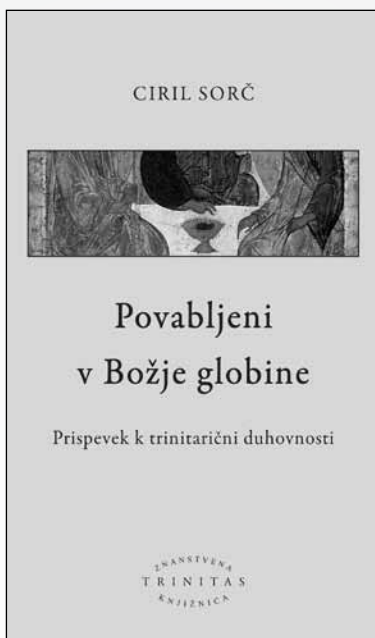
Hayek, Friedrich August. 2012. *Ustava za svobodo*. Prev. Mitja Steinbacher in Matej Steinbacher. Ljubljana: Inštitut Karantanija in Inštitut Nove revije.

Katekizem katoliške Cerkve (KKC). 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Šturm, Lovro, ur. 2010. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.

– – –. *Komentar Ustave Republike Slovenije: dopolnitev komentara* – A. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.

Zakonik cerkvenega prava (ZCP). 1999. 2. izd. Ljubljana: Družina.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 97–110
 UDK: 929Jeglič A.B.:070"1937"
 Besedilo prejeto: 05/2012; sprejeto: 07/2012

Boštjan Guček

Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča

Povzetek: Škof Jeglič je bil ena najpomembnejših osebnosti slovenske zgodovine v prvi tretjini 20. stoletja. Svoj čas je zaznamoval na vseh področjih javnega življenja. Močan vpliv je imel ne le v cerkvenih krogih, ampak tudi na političnem, kulturnem, delavskem, šolskem in na gospodarskem področju. Podprl je majniško deklaracijo in jugoslovansko idejo in uspešno povezal vse Slovence v enovit, močan evropski narod. To se je pokazalo tudi ob njegovem zadnjem nastopu v Celju, ob njegovi smrti, pri slovesu in na pogrebu. Lahko bi rekli, da je bil to pogreb stoletja. Takšen pogreb tako velike osebnosti je zagotovo zanimiv za dnevni tisk, zato je v članku podrobneje predstavljeno poročanje dnevnega časopisa ob smrti in ob pogrebu škofa Jegliča.

Ključne besede: Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), škofija Ljubljana, *Slovenec*, *Slovenski narod*, *Jutro*, *Amerikanski Slovenec*

Abstract: **Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura Jeglič's Death**

Bishop Jeglič (1850–1937) was one of the most important personalities of Slovenian history in the first three decades of the 20th century. He influenced all areas of public life. He not only had a formative influence on church life, but also played an important part in politics, culture, the working world, schools and economy. He supported the May Declaration and the idea of Yugoslavia and successfully helped to unite the Slovenians into a uniform and strong European nation. His nationwide importance was also shown at his funeral that could be called the funeral of the century. Evidently, the event was widely reported in the daily press. The article gives a detailed presentation of the coverage of archbishop Jeglič's death in all Slovenian daily newspapers.

Key words: Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), diocese Ljubljana, *Slovenec*, *Slovenski narod*, *Jutro*, *Amerikanski Slovenec*

Vélíki možje zgodovine so stebri naše narodne biti. Lani je minilo 75 let od smrti vélikega Slovenca škofa Antona Bonaventura Jegliča.¹ Ta obletnica je bila po-

¹ Pri omenjanju (nad)škofa Jegliča lahko opazimo razlike, saj je bil najprej imenovan za pomožnega škofa, nato za knezoškofa, ob upokojitvi pa za garelskega naslovnega nadškofa, v člankih pa je večkrat omenjen tudi kot vladika. V razpravi ga, razen pri navajanju, poenoteno imenujem škof, saj je imel ta naslov ve-

vod za nastanek tega članka. Jegličevo vodenje ljubljanske škofije je bilo najdaljše v 20. stoletju in tretje najdaljše v zgodovini škofije (S, 4. 7. 1937b). »Po pomembnosti se znatno dviga nad svoja imenitna sodobnika, nad goriškega knezoškofa dr. Frančiška Borg. Sedeja in lavantinskega knezoškofa dr. Mihaela Napotnika. Kakor je nekdaj Slomšek s svojim vplivom zajel celoten narod, tako je bil Jeglič v svojem času najpomembnejši predstavnik slovenskega naroda.« (Ambrožič 2011, 128) Škof Jeglič se je rodil dne 29. maja 1850 v Begunjah na Gorenjskem kmetu in trgovcu Antonu in Mini, roj. Tomc. Še isti dan je bil krščen v župnijski cerkvi na ime sv. Antona Pado-vanskega. Osnovno šolo je dve leti obiskoval v Begunjah, jo nato nadaljeval v Ljubljani, kjer je bil sprejet v Alojzijevišče, tu je julija 1869 maturiral in nato vstopil v bogoslovje. Leta 1873 ga je v duhovnika posvetil škof Jernej Vidmar in ga poslal študirat na Dunaj. Po vrnitvi je bil krajši čas kurat v ženski kaznilnici v Begunjah, nato je odšel na študijsko potovanje po Evropi, da bi se pripravil na vodenje bogoslovja. V letu 1878/1879 je bil podvodja bogoslovja in ekonom. Leta 1882 je na povabilo nadškofa Stadlerja z dovoljenjem škofa Pogačarja odšel v Sarajevo za kanonika, kjer je opravljal še več drugih služb. Papež Leon XIII. je dne 13. avgusta 1897 Jegliča imenoval za pomožnega škofa v Sarajevu. Škof Stadler ga je dne 12. septembra 1897 posvetil v škofa. Decembra 1897 je bil ljubljanski škof Missia imenovan za goriškega nadškofa, zato je za njegovega naslednika dne 11. februarja 1898 cesar imenoval Jegliča, dne 24. marca pa ga je uradno potrdil tudi papež za ljubljanskega knezoškofa. Škofijo je vodil do 28. julija 1930, ko je posle predal nasledniku škofu Rožmanu. Po upokojitvi se je naselil v Gornjem Gradu. Leta 1935 se je preselil v samostan v Stično k cistercijanom, kjer je dne 2. julija 1937 umrl zaradi možganske kapi (Dolinar 2007, 369 – 392).

1. Poročanje nekaterih časopisov ob smrti škofa Jegliča

Kako so ob smrti škofa Jegliča poročali glavni slovenski časopisi?² Pogledali bomo najpomembnejše poudarke poročanja časopisov katoliške usmeritve:

čino časa svoje škofovске službe. Več o življenju škofa Jegliča pišejo Jagodic (1952), Škulj (1991) in Ambrožič (2010). Veliko gradiva hranijo NŠAL, Škofje (Jeglič), fasc. 23–44, in NŠAL 331, Zapuščina škofa Antona Bonaventure Jegliča; Ljubljanski škofijski listi; Zapisniki sej; med drugim tudi njegov dnevnik. Jeglič je pisal dnevnik od 19. januarja 1899 do 14. avgusta 1930. Leta 1932 je v Gornjem Gradu dodal še malenkostni dostavek (Kolar 1991, 73).

² Časopisni članki so večinoma brez navedbe avtorja. Zato jih v besedilu navajam s krajšavo časopisa in z datumom. izida. Napake v člankih zaradi avtorjeve površnosti so v navedkih popravljene.

*Slovenca*³, *Ponedeljskega Slovenca*⁴ in *Amerikanskega Slovenca*⁵ in poročanje časopisov liberalne usmeritve: *Slovenskega naroda*⁶ in *Jutra*⁷.

1.1 Poudarki katoliško usmerjenih časopisov

1.1.1 Zavod sv. Stanislava

Vsekakor je eden trajnih Jegličevih spomenikov prav Zavod sv. Stanislava, saj je vzporedno z njegovim delovanjem nastal odličen profesorski zbor, učenci pa so imeli na voljo učne knjige in slovarje v slovenščini. V zavodu je zorela inteligenca, ki je vse do današnjih dni delovala v blagor našega naroda (Ambrožič 2011, 131).

Ljubljanski župan Adlešič⁸ je na redni seji ljubljanskega občinskega sveta med drugim poudaril: »Rajni nadškof dr. Jeglič je kot duhovni vodja naroda najbolj čutil potrebe časa in svojega naroda. Ker narod ni mogel izvojevati slovenske gimnazije, je ustanovil rajni vladika prvo slovensko gimnazijo. Ker mu mesto Ljubljana, žal, ni nudilo gostoljubja za to ustanovo in je ni maralo sprejeti v svojo sredo, jo je postavil na prag Ljubljane, v Št. Vid. Ker ni bilo učnih knjig, niti profesorjev za to slovensko gimnazijo, je izdal z lastnimi sredstvi potrebne prve slovenske učne knjige, izšolal lastne profesorje, da se je mogla njegova gimnazija postaviti v prvo vrsto tozadevnih zavodov. S tem je položil tudi temelje za vso slovensko srednješolsko izobrazbo v povojni dobi.« (S, 7. 7. 1937a)

³ *Slovenca* je v tem času urejal Viktor Cenčič. Izdajal ga je Ivan Rakovec, tiskala pa Jugoslovanska tiskarna. Izhajal je med letoma 1873 in 1945, vsak dan, razen ponedeljka in dneva po prazniku. O škofovi smrti poroča v št.: 148a, 149a, 150a, 151a, 152a, 155a in 161a. Št. 146a in 147a poročata predvsem o taboru v Celju. *Slovenec* je bil vodilni časopis političnega katolicizma na Slovenskem in je veliko prispeval k njegovi rasti in vplivu. V *Slovenca* so izhajali pomembni članki, resolucije slovenskih katoliških shodov, govori in programske smernice vodstva slovenskega političnega katolicizma. Vsebinsko najboljše prikaže idejni in politični razvoj slovenskega političnega katolicizma v njegovih fazah.

⁴ *Ponedeljski Slovenec* je bil priloga *Slovenca*. Urejal ga je Ciril Kočevar, tiskala Jugoslovanska tiskarna, izdajal konzorcij Ponedeljskega Slovenca, ki ga je zastopal Miha Krek.

⁵ *Amerikanski Slovenec* je bil prvo slovensko glasilo v Ameriki za združenje katoliških delavcev, Družbe sv. Družine in Slovenske ženske zveze v Ameriki. Izhajal je vsak dan, razen nedelje, ponedeljka in dneva po prazniku. Izdajala in tiskala ga je Edinost publishing & co. Začel je izhajati leta 1891. Urejal ga je John Jerič.

⁶ *Slovenski narod* je v tem času urejal Josip Zupančič, tiskala ga je Narodna tiskarna. Upravo je vodil Oton Christof. Začel je izhajati v Mariboru leta 1868, izdajali so ga mladoslovenci, liberalni tabor, ki se je zavzemal za zedinjeno Slovenijo proti nemškutarstvu in za enakopravnost slovenščine. Od leta 1873 dalje je kot dnevnik izhajal v Ljubljani. Po Tavčarjevi smrti leta 1923 – Tavčar je bil tudi urednik – so časopis prevzeli uredniki časopisa *Jutro*, ki je bil v lasti mladinov. Izhajal je vse dni, razen ob nedeljah in praznikih.

⁷ *Jutro* je izhajalo med letoma 1920 in 1945. Bilo je politično glasilo liberalcev. Po letu 1924 je bilo tudi glasilo Samostojne demokratske stranke. Konzorcij *Jutro* je izdajal tudi prilogi *Mlado jutro* in *Jutro – ponedeljska izdaja*. V nobeni prilogi niso omenjeni dogodki ob smrti škofa Jegliča. *Jutro* je nastalo iz nasprotovanj med staroliberali I. Tavčarja, ki so imeli *Slovenski narod*, in mladoliberali (mladini). V začetku se je zavzemalo za državni centralizem in se bojevalo zoper naraščajoči vpliv komunizma. Bojevalo se je proti opozicijski politiki slovenskih klerikalcev in proti jugoslovanskemu opozicijskemu bloku. Volilno premoč klerikalcev je *Jutro* razlagalo kot narodno in domovinsko izdajo in pozivalo h kulturnemu boju proti klerikalnemu mračnjaštvu, k svobodi umetnosti in k družbenemu napredku. *Jutro* je ostro napadlo tudi ljubljanske punktacije SLS in bilo proti narodni neodvisnosti.

⁸ Juro Adlešič (Adlešič, 7. 5. 1884 – Adlešič, 29. 9. 1968), pravnik. Leta 1918 je odprl svojo lastno odvetniško pisarno v Ljubljani. Politično se je udeleževal v SLS, bil sodelavec *Slovenca* in *Edinosti* in podpredsednik Orlovске zveze. Po nastopu režima JRJ je bil član banovinskega sveta in od decembra 1935 dalje ljubljanski župan; aprila 1941 je izročil ključne mesta Ljubljane italijanski vojski in bil nato župan še do junija 1942, ko je odstopil.

Podobno je ugotavljal tudi Jože Gostinčar: »V Avstriji smo imeli Slovenci ustavno zagotovljeno pravico do narodne enakopravnosti, toda ta enakopravnost se je udeleževala proti Slovincem samo v državljanskih dolžnostih. Treba je bilo borbe za slovensko šolstvo, za slovenski jezik v uradih itd. Srednjo šolo s slovenskim učnim jezikom smo imeli Slovenci samo eno, in to v Celju. Toda kaj pomaga šola, če nima potrebnih knjig. Tako je bilo v Celju. Škof Jeglič je to pač nekaj časa gledal, potem pa je podaril veliko vsoto za spise in izdajanje slovenskih knjig za srednje šole. ... S tem je pa pokojni škof postal pravi začetnik slovenskega srednjega šolstva.« (S, 8.7.1937) Celjski župan Alojzij Mihelčič⁹ pa je v govoru na seji mestnega sveta ob spominu na škofa Jegliča poudaril: »Tako ob nastopu pokojnikovega službovanja se vidi, kako zelo se je pokojnik zavedal svojih dolžnosti in kako krepko se je boril za pravice slovenskega naroda. Vidimo ga, kako z velikimi denarnimi žrtvami ustanavlja prvo slovensko gimnazijo in druge kulturne in gospodarske ustanove. Nihče ni takrat vedel, ali bo njegovo delo rodilo kakšen uspeh.« (S, 11. 7. 1937a)

1.1.2 Majniška deklaracija in deklaracijsko gibanje¹⁰

Drugi poudarek zadeva Jegličevo podporo majniški deklaraciji (S, 15. 9. 1917; SN, 15. 9. 1917). Mihelčič ugotavlja: kljub temu da nihče ni bil popolnoma prepričan o uspehu pri njegovih šolskih, kulturnih in gospodarskih projektih, je Jeglič »vztrajal in tvegati še več: kot prvi je podpisal za majniško deklaracijo potrdilno izjavo in s tem javno manifestiral za jugoslovansko idejo« (S, 11. 7. 1937a). V *Slovincu*, ki je bil posvečen 20. obletnici majniške deklaracije, je dober mesec pred smrtjo, 30. maja 1937, škof Jeglič sam razloži okoliščine pri sprejemanju deklaracije: »Ko so naši poslanci na Dunaju z majniško deklaracijo mogočno in odločno nastopili, sem bil jaz na kanonični vizitaciji. Meni se je zdela jako pomenljiva in dalekosežna, posebnost zato, ker so se temelji avstrijske države vedno bolj majali in smo s strahom pričakovali časa, ko se bodo zrušili. Kaj bo tedaj z nami Slovenci? Ko sem se po opravljeni vizitaciji vrnil v Ljubljano, sem opazil neko napetost in pričakovanje. Toda zaradi politične nevarnosti se nikdo ni upal za deklaracijo javno ganiti. Pre-

⁹ Alojzij Mihelčič (Harije, 3. 3. 1880 – Ljubljana, 10. 2. 1975), glasbenik in politik. Kot organist je služboval v Veliki Štangi in v Metliki (1905–1919). Leta 1912 je bil izvoljen za deželnega poslanca in v kranjskem deželnem zboru zastopal novomeški in črnomaljski okraj. Leta 1919 je postal župan občine Celje Okolica. Leta 1935 je bil imenovan za predsednika celjske občine; v celjskem okraju je bil leta 1938 na listi JRŽ izvoljen za poslanca, leta 1939 je postal prvi podpredsednik jugoslovanske narodne skupščine in član senata Kraljevine Jugoslavije.

¹⁰ Začeli sta se »radikalizacija in demokratizacija« slovenske meščanske politike pod vplivom politike Čehov, krfske deklaracije in pozneje oktobrske revolucije, ko so združene slovenske meščanske stranke prevzele pobudo v naraščajočem ljudskem gibanju za samoodločbo in mir s tako imenovano »ljubljsko izjavo« (15. 9. 1917). Pobudnik te izjave, škof Jeglič, je z njo odločil v sporu v SLS v prid deklaracijske usmerjenosti A. Korošca in J. E. Kreka in proti I. Šušteršiču, ki je imel majniško deklaracijo za nestvaren maksimalni program in je nasprotoval radikalizaciji. Od izjav strank, društev in občin je prek zbiranja na stotisoče podpisov do velikih zborovanj spomladi 1918 v vseh slovenskih deželah (le na Koroškem so bila prepovedana) gibanje naraslo v mogočno družbeno moč, tudi zato, ker se je v njem izrazila splošna želja po miru in po ločitvi od nemške vojne. Gibanje so podpirala mesta in podeželje, v največji meri ženske in mladina, pa tudi nemobilizirano delavstvo. Po obotavljanju, deloma zaradi levosocialističnih pomislekov, se je gibanju pridružila tudi delavska JSDS. Gibanje je bilo prepovedano v začetku maja 1918.

mišljeval sem, kaj bi bilo treba storiti, pa tudi molil sem. Ker je bila deklaracija vseslovenska zadeva, sem sklenil, da pozovem na posvetovanje voditelje vseh strank. Misli sem na mogočen skupen korak za pomoč našim poslancem. Mojemu pozivu so se vsi nekako radi odzvali. Prišli so k meni dr. Tavčar, dr. Triller,¹¹ zastopniki delavcev in drugi. Socialni demokratje se niso odzvali. Za zborovanje sem pripravil tekst v smislu deklaracije, ki naj bi ga vsi podpisali in ki ga je na mojo prošnjo sestavil profesor dr. Aleš Ušeničnik. ... Ker so bile stranke na korak pripravljene in ker nismo mogli pridobiti še drugih slovenskih škofij, pa se je mudilo, sva z dr. Trillerjem določila dan, kdaj naj našo izjavo istočasno prineseta *Slovenec* in *Narod*.¹² Tedaj je zelo zašumelo po Ljubljani in deželi. Posebno deželna vlada se je zganila, ker ji je bil naš korak skrajno neljub. Pisala je na Dunaj ministrstvu za navodilo, kako naj bi zoper škofa nastopila. Pri ljudeh pa je bruhnil na dan zadržani pogum za podpise, ki naj bi odobrili naš nastop. ... Pri nas je bila samo ena črna neljuba točka. Voditelj SLS, dr. Šušteršič,¹³ se ni ujema z nami; bil nam je zelo protiv. Sicer je podpisal našo izjavo, pa le nerad in ker sem ga jaz nekako moralno prisilil.» (S, 30. 5. 1937)

1.1.3 Častni meščan Ljubljane in Jegličeva cesta

V večini člankov ob Jegličevi smrti beležimo dva glavna poudarka škofovega dela: Zavod sv. Stanislava z vsem dodanimi pridobitvami in majniška deklaracija. Na žalni seji v ljubljanskem mestnem svetu je župan Adlešič v govoru poleg omenjenih dosežkov izpostavil tudi njegov odnos do mesta Ljubljane. Škof je spodbujal

¹¹ Karel Triller (Škofja Loka, 21. 4. 1862 – Ljubljana, 20. 5. 1926), politik in gospodarstvenik. Študij prava je končal na Dunaju. Od leta 1894 je bil samostojni odvetnik v Ljubljani in v Tolminu. Uveljavil se je v telovadnem društvu Sokol. Od leta 1902 je bil član ljubljanskega mestnega sveta. V letih 1912–1921 je bil podžupan in najtesnejši sodelavec I. Tavčarja. Od ustanovitve NNS leta 1894 dalje je bil povezan s Tavčarjevo strujo, z I. Hribarjem pa, dokler je bil Hribar župan. V letih 1908–1918 je bil član deželnega zbora. Leta 1918 je postal poverjenik za trgovino in industrijo v Narodni vladi SHS v Ljubljani.

¹² Mišljen je *Slovenski narod*. Čeprav je bil to liberalno usmerjen časopis, ki je škofa večkrat močno napadel, je škof Jeglič kljub vsemu dosegel, da je ves medijski prostor poročal o majniški deklaraciji.

¹³ Ivan Šušteršič (Ribnica, 29. 5. 1863 – Ljubljana, 7. 10. 1925), politik. Pravo je študiral na Dunaju. Med študijem je bil član društva Slovenija. Bil je vnet sodelavec KNS. Ko se je KNS leta 1905 preimenovala v SLS, je bil izvoljen za njenega načelnika, to je ostal do novembra 1917. Pripomogel je k vključitvi zahtev po uvedbi splošne, enake in neposredne volilne pravice v program KNS in s tem leta 1900 določil smer nadaljnjih razprav o glavnih vprašanjih države, družbe in naroda. Sprva je bil privrženec vseavstrijske povezave strank katoličizma in nasprotnik strankarske povezave slovenskih katoličistov s hrvaškimi ali avstrijsko-slovanskimi. Marca 1914 se je odrekel načelništvu, ki ga je nato prevzel Korošec. Član stranke je bil do 22. novembra 1917. Sodeloval je pri ustanovitvi Jugoslovanskega kluba in pri sestavljanju majniške deklaracije in podpisal še ljubljansko izjavo. Medtem se je vedno bolj razhajal s stranko in s škofom Jegličem glede odnosa do avstrijske vlade, od katere ni bil pripravljen zahtevati izpeljave majniške deklaracije, zagovarjajoč načelo lojalne demokracije, to pa je pomenilo zavračanje zahtev po samoodločbi suverena naroda. Končno je dosegel, da je izvršilni odbor SLS sklenil stranko razpustiti. Ustanovil je slovensko kmečko stranko. Nato je še močneje nasprotoval politiki SLS in Jugoslovanskega kluba, vendar ni sprejel niti manifesta cesarja Karla. Vztrajal je pri stališču, da se morajo vse rešitve sprejemati ob priznavanju habsburškega suverena in sporazumno z njim. Narodni svet v Ljubljani ga je dne 26. oktobra 1918 odstavljal od deželnega glavarstva. Umaknil se je na Dunaj. Nato je zbežal v Švico. Pred vrnitvijo v Ljubljano (leta 1922) je izdal *Moj odgovor*. V njem je zavrnil klerikalizem in SLS kot klerikalno stranko, češ da je stranka, ki je organsko zvezana s cerkveno hierarhijo, v večverski državi škodljiva slovenskemu ljudstvu, ker ga žene v brezupen plemenski boj; enako je tudi škodljiva katoliški Cerkvi (Pleterski 1999, 169–171).

verska in druga društva, v Ljubljani je predel niti in jih nato razgrinjal po vsej slovenski zemlji in tako povezal vse v novo celoto. Po njem je postala Ljubljana pravi kulturni center in os Slovenije. Za časa župana Hribarja je mestu podaril obširna zemljišča, trg (sedanji Tabor) z namenom, da postane park, dostopen vsem Ljubljančanom brez razlike. Ljubljanski mestni svet je v času županovanja dr. Tavčarja škofu izkazal hvaležnost za njegovo delo in trud v korist mesta Ljubljane. Spomladi 1918 je župan poslal dopis personalno-pravnemu odseku, v katerem je predlagal, da se podeli škofu Jegliču ob 20-letnici njegovega škofovanja častno meščanstvo. Mestni svet je dne 11. junija 1918 ta predlog sprejel z vsemi slovenskimi glasovi.¹⁴ Vzdržalo se je pet Nemcev in socialni demokrat.¹⁵ Meščansko pismo je bilo škofu izročeno pet let pozneje, ko je praznoval 25-letnico škofovanja in zlato mašo (S, 27. 5. 1923; NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča).

Škof se takole spominja: »Mislim sem, naj bi srebrni jubilej, odkar sem škof, obhajal prav skromno. Obletnica ustoličenja je bila dne 20. maja letos. Odločil sem za to slovesnost na nedeljo Ss. Trinitatis. Tega dne bi imel pontifikalno sv. mašo. Po deželi naj bi se samo »memento« zame napravil. Toda slovesnost se je nenavadno razvila. Vsi stanovi, vsa društva so se ganila in mi prihajala čestitat: tudi vlada, vseučilišče, kulturna društva, šole etc. Pevska društva so priredila prelepo podoknico v soboto, 26. maja. Mestna občina je določila streljanje na gradu in dala mi je umetno napravljeno diplomo častnega občana. Pri podoknici je bilo po trgu doli zbrano brezštevilno ljudstvo. V stolnici sem sam pridigoval (proslava božje previdnosti) in imel še pontifikalno mašo. Petje je bilo nenavadno lepo. Za vse to: Deo gratias centies et milies! (*Bogu sto krt in tisoč krt hvala!*)« (NŠAL, 28. 5. 1923)

Podobno priznanje je škof prejel tudi z imenovanjem ceste po njem. V začetku leta 1923 so izvedli posebno anketo, širše poizvedovanje o imenovanju ulic, cest in trgov, saj so nove politične razmere zahtevale nova (pre)imenovanja. Po več sestankih in predlogih so dne 28. junija 1923 pripravili in potrdili seznam cest in ulic, ki naj bi se na novo imenovali ali pa preimenovali. Pod št. 16 je bil zajet del okrožne ceste od preseka Prisojne, Bohoričeve in Martinove ceste proti železnici, ki naj bi se imenovala Jegličeva cesta (ZAL 3; Valenčič 1989, 151). Jegličeva cesta je ostala skoraj trideset let. Po vojni je komisija pri MLO za preimenovanje ulic in trgov izdelala predlog za preimenovanje nekaterih ulic in ga predložila skupščini MLO dne 8. aprila 1952. Skupščina je tedaj preimenovala nekatere ulice in trge, med katerimi je bila tudi Jegličeva cesta, ki so jo preimenovali v Njegoševo ulico (Valenčič 1989, 224–225).

¹⁴ Škof Jeglič je vpisan v knjigo častnih meščanov glavnega mesta Province Ljubljane, 11. 6. 1918 (ZAL 1).

¹⁵ Pri glasovanju se je izkazalo to, kar zasledimo tudi v zbrani dokumentaciji predloga za škofovo častno meščanstvo. Protestno pismo je napisano v nemščini, brez podpisa ali navedene organizacije: »Ich erkläre Namens meiner Partei, dass wir für den Antrag auf Ernennung des Fürstbischofs dr. A. B. Jeglič zum Ehrenbürger von Laibach nicht stimmen können. Zu dieser Stellungnahme veranlasst uns die politische Tätigkeit des Bischofs in letzter Zeit welche wir, als gegen den Staat und die Deutschen gerichtet, unmöglich gutheissen können. Diese unsere Stellungnahme hat mit kirchlichen oder religiösen Fragen nicht zu tun was schon daraus hervorgeht, dass ein grösser Teil katholischer Priester beider Nationalitäten mit der politischen Wirksamkeit des Bischofs nicht einverstanden ist. Wir verweisen diesbezüglich auf die bekannte Erklärung der deutschen Priester des Gottscheerlandes welcher wir uns vollinhaltlich anschliessen.« (ZAL 2)

1.2 Poudarki liberalno usmerjenih časnikov

Tudi liberalni tisk se ni izognil oceni rajnega škofa. V članku Škof A. B. Jeglič beremo: »Ko je prišel v Ljubljano, je bil veličastno sprejet od vseh slojev prebivalstva ne glede na politično in kulturno usmerjenost in vsa slovenska javnost je z največjim zadoščenjem sprejela njegovo obljubo popolne nepristranosti. Zakaj ni postal knezoškof dr. Jeglič res vsenarodni cerkveni knez kakor vladika Strossmayer¹⁶ za Hrvate, o tem bo sodila politična zgodovina. ... Delo pokojnega knezoškofa Antona Bonaventura Jegliča je bilo ogromno. Prav njegova zasluga je, da je bil dograjen Zavod sv. Stanislava v Št. Vidu, kjer je bila l. 1905 otvorjena gimnazija z izključno slovenskim jezikom. Za naš narod je bila to velika pridobitev, čeprav je bilo očitno, da je bil zavod zgrajen iz drugih nagibov. Objektivno je treba tudi priznati, da je knezoškof vse svoje življenje skromno živel in da je skoro vse dohodke velikega cerkvenega premoženja nesebično žrtvoval za verske in cerkvene, pa tudi za splošne narodne in kulturne namene. Marsikak dijak se ga bo s hvaležnostjo spominjal, saj je mnoge vzdrževal in jim omogočil študij, a tudi mnogi naši umetniki so vedno našli v njem zaščitnika in radodarnega mecena. Tudi za bedne in siromake je imel vedno odprto roko in srce. Knezoškof je napisal tudi celo vrsto publikacij, katerih namen je bil predvsem vzgojnega značaja. Nekateri njegovi spisi, ki so izšli še pred svetovno vojno, so dvignili mnogo prahu in deloma tudi upravičene kritike, saj se je knezoškof kot laik dotaknil nekaterih delikatnih problemov. Več njegovih del je založila tudi Mohorjeva družba. Spisana so bila sicer preprosto, a polna sočne ljudske govornice. Pokojni knezoškof dr. Jeglič je bil markantna osebnost slovenskega verskega in javnega življenja in z njim je združen velik del zgodovine slovenskega naroda. Kakor pa je bilo hvalevredno vse njegovo zasebno življenje, njegova požrtvovalnost v korist cerkve in bližnjih, tako se napredni Slovenci niso nikdar mogli strinjati z njim glede politične linije. Z njim so vedno bojevali ostre boje, ki so često na obeh straneh presejali mejo fairnessa in njegova politična pristranost ga je odtujila večini naprednega ljudstva, ki ni videlo v njem svojega najvišjega cerkvenega predstavnika, temveč zgolj političnega eksponenta ene

¹⁶ Josip Juraj Strossmayer (Osijek, 4. 2. 1815 – Đakovo, 8. 4. 1905), škof. Po osnovni šoli in gimnaziji v rodnem Đakovu je študiral teologijo v Budimpešti in leta 1834 tam doktoriral iz filozofije. Po posvečenju leta 1838 in po kaplanovanju je odšel v dunajski Avguštnine, kjer je leta 1842 doktoriral iz teologije z dvema disertacijama. Leta 1850 je bil ustoličen za đakovskega škofa. Bil je nasprotnik fevdalizma, aristokracije in stare Avstrije. Že med študijem se je zavzemal za slovanstvo in do konca življenja zagovarjal idejo in osnovno misel o nacionalni enotnosti vseh Južnih Slovanov (Stasiewski 1973, 190). Ob ustoličenju v Đakovo je izrazil svoj program z besedami: »Vse za vero in narod.« Sprva je zagovarjal (ob revoluciji 1848) avstroslavizem, ki je bil tedaj politični program Narodne stranke in bana Jelačića. V tem duhu je zagovarjal federalistično ureditev monarhije, ki da je najboljša jamstvo za svobodni razvoj slovanskih narodov, dokler ne napredujejo v razvoju do popolne samostojnosti. Z dobrim gospodarjenjem je na posestvih dosegel dobre dohodke, s katerimi je uresničeval svoje ideje in bil mecen na kulturnem in na karitativnem področju ne le na Hrvaškem, ampak na vsem slovanskem jugu. Podpiral je združevanje Hrvatov v enotno, suvereno in ozemeljsko celovito državo, morda lahko tudi v enakopravni uniji z Madžari, vendar ne z Avstrijo. Bil je zagovornik katoliškega panslavizma. Ustanovil je zavod sv. Hieronima v Rimu in veliko pripomogel k ustanovitvi Jugoslovanske akademije, Galerije in Vseučilišča v Zagrebu. Prizadeval si je tudi za potrditev in izdajo liturgičnih knjig v glagolici za vse slovanske katoličane; to bi bila dobra pot ekumenizma, a sta tem cesar Franc Jožef I. in papež Leon XIII. leta 1881 nasprotovala. Uspeh mu je pripravili le prevod misala in vpeljati rabo glagolice v Črni gori po konkordatu. Močno se je zavzemal, da bi dal verski pečat vsemu družbenemu, socialnemu in kulturnemu življenju (Šidak 1971, 195–198).

stranke. Nesrečna je bila tudi njegova politika v začetku svetovne vojne, ko se je pridružil Šušteršiču. A ko se je v deklaracijskih dneh odločno postavil na stran dr. Kreka, je ta njegov korak z radostjo in splošnimi simpatijami pozdravila vsa naša javnost in nedvomno je glavna zasluga knezoškofa dr. Jegliča ter pokojnega dr. Kreka, da se je deklaracijskemu pokretu pridružil ves narod, kakor en mož. Takrat je ves narod videl v škofu dr. Jegliču vsenarodnega vladiko. Žal se je knezoškof v Jugoslaviji vrnil na svojo staro predvojno politično linijo. Bratomorni strankarski boj med Slovenci se je zopet razvil v še hujših oblikah ne na korist napredku Slovencev niti konsolidacije države, a še manj poglobitvi krščanske etike. Vsi znaki preteklih in sedanjih borb kažejo, da si je bil klerikalizem dal nalogo pod zaščito cerkvenih oblasti biti izhodišče za akcijo po vsej Jugoslaviji. V tem pokretu je med jugoslovanskim episkopatom knezoškof dr. Jeglič igral najvidnejšo vlogo in videli smo ga borbenega še na taboru slovenskih fantov in mož v Celju, ki jih je goreče vzpodbujal za nadaljnji boj. Kljub vsemu pa se bo ves narod s spoštovanjem spominjal njegovih narodnih zaslug in ga ohranil v častnem spominu.« (SN, 2. 7. 1937) Vsebinsko skoraj enak, le nekoliko krajši je tudi članek v *Jutru*, ki dodaja, da so vse njegove zasluge priznane in ocenjene z visokimi odlikovanji jugoslovanske države: z redom sv. Sava I. razreda, z redom Karadjordjeve zvezde IV. razreda in z redom Belega orla II. razreda (J, 3. 7. 1937a). Razlikovanje med škofoma Jegličem in Strossmayerjem je tukaj nekoliko neutemeljeno, saj je ob poročanju minilo več kakor šestdeset let, odkar se je škof Strossmayer umaknil iz aktivne politike. Poleg tega sta s škofom Jegličem zagovarjala podobne ideje o združevanju južnih Slovanov, ki jih je škof Jeglič realno uresničil. Če je bil škof Strossmayer pionir narodnega povezovanja tudi prek cerkvenih institucij na Hrvaškem, potem je bil to na Slovenskem zagotovo škof Jeglič, ki pa je stal med dvema ognjema: liberalna stran mu je očitala prevelik odklon od liberalcev, desna stran, celo nekateri duhovniki, pa pohujšljivo podpiranje liberalcev (Finžgar 1957, 144–145).

1.2.1 Uporaba slovenščine

Zanimivo je, da je uporabo slovenščine opazil predvsem liberalno usmerjeni tisk. Škof, ki se je zavzemal za slovensko gimnazijo, za pravico do samoodločbe narodov, se je – razumljivo – zavzemal tudi za slovenščino v uradnem poslovanju, a to takrat ni bilo običaj, saj je škof vse do konca prve svetovne vojne sodil v avstrijsko škofovsko konferenco, v kateri je bil glavni jezik nemščina. Tudi vsi drugi uradi so poslovali v nemščini. Vpliv nemščine je bil močnejši v mestih. Škof Jeglič je to tradicijo končal in tudi na administrativnem področju konkretno pokazal zavzetost za narod. »V dolgi vrsti ljubljanskih škofov je bil dr. Jeglič prvi slovenski škof narodnega duha. ... Z njegovim prihodom je prišel Škofijski list prinašati slovenske odloke.« (J, 3. 7. 1937a)

1.3 Priložnostni članki

Priložnostni članki povzemajo predvsem:

- sožalne brzojavke in osmrtnice,
- priprave in navodila za pogreb,
- poročila ob smrti in ob pogrebu.

Več člankov je po vsebini zelo podobnih, če ne povsem sorodnih in identičnih, ne glede na politično usmerjenost časopisa (S, 3. 7. 1937a–b; J, 3. 7. 1937b; 4. 7. 1937b; 5. 7. 1937; PS, 5. 7. 1937; SN, 5. 7. 1937). Ob novici o škofovi smrti so časopisi najprej poročali o dogodkih ob smrti, nato o slovesu celotnega naroda od škofa, dodali pa so še krajši ali daljši življenjepis. Večino žalnih brzojavk je objavil *Slovenec*. To so bile kratke žalne notice, s katerimi so izrekli sožalje škofu Rožmanu ali pa so samo izrazili svojo žalost ob smrti. Poročila ob smrti so opremljena s portretom pokojnega škofa, dodanih pa je tudi mnogo slik s pogrebnih slovesnosti. O dogodku so pisali tudi na tujem. V *Amerikanskem Slovencu* poročili nista točni, ko trdita, da je škof dne 2. julija »še ob 4. uri zjutraj v kapeli stiškega samostana bral sv. mašo, kar je opravil vsak dan. Ko se je vrnil iz kapele v spalno sobo, se je zgrudil.« (AS, 16. 7. 1937; 17. 7. 1937) Škof zadnji dan svojega zemeljskega življenja ni maševal, saj se je na to šele pripravljal. Ta dan je zaradi kapi zamujal, zato ga je sluga Jože šel iskat in ga našel mrtvega na tleh (Jagodic 1952, 351).

V tisku je bilo ob tej priložnosti objavljenih tudi veliko osmrtnic (S, 3. 7. 1937č, 4. 7. 1937a; J, 4. 7. 1937a; SN, 3. 7. 1937). Vsebinsko popolnoma identično osmrtnico je ljubljanska občina skupaj z Mestnim pogrebnim zavodom objavila v *Jutru* (4. 7. 1937), v *Slovenskem narodu* (3. 7. 1937) in v *Slovincu* (4. 7. 1937a), ki poleg te prinaša še osmrtnico stolnega kapitlja in županske zveze. Omeniti moramo tudi osmrtnico Zavoda sv. Stanislava in škofijske klasične gimnazije, ki žaluje za svojim ustanoviteljem. Pod njo je velika osmrtnica KTD. Člani se zahvaljujejo za dolgoletno pokroviteljstvo škofa, ki je tudi v najtežjih časih pogumno ščitil svobodo KTD v Ljubljani, zato mu izrekajo hvaležen spomin (S, 3. 7. 1937c). Ob tem je zagotovo mišljeno tudi ukrepanje škofa Jegliča poleti 1924, ko je rešil Katoliško tiskarno in s tem vse časopise SLS pred liberalci, ki so želeli KTD razpustiti, tiskarno pa bi vodil njihov komisar Šušteršič. Škof je prek Brejca¹⁷ ukrepal in kupil tiskarno z vsemi pritisklinami (Prunk 1991, 294).

1.3.1 Tabor v Celju

Veliko priložnostnih člankov omenja tudi tabor v Celju, kjer so se zbrali možje in fantje na katoliškem shodu (S, 2. 7. 1937a–b, 4. 7. 1937c, 11. 7. 1937b–c; SN, 2. 7. 1937). Poleg raznih kulturnih in športnih dogodkov je bil v programu tudi duhovni del. Glavni govornik je bil škof Jeglič; to je bil njegov zadnji javni nastop. V njem je poudaril: »Živimo v velikih časih! Naš čas je velik, ker dela velike hudobije. Kako strašno se je hudobija razpasla na vseh straneh. Države same jo podpisajo, saj že po šolah uče otroke, da je treba odstraniti vse, kar spominja na Boga. Res, hudobija našega časa je velika. ... Morda bomo imeli še hujše čase. ... Satan ima že svojo fronto, pa ima tudi Kristus svojo fronto. ... Zvesti bomo ostali Katoliški cerkvi, zaradi njenega večnega ustanovitelja, zaradi njenih nauk, ki nas edini

¹⁷ Janko Brejc (Brezje pri Trzinu, 18. 11. 1869 – Ljubljana, 6. 4. 1934), eden vodilnih politikov SLS. Zaradi spora z I. Šušteršičem se je leta 1901 preselil v Celovec in Koroško slovensko stranko moderniziral in vključil v SLS. Tik pred vojno je odklonil ponudbo, da bi izpodrinil Šušteršiča na mesto načelnika stranke. Bil je eden voditeljev deklaracijskega gibanja na Koroškem, član delegacije Narodnega sveta SHS pri razglasitvi zedinjenja dne 1. 12. 1918. Bil je tudi predsednik deželne vlade. Sodeloval je v delegaciji SLS pri Markovem protokolu leta 1923 proti upravni razdelitvi Hrvaške, Slovenije in BiH.

morejo obvarovati pogube. ... Po robu se moramo postaviti hudobnim silam, da se bomo izognili njihovim strahotam. Tako bomo veliki dočakali velike čase. Zato pa zahtevamo: »Povsod Boga!« (S, 1. 7. 1937) Škof Jeglič je bil nato še na slavnostnem kosilu skupaj s povabljenimi posebnimi gosti: s predstavnikom njegovega kraljevega veličanstva, polkovnikom Nečakom, z ministroma Korošcem in Krekom, z banom Natlačenom, s škofom Tomažičem, z župani in z raznimi profesorji. Gostitelj je bil celjski opat Peter Jurak (S, 1. 7. 1937).

Ob taboru so se očitno dogajale tudi manj prijetne reči, ki kažejo na napetosti med levim in desnim taborom. Članek v *Slovenecu* poroča o izzivanju nasprotnikov tabora. Ti nasprotniki so namreč na postajah Žalec, Št. Peter in Polzela z nesramnimi vzkliki izzivali fante in može, da bi nastal incident. Članek ne omenja nasprotnikov tabora drugače kakor s pojmom »boljševiška Čeka« (S, 2. 7. 1937b). Vsekakor so bili iz Cerkvi in katolištvu nasprotnega skrajno liberalno-boljševističnega tabora.

Oba tabora sta pripravljala shode, tako imenovane »tabore«. Na Celjskem je bil očitno vpliv enih in drugih močan, prav kakor na Jesenicah, saj so to delavski okraj. V Celju je bil tako dne 7. julija 1935 izlet »svobod«. Na srečanju so imeli revolucionarne govore proti državni ureditvi, vzklikali so gesla v pozdrav socialistični Rusiji in zahtevali razpust skupščine, to pa je povzročilo, da je banska uprava dne 13. julija 1935 razpustila društvo Svoboda (Vovk Čepič 1981, 33–40). Iz škofovega govora in vneme lahko razberemo njegovo skrb za mladino, za delavsko vprašanje in za katoliško vero prav do zadnjega diha.

2. Analiza člankov

Ob pregledovanju člankov lahko izpostavimo tri temeljne poudarke, ki jih Jeglič priznavajo vsi časopisi: ustanovitev Zavoda sv. Stanislava s prvo popolnoma slovensko gimnazijo, podpora majniški deklaraciji in Jugoslaviji in njegova povezovalna vseslovenska vloga v prvih treh desetletjih 20. stoletja. Vsemu temu je – kakor smo videli – dalo priznanje tudi glavno mesto Ljubljana s poimenovanjem ceste in s podelitvijo častnega meščanstva. Ob tem je v ozadju vedno čutiti ost, naperjeno proti Jegliču. Govorimo o boju med klerikalnimi in liberalnimi strujami. Jeglič kot predstavnik cerkvene institucije je bil na bregu klerikalnih struj kot najvišji predstavnik cerkvene institucije, zato je ta boj bil vse življenje, kakor lahko razberemo iz njegovega dnevniškega zapisa: »Zaradi mojega nastopa za Jugoslavijo in SLS zoper g. Šušteršiča me ljudje še vedno slave. Od tod presijajen sprejem o priliki birmovanja; prav mnoge občine so me imenovalе častnim občanom; tudi Hrvatje so me nenavadno simpatično pozdravljali. Nekako čutijo, da sem ravno jaz jugoslovansko idejo silno razvnel in da sem pri nas situacijo rešil. Jaz sem miren in molim Previdnost božjo, ki vse tako čudno vodi. In ta slava, ne vem, ali je časno plačilo za ono grozno zasramovanje po vsem svetu, ki sem ga že moral pretrpeti, ali je le priprava za novo izredno ponižanje.« (NŠAL, 5. 8. 1918)

Vsebinsko se drugi članki ne razlikujejo veliko, saj povzemajo njegovo življenje z zadnjim javnim nastopom v Celju, trenutke ob smrti in ob slovesu. Članki, ki razkrivajo njegovo življenje, obenem poudarjajo tudi njegove lastnosti klene osebe. Škof je bil pobožen, jasen in skromen, mož molitve in močne volje (S, 3. 7. 1937b, 4. 7. 1937b, 11. 7. 1937b; SN, 5. 7. 1937; J, 3. 7. 1937b). Njegova odločna volja in trdi značaj sta včasih botrovala tudi neljubim dogodkom. Finžgar opisuje, kako je bil ovaden pri škofu, da je pijanec in ima zveze s poročeno žensko. Škof ga je brez vprašanja obdolžil in ga ni niti poslušal niti ni želel sprejeti njegove prisege, temveč ga je nagnal iz pisarne. Opisuje pa tudi zgodbe drugih duhovnikov, ki so bili lažno ovadeni in so trpeli, ker jim škof ni verjel (Finžgar 1957, 182–185).

V člankih se najdejo tudi pretiravanja, predvsem v *Slovincu*, ki škofa primerja celo z nekaterimi takratnimi voditelji evropskih držav, kakor sta bila Hitler in Mussolini (S, 7. 7. 1937b). Po drugi strani pa liberalno usmerjeni *Slovenski narod* ob vsem priznanju škofu pripomni: »Delo pokojnega knezoškofa Antona Bonaventura Jegliča je bilo ogromno. Prav njegova zasluga je, da je bil dograjen Zavod sv. Stanislava v Št. Vidu, kjer je bila l. 1905. otvorjena gimnazija z izključno slovenskim jezikom. Za naš narod je bila to velika pridobitev, čeprav je bilo očitno, da je bil zavod zgrajen iz drugih nagibov.« (SN, 2. 7. 1937) Kakšni so ti nagibi, lahko samo ugibamo. Škofove vzroke so predstavili v letnem poročilu Zavoda: »Glavni vzrok njegove odločitve pa je bil v tem, da se je v avgustu istega leta večina slovenskih visokošolcev izrazila proti temu, da bi katoliška vera bila podlaga njihovemu javnemu delovanju. Že 30. avgusta je škof sporočil duhovščini: »Vsi ti pojavi so mi segli globoko v dušo. Tolaži me samo to, da naši visokošolci ne vidijo povsem točno, kaj pomenijo te njihove izjave ... Ali od kod tako kriva in za mili naš slovenski narod tako pogubna, kar neresnična načela? Teh načel naši dijaki niso vsrkali v hišah svojih vernih staršev, ampak v šoli, v gimnaziji in na vseučilišču. Biti mora torej v naših avstrijskih srednjih in visokih šolah mnogo pravi vzgoji, pravi znanosti pogubnega, mnogo krščanstvu sovražnega. Na to moramo obrniti svojo pozornost in pozornost milega nam naroda, ako mu hočemo koristiti in sinove njegove, katere daje šolat z zaslužkom svojih žuljev, obvarovati časnega in večnega pogina. Kako bi mogli priti do katoliške gimnazije?« (Letno poročilo 1938, 4–7)

Poleg navedenih opažanj je treba poudariti, da liberalni časopisi skoraj ne omenjajo drugih škofovih kvalitete in dejavnosti. Mednje sodita predvsem literarno ustvarjanje in njegova kulturna zapuščina. Vsaj na kratko jo je ovrednotil J. Šolar in orisal Jegličevo ustvarjalno pot, ki se je začela že v gimnazijskih letih. Vse je izhajalo iz njegove narodne zavesti. Pisal je povesti, celo dramske oblike in potopisne poučne razprave. Posameznim stanovskim društvom je pisal poslanice, in končno: vse je razdal za učbenike in slovarje (S, 11. 7. 1937č).

Pri oceni njegovega dela večina člankov ne omenja dela na pastoralnem področju. Škof je posvečal veliko skrbi duhovnikom s konferencami in s spodbujanjem duhovnih vaj. Razcvetelo se je redovno življenje. Zelo odmevni so bili katoliški shodi. Vsa ta področja omenjajo samo nekateri članki in še to zgolj mimogrede. Poleg osrednjih poudarkov in politike bi lahko novinarji izpostavili tudi njegovo delo pri pospeševanju in ustanavljanju društev in družb. Omenimo naj vsaj nekatere, ki so bile bolj duhovno-

-pastoralne narave: Družba sv. Družine, Marijine družbe, Tretji red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, druge pa so bile bolj karitativne in socialno-vzgojne narave: Vincencijeve konference, Rafaelova družba, Družba treznosti, Družba za varstvo deklet, Orli in Orlice, Skrb za delavstvo, Vzgoja in skrb za kmete. Pospesheval je pobožnost do Srca Jezusovega, načrtno spodbujal misijone po župnijah in vabil duhovnike na duhovne vaje. Odprtih je bilo mnogo sirotišnic, novih hiš in šol, zdravstvenih in socialnih zavodov (Ambrožič 2011, 134–139). Žal je večina periodičnega tiska ostala zunaj realne ocene škofa Jegliča in ni skušala zajeti celote njegovega udejstvovanja.

3. Ali so se ocene takratnega tiska potrdile?

Če prebiramo *Slovenca*, imamo občutek, da se v času, ko je umrl škof Jeglič, ni dogajalo nič drugega. V nasprotnem, liberalnem tisku pa je poročil zelo malo. Rdeča nit člankov je škofova veličina. Njegova »ljudska« veličina se kaže v velikih slovesnostih, ko so ljudje kar drli za njim in ga pozdravljali, tako na taboru v Celju kakor na njegovi zadnji poti, o kateri je goriški nadškof Margotti pripomnil, da je bil to »pravi papeški pogreb« (S, 6. 7. 1937).

Na političnem področju lahko zabeležimo več priznanj, ki jih je škof prejel v svojem življenju. Omenili smo že državna priznanja. Verjetno od vseh najbolj izstopata častno meščanstvo Ljubljane in Jegličeva cesta. Ob tem je resda lahko zanimiv pomislek, da vlada škofu kljub vsem priznanjem ni izkazala tiste časti, ki bi jo kot vladiki slovenskega naroda lahko. Na škofov pogreb so namreč iz Beograda poslali le zastopstvo njegovega kraljevega veličanstva v osebi poveljnika generala Tonoča. Sam knez namestnik s soprogo Olgo pa se je v nedeljo po pogrebu, 11. julija, udeležil gorenjskega tabora v Kranju. Vrhu Kraljevine Jugoslavije se je zdel gorenjski tabor očitno pomembnejši kakor pogreb škofa, ki je bistveno pripomogel k uresničitvi ideje združevanja južnih Slovanov (S, 6. 7. 1937; PS, 12. 7. 1937).

Pobuda takratnega predsednika Mohorjeve družbe, F. S. Finžgarja, in njegovih sodelavcev, naj Jegliču v Ljubljani postavijo spomenik in po njem poimenujejo akademski dom, se ni uresničila (S, 11. 7. 1937d). Zaradi vojne in poveljnih razmer je bilo mnogo dela uničenega in zamolčanega.

Ko z današnje razdalje opazujemo Jegliča in njegov čas, vidimo, da je bil to razburkan čas spreminjanja državnih tvorb, ki je v nekaterih trenutkih zahteval jasne in hitre odgovore. Očitno je bil Jeglič prava oseba na pravem mestu, saj mu zasluge za povezovanje Slovencev v narodno enoto, za ustanovitev prve popolnoma slovenske gimnazije in pri majniški deklaraciji in – kot posledica tega – za vso Jugoslavijo pripisujejo vse do danes (Finžgar 1957, 144–145, 147–148; Mikuž 1960, 477; Prunk 1990, 279–280). Sledi njegovega dela so vidne še danes, ne le v Zavodu sv. Stanislava, ampak tudi na pastoralnem področju in organiziranju. Ob smrti je bil prikazan kot vladika slovenskega naroda, kot velik duhovni, kulturni in tudi politični steber Slovencev, kakor potrjuje njegovo delo. Ob obletnici njegove smrti bi bila lepa priložnost, da naslovimo vsaj kako prošnjo na pristojne urade za iz-

polnitev sklepov Jegličevega simpozija v Rimu, naj bo to postavitvev kipa ali pa poimenovanje kake ljubljanske ulice ali ceste po njem (Jezernik 1991, 418).

4. Sklep

»O ljudeh slavne preteklosti si ustvarjamo podobo, ki temelji predvsem na dobrinah in zaslugah, ki smo jih deležni zaradi njihovega delovanja. Tako je učinek njihovega dela odločilen in določen za njihovo podobo pri bodočih rodovih.« (Juhant 2009, 141) To velja tudi za škofa Jegliča. Ne le veličastni sprejemi ob raznih slovesnostih, ampak tudi zadnje slovo kaže prav na to, kako velik človek je bil Jeglič za ves naš narod, ne samo za ljubljansko škofijo. V člankih različnih usmeritev lahko zaznamo, da so mu veličino na verskem in na narodnem področju priznavali praktično vsi. Žal dnevni tisk ni v celoti povzel in ovrednotil škofovega delovanja. Ob razmišljanju o poročilih dnevnega tiska ob smrti škofa Jegliča se nam vsem kaže izključno njegova veličina, ki je včasih prenapihnjena. Dnevni mediji bi se lahko bolj poglobili v ozadje dogajanj in tako predstavili bolj objektivno zgodovinsko podobo škofa, ki je bil tudi sam samo človek s svetlimi in temnimi stranmi (Ambrožič 2010, 161).

Kratice in krajšave

- KNS** – Katoliška narodna stranka
- KTD** – Katoliško tiskovno društvo
- MLO** – Mestni ljudski odbor
- SLS** – Slovenska ljudska stranka

Reference

Arhivski viri

- NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana
- Zapuščina škofa Antona Bonaventura Jegliča, š. 9.
- 2. 5. 1918. Fasc. 331. Zapuščina škofa Antona Bonaventura Jegliča. Jegličev dnevnik.
- 28. 5. 1923. Fasc. 331. Zapuščina škofa Antona Bonaventura Jegliča. Jegličev dnevnik.
- ZAL** – Zgodovinski arhiv Ljubljana
- 1. fasc. LJU 488, knjiga 35.
- 2. fasc. LJU 489, 1582, fol. 169.
- 3. fasc. LJU 1856, fol. 583–609.

Časopisni viri

- AS** – *Amerikanski Slovenec*. 1891–2012. Chicago: Edinost publishing & co.
- 16. 7. 1937. Nadškof A. B. Jeglič umrl.
- 17. 7. 1937. Nadškof dr. Anton B. Jeglič.
- J** – *Jutro*. 1920–1945. Ljubljana: Narodna tiskarna.
- 3. 7. 1937a. Nadškof dr. A. B. Jeglič.
- 3. 7. 1937b. Priprave za pogreb škofa Jegliča.
- 4. 7. 1937a. Osmrtnica.
- 4. 7. 1937b. Priprave za pogreb škofa Jegliča.
- 5. 7. 1937. Pogreb nadškofa Jegliča.
- PS** – *Ponedeljski Slovenec*. Priloga *Slovenca*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
- 5. 7. 1937. Ob mrtvaškem odru dr. A. B. Jegliča.
- 12. 7. 1937. Knez – namestnik in kneginja Olga sta počastila gorenjski tabor.
- S** – *Slovenec*. 1873–1945. Politični list za slovenski narod. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
- 15. 9. 1917. Izjava.

- 27. 5. 1923. Ljubljanski častni meščan.
- 30. 5. 1937. Ob času majniške deklaracije.
- 1. 7. 1937. Veličastni tabor slovenskih fantov in mož v Celju.
- 2. 7. 1937a. Naši dnevi.
- 2. 7. 1937b. Domači odmevi ob taboru v Celju.
- 3. 7. 1937a. Sožalne brzovjavke.
- 3. 7. 1937b. Za čast božjo in narodovo pravdo.
- 3. 7. 1937c. Navodila za pogreb +dr. A. B. Jegliča.
- 3. 7. 1937č. Osmrtnica KTD.
- 4. 7. 1937a. Osmrtnica.
- 4. 7. 1937b. Rožman, Gregorij. Osemindvajseti ljubljanski škof Anton Bonaventura.
- 4. 7. 1937c. Jegličeva oporoka Slovincem.
- 6. 7. 1937. Zadnja čast trupu velikega vladike.
- 7. 7. 1937a. Ljubljana spominu dr. A. B. Jegliča.

- 7. 7. 1937b. Jeglič med nami.
- 8. 7. 1937. Gostinčar, Jože. Nadškof Jeglič in kršč. delavstvo.
- 11. 7. 1937a. Celje spominu +nadškofa Jegliča.
- 11. 7. 1937b. Jagodic, Jože. Iz zadnjih dni +nadškofa Jegliča.
- 11. 7. 1937c. Velik čas.
- 11. 7. 1937č. Šolar, J. Jegličeva kulturna zapuščina.
- 11. 7. 1937d. Zgradimo Jegliču spomenik.
- SN** – *Slovenski narod*. 1868–1943. Ljubljana: Narodna tiskarna.
- 15. 9. 1917. Izjava.
- 2. 7. 1937. Škof A. B. Jeglič.
- 3. 7. 1937. Osmrtnica.
- 5. 7. 1937. Zadnja pot knezoškofa dr. A. B. Jegliča.

Literatura

- Ambrožič, Matjaž.** 2011. Ljubljanska škofija od knezoškofa Pogačarja do prve svetovne vojne. V: *Ljubljanska škofija*, 128. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- –. 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Dolinar, France M.,** ur. 2011. Ljubljanska škofija. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- –. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.
- Finžgar, Fran Saleški.** 1957. *Leta mojega popotovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jagodic, Jože.** 1952. *Nadškof Jeglič: majhen oris velikega življenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Jezernik, Maksimiljan.** 1991. Sklepi Jegličevega simpozija v Rimu. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 418. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 1991. Škof Jeglič (1850–1937), poskus podobe velike osebnosti. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 25–33. Celje: Mohorjeva družba.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Dnevnik škofa Jegliča. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 73–76. Celje: Mohorjeva družba.
- Mikuž, Metod.** 1960. Jeglič, Anton Bonaventura. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 4, 477. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Pleterski, Janko.** 1999. Šušteršič Ivan. V: *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 13, 169–171. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Prunk, Janko.** 1991. Jeglič in slovenska politika po letu 1918. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 289–300. Celje: Mohorjeva družba.
- Stasiewski, Bernhard.** 1973. Der Katholicismus in der slawischen Welt bis 1914. V: Hubert Jedin. *Handbuch der Kirchengeschichte*, 190. Freiburg: Herder.
- Šidak, Jaroslav.** 1971. Strossmayer, Josip Juraj. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 8, 195–197. Zagreb: Jugoslovanski leksikografski zavod.
- Škofijska klasična gimnazija.** 1938. Letno poročilo 1937/38. Šentvid nad Ljubljano: Ravnateljstvo ŠKG.
- Škulj, Edo, ur.** 1991. *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Valenčič, Vlado.** 1989. *Zgodovina ljubljanskih uličnih imen*. Ljubljana: ZAL in Partizanska knjiga.
- Vovk Čepič, Taja.** 1981. Zlet »svoboda« v Celju in njegov odmev v časopisu. *Kronika* (Ljubljana), št. 29. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-QYLVCUK6> (pridobljeno 20. marca 2012).

*Anica Koprivc Prepeluh***Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin**

Povzetek: Raziskovanje razlik med spoloma in njihovih vzrokov je danes dokaj kontroverzna tema, saj je debata na marsikaterem področju še odprta, hkrati pa so nekatere razlike empirično potrjene. Prav tako še ne moremo potegniti povsem empirično trdnih sklepov glede oblikovanja po spolu ločenih terapevtskih skupin, čeprav zadnje raziskave podpirajo tovrstno ločevanje vsaj v posameznih primerih. Članek prinaša grob pregled teoretičnih, empiričnih in kliničnih spoznanj, ki nakazujejo, da je v nekaterih primerih smotno oblikovanje po spolu ločenih terapevtskih skupin oziroma da ženske včasih lahko več pridobijo v zgolj ženski skupini. Navedena teoretična in empirična spoznanja dopolnjujejo izjave udeleženk skupine »Ženska v odnosih«.

Ključne besede: razlike med spoloma, skupinska terapija, spolno homogene skupine, skupine za ženske

Abstract: **Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups**

The research into gender differences and into the reasons therefor is a rather controversial topic and still under considerable discussion though some differences have been empirically confirmed. Nor can empirically valid conclusions be drawn concerning the formation of single-sex therapy groups though recent research seems to support this kind of separation, at least in some specific cases. The article brings a rough survey of theoretical, empirical and clinical findings that suggest that it makes sense in specific cases to form single-sex therapy groups or rather that women can gain more in a women-only group. The mentioned theoretical and empirical findings are supplemented by the statements of the participants of the group »Woman in Relationships«.

Key words: gender differences, group therapy, single-sex groups, women-only groups

1. Uvod

V pastoralnem delovanju je poznana (v preteklosti je bila morda še bolj kakor danes) praksa, da nekatere dejavnosti vsaj občasno potekajo ločeno po spolih (npr. misijonski nagovori, duhovne vaje itd.). Da je tovrstno ločevanje po spolu v posameznih primerih koristno in tudi znanstveno upravičeno, bi lahko sklepali tudi na podlagi novejših spoznanj s področja psihologije spolov in skupinske terapije.

2. Ženske se v odnosih in v terapiji odzivajo drugače kakor moški

Raziskave potrjujejo nekatere spolno razlikujoče značilnosti, ki (vsaj potencialno) lahko vplivajo tudi na vključitev v terapijo in v njen potek. Vemo, da so ženske najpogostejše uporabnice terapevtskih storitev (McGoldrick 1991, 209; Robertson in Fitzgerald 1992, 240; Ogrodniczuk 2006, 454). Pogosto so prve v družini oziroma zakonu, ki prepoznajo potrebo po zunanji pomoči in jo tudi poiščejo (McGoldrick 1991, 210). V primerjavi z moškimi so ženske, ki duševno zbolijo, navadno bolj naklonjene terapevtskim intervencijam, pogostejše kakor moški poiščejo strokovno pomoč in tudi manj zanikajo psihološke simptome. Prav tako lažje prosijo za pomoč in jo sprejmejo zase in za družino kakor njihovi moški vrstniki v enakem položaju. Lahko bi rekli, da si bolj prizadevajo za spremembe in ponavadi več vlagajo v psihično dobro počutje vseh družinskih članov (Anderson in Holder 1991, 399; Fatimah, Abdul Aziz in Ibrahim 2008, 361).

To postane še bolj razumljivo, če vemo, da pri večini žensk ponos in samopodoba temeljita prav na sposobnosti, vzpostavljati oziroma ohranjati odnose (Herman 1997, 82; McGoldrick 1991, 215), zato so verjetno pripravljene tudi več vložiti. Danes veliko sodobnih avtorjev (in predvsem avtoric) govori o posebni ženski naravnosti v odnose, ki ženskam pogosto pomeni najpomembnejši vir (samo) potrditve (Miller in Stiver 1997, 15–6; Northrup 2003; Gurian 2002; Legato 2006).

Zato so ženske pogosto še posebno ranljive v medosebnih odnosih, kakor – vsaj posredno – govorita tudi slovenski raziskavi na dveh skupinah parov. Prva (Cvetek, Erzar, Simonič 2006, 142) nakazuje, da samopodoba žensk v partnerstvu zaniha, če partner te samopodobe ne podpre s svojim zanimanjem za punco. Druga pa kaže, da so takrat, ko je mož ne-varno navezan in žena varno, ti pari bolj dovzetni za sram; avtorji pojasnjujejo, da se verjetno kombinirata negotova samopodoba moža in ženina samopodoba, ki je morda postala negotova zaradi neuspeha v odnosu (Erzar, Torkar in Kompan Erzar 2010). Podobno ugotavlja raziskava o mešanem tipu navezanosti parov, ki kaže, da v paru z varno navezanim moškim oba bolje rešujeta konflikte in izkazujejo več pozitivnega vedenja, kakor če je situacija obrnjena (Cohn idr. 1992). Raziskave torej potrjujejo izredni pomen medosebnih odnosov in ranljivost žensk v medosebnih odnosih. Zato tudi verjetno ženske pogosto vztrajajo v travmatičnih oziroma zlorabljalajočih odnosih; tudi če odidejo, se neredko vrnejo (Herman 1997, 83).

Udeleženske terapevtske skupine za ženske, ki jo je avtorica izvedla skupaj s sodelavko Melito Kramar leta 2009 na novomeškem Zakonskem in družinskem inštitutu, so pomen (bližnjih) medosebnih odnosov za svoje lastno doživljanje sebe kot ženske in svoje samopodobe opisale z naslednjimi besedami:

Meni največ pomenijo odnosi v družini. V službi že preživim.

Ko zdaj razmišljam o tem, sem se začela spraševati, zakaj je spet neki odnos tisti, ki naj bi mi prinesel notranje zadovoljstvo? Zakaj ne znam biti srečna sama v sebi in sama s sabo, zaradi tega, kar sem? Zakaj je moja sreča vedno pogojena z

odnosom? Mogoče zato, ker že celo življenje hrepenim po nekom, ki me bo ljubil, sprejel in mi bil na razpolago, ko ga bom potrebovala?

Večina mojega doživljanja sebe kot ženske je povezanega z najpomembnejšim (partnerskim) odnosom, ki ga trenutno gradim.

Takrat se mi je zdelo, da sploh nisem vredna biti na tem svetu, da nisem ženska, ker »nisem ljubljena«. Zdi se mi, kot da sem sama sebe želela uničiti, izničiti.

Najmanj žensko sem se spet počutila v nedeljo, ko je moj mož kar nekaj dni bil pretežno odsoten, v glavnem so bile več ali manj predvidene zabave, in potem v nedeljo ni uspel priti domov do kosila.

Najbolj pa je prizadelo mojo ženskost, ko se je ob teh fizično precej napornih dneh moj sin do mene obnašal večkrat zelo nesramno.

Ena od udeleženk pa je svoje vztrajanje v odnosu opisala:

Pa tudi moji odnosi zdaj v zakonu niso ravno bleščeči, tako da ... Tudi še ne vem, če bo to šlo, res ne vem. Midva sva bila že nekajkrat dogovorjena za ločitev. ... Vsa ta leta se gibljam med tem, da bi si morala življenje urediti po svoje, pa se spet drugič oprijemam vsake bilke, ki mi nakazuje, da mogoče je še kakšno upanje.

2.1 Ženski odziv na stres: »Neguj in zbližaj se!«

Hkrati pa morda vse navedeno dodatno osvetljuje tudi presenetljivo odkritje, da se ženske na stres (ali vsaj na neko vrsto stresa) v življenju odzivajo na poseben način, drugačen od tipično moškega »bega ali boja«. Novi odziv so poimenovali »neguj in zbližaj se« (ang. tend-and-befriend) (Taylor idr. 2000; Barlow in Durand 2002, 57; Legato 2006, 191). Govori o tem, da ženske pod stresom otroke zavarujejo z negovanjem oziroma skrbjo za podmladek in z oblikovanjem zaveznikov z večjo skupino, še posebno z drugimi ženskami, zaradi izmenjave pomoči in odgovornosti. Ta odziv naj bi bil bolj prilagojen ženskemu možganskemu sistemu navezanosti in skrbi za druge in je prepoznaven kot možganski nevrobiološki proces. Povezujejo ga s spolno povezanim nevroendokrinološkim odzivom (posebno naj bi bila pomembna vloga hormona oksitocina), pa tudi z različnimi socialnimi in kulturnimi vlogami spolov (Taylor idr. 2000, 422–23). Dokončnega pomena tega odkritja še ne poznamo, saj ostaja odprtih v povezavi z njim še kar nekaj vprašanj (npr. različni tipi stresa, različni stili navezanosti ipd.). A ta novi model soočanja s stresom je odprl vrata novim razmišljanjem o soočanju s stresom in z razlikami med spoloma pri odzivanju na stres.

Zanimivo je tudi opažanje številnih raziskovalcev, da ženske pod stresom skozi celotni življenjski cikel težijo primarno k povezovanju z drugimi ženskami in ne v enakem obsegu tudi z moškimi (418). Hkrati pa raziskave odziva na stres kažejo tudi, da je želja po druženju z drugimi oziroma potreba po navezovanju stika mnogo bolj zastopana med ženskami kakor med moškimi odraslimi in je ena ključnih vedenjskih razlik v odzivu na stres med obojnimi (Copeland in Hess 1995; McDonald in Korabik 1991; Ogus, Greenglass in Burke 1990; Taylor idr. 2000). Rezultati številnih raziskav so tako konsistentni in prepričljivi in tudi (vsaj delno) preverjeni

v različnih kulturah, da nekateri teoretiki zagovarjajo temeljne razlike med spoloma v orientaciji k drugim, pri tem pa ženskam pripisujejo bolj kolektivistično naravnost, medtem ko moškim bolj individualistično usmerjenost (Taylor idr. 2000, 419; Voci idr. 2008, 116).

Vendar brez dvoma tako kakor v vseh socialnih skupinah tudi v ženskih nastajajo napetosti, konflikti, potencialno nerazumevanje in neprimerno vedenje, pa tudi agresija. To pomeni, da so tudi ženske skupine, ki jih ženske oblikujejo same, lahko vir medosebnega stresa (Taylor 2000, 422). Stres, ki izhaja iz medosebnih odnosov, pa je pri ženskah najpogostejši (Davis, Matthews in Twamley 1999, 83; Legato 2006, 179). Ob tem je pomembno dodati, da oba spola doživljata socialno podporo kot regulator stresa in pomoč pri zdravljenju travm (Herman 1997). Prav tako bi bilo napačno, če bi zaznane razlike interpretirali v smeri superiornosti enega spola nad drugim (Legato 2006; Gurian 2002). A pomagajo nam razumeti spolno specifične načine odzivanja v medosebnih odnosih in soočanja s stresom. Vendar pa je ob tem treba dodati še opažanje, da ima ta delitev na spolno tipične vzorce tudi (neredke) izjeme pri obeh spolih in da pri obeh spolih skozi vse življenje tudi na tem področju ostaja možnost za učenje novih vzorcev medosebnega delovanja, bodisi v vsakdanjem življenju bodisi v okviru terapevtske obravnave. Toda glede na to, da so tovrstne razlike med spoloma opazile in potrdile številne raziskave in jih potrjujejo tudi klinične izkušnje, se zdi pomembno, da jih upoštevamo in primerno umestimo tudi na področju psihoterapevtske obravnave posameznikov obeh spolov.

3. Skupinska terapija

Skupinska terapija na splošno ima že več kakor stoletno tradicijo in empirično dokazano učinkovitost. Raziskave namreč potrjujejo, da je vsaj toliko učinkovita kakor individualna psihoterapija, če ne še bolj (Burlingame in Krogel 2005; Barlow idr. 2000, 115; AGPA 2007, 20). Skupinska terapija resda ni primerna za vsakega klienta v vseh okoliščinah (Barlow idr. 2000, 122). A med drugim je primerna za kliente, ki imajo medosebne težave ali medosebno patologijo, in za posameznike, ki jim manjka samozavedanja v medosebnih odnosih (AGPA 2007, 20).

3.1 Skupinska obravnava relacijskih oziroma medosebnih travm

Eno najbolj raziskanih in uveljavljenih področij skupinske terapije je zagotovo skupinska obravnava travm. Z izrazom relacijska travma (Kimball, Wieling in Brimhall 2009) imamo v mislih travme, ki se zgodijo v odnosih in jih torej namerano ali nenamerno povzroči druga oseba ali odnos z njo. Drugače bi jih lahko poimenovali tudi z izrazom psihološka travma (Herman 1997) ali medosebna travma (Fritch in Lynch 2008).

Številni strokovnjaki se strinjajo, da je terapevtska skupina eden najbolj učinkovitih načinov za zdravljenje preteklih relacijskih ran (Herman 1997; Marmarosh idr. 2006; Kimball, Wieling in Brimhall 2009, 227). Primerna je za posameznike s

težavami pri uravnavanju intenzivnih stikov v razmerju do drugih, za tiste, katerih simptomi se kažejo predvsem pri medosebnih težavah ali ki se v svojih težavah čutijo edinstvene. Skupina namreč zagotavlja možnost prakticiranja novih medosebnih veščin in veščin spoprijemanja, zaupanja drugim, zmanjševanja izolacije in pomoči drugim (Cvetek 2009, 279–80). Neredko tudi tovrstne skupinske obravnave potekajo v spolno diferenciranih okoljih, na primer v skupinah za spolno zlorabljenе ženske, za ženske, žrtve fizičnega nasilja, in za vojne veterane (Herman 1997).

3.2 Ženske terapevtske skupine ali mešane terapevtske skupine?

Dolgo je veljalo prepričanje: ni trdnih empiričnih dokazov, da se ženske terapevtske skupine kakorkoli razlikujejo od mešanih po spolu, razen po povsem ženskem sestavu in po svoji filozofiji (Huston 1986, 283). Kakor ugotavlja Burmanova (2001, 349), je bil spol kot poseben dejavnik relativno redko obravnavan v teoriji skupinske terapije. Tudi danes ostaja odprta strokovna razprava o spolnem (ne)diferenciranju skupin oziroma učinku spola v terapevtski skupini, saj so tovrstne raziskave relativno redke, imajo pa tudi vsaj delno protislovne rezultate (za pregled glej Ogrodniczuk idr. 2004; Ogrodniczuk 2006). Dokončnega odgovora zato resda ne moremo predložiti, iz dosedanjih raziskav pa je mogoče razbrati nekaj izhodišč oziroma sugestij.

Kar zadeva učinkovitost po spolu mešanih skupin, so rezultati medsebojno nasprotujoči si. Nekatere raziskave kažejo: kar zadeva sestavo glede na spol, naj bi bila spolno mešana skupina bolj koristna za moške kakor za ženske, saj se v takšni skupini moški bolj aktivirajo, vendar naj bi bila ta heterogenost manj potrebna za maksimalni terapevtski izkoristek pri ženskah (Holmes 2002; Ogrodniczuk idr. 2004; AGPA 2007, 24). Po drugih podatkih naj bi ženske v mešanih skupinah govorile manj kakor njihovi moški kolegi. Odločitev za heterogeno ali homogeno zasedbo glede na spol mora zato pretehtati tako prednosti kakor slabosti obeh možnosti (DeChant 1996). Nekateri avtorji celo trdijo, da so ženske v mešanih skupinah zapostavljene, ker se avtomatsko bolj prilagodijo moškim in njihovim temam, najbolj problematična naj bi bila po spolu mešana skupina za ženske z osiromašenim občutkom jaza (Holmes 2002, 171; Ogrodniczuk idr. 2004, 232). Obstajajo pa tudi raziskave z diametralno nasprotnim rezultatom, ki govorijo o tem, da imajo moški manj koristi v mešanih skupinah oziroma od skupinskega terapevtskega dela nasplo, saj naj bi bili manj opremljeni za sodelovanje v medosebni čustveni dinamiki, kakršna se ustvari v terapevtski skupini. Pri terapevtskem delu s čustvi in občutki naj bi bili bolj v vlogi opazovalcev v primerjavi z ženskami (MacNab 1990).

Temu pritrjujejo tudi rezultati raziskave, v kateri so preučevali učinkovitost kratkotrajne skupinske terapije suportivnega in interpretativnega tipa pri depresivnih moških in ženskah po izgubi pomembne osebe. Ugotovili so namreč, da je bila v obeh tipih obravnav (oba terapije sta se izvajala v mešanih skupinah, moški so bili v manjšini) večja klinično in statistično pomembna učinkovitost dosežena pri ženskah, medtem ko pri moških takšnih sprememb ni bilo. Moški pa so bili tudi manj zavezani skupini in manj kompatibilni s preostalimi člani skupine; to je verjetno

prispevalo k slabšemu rezultatu pri moških (Ogrodniczuk idr. 2004, 231, 237–38). Enake rezultate glede učinkovitosti skupinske obravnave in spolov je dosegla raziskava, ki je bila tudi narejena na vzorcu žalujočih (Sikkema idr. 2004). To lahko vodi k sklepu, da ženske učinkoviteje uporabljajo skupinsko obliko terapije ali pa da se ženske učinkoviteje spopadajo s problemom izgube; vsekakor so potrebne še nadaljnje raziskave (Ogrodniczuk 2006, 458). Seveda bi bilo treba podrobneje raziskati še morebitne preostale dejavnike, ki lahko prispevajo k rezultatom oziroma učinkovitosti terapevtske obravnave v posameznih primerih, kakor na primer spol terapevta in različni stili navezanosti udeležencev.

Kar zadeva po spolu homogene skupine, precej raziskav in avtorjev podpira to zamisel. V nekaterih primerih naj bi to bila boljša rešitev za ženske, saj bolje zajeame za ženske ključne teme, kakor se je pokazalo v raziskavi skupin za kemično zasvojenost ženske (Kauffman idr. 1995, 355). V prid po spolu ločenim skupinam govorijo tudi ugotovitve raziskav, da spoloma ustrezajo različni tipi terapevtskega dela (Ogrodniczuk idr. 2001; Ogrodniczuk idr. 2004; Ogrodniczuk 2006; Flynn in Ames 2006, 272). Ženskam naj bi na primer bolj koristilo razvijanje sposobnosti samoopazovanja (self-monitoring) kakor moškim. Ženske z visoko razvitim samoopazovanjem so bile v skupini zaznane kot bolj vplivne in z bolj dragocenim prispevkom. Prav tako so se bolje znašle v interakciji z bolj asertivnimi ljudmi (Flynn in Ames 2006, 272). Drugi avtorji navajajo, češ da naj bi ženskam bolj ustrezali sodelovalni in osebni odnosi s terapevtom, pohvale in poudarjanje njihovih moči in talentov. Po drugi strani pa so velikega pomena tudi izobraževanje, nasveti, reševanje problemov in terapevtske intervencije, ki poudarjajo vpliv zunanjih okoliščin za sedanje težave; to jih namreč razbremeni prevzemanja odvečne krivde in odgovornosti, zato se nato lažje in učinkoviteje posvetijo reševanju težav (Lemkau in Landau 1986; Nolen-Hoeksema, Grayson in Larson 1999). Moški pa naj bi bolj cenili nevtralnost v odnosu s terapevtom, ker omogoča čustveno distanco in večjo čustveno neodvisnost. Koristilo naj bi jim spodbujanje introspekcije in raziskovanja neprijetnih čustev, saj jim to prinaša nove metode za soočanje s problemi in s težkimi čustvi (Ogrodniczuk 2006, 456). Ženskam naj bi tako bolj ustrezal suportivni tip terapije, moškim pa interpretativni, kakor se je pokazalo na vzorcu klientov individualne terapije (Ogrodniczuk idr. 2001), delno pa se je to potrdilo tudi na vzorcu skupinske terapije (Ogrodniczuk idr. 2004, 232). Podobno so ugotovili Schut in sodelavci (1997): moški več pridobijo z intervencijami, osredotočenimi na čustva, medtem ko ženskam bolj koristijo na problem osredotočene intervencije. Tako moški kakor ženske morajo namreč razširiti svoj nabor tipičnih strategij spoprijemanja s težavami in se naučiti novih spretnosti. To pa ne pomeni, da tako eni kakor drugi kažejo splošno preferenco k zanje bolj koristnemu načinu dela (Ogrodniczuk 2006, 255–56).

Delno soglasje, ki resda ne temelji na raziskavah, je bilo doseženo med terapevtski praksi glede tega, da naj bi bilo terapevtsko skupinsko delo najbolj učinkovito za oba spola, če so skupine ločene po spolu (Brooks in Good 2001; DeChant 1996). Raziskava Ogrodniczuka in sodelavcev (2004, 453) pa namiguje, da je skupinsko terapevtsko delo (v heterogenih skupinah) za moške morda na splošno

manj učinkovito kakor za ženske. To je resda mogoče vsaj delno razložiti z biopsihosocialnimi razlikami med spoloma: razlike so na primer v različnem načinu procesiranja kognitivnih in čustvenih informacij, v skupinskem delovanju. Morda pa lahko rečemo, da ni vsaka problematika primerna za skupinsko obravnavo pri obeh spolih (npr. v omenjeni Ogrodniczukovi razpravi (2004) je govor o udeležencih, ki doživljajo depresijo in hkrati žalujejo za umrlo ljubljeno osebo) ali pa mora biti skupina po spolu bolj uravnotežena (moški so bili v omenjeni raziskavi v skupinah v manjšini).

Nekateri avtorji navajajo, naj bi ženske odnesle več od vključenosti v terapevtsko skupino tudi zaradi nekaterih svojih značilnosti, kakor so podporno vedenje, izražanje občutkov in sodelovalna naravnost, saj vse to spodbuja tudi socializacijski proces žensk (Bernardez 1996, 242). Ženske se tudi hitreje kakor moški vključijo v čustvene in odnosne teme, hitreje se z drugimi povežejo v skupini (Oakley 1996, 263), medosebni odnosi znotraj skupine pa tudi blagodejno delujejo na njihov občutek jaza (Kaplan 1987, 11). Vse pomeni, da so primernejše kandidatke za delo v kratkotrajnih skupinah (Ogrodniczuk idr. 2004, 239).

Kratko ilustracijo zgoraj zapisanega ponujajo tudi izjave udeleženk omenjene terapevtske skupine o doživljanju skupine in soudeleženk:

Veliko mi pomenijo tudi razmišljanja, ki jih podelijo udeleženske v skupini. Včasih se kje najdem in si rečem: »Ej ..., poglej, tale tudi tako doživlja. Saj ni nič narobe s tabo.« To je skoraj odrešilno.

Res mi je všeč, da na vsaki vidim kaj, s čimer se lahko poistovetim oziroma navežem. Potem sebe malo bolje vidiš.

Napredek je, da prideš (na skupino), pa ven (iz sebe) spraviš, pa poslušajš.

Nasploh obe (mlajši soudeleženki) sta me tako včasih spominjali na mojo starejšo hčer. ... Potem to uporabiš za razmišljanje, za razumevanje ...

Jaz lažje tu govorim kot na primer nekje med svojimi prijatelji, prijateljicami, kjerkoli ... Ne vem. Tukaj smo čisto tako ... različne. Ampak tu smo se res zbrale s tistim namenom, da si skušamo pomagati, da se odpreš.

Počutje v skupini je bilo precej pestro. Lepo mi je bilo priti, saj se mi zdi, da smo se z udeleženkami res odprle ena pred drugo in sploh ni strahu, da kaj, kar bi povedale, ne bi bilo sprejeto, slišano.

Avtorici Leech in Kees, ki sta leta 2005 objavili pregledni članek o raziskovanju ženskih terapevtskih skupin, ugotavljata, da so na eni strani skupine za ženske kar pogosta oblika pomoči, in večina svetovalcev oziroma terapevtov verjame, da so tovrstne skupine udeleženkam v pomoč. Zato je bilo objavljenih že veliko člankov, ki opisujejo ženske skupine z različnimi populacijami ali razpravljajo o uporabnih strategijah za tovrstne skupine. Na drugi strani pa je malo objavljenih empiričnih raziskav o delovanju ženskih skupin ali o uporabnih tehnikah v uspešnih skupinah ali o učinkovitosti. Podobno ugotavljajo tudi drugi raziskovalci (Huston 1986; Hoshmand 2003). Lahko rečemo, da je to področje še zelo potrebno metodološko poglobljenega raziskovanja, ki bo preseglo dosedanje raziskovalne pomanjkljivosti.

4. Sklep

Dilema mešane ali po spolu ločene skupine torej nima enopomenskega in dokončnega odgovora, saj bo potrebnega še precej raziskovanja, da bomo dobili jasnejši, empirično potrjeni odgovor, kdaj in zakaj homogene skupine in kdaj heterogene. Vendar pa iz navedenih virov lahko sklenemo, da je v posameznih primerih (glede na problematiko, uporabnike, metode dela in glede na cilje skupine) terapevtsko upravičena spolno homogena skupina. Kakor namreč kažejo raziskave, ženske na splošno v medosebnih odnosih vsaj v nekaterih okoliščinah reagirajo drugače kakor moški (Taylor idr. 2000; Voci idr. 2008), njihovo doživljanje sebe in njihova samopodoba sta bolj odvisna od kakovosti medosebnih odnosov (Herman 1997, 82; McGoldrick 1991, 215; Miller in Stiver 1997, 15–6; Legato 2006). Prav tako jim tudi v skupinski obravnavi bolj koristi in bolj ustreza drugačen tip intervencij in vodenja skupine kakor moškim (Ogrodniczuk 2006). Zato lahko sklepamo, da bi lahko pri zagotavljanju skupinske terapevtske pomoči ženskam, ki se soočajo s težavami v medosebnih odnosih (interpersonalne težave) in/ali pri težavah v odnosu do sebe, navadno povezanih s preteklimi relacijskimi travmami oziroma odnosi ne-varne navezanosti, (vsaj določenim) ženskam (v nekaterih okoliščinah) bolj koristila vključitev v homogeno žensko terapevtsko skupino.

Navedena spoznanja lahko premišljeno uporabimo tudi pri oznanjevanju in v pastoralni, saj je že drugi vatikanski koncil priznal možnost prispevka psihologije (in sorodnih ved) tudi na različnih teoloških področjih (Platovnjak 2003, 126). V duhovnem življenju so zelo pomembne psihične sposobnosti in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Nadnaravna duhovna razsežnost namreč predpostavlja človeško razsežnost, ali drugače rečeno: milost gradi na naravi (Orašem 1993, 25). Pri oznanjevanju bi bilo zato smotno, upoštevati tudi razlike med spoloma na ravni doživljanja, sprejemanja in odzivanja v skupinski obliki dela, še posebno če vemo, da nekatere razlike med spoloma v verskem razvoju, kakor na primer poudarek na odnosni naravi ženskega verovanja, najdejo svojo potrditev tudi v empiričnih raziskavah (Priatelj 2008, 116).

V zvezi z bibličnimi besedili in z vlogo spolov v njih naj omenimo študijo Tikve Frymer-Kensky (2002, xv-xvii): med drugim je pokazala, da v Svetem pismu ne najdemo psiholoških ali osebnostnih značilnosti, ki bi razlikovale ženske like od moških. Prav tako besedila niso obremenjena z negativnimi stereotipi in predsodki o ženskah. Svetopisemske ženske so v podrejeni vlogi in brez zunanje moči v primerjavi z moškimi, ki imajo oblast, vendar kljub vsemu niso inferiorne oziroma manjvredne. (Ženskam manj naklonjeno naravnost je zaslediti šele v mlajših besedilih, od Priglasarja dalje, a v tem omenjena avtorica vidi grški vpliv). Lahko bi tako sklepali, da ženskam takšen »nevtraln« pristop v drugače patriarhalnem okolju olajša ohranitev osebnega dostojanstva in omogoča, da vstopajo v medosebne odnose suvereno. Tako se lažje spontano odzivajo na različne vsakdanje situacije in se svobodno povezujejo z drugimi ženskami. V okolju, ki ženskam ne krade notranje moči in samozavesti s poniževanjem in s strahom pred ženskami, je namreč lažje ohraniti tudi medsebojno sočutje oziroma pristen posluš za drugega, bodisi v njegovem veselju ali

stiski. Zglede takšne iskrene medsebojne podpore in tenkočutne povezanosti žensk v ranljivih situacijah najdemo tudi v Svetem pismu. Marija, Jezusova mati, in Eliza-beta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31–56). Zgled skupnega premagovanja stiske izgube pa sta nam lahko Ruta in nje-na tašča Naomi (Rutina knjiga). Žensko povezovanje torej v sebi skriva potenciale, ki jih velja izkoristiti tako na terapevtskem kakor tudi pastoralnem področju.

Reference

- AGPA (The American Group Psychotherapy Association).** 2007. *Practice guidelines for group psychotherapy. The American group psychotherapy association science to service task force.* [Http://www.agpa.org/guidelines/AGPA%20Practice%20Guidelines%202007-PDF.pdf](http://www.agpa.org/guidelines/AGPA%20Practice%20Guidelines%202007-PDF.pdf) (pridobljeno 31. 1. 2009).
- Anderson, Carol M., in Diane P. Holder.** 1991. Women and Serious Mental Disorders. V: Monica McGoldrick, Carol M. Anderson in Froma Walsh, ur. *Women in Families: A Framework for Family Therapy*, 382–405. New York: W. W. Norton & Company.
- Barlow, David H., in V. Mark Durand.** 2002. *Abnormal Psychology. An integrative approach.* 3. izd. Australia: Wadsworth.
- Barlow, Sally H., Gary M. Burlingame in Addie Fuhrman.** 2000. Therapeutic application of groups: From Pratt's »thought control classes« to modern group psychotherapy. *Journal of Group Dynamics* 4, št. 1:115–134.
- Bernardez, Teresa.** 1996. Women's therapy groups as the treatment of choice. V: Betsy DeChant (ur.), *Women and group psychotherapy: Theory and practice*, 242–262. New York: Guilford Press.
- Brooks, Garry R., in Glenn E. Good.** 2001. *The new handbook of psychotherapy and counseling with men: A comprehensive guide to settings, problems, and treatment approaches.* 2. zv. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Burlingame, Garry M., in Julie Ann Krogel.** 2005. Relative efficacy of individual versus group psychotherapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 55:607–611.
- Burman, Erica.** Engendering authority in the group. 2001. *Psychodynamic counselling* 7:247–269.
- Cohn, Deborah A., Daniel H. Silver, Carolin P. Cowan, Philip A. Cowan in Jane Pearson.** 1992. Working models of childhood attachment and couple relationships. *Journal of Family Issues* 13:432–449.
- Copeland, Ellis P., in Robin S. Hess.** 1995. Differences in young adolescents' coping strategies based on gender and ethnicity. *Journal of Early Adolescence* 15:203–219.
- Cvetek, Robert, Tomaž Erzar in Barbara Simonič.** 2006. Medgeneracijski prenos verskih vrednot pri predzakoncih in izbira partnerja. *Anthropos*, št. 3/4:131–148.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Davis, Marry C., Karen A. Matthews in Elisabeth W. Twamley.** 1999. Is life more difficult on Mars or Venus? A meta-analytic review of sex differences in major and minor life events. *Annals of Behavioral Medicine* 21:83–97.
- DeChant, Betsy.** 1996. *Women and group psychotherapy: Theory and practice.* New York: Guilford Press.
- Erzar, Tomaž, Matej Torkar in Katarina Kompan Erzar.** 2010. Shame-proneness and its correlates in couples. *Psihološka obzorja* 3:89–102.
- Fatimah, Rika P. L., Abdul Aziz Jemain in Ibrahim Kamarul.** 2008. Women-Family in Quality Perspective. *Social Indicators Research* 88:355–364.
- Flynn, Francis J., in Daniel R. Ames.** 2006. What's Good for the Goose May Not Be as Good for the Gander: The Benefits of Self-Monitoring for Men and Women in Task Groups and Dyadic Conflicts. *Journal of Applied Psychology* 91:272–281.
- Fritch, April M., in Shannon M. Lynch.** 2008. Group Treatment for Adult Survivors of Interpersonal Trauma. *Journal of Psychological Trauma* 7:145–169.
- Frymer-Kensky, Tikva.** 2002. *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories.* New York: Schocken books.
- Gurian, Michael.** 2002. *The Wonder of Girls.* New York: Atria Books.
- Herman, Judith Lewis.** 1997. *Trauma and recovery.* New York: Basic Books.
- Holmes, Lucy.** 2002. Women in groups and women's groups. *International Journal of Group Psychotherapy* 52:171–188.
- Hoshmand, Lisa Tsoi.** 2003. Value choices and methodological issues in research with women.

- V: Mary Kopala in Merle A. Keitel, ur. *Handbook of counseling women*, 546–556. Thousand Oaks, CA: Sage. Navajata Leech in Kees 2005, 367.
- Huston, Kathleen.** 1986. A critical assessment of the efficacy of women's groups. *Psychotherapy* 23:283–290.1
- Kaplan, Alexandra G.** 1987. Reflections on gender and psychotherapy. *Women & Therapy* 6:11–24.
- Kauffman, Eda, Martha Morrison Dore in Lani Nelson-Zlupko.** 1995. The role of women's therapy groups in the treatment of chemical dependence. *American Journal of Orthopsychiatry* 65:355–363.
- Kimball, Thomas G., Elizabeth Wieling in Andrew Brimhall.** 2009. A Sense of Sisterhood: A Qualitative Case Study of a Flexibly Structured, Long-Term Therapy Group for Divorced Women. *Journal of Feminist Family Therapy* 21:225–246.
- Leech, Nancy L., in Nathalie L. Kees.** 2005. Researching Women's Groups: Findings, Limitations, and Recommendations. *Journal of Counseling & Development* 83:367–373.
- Legato, Marianne J.** 2006. *Zakaj si moški nikoli ne zapomnijo, ženske pa nikoli ne pozabijo?* Izola: Meander.
- Lemkau, Jeanne P., in Carol Landau.** 1986. The »selfless syndrome«: Assessment and treatment considerations. *Psychotherapy* 23:227–233.
- McNab, R. Tracy.** 1990. What do men want? Male rituals of initiation in group psychotherapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 40:139–154.
- Marmarosh, Chery L., Victoria A. Franz, Mosetsanagape Koloj, Rebekah C. Majors, Amanda M. Rahimi, Jonne G. Ronquillo, Rachel J. Somberg, Jessica S. Swope in Katherine Zimmer.** 2006. Therapists' group attachments and their expectations of patients' attitudes about group therapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 56:325–338.
- McDonald, Lisa M., in Karen Korabik.** 1991. Sources of stress and ways of coping among male and female managers. *Journal of Social Behavior and Personality* 6:185–198.
- McGoldrick, Monica.** 1991. Women Trough the Family Life Cycle. V: McGoldrick, Monica, Carol M. Anderson in Froma Walsch, ur. *Women in Families: A Framework for family therapy*, 200–226. New York: W. W. Norton & Company.
- Miller, Jean Baker, in Irene Pierce Stiver.** 1997. *The Healing connection: how women form relationships in therapy and in life*. Boston: Beacon Press.
- Nolen-Hoeksema, Susan, Carla Grayson in Judith Larson.** 1999. Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology* 77:1061–1072.
- Northrup, Christiane.** 2003. *Žensko telo, ženska modrost: Priročnik o zdravju in dobrem počutju v drugem življenjskem obdobju*. Tržič: Učila.
- Oakley, M. Anne.** 1996. Short-term women's groups as spaces for integration. V: Betsy DeChant, ur. *Women and group psychotherapy: Theory and practice*, 263–283. New York: Guilford Press.
- Ogrodniczuk, John S., William E. Piper in Anthony S. Joyce.** 2004. Differences in men's and women's responses to short-term group psychotherapy. *Psychotherapy Research* 14:231–243.
- Ogrodniczuk, John S., William E. Piper, Anthony S. Joyce in Mary McCallum.** 2001. Effect of patient gender on outcome in two forms of short-term individual psychotherapy. *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 10:69–78.
- Ogrodniczuk, John S.** 2006. Men, women, and their outcome in psychotherapy. *Psychotherapy Research* 16:453–462.
- Ogus, E. Dara, Esther R. Greenglass in Ronald J. Burke.** 1990. Gender-role differences, work stress and depersonalization. *Journal of Social Behavior and Personality* 5:387–398.
- Oražem, France.** 1993. *Teologija duhovnosti*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan.** 2003. Vloga psihologije pri duhovni rasti. *Tretji dan* 32:126–132.
- Prijatelj, Erika.** 2008. Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja. *Bogoslovni vestnik* 68: 113–122.
- Robertson, John M., in Louise F. Fitzgerald.** 1992. Overcoming the masculine mystique: Preferences for alternative forms of assistance among men who avoid counseling. *Journal of Counseling Psychology* 39:240–246.
- Schut, Henk A. W., Harold M. S. Stroebe, Jan van den Bout in Jacques de Keijser.** 1997. Intervention for the bereaved: Gender differences in the efficacy of two counselling programmes. *British Journal of Clinical Psychology* 36:63–72.
- Sikkema, Kathleen J., Nathan B. Hansen, Arlene Kochman, David C. Tate in Wayne Difranceisco.** 2004. Outcomes from a randomized controlled trial of a group intervention for HIV positive men and women coping with AIDS-related loss and bereavement. *Death Studies* 28:187–209.
- Taylor, Shelley E., Laura Cousino Klein, Brian P. Lewis, Tara L. Gruenewald, Regan A. R. Gurung in John A. Updegraff.** 2000. Biobehavioral response to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight. *Psychological Review* 107:411–429.
- Voci, Alberto, Miles Hewstone, Richard J. Crisp in Mark Rubin.** 2008. Majority, Minority, and Parity: Effects of Gender and Group Size on Perceived Group Variability. *Social Psychology Quarterly* 71:114–142.

*Janež Sečnik***Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje**

Povzetek: Prispevek govori o tem, kako intenzivno doživljajo ljudje stres v travmatični situaciji, takrat in danes, in kako doživljajo svojo vernost. V raziskavo je bilo vključenih sto osemindeset udeležencev različnih poklicev in starosti. Uporabili smo vprašalnik Stresne in travmatične izkušnje in vprašalnik o vernosti. Prvi vprašalnik sprašuje, katere stresne dogodke je posameznik doživel, intenziteto stresnega doživljanja med stresnim dogajanjem in intenziteto stresnega doživljanja preteklega dogodka danes. Pri vprašalniku o vernosti so udeleženci lahko ocenili svojo vero kot tradicionalno, kot poglobljeno, kot površinsko ali osebno in ugotavljali, koliko velja vprašalnik zanje. Videli smo, da obstaja povezava med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Korelacije med povprečjem razlik stresa in posameznimi tipi vernosti nakazujejo, da pri tistih, ki se jim je stopnja stresa zmanjšala, prevladuje poglobljena ali pa osebna vera. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za tradicionalno vero; bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za površinsko vero. Pri udeležencih, pri katerih se je stopnja stresa od takrat do danes zmanjšala (povprečje razlik je bilo večje), je osebne in poglobljene vere več, tradicionalne in površinske vere pa manj. Ugotovili smo tudi, da obstajata statistično pomembna pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vero in pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vero. Med poglobljeno in površinsko vero pa je le negativna korelacija. Poglobljena vera in vernost nasploh statistično pomembno korelirata s starostjo. Tudi zmanjšana stopnja stresa se kaže v povezavi s starostjo in tudi z izobrazbo.

Ključne besede: stres, travma, vera, soočanje s stresom, globina vere

Abstract: **Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations**

The paper examines the intensity of stress experience in a traumatic situation – at the time it occurred and today, and how the respondents qualify their religious faith. The survey included 188 respondents of various occupations and ages. Two questionnaires were used, one about stressful and traumatic experiences and one about religious faith. The first one involved identifying the stressful events experienced by individuals, the intensity of the stress experienced at the time of these events and the intensity of stress when reliving tho-

se past events at present. In the second questionnaire investigating the faith of the respondents, they were required to qualify their religious faith as traditional, deep, superficial or personal. A trend of correlation was established between different types of faith and the success in coping with stress. Correlations between the mean of stress differences and individual types of faith indicated a trend that people, whose stress rate had decreased with time, showed a prevalence of deep faith or personal faith. The more the mean of stress differences increased, the more the qualifications of traditional and superficial faith decreased. Thus, the respondents, whose stress rate had decreased in the intervening period (i.e. the mean of the differences was higher), displayed more personal and deep faith and less traditional and superficial faith. It was also established that there was a statistically significant positive correlation between deep and personal faith as well as a positive correlation between traditional and superficial faith. The correlation between deep and superficial faith was negative only. Deep faith and faith in general showed a statistically significant correlation with age. Similarly, a reduced rate of stress was evident in relation to age as well as education.

Key words: stress, trauma, faith, dealing with stress, depth of faith

1. Uvod

Vsakdanje življenje postavlja človeka pred mnoge izzive. Stresne in travmatične izkušnje so lahko del vsakdanjika ali pa so nekaj izrednega. Izkušnje so lahko bolj ali manj pogoste, lahko se ponavljajo, lahko so globoko travmatične ali pa doživlja posameznik ob njih le manjši stres. Raziskave kažejo, da ima vera velikokrat pomembno vlogo pri posameznikovem soočanju z manjšim stresom, ki ga prinaša vsakodnevno življenje (Spilka et al. 2003, 186; Ellison et al. 2001, 215; Idler 1995, 683; Pargament 1997, 310). Pri tem je pomembno upoštevati tudi posameznikov odnos do življenja. Ta odnos je lahko v splošnem pozitiven ali v splošnem negativen. Od njega je odvisno, kako bo posameznik gledal nase in na svet. To držo lahko opišemo tudi z izrazoma optimizem – pesimizem. Glede vere se je izkazalo, da ima lahko lastnosti pozitivne perspektive, ki jo ima človek ob pogledu na življenje in na probleme (Peterson et al. 1988, 25). Baumeister (1991, 184) govori o tem, da religiozni pomen, ki ga dajejo ljudje nekemu dogodku, pomaga pri soočanju z življenjskimi preizkušnjami. Podobno tudi Fichter (1981, 55) ocenjuje religijo kot edini način, ki lahko v bolečini in trpljenju pomaga najti pomen in smisel. Vera je tista, ki prinaša sporočilo, da je preizkušnje življenja mogoče preiti. Tudi če se zdijo težave nepremagljive, daje vera občutek, da jih je mogoče obvladati (Spilka et al. 2003, 173). Prav na področjih, ki zadevajo človekov obstoj – staranje, bolezen, invalidnost, družinske težave, izguba ljubljene osebe, soočanje s svojo lastno umrljivostjo (Weaver et al. 2003, 215) ali soočenje s travmatičnimi dogodki, kakor so zlorabe, nesreče, nevarne okoliščine (Killough 2005, 183) –, se najbolj eksplicitno pokaže pomen vere pri reševanju težav. Izsledki raziskav podpirajo

predpostavko, da je vera za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri spopadanju s kritičnimi življenjskimi dogodki (Harrison et al. 2001, 86).

Religija pomaga pri reševanju težav na obeh ravneh, tako pri spreminjanju okoliščin problema in pri odpravljanju posledic kakor tudi pri predelovanju težkih čustev, ki se prebujajo ob stiski (Folkman in Lazarus 1988, 466; Lazarus 1993, 234). Pozitivni pomen odnosa z Bogom ob srečanju s težavami potrjujejo tudi sodobne raziskave o odnosu med vero in srečevanjem z različnimi stiskami. Sposobnost soočanja s problemi in prenašanja stiske je središčnega pomena za življenje. Človek je v sedanjem svetu velikokrat ranljiv, saj se na eni strani sooča z izboljševanjem bivanjske situacije, hkrati pa doživlja negotovost ob soočanju z vsemi novostmi in spremembami (Simonič 2006, 135). Nekatere življenjske situacije presegajo človekov razum in njega samega. Posameznik v njih lahko doživi nemoč ali izgubi kontrolo. Ob soočanju s težavami iščejo ljudje podporo v različnih sferah življenja, med drugim tudi v zatekanju k veri; vera je zlasti pomemben vir pomoči takrat, ko se posamezniki srečujejo s stiskami, ki še posebno močno preizkušajo človeka, njegove zmožnosti za rešitev situacije pa so omejene (Kennedy et al. 1998, 326; Russo in Dabul 1997, 29). Rečemo lahko, da je proces soočanja s stisko iskanje smisla v času stresa (Butter in Pargament 2003, 180).

Kenneth Pargament, eden glavnih poznavalcev vloge vere v povezavi s soočanjem s stisko, trdi o samem procesu soočanja, da se ljudje s stresnimi situacijami ne soočajo brez opore, brez virov oziroma mehanizmov, ki jim pomagajo pri tem (Pargament 1990, 221). S sabo nosijo sistem splošnih prepričanj, praks, aspiracij in odnosov, ki vplivajo na to, kako se soočajo s težkimi trenutki. O pomenu opore govorijo tudi drugi. Večino travmatičnih izkušenj posameznik predela ob skrbi in empatiji drugih ljudi v svojem naravnem okolju (Kompan Erzar 2006, 122). Sistem-ska razvojna teorija govori o tem, da je temelj starševske držbe sposobnost, dati varnost, oporo in empatijo (120). Otroku, ki je tega deležen, se razvije psihična struktura, ki omogoča vstopanje v pristne odnose in ohranja varno navezanost s starši. Starši, ki imajo z otrokom stik (to pomeni, da otrok s svojim doživljanjem in čutenjem ne ostaja sam, temveč občuti, da starši čutijo, kar on čuti), imajo možnost, umiriti otroka v zanj stresni situaciji. Ta stik se vzpostavlja od samega začetka otrokovega življenja. Eden temeljnih dejavnikov, ki napovedujejo, koliko bo posameznik lahko razvil svoje sposobnosti za regulacijo afekta, je razrešenost navezanosti s starši, to pa pomeni dostopnost predelovanja, razmišljanja in čutenja o navezanosti in možnost preverjanja odnosa s starši (103). O varni navezanosti lahko začnemo govoriti, ko so starši sposobni manjšati in blažiti stres. Kakor smo omenili, je prav od ravnanja staršev odvisno, kako se bo otrok soočal s stresom. Regulacije stresa pa se hkrati mladostnik uči tudi ob vrstnikih (102). Otroku ob starših gradi svoj svet, ob vrstnikih pa ga preverja in dopolnjuje. Bolj ko bo otrok ob starših lahko preverjal svoje sposobnosti razumevanja in sebe, večjo oporo bo čutil, v nadaljnjih odnosih pa mu bo izkušnja varnega odnosa, zapisana v možgane, pomagala pri premagovanju stresa. Tisti starši, ki omogočijo otroku varno navezanost, povzročijo v otroku držo zaupanja in vere, da obstajajo opora, sprejemanje, potrpežljivost, posluš in nekdo, ki ga ljubi. Resnični človeški odnos, kakor ga poj-

mujejo teologi, je zvestoba, sočutje in radikalno priznanje drugega oziroma svoboda (Rupnik 2001, 212). Človeška psiha se razvija in ohranja v odnosu z drugim in v religioznem izkustvu z Bogom (Gostečnik 2005, 13).

V trenutkih stiske bo posameznik reagiral na podlagi globoko zapisanih ponotranjenih izkušenj. Aktivira se ves obstoječi sistem notranjih osebnih prepričanj, ki vplivajo na to, kako se bo posameznik spopadal s težkimi situacijami. Lahko rečemo, da ta sistem uporablja človek kot orientacijo za to, kako bo ocenil konkretno situacijo, kako se bo odločil, kaj bo naredil in kako bo nato tudi začel izvajati aktivnosti, ki bodo privedle do rešitve (Pargament 1997, 310). Ko se nekaj zgodi, se posameznik vpraša: »Kaj to pomeni zame?« Če je dogodek ocenjen kot negativen in stresen, potem sledi vprašanje: »Kaj lahko naredim v zvezi s tem?« Ta prvi korak lahko označimo tudi kot primarno ocenjevanje situacije (Spilka et al. 2003, 128). Naslednji korak v procesu soočanja s stisko je »spopadanje s problemom«. Ko je namreč človek soočen s situacijo, v kateri je njegova kontrola omejena ali izgubljena, kakor na primer pri fizičnem napadu, je zelo pomembno, da se občutek kontrole ponovno vzpostavi. Kadar človek tega ne zmore sam, išče pomoč pri višji sili, pri Bogu (Spilka et al. 1985, 2). Verna oseba lahko na primer moli. Takšno vedenje sta Holahan in Moos (1987, 947) označila kot aktivno strategijo soočanja s težavami. Če neka oseba moli in se obrača k višji sili za pomoč v trpljenju, ob tem pa prejme spodbudo h konkretnim dejanjem, ki vodijo k rešitvi, je molitev konstruktivna oblika soočanja s težavami. Z vero se lahko ohrani pozitivno stanje ali pa spremeni situacija. Strategije, ki jih človek uporablja, so pasivne ali aktivne, osredotočene na rešitev konkretnega problema ali pa na razrešitev težkih čustev, lahko so naravnane osebno ali medosebno (Harrison et al. 2001, 89). Osebne religiozne aktivnosti, na primer molitev ali obisk cerkve, so povezane z nižjo stopnjo depresije (Koenig 1995, 226) in z večjim zadovoljstvom v življenju (Levin et al. 1995, 160).

Strategije so veščine, so znanje. Raziskave kažejo, da študentje z bolj izobraženimi starši razvijejo najboljše načine obvladovanja stresa (Yildirim et al. 2011, 293). Kakor dokazuje Chang Kirk (2011, 36), sta premagovanje stresa in uporaba ustreznih strategij povezana tudi z izobrazbo in s starostjo (Charles et al. 2001, 183). Študija Winka in Dillona (2002, 79) razkriva razvoj religioznosti in duhovnosti od otroštva do starosti, posebno med ženskami močno narašča v srednjih letih in proti starosti. Tudi druge študije kažejo večjo vključenost v vero pri starejših kakor pri mlajših (Chatters in Taylor 1989, 183; Koenig 1997, 57). Starost je povezana tudi z zadovoljstvom v življenju; starejše ženske poročajo o večjem zadovoljstvu kakor mlajše (Noor 2008, 502).

Pargament (1997, 90) v zvezi z vlogo vere pri soočanju s stisko govori o treh različnih oblikah obvladovanja situacije. Pasivno zaupanje v Boga in prelaganje rešitve problema sta lahko disfunkcionalni. Nekateri se *prepustijo* Bogu, in to tako, da problem v molitvi popolnoma preložijo v božje roke in prepustijo kontrolo nad situacijo Bogu, sami pa so pasivni. Drugi *sodelujejo* z Bogom in se v iskanju njegove podpore aktivno soočajo z reševanjem stiske. *Samostojni* na Boga ne računajo, čeprav vera vanj obstaja, a se jim zdi, da je za rešitev potrebna osebna angažira-

nost, ne pa božja pomoč. Zanašajo se na sposobnosti, ki jim jih je podaril Bog. Pri oblikah, kakor sta sodelovanje in samostojnost, ohrani posameznik notranji občutek za kontrolo, ki je za soočanje s težavami boljši kakor zunanji (Phares 1976, 165). Ti dve obliki dajeta pozitivnejše rezultate soočanja kakor pa način, ko posameznik reševanje težav preloži na Boga (Hathaway in Pargament 1990, 427; McIntosh in Spilka 1990, 169).

V odnosu z Bogom lahko pridemo do odgovorov na mnoga vprašanja, ki zadevajo naše bivanje. V luči vere prepoznamo situacijo drugače, opazimo nove razsežnosti, nove možnosti. Poleg tega pomena daje vera tudi občutek, da je situacija pod kontrolo (Ai in Park 2005, 242). Navzočnost vere v življenju posameznika je eden najboljših napovednikov za zadovoljstvo v življenju (Jones 1993, 5). Na splošno lahko rečemo, da obstaja med vero in osebno srečo pozitivna povezava (Ellison 1991, 86; Myers 1992, 79). Študija, ki jo je opravila Noor (2008, 502), nam kaže, da so izkušnje pri delu pomemben dejavnik za zadovoljstvo v življenju in za manjšo stopnjo stresa. Delovne izkušnje so pri tem pomembnejše kakor izobrazba.

Na posameznikovo doživljanje stresa ali travmatične izkušnje ima torej vera pomemben vpliv. Zanima nas, kako intenzivno doživljajo stresno situacijo ali travmo ljudje, ki trdijo, da so globoko ali osebno verni, in kako tisti, ki menijo, da so površinsko ali tradicionalno verni. Ker naj bi ljudje z globljo vero imeli globlji odnos z Bogom, bili naj bi v tesnejšem stiku z njim, ki je tolažnik, odrešenik, usmiljenje, dobrotu, sočuten in poosebljena Ljubezen, predvidevamo, da bodo v luči vere v Boga, ki je večni, danes doživljali stresno ali travmatično izkušnjo oziroma dogodek iz preteklosti manj stresno. V krščanskem smislu nikakor nismo samo pasivne žrtve ranjene, poškodovane univerzalne človeške narave, ampak nam je dana milost odrešenja (Gostečnik 2005, 324). Bog je oseba, pri kateri je hkrati mogoče najti odpuščanje, ljubezen, usmiljenje in blagoslov, dojemati pa ga je mogoče tudi kot jeznega, a pri tem človek ohrani svobodo (Gorsuch 1968, 61). To pa so lastnosti varnega odnosa. Odnos z Bogom poveča občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002, 776). Ali ljudje s poglobljeno vero ali osebno vero doživljajo danes travmatični ali stresni dogodek iz preteklosti z manj stiske kakor ljudje, pri katerih je vera površinska ali tradicionalna?

2. Raziskava

2.1 Namen raziskave

Temeljni namen raziskave je: ugotoviti povezavo med doživljanjem stresa v travmatični situaciji takrat in danes in osebno oceno vernosti udeležencev raziskave. Ugotavljamo torej, kako ljudje doživljajo svojo vernost (globoka, površinska, tradicionalna ali osebna), kako stresno je bilo njihovo doživljanje travmatične situacije, ko se je zgodila, in kako stresno ti ljudje danes doživljajo pretekli travmatični stresni dogodek. Zanima nas, pri katerih ljudeh se je bolj zmanjšala stopnja doživljanja stresa: pri tistih, ki so svojo vernost ocenili za zelo tradicional-

no, pri tistih, ki jo ocenjujejo predvsem kot površinsko, ali pri ljudeh z globoko ali osebno vero. Predvidevamo, da se je pri tistih posameznikih, ki so v osebni ali globoki odnosu z Bogom (njihova vernost je predvsem poglobljena ali osebna), stopnja stresa do danes pretežno zmanjšala.

2.2 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči naslednje hipoteze:

- H. 1: Obstaja pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vernostjo.
- H. 2: Obstaja pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vernostjo.
- H. 3: Predvidevamo, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno in osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj pozitivne korelacije.
- H. 4: Med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot površinsko, in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj bodo korelacije negativne.
- H. 5: Starost korelira s poglobljeno vero.

2.3 Metoda

2.3.1 Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih sto osemindeset udeležencev iz različnih okolij: obiskovalci kapele Kliničnega centra (N = 14), dijaki Škofijske klasične gimnazije v Ljubljani (N = 27), obiskovalci škofijskega predzakonskega tečaja (N = 20), učitelji ljubljanske osnovne šole (N = 8), dijaki srednje poklicne šole iz Ljubljane (N = 33), člani skupnosti Emanuel (N = 5), udeleženci skupine za alkoholike (N = 47), člani zakonskih skupin (N = 11) in naključno izbrani iz Ljubljane (N = 23).

Skupaj je sodelovalo triinpetdeset moških in sto petintrideset žensk.

2.3.2 Instrumenti

Udeleženci raziskave so izpolnjevali vprašalnik Stresne in travmatične izkušnje (Stressful Life Events Screening Questionnaire – SLESQ / Goodman 1998). Odgovarjali so na dvajset vprašanj o dogodkih, ki so se zgodili kadarkoli v njihovem življenju. Vprašalnik sprašuje po življenjsko nevarnih nesrečah in boleznih, po fizični in spolni zlorabi, po navzočnosti ob umiranju, po izkušnji tepeža med starši ipd. Udeleženci so označili, ali se jim je dogodek zgodil (da ali ne), koliko so bili takrat stari, pogostost dogajanja, koliko je bil dogodek (ali več dogodkov) takrat stresen in koliko so pretekli dogodki stresni še danes. Za oceno stresnosti so uporabili lestvico od 0 (sploh nič stresno) do 10 (izjemno stresno). Po mnenju avtorjev je vprašalnik namenjen za splošne širše raziskave.

Zatem smo udeležence vprašali po vernosti. Svojo vernost so lahko ocenili kot poglobljeno, tradicionalno, površinsko ali osebno vero in pri vsaki možnosti obkrožili stopnjo vernosti od 1 (nič) do 5 (zelo).

2.4 Rezultati

Udeležencev je bilo sto osemnosemdeset, od tega sto petintrideset žensk in triinpetdeset moških. Povprečna starost udeležencev je bila petintrideset let.

Od sto osemnosemdeset udeležencev je bilo deset takšnih, ki po njihovi subjektivni presoji do izpolnjevanja tega vprašalnika niso doživeli nobene stresne ali travmatične izkušnje. Sedem vprašalnikov smo izločili, ker drugi del vprašalnika ni bil izpolnjen v celoti. Udeležencev, ki so doživeli več kakor eno stresno ali travmatično izkušnjo, je bilo sto petintrideset, šestindvajset pa jih je doživelo le eno stresno ali travmatično izkušnjo.

– Dvainštirideset udeležencev je že doživelo *življenjsko nevarno bolezen* (1), od tega 90,48 % enkrat.

– Oseminšestdeset udeležencev je že doživelo *življenjsko nevarno nesrečo ali poškodbo* (2), in to 67,64 % enkrat, 32,36 % pa več kakor enkrat.

Sedemdeset udeležencev je *v otroštvu doživelo fizično nasilje* (7) od starša, skrbnika ali druge osebe, od tega 21,42 % enkrat, 24,29 % od dvakrat do štirikrat, 20 % od petkrat do desetkrat in 34,29 % več kakor desetkrat.

– Oseminsedemdeset udeležencev je bilo *čustveno zlorabljenih* (9) od staršev, intimnih partnerjev ..., od tega 56,41 % več kakor desetkrat.

– Sto šestnajst udeležencev je že doživelo, da je imel *bližnji prijatelj ali družinski član* življenjsko nevarno bolezen (14); 62,92 % jih je to doživelo enkrat.

– Triinpetdeset udeležencev je doživelo *pretep/prepir med starši* (16); 28,30 % jih je to doživelo enkrat, 33,96 % od dvakrat do štirikrat in 26,42 % več kakor desetkrat.

Razliko med stresnostjo ob dogodku in danes smo izračunali tako, da smo od vrednosti stresa takrat odšteli vrednost stresa danes. To pomeni: če je imel nekdo takrat vrednost stresa 7, sedaj pa 5, je razlika med njima 2. Če je imel nekdo takrat vrednost stresa 4, sedaj pa 6, je razlika –2; stres je zdaj večji. Povprečje razlik stresa pomeni, da smo pri vsakem udeležencu najprej izračunali razliko stresa pri posameznem stresnem dogodku (takrat stresno, danes stresno) in nato povprečje razlik stresa. Vse razlike smo pri vsakem posamezniku povprečili. Če je razlika večja, je tudi povprečje razlik večje, to pomeni, da se je stres po subjektivni oceni udeleženca znižal. Če je razlika manjša, je tudi povprečje razlik manjše, to pomeni, da se stres po subjektivni oceni udeleženca ni veliko zmanjšal. Lahko rečemo, da se stopnja stresnosti dogodka od takrat, ko se je zgodil, ni veliko zmanjšala. Vprašanje pa je, kakšen je bil stres na začetku. Če je bil že v začetku manjši, se ni mogel toliko znižati, kakor če je bil na začetku večji.

Posamezniki so se v vprašalniku opredelili, ali so verni ali ne.

Korelacija med vernostjo in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj ni statistično pomembna, saj znaša 0,143. Med povprečjem razlik v stresu in vernostjo ni statistično pomembne povezave.

Korelacije v preglednici 1 nam pokažejo le pomembne povezave med oblikami

	Poglobljena	Tradicionalna	Površinska	Osebna	Povprečje razlik
Poglobljena	1	0,047	-0,458**	0,514**	0,060
Tradicionalna		1	0,294**	-0,070	-0,099
Površinska			1	-0,217*	-0,060
Osebna				1	0,055
Povprečje razlik					1

Tabela 1: *Korelacije med razlikami zdaj/takrat in vernostjo (oblike vernosti)*

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

	Starost	Spol	Povprečje razlik	Osebna	Povprečje razlik
Starost	1	0,101	0,184*	0,514**	0,060
Spol		1	0,094	-0,070	-0,099
Povprečje razlik			1	-0,217*	-0,060
Osebna				1	0,055
Povprečje razlik					1

Tabela 2: *Povezava povprečja razlik s spolom in s starostjo*

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

vernosti, ne pa pomembnih povezav s povprečjem razlik stresnosti. Tako vidimo negativno povezavo med poglobljeno in površinsko vero, pa tudi med površinsko in osebno vero. Med poglobljeno in osebno vero je velika pozitivna povezava; tako je potrjena prva hipoteza. Pozitivna povezava pa je tudi med tradicionalno in površinsko vero. Potrdimo lahko tudi drugo hipotezo.

Povezave s povprečjem razlik niso statistično pomembne. Smer je resda nakazana (negativno povezano s tradicionalno in površinsko vero, pozitivno pa s poglobljeno in osebno vero), vendar pa so vrednosti tako majhne, da tega glede na rezultate ne moremo trditi. Lahko pa ovrednotimo na način, da je nakazana smer, vendar tega nismo dokazali; vrednosti korelacij so premajhne in niso statistično pomembne.

Kaj to pomeni za naše rezultate? Tretje in četrte hipoteze ne moremo potrditi oziroma popolno zavreči. Lahko pa rečemo, da obstaja možnost pravilnosti postavljenih hipotez.

Iz preglednice (2) vidimo, da obstaja statistično pomembna povezava med starostjo in povprečjem razlik. Povprečje je višje, kadar je razlika med stresom takrat in danes večja. Pri tistih, ki so starejši, so razlike med takrat in danes večje. To pomeni, da sedaj manj stresno dojemajo takratno situacijo. Starejši so se torej bolj uspešno soočili s stresom. Korelacija starosti s spolom ni statistično pomembna.

V nadaljevanju prikazujemo tabelo s korelacijami, vključeni so izobrazba, povprečje stresa takrat in povprečje stresa danes. V tabeli je za tip vere prikazana le poglobljena vera, saj drugi tipi vernosti ne kažejo statistično pomembnih korelacij.

	Starost	Izobrazba	Povpr. razlik	Povpr. takrat	Povpr. zdaj	Vernost	Poglobljena
Starost	1	0,260**	0,184*	0,180*	0,016	0,250**	0,218*
Izobrazba		1	0,212**	0,304**	0,003	0,067	,-0,030
Povpr. razlik			1	0,424**	-0,641**	0,143	0,060
Povpr. takrat				1	0,409**	0,083	-0,072
Povpr. zdaj					1	-0,094	-0,101
Vernost						1	-0,124
Poglobljena							1

Tabela 3: Korelacije izobrazba, stres, starost, poglobljena vera

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

Zanimiva je povezava starost in povprečje takrat. Korelacija znaša 0,180. Korelacija med starostjo in danes pa ne kaže statistično pomembne povezave. Obstajajo še druge povezave: starost in poglobljenost vere, povezava izobrazbe s povprečjem razlik in s povprečjem takrat.

3. Razprava in sklepi

O srednji problem raziskave je, ugotoviti, ali obstaja povezanost med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Ugotavljali smo intenziteto stresnega doživljanja ob stresnih travmatičnih dogodkih in intenziteto stresnega doživljanja preteklega travmatičnega dogodka danes ter oceno vernosti udeležencev (tradicionalna, poglobljena, površinska in osebna vera). Ugotovili smo, da obstaja povezava med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Predvidevali smo, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno, tradicionalno in osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes pozitivne korelacije. Predvidevali smo tudi, da bodo korelacije negativne, ko udeleženci ocenjujejo, da je njihova vera površinska, in med razliko v stresnosti ob dogodku in danes. Če se to ne potrdi, pomeni, da vera pri premagovanju travme ne pomaga dosti – če bi bila namreč korelacija med zmanjšanjem doživljanja stresa in površinsko vernostjo pozitivna. Na podlagi dobljenih rezultatov korelacij med povprečjem razlik stresa in posameznim tipom vernosti lahko opazimo, da pri tistih, ki se jim je stopnja stresa zmanjšala, prevladuje poglobljena vera. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se povečuje opredelitev za osebno vero. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za tradicionalno vero. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za površinsko vero. Pri udeležencih, pri katerih se je stopnja stresa od takrat do danes zmanjšala (povprečje razlik je bilo večje), je osebne in poglobljene vere več, tradicionalne in površinske vere pa manj. Korelacije drugače nakazujejo le trend, da poglobljena in osebna vera korelirata z uspešnejšim premagovanjem stresa in da tradicionalna in površinska vera pri premagovanju stresa nista uspešni. Korelacije

še niso statistično pomembne. Ugotovili smo tudi, da obstaja pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vero in pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vero. Med poglobljeno in površinsko vero pa obstaja le negativna korelacija. Naša predvidevanja, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno, tradicionalno ali osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes pozitivne korelacije, se pri poglobljeni in pri osebni veri potrjujejo. Predvidevanja, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot površinsko, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes negativne korelacije, so se potrdila. Korelacije so majhne, statistično niso pomembne, izkazalo pa se je, da poglobljena in osebna vera bolj pomagata zmanjševati stres kakor tradicionalna in površinska vera.

Rezultati nakazujejo ujemanje z ugotovitvami drugih avtorjev (Pargament 1990, 221; Folkman in Lazarus 1988, 466), da namreč pristna vera pomaga posamezniku pri iskanju rešitve ob stiski, pomaga mu pri iskanju smisla, mu daje oporo in vliva upanje.

Iz raziskave razberemo tudi statistično pomembne korelacije, ki kažejo, da se je pri starejših ljudeh stopnja stresa od takrat (od doživetja travme) do danes bolj zmanjšala. V mlajših letih so bili današnji starejši udeleženci raziskave bolj pod stresom kakor danes. To bi lahko razložili z dejstvom, da čas pozdravi rane. Omenimo še podatek, da starost korelira z večjo vernostjo in s poglobljeno vero, to pa govori za to, da je vera, sploh poglobljena, pomemben dejavnik za premagovanje stresa. Pomembno pa je upoštevati, kakor razmišlja Noor (2008, 479), da imajo starejši ljudje – drugače od mlajših – zaradi izkušenj že na delovnem mestu manj stresa, podobno je tudi v družinskem življenju. Mlajši so negotovi glede zaposlitve in tudi družine se šele vzpostavljajo. Starejši ljudje so tudi versko bolj dejavni kakor mlajši, tako da se morda tudi zato razlika v stresu v tej raziskavi pri starejših veča. Sem lahko prištejemo še izsledke raziskav, ki kažejo, da so starejši ljudje versko aktivnejši in tudi stopnja verovanja je pri njih večja (Koenig 1997, 11).

Rezultati v naši raziskavi kažejo, da izobrazba zmanjšuje stres, kakor potrjujejo že prejšnje raziskave (Kirk 2011, 36).

Raziskava posredno pove, da smo ljudje bitja odnosov in da za premagovanje stisk, strahov in drugih ovir potrebujemo varen, zanesljiv in sočuten prostor. Takšen odnos nam omogoča stik z Bogom, pri katerem smo do konca spoznani in prepoznani in pri katerem so naše stiske ovrednotene in premagane.

V tem prispevku smo skušali povezati posameznikovo doživljanje stresa ob travmatični ali zanj stresni situaciji z njegovo vernostjo. Posplošljivost rezultatov lahko razširimo prek vzorca, glede na različnost področij anketiranih. Zavedamo se, da bi ob še večjem številu udeležencev raziskave lahko preverjali posamezne stresne situacije po sklopih in iskali korelacije z vernostjo, a to bi zahtevalo nadaljnje raziskovanje. Vemo, da je že pri doživljanju stresa v dani situaciji posameznikova ocena stresa, prav tako pa tudi ocena vernosti zgolj subjektivno mnenje; tako smo ga tudi obravnavali. V obeh točkah smo torej izhajali iz posameznikovega intrapsihičnega doživljanja stresa in iz doživljanja osebne vernosti. Dobro pa bi bilo tudi pre-

veriti morebitno povezavo med lastnostmi vere in stresnostjo ob dogodku. To namreč lahko zelo vpliva na rezultate; tisti, ki so bolj poglobljeno verni, se bodo manj stresno odzvali že ob samem dogodku; to je potem vzrok za manjšo razliko v stresnosti. Zanimivo bi bilo raziskovati še oblike molitve, ki jih posamezniki vključujejo pri premagovanju stresa, molitvene skupine, ki jih obiskujejo, zahajanje v cerkev in podobno. Raziskovanja bi lahko potekala v smeri razmišljanja, kako globoko verni, površinsko verni, tradicionalno in osebno verni doživljajo Boga, koliko menijo, da jim je pri premagovanju stresa pomagala molitev, koliko prijatelji, koliko sproščanje v naravi ali kaj drugega. Tu se pravzaprav odpira paleta možnih nadaljnjih raziskav.

Sklenemo lahko, da rezultati nakazujejo vlogo vere, predvsem poglobljene, pri soočanju s stiskami. Dejavnika, ki zmanjšujeta stres, pa sta tudi izobrazba in starost. Religiozno soočanje je eden od načinov, prek katerega se ljudje srečujejo s stisko in jo tudi rešujejo. Teoretiki in raziskovalci so ugotovili, da je vpliv vere pri soočanju s stisko velikokrat pozitiven, to pa pomeni, da pomaga pri sprejemanju dogodka, pri iskanju ustreznih rešitev za izboljšanje situacije in tudi pri sami rasti in okrepanju zaradi posledic stresnih dogodkov. Zaradi vsega tega ne moremo in ne smemo zanemariti širokih možnosti, ki jih pomeni vključevanje vere kot pomoč ljudem, kadar jo ti iščejo, pa naj bo to v okviru psihoterapije, duhovnega vodstva, svetovanja ali kake druge oblike pomoči.

Reference

- Ai, Amy L., in Crystal L. Park.** 2005. Possibilities of the positive following violence and trauma (Informing the coming decade of research). *Journal of Interpersonal Violence* 20, št. 2:242–250.
- Baumeister, Roy F.** 1991. *Meanings of life*. New York: Guilford Press.
- Butter, Eric M., in Kenneth I. Pargament.** 2003. Development of a model for clinical assessment of religious coping: Initial validation of the process evaluation model. *Mental Health, Religion & Culture* 6, št. 2:175–194.
- Chatters, Linda M., in Robert Joseph Taylor.** 1989. Age differences in religious participation among Black adults. *Journal of Gerontology* 44:183–184.
- Ellison, Christopher G.** 1991. Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior* 32:80–89.
- Ellison, Christopher G., Jason D. Boardman, David R. Williams in James S. Jackson.** 2001. Religious involvement, stress and mental health: Findings from the 1995 Detroit study. *Social Forces* 80:215–249.
- Fichter, Joseph H.** 1981. *Religion and pain*. New York: Crossroads.
- Folkman, Susan, in Richard S. Lazarus.** 1988. Coping as a mediator of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54:466–475.
- Goodman, Lisa A., Carole Corcoran, Kiban Turner, Nicole Yuan in Bonnie L. Green.** 1998. Assessing traumatic event exposure: General issues and preliminary findings for the Stressful Life Events Screening Questionnaire. *Journal of Traumatic Stress* 11, št. 3:521–542.
- Gorsuch, Richard L.** 1968. The conceptualization of God as seen in adjective ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:56–64.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Harrison, M. Ojinga, Harold G. Koenig, Judith C. Hays, Eme-Akwari, Anedi G. in Kenneth I. Pargament.** 2001. The epidemiology of religious coping: A review of recent literature. *International Review of Psychiatry* 13:86–93.
- Hathaway, William L., in Kenneth I. Pargament.** 1990. Intrinsic religiousness, religious coping, and psychosocial competence: A covariance structure analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, št. 4:423–441.

- Holahan, Charles J., in Rudolf H. Moos.** 1987. Personal and contextual determinants of coping strategies. *Journal of Personality and Social Psychology* 52:946–955.
- Idler, Ellen L.** 1995. Religion, health and nonphysical senses of self. *Social forces* 74:683–704.
- Jones, James W.** 1993. Living on the boundary between psychology and religion. *Psychology of Religion Newsletter* 18, št. 4:1–7.
- Kennedy, James E., Robert C. Davis in Bruce G. Taylor.** 1998. Changes in spirituality and well-being among victims of sexual assault. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:322–328.
- Kirk, Chang.** 2011. Less Stressed at Work – Research on the Efficacy of Job Stress Coping Strategies. *Advances in Management* 4, št. 11:31–40.
- Killough, W. Brian.** 2005. Acknowledging spiritual dynamics during trauma care. *Top Emerg Med* 27, št. 3:183–185.
- Koenig, Harold G.** 1995. Religion and older men in prison. *International of Geriatric Psychiatry* 10:219–230.
- — —. 1997. *Is religion good for your health? The effects of Religion on physical and mental health.* New York: The Haworth Pastoral Press.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. *Ljubezen umije spomin.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut; Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lazarus, Richard S.** 1993. Coping theory and research: Past, present, and future. *Psychosomatic Medicine* 55:234–247.
- Levin, Jeffrey S., Linda M. Chatters in Robert Joseph Taylor.** 1995. Religious effects on health status and life satisfaction among Black Americans. *Journal of Gerontology* 50B:154–163.
- McIntosh, Daniel N., in Bernard Spilka.** 1990. Religion and physical health: The role of personal faith and control beliefs. V: Monty L. Lynn in David O. Moberg, ur. *Research in the social scientific study of religion.* Zv. 2, 167–194. Greenwich, CT: JAI Press.
- Meisenhelder, Janice Bell.** 2002. Terrorism, Post-traumatic Stress, and Religious Coping. *Issues in Mental Health Nursing* 23:771–82.
- Myers, David G.** 1992. *The pursuit of happiness.* New York: Morrow.
- Noor, Noarini M.** 2008. Work and Women's Well-being: Religion and Age as Moderators. *Journal of Religion & Health* 47:476–490.
- Pargament, Kenneth I.** 1990. God help me: Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2:195–224.
- — —. 1997. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice.* New York: The Guilford Press.
- — —. The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion* 9:3–16.
- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa M. Perez.** 1998. Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:710–724.
- Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig in Lisa M. Perez.** 2000. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56:519–543.
- Peterson, Cristopher, Martin E. P. Seligman in George E. Vaillant.** 1988. Pessimistic explanatory style is a risk factor for physical illness: A thirty-five year longitudinal study. *Journal of Personality and Social Psychology* 55:23–27.
- Phares, E. Jerry.** 1976. *Locus of control.* Morriston, New Jersey: General Learning Press.
- Rupnik, Marko Ivan.** 2001. *Reči človek: oseba, kultura velike noči.* Koper: Ognjišče.
- Russo, Nancy Felipe, in Amy J. Dabul.** 1997. The relationship of abortion to well-being: Do race and religion make a difference? *Professional Psychology: Research and Practice* 28, št. 1:23–31.
- Simonič, Barbara.** 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:123–136.
- Spilka, Bernard, Philip Shaver in Lee A. Kirkpatrick.** 1985. A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the scientific Study of Religion* 24:1–20.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard L. Gorsuch.** 2003. *The psychology of religion.* New York: The Guilford Press.
- Weaver, Andrew J., Laura T. Flannely, James Garbarino, Charles R. Figley in Kevin J. Flannely.** 2003. A systematic review of research on religion and spirituality in the Journal of Traumatic Stress: 1990–1999. *Mental Health, Religion & Culture* 6, št. 3:215–228.
- Wink, Paul, in Michele Dillon.** 2002. Spiritual development across the adult life course: Findings from a longitudinal study. *Journal of Adult Development* 9:79–94.
- Yildirim, Arzu, Rabia Hacıhasanoglu, Serpil Turkles in Papatya Karakurt.** 2011. Polis Meslek Yuksekokulu Ogrencilerinin Stresle Basacikma Duzeyleri ve Ruhsal Durumları. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 10, št. 3:293–302.

Antonio Fallico. *Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta*. Roma: Chiesa-Mondo, 2010 (1. izd. 2000). 650 str. ISBN: 9788885926523.

Delo Antonia Fallica z naslovom *Pedagogia Pastorale: Questa sconosciuta* odgovarja na temeljna vprašanja pedagogike danes in prikazuje mesto pedagogike v pastoralni. Avtor knjige je župnik, hkrati pa aktiven član pri oblikovanju pastore v nadškofiji v Catanii. Predava pastoralno pedagogiko na teološki fakulteti v Catanii (Italija). Tako skuša združevati teorijo s prakso.

Milanski pomožni škof Franco Giulio Brambilla je v uvodniku zapisal, da je izraz »pastorala« v času drugega vatikanskega koncila postal neke vrste *leitmotiv*. Vse je postalo »pastoralno« in vse, kar se dogaja, mora postati »pastoralno«. Drugi vatikanski koncil se tako dejansko odpira sodobnemu svetu in mu gre naproti (*aggiornamento*). Postavlja se vprašanje, s kakšno metodo posredovati vsebino (vero) sodobnemu svetu, kulturi, družbi, v kateri živimo. Težava je predvsem v neskladju med teorijo (vedeti) in prakso (ravnati), torej življenjem. Poleg tega opazamo razkorak med teologijo in pastoralno, med poznavanjem vere in njene vsebine in praktičnim poslanstvom Cerkve (kako vero uresničevati v konkretnem vsakdanjem življenju). Fallicovo delo je poskus iskanja rešitev za opisane težave.

Knjiga je razdeljena na tri dele. Prvi nosi naslov Kakšna pedagogika? in v njem avtor definira pojem pedagogike. Pridružuje se tradicionalni definiciji, ki pravi, da je to »znanost o poučevanju«.

Hkrati definira oba pojma: pedagogiko in poučevanje.

V drugem delu se osredotoči na vprašanje pastore. Izhaja iz definicije pastore in spregovori o težavah, ki nastopajo v povezavi s pastoralno teologijo. Nato predstavi pastoralno kot teološko znanost, katere poslanstvo je ustvarjanje povezave med teorijo in prakso. Ta predstavitev je podkrepljena z zgodovinskim prikazom razvoja s posebnim poudarkom na drugem vatikanskem koncilu.

Osrednje mesto zavzema tretji del z naslovom Kakšna pastoralna pedagogika si želimo? in je razdeljen na dve poglavji: Identiteta in naloge pastoralne pedagogike ter Itinerarij in okolje pastoralne pedagogike.

Identiteto in naloge pastoralne pedagogike avtor obravnava v dvanajstih poglavjih, ki zajemajo naslednje tematike: pastoralna pedagogika kot znanost; odnos med pastoralno teologijo in pastoralno pedagogiko; odnos med pastoralno pedagogiko in znanostjo; cilji; metode; smeri pastoralne pedagogike; duhovnost in pastoralna pedagogika; pastoralna pedagogika v Svetem pismu (Stara in Nova zaveza); šola Jezusove pastoralne pedagogike. Iz tega poglavja izhaja tudi vprašanje, kakšno pedagogiko lahko ob Jezusovi pedagogiki prevzamemo danes. Ta podnaslov avtor sklene s poglavjem o krepostih in vrlinah, ki naj bi jih imeli pastoralni delavci. Za zgled nam postavi Jezusov »model dobrega pastirja«.

Pod naslovom Pastoralna pedagogika beremo zelo obširno (devetnajst poglavij) razpravo o itinerariju in okolju pastoralne pedagogike. V uvodnem poglavju

se avtor sprašuje o identiteti Cerkve. Njeno novo podobo išče v luči drugega vatikanskega koncila. Nadaljuje s pastoralno antropologijo (sprša se, kako jo razumeti). Skupnost predstavi kot kraj učenja, poučevanja. Uresničenje pastoralne pedagogike se kaže v oznanjevanju božje besede (oznanjevanje, poslušanje, pričevanje). Pri tem ne govorimo samo o razlagi svetopisemskih besedil, ampak tudi o aktualizaciji in spodbudi za danes. Pomembna metoda posredovanja vsebine »vere« so vsa liturgija in zakramenti (4. poglavje: Liturgija kot temelj življenja krščanske skupnosti in služenja). Sledita evangelizacija ob katekizmu in katehezi (5. poglavje) in karitativna dejavnost, ki izhaja iz zapovedi ljubezni. Avtor se pri tem sprašuje, komu je v prvi vrsti namenjena ta ljubezen. Teološko jo utemelji s svetopisemsko priliko o usmiljenem Samarijanu. Pastoralna pedagogika se kaže še na drugih področjih, kakor so: pastorela zdravja, ljudske pobožnosti (konkretni predlogi), pastorela inkulturacije (odnos med Cerkvijo in svetom, mesto jezika v pedagoškem procesu), ljudski misijon (tudi čas pred njim in po njem). Avtor vidi področje delovanja v pastoralnem projektu obnove župnij (ovrednotenje življenja in delovanja župnij, učenje pastoralnega načrtovanja, vrednotenje rezultatov), v družinski in v mladinski pastoreli, v pastoreli župnijski pastoralnih svetov, v pastoreli prostega časa (nevarnosti, ki jih prinaša prosti čas, prosti čas in počitek, prosti čas in vzgoja za veselje, prosti čas in solidarna pomoč, poglavje konča z naslovom Kristus in prosti čas). Naslednje poglavje spregovori o župnijski pastoreli in o delu za duhovne poklice (duhovni poklici in župnijsko občestvo, možnosti, nujne za vzgojo dobrih duhovnih poklicev, priza-

devanje za večjo ozaveščenost na področju dela za duhovne poklice). V predzadnjem poglavju spregovori avtor o pastoreli in o vključenosti laikov vanjo. Predstavljene so tri dimenzije: medsebojno razumevanje, dopolnjevanje, soodgovornost. Konča s pastoralno komunikacijo: župnijski dvoranski prostor, ki je odprt vsem: vernim in nevernim, mladim in starejšim ...

Dodatek v knjigi je razdeljen na šest poglavij. V prvem sta prikazana zgodovina in razvoj pedagogike (vse od Sokrata, Platona in Aristotela do današnjih dni). Drugo poglavje govori o štirih področjih pedagogike (zgodovinsko, eksperimentalno, idealistično in realistično področje). V tretjem poglavju smo povabljeni, da se skupaj z avtorjem zazremo v 20. stoletje. Avtor se v njem sprašuje o usmeritvi pedagoške misli sodobnega časa. Četrto je poglavje o aktualnih pedagoških smereh danes (J. S. Bruner, B. F. Skinner, N. Crowder, J. K. Galbraith, L. Milani, A. S. Neill, P. Freire, P. Bertolini). V petem poglavju skuša avtor umestiti pedagogiko med druga znanstvena področja (filozofija, etika, psihologija, sociologija, verstva). Na koncu se dotakne vsebine in modelov krščanske pedagogike (kratek zgodovinski ekskurz). Delo se sklone s predstavitevjo razvoja znanstvene pastorele (od Marije Terezije prek Rautenstraucha in Nietzscheja do Marheinekeja).

Avtor se v uvodnih besedah sprašuje, ali obstaja danes znanstvena literatura o krščanski edukaciji, krščanskem poučevanju. S svojim delom želi v treh korakih odgovoriti prav na to vprašanje. Najprej poskuša razjasniti ideje, vsebine in pojme, povezane s pedagogiko. V drugem poglavju nato na kratko spregovori o naravi, o pomenu in o cilju splošne pastorele in o odnosu med pa-

storalo in teologijo. Tretji, najobsežnejši del povezuje pedagogiko in pastoralo v en sam pojem. Govori o njunem medsebojnem vplivu in dopolnjevanju.

Ker sta obe področji zelo obsežni, lahko rečemo, da je avtorju uspelo dobro povzeti bistvene značilnosti obeh področij in ustvariti celostni pogled na pastoralno pedagogiko. Delo ni le prikaz nekega stanja, ampak sedanji pogled gradi na zgodovinskem razvoju. Avtor skuša najti področja in smernice, ki bi izboljšale pastoralno edukacijo prihodnosti.

Knjiga je napisana pregledno, podkrepljena je s citati priznanih avtorjev, z

navedki iz dokumentov drugega vatičanskega koncila in iz poznejših dokumentov Cerkve. Na koncu najdemo bogat seznam literature in seznam citatov.

Knjige je namenjena vsem, ki iščejo odgovore za svoje pastoralno delovanje, predvsem za pedagoško področje. Vsebinsko – nauk katoliške Cerkve, moralni nauk, Sveto pismo – bolj ali manj poznamo. Številna vprašanja se postavijo predvsem, ko jo moramo posredovati (pedagoški, didaktični, metodološki pristop) neki določeni ciljni skupini. Pri tem nam vsekakor lahko pomaga predstavljeno delo Antonia Fallica.

Andrej Šegula

Hubertus Halbfas. *Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik*. Ostfildern: Patmos Verlag, 2012. 222 str. ISBN 978-3-8436-0200-6.

Avtor (rojen leta 1932) je bil profesor religijske pedagogike na Pedagoški visoki šoli v Reutlingenu in ves čas kritično spremlja razvoj religijskega pouka v nemško govorečih deželah. V tej knjigi ima pred očmi vse, ki jim je religijski pouk namenjen: učence in dijake. Začne s statičnimi podatki o religioznosti za Nemčijo, ki je v pol stoletja dobesedno izgubila tla pod nogami, saj je v petdesetih letih prejšnjega stoletja še 60 % mladih redno obiskovalo nedeljsko mašo. Leta 2010 je 56 % mladih med dvanajstim in petindvajsetim leti starosti, ki se imajo za katoličane, menilo, da vera v Boga nima skoraj nobenega ali

nobenega pomena za njihovo življenje (13). Če se mladi pogovarjajo o veri, bodo pogosto rekli, da so normalni, to pomeni: brez vere (Untheist) (15). V zgodovinskem razvoju izgube vere nemškega človeka, ki se začne že z gibanjem Sturm und Drang, v katerem je umetnost začela prevzemati religiozno mesto, pokaže na to, kaj se zgodi, če vera ne gre v korak s časom, bolje: s človekom, ki naj bi iz te vere živel. Pri tem se usmeri predvsem na tiste, ki so za označevanje odgovorni. Študija, ki jo je naredila Nemška škofovska konferenca leta 2005, naslovljena Sinus-Milieu-Studie, kaže na to, da je Cerkev navzoča le še v treh od desetih predlaganih družbenih okoljih: v tistih, ki so tradicionalno zakoreninjena v katolištvu, v konservativnih in v delu tistih, ki se imajo za srednji razred, bolje: za postmaterialistične, čeprav prav pri teh vpliv še dalje

pada (19). Ob tej analizi sklene: »Ne zdi se, da je cerkveno vodstvo doraslo zahtevam časa.« (20)

Proces odtujevanja Cerkvi naj bi se začel s tako imenovanim kritičnim mišljenjem vse od Galileja dalje, ko teologija ni znala ali hotela iti skupaj z znanostjo. Čeprav je bilo tudi Sveto pismo odvisno od znanstvenega hermenevtičnega pristopa, to ni prešlo v teologijo in v cerkveno prakso. Predvsem je za to kriva teologija apostola Pavla, ki je namesto evangelijske resnice Jezusa Kristusa vedno bolj poudarjala teološki sistem. Ta sistem je bližji mitologiji in zakriva zgodovinskega, učlovečenega Boga. »Kar je od tega ostalo, je Kristusov mit – in prav ta določa sedanjo krizo vere.« (25) Na mesto mitičnega oznanjevanja božjega kraljestva bi moralo stopiti oznanjevanje križanega in vstalega Kristusa. Takšna zamenjava, ki jo povzroči pavlinski pristop, omogoča tudi kontrolo pravovernosti in s tem močno institucionalizacijo skupnosti verujočih. Pravdaritvena narava takšne teologije kaže na mitologizacijo, ki nima veliko skupnega z oznanilom resnice ljubezni. Takšen pristop nadaljuje tudi novi Katekizem katoliške Cerkve, kjer spet govorimo o »pravovernosti« in ne o življenjski veri, ki bi prevzela celotno človeško eksistenco, kakor o tem pričujejo evangeliji (36).

V drugem poglavju raziše razvoj religijske zavesti. Pri tem uporabi utečeno antropološko in evolucionistično izhodišče, da je človek najprej veroval s tako imenovano mitično zavestjo. Pri tej zavesti človek še ni tema verovanja in Bog je daleč od človeka. Miti so nekakšna kolektivna duša ljudstev, ki počasi oblikujejo tudi individualno zavest o posameznikovi duševnosti, kakor nastopi z

Jahvejem. Drugo stopnjo opredeli z mentalno zavestjo, ki naj bi nastopila v tako imenovanem času osi, kakor to opredeli Jaspers. Takrat naj bi nastopilo razumevanje človeka, kakor ga imamo še danes. Nova podoba človeka je vodila tudi do univerzalnih religij, ki niso bile več omejene zgolj na posamezne skupine. Verovanje pa naj bi težilo – in jo v Kristusu tudi doseglo – k tako imenovani integralni zavesti, v kateri je prostor tako za dvome kakor za iskanje in za negotovosti, saj temelji tako na simbolični kakor na metaforični govorici, ki ju dojemamo tako intuitivno kakor tudi refleksivno. Ker se je krščanstvo pri razvoju teologije naslonilo na grško filozofijo, je na neki način razcepilo logos in mit. Takšna zgolj racionalna teologija danes ne nagovarja več. »Zato ne gre, da bi odpravili mit, ampak da bi nam v svoji specifični vrednosti mit spregovoril.« (52)

V tretjem poglavju se loti nepotrebnih reform pri posredovanju vere. Predvsem zato, ker se vpraša, čemu so potrebni vsi napor na področju didaktike religijskega pouka, če se prej ne bomo lotili tega, kar je vir vseh problemov: vsebine verovanja (56). V vsebinskem oziru bi se moralo sodobno poučevanje o veri soočiti s koncem teistične vere v Boga; za to najde podlago že v prepovedi izdelovanja božje podobe v 2 Mz 20,4. Z besedami Dietricha Bonhoefferja, da neki Bog, ki je, v resnici ni, je pot, ki lahko dviga iz ujetosti v objektivno danost sveta, kamor se je dogmatični pristop ujel (61). V takšni neteistični veri bi končno zaživel stavek, da Bog nima drugih rok kakor naše. Pri tem bi si morali bolj priklicati v zavest zgodovinskost razodetja, to pa bi končno odprlo vrata teologiji učlovečenja. To bi tudi pomenilo konec usmeritve teologi-

je Križanega na daritev za naše grehe, saj se tako zakriva oznanilo pravega odnosa z Bogom: zastonjskost. Za novi pristop pri religijskem pouku tako ni pomembno, ločiti teologijo od vsebine pouka, ampak poudariti resnico, ki jo je Jezus učil in živel (72). Težnja pri pouku, da bi našli jasne in točno določene vsebine za religijski pouk, so daleč od resničnega življenja iz vere. *Depositum fidei* ne pade z neba, to je zgodovinsko pogojeno in odgovarja na točno določene potrebe vernega občestva, temelj je samo evangelijski Jezus, resnica dejavne ljubezni.

V naslednjem poglavju poskuša opredeliti vero, ki bi bila primerna vsebina za religijski pouk. Izhodišče je Jezusovo ravnanje, ki ne izhaja iz tempeljske tradicije, ampak se opira na preroštvo. Jezus se kakor starozavezni preroški zavzema za solidarnost, za socialno pravičnost, ki vodi k pravi pobožnosti (77). Cerkev mora postati, kakor pravi že Klemen Aleksandrijski, *didaskaleion*, šola za držo po Jezusovem zgledu do sebe, do drugih in do Boga. V času, ko se religijski učitelji raje ukvarjajo z islamom ali še kako bolj oddaljeno religijo in ne s krščanstvom, je še kako pomembno, da v tako imenovani postkrščanski družbi omogočimo mladim identifikacijo tudi v njihovi lastni Cerkvi. Tega ne moremo doseči, če seveda želimo ostati zvesti evangelijskemu Jezusu, z zatekanjem v fundamentalistične pristope. Religijski pouk bi moral voditi k uporabi proti vsaki banalnosti, tako osebnim kakor tudi institucionalnim, proti banalnosti institucionalizacije in potrošništva (83). Če je naloga religijske didaktike, da pove, kako posredovati neko znanje, neke veščine, drže, se moramo najprej vprašati, ali obstaja temeljna solidar-

nost Cerkve s sodobno družbo, saj počujemo vero za konkretno okolje in čas. Po drugi strani pa moramo tudi ugotoviti, ali je duh časa odprt za krščanske izkušnje in odgovore.

Na ta vprašanja poskuša odgovoriti avtor v naslednjih poglavjih. Najprej se loti sodobnega pristopa v celotnem izobraževanju, ko se vse vrti okrog kompetenc, to pomeni, da se ne ukvarjamo več s pojmom *input*, ampak s pojmom *output*, ne toliko z vsebino, ki stopa v učni proces, ampak z rezultati, ki ga ta proces prinese (89). Takšna usmerjenost poučevanja na kompetence v religijskem pouku prinaša številne težave, še posebno zato, ker je bolj pomembna vzgoja kakor izobraževanje in kompetence, ki bi jih pri tem pouku kdo pridobil, niso merljive kakor pri drugih predmetih. Takšna orientacija pride prav tistim, ki se hočejo vrniti na katekizemski pristop pri poučevanju o veri. Znanje še ni odsev pridobljenih kompetenc za življenje iz veri. Da takšen pristop, ki bi se skliceval na kompetence, zgreši bistvo oznanjevanja vere, pokaže avtor na analizi učnih načrtov. Najprej analizira učni načrt za katoliški religijski pouk v osnovni šoli na Spodnjem Saškem, nadaljuje z analizo na Baden-Württembergu in pregled dopolni še z učnim načrtom za gimnazije v isti zvezni deželi in za Severno Porenje-Vestfalijo. Da imajo podobne težave tudi v evangeličanski Cerkvi, ugotovi z analizo njihovih učnih načrtov za zadnje razrede gimnazij. Pri tem na splošno ugotavlja, da zagotavljanje kompetenc nima temelja v razumevanju in upoštevanju konkretnega življenja posameznega učenca ali dijaka (113). To je podobno kakor nekoč pri planskem gospodarstvu: učenci bi morali prek ponujene vsebine doseči neke

določene kompetence, pri katerih se niti ne vprašamo, ali jih potrebujejo in ali jim koristijo (116). Z analizo razvoja katoliškega verskega pouka v Nemčiji pokaže na današnjo nemoč pri religijskem pouku in pove, da to ni toliko vprašanje didaktičnega pristopa, ampak bolj vsebinske orientacije. Obsežna analiza učbenikov v šestem poglavju še bolj utrdi prepričanje, da je nemogoče rešiti poučevanje vere zgolj s spreminjanjem didaktičnih pristopov. Vedno bolj je jasno, da religijski pouk ne vodi k postavljanju vprašanj in k shajanju z dvomi, ampak k utrjevanju odgovorov, ki so daleč od življenja (142). Če hočemo voditi mladega človeka h Kristusu, ga moramo sprejeti v duhu človeka, ki živi brez ali mimo vere.

V sedmem poglavju ugotavlja, da smo krizo vere sami povzročili z načinom in z vsebino našega oznanjevanja, ki je nasledlo helenizaciji krščanstva. S vprašanjem J. B. Metza, ali krščanstvo ni prehitro in preveč popustilo abstrakcijam helenističnih mislecev na račun konkretnega Jezusa, ugotavlja, da je le vrnitev k Jezusu rešitev za religijski pouk (173). Če je za Grka pohujšanje, da se je Bog učlovečil v Jezusu iz Nazareta, potem je treba zopet odpreti ta absurd, saj nas lahko znova nagovori. Pri tem avtor ne upošteva, da je do teh ugotovitev prišel prav prek razmišljanja, ki je tipično grško. Prav tako ne upošteva, da je šolski sistem zastavljen na temeljih grške sistematične in analitične misli, ki mu hkrati omogoča razvoj religijskega pouka. Nadaljuje namreč, da bi morala biti vsebinska podlaga za prenovo religijskega pouka v zgodovinsko-kritični metodi branja Svetega pisma kot protiuteži dogmatičnemu krščanstvu. Sekularizacija vodi do izpraznitve klasične metafizike,

to pa do vedno večjega neuspeha katekizemskega pristopa. Ni treba veliko, ni treba žrtvovati razuma, treba je le imeti senzibilnost, občutek za sočloveka, sočutje z vsem živim. »Krščanstvo, ki se bo iz usmerjenosti na tematiko božjega kraljestvo vrnilo k svojemu jedru, je veličina, ki je danes še sami ne poznamo.« (184) Ob tem moramo prerasti pokroviteljstvo avtoritete učiteljstva in preiti na polnoletno vero. Spotakne se ob razna karizmatična gibanja, ki jih imenuje evangelikalna. Gradijo na zaprtosti in na samozadostnosti, to pa je daleč od resnice živega Jezusa. Če želimo vzgojiti odgovornega kristjana, se moramo vnaprej odpovedati vsaki cenzuri in tudi postaviti pod vprašaj »missio canonica«. Nič več ne more biti res, kar učimo, ampak moramo učiti, kar je res (205). Resnico razume kot konkretno življenje posameznika in kot njegov odnos z živim Jezusom. V sklepnem poglavju se sprašuje, kaj nam je storiti, in poudari prav to: vrnitev k evangeliju in k učencu. Religijski pouk mora predstaviti učlovečenega Boga v podobi evangeljskega Jezusa. Učitelj pa mora vedno imeti pred seboj konkretne mlade z njihovimi »neobčutki« za religioznost (215).

V času, ko se sprašujemo o novih načinih oznanjevanja in si upamo postavljati tudi vprašanje primernosti vsebin, je to dober premislek, čeprav na trenutke poenostavljen. Avtor navaja številne strokovne raziskave in jih usmerja enostransko v kritiko religijske didaktike, ki zasleduje le vsebinski prenos. Pri tem ne ponudi realne didaktične zasnove, ki bi upoštevala, da se potreba po verovanju in religijska izkušnja vedno znova porajata že v neki določeni posredovanju, lahko bi rekli »razodeti« vsebini.

Janez Vodičar

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*. Berlin: LIT Verlag, 2012. 304 str. ISBN 978-3-643-90202-3.

Pri založbi LIT je izšlo novo delo s pomenljivim naslovom *Reconciliation* (*Sprava: pot ozdravitve in rasti*). Slovenski in mednarodni strokovnjaki iz Avstrije, Hrvaške, Madžarske, Romunije in iz Rusije obravnavajo pojem sprave, ki je tudi v slovenskem prostoru aktualen in še vedno neuresničen »projekt«. Bogaštvo knjige so prispevki vrhunskih soustvarjalcev ter raznolikost in pestrost pristopov obravnavanja tematike: vrstijo se biblični, filozofski, psihoterapevtski, zgodovinski, sociološki, pravni, religijski (islamski in krščanski) in drugi pogledi na spravo. Urednika knjige ugotavljata, da so pogledi na spravo tu in tam različni ali celo nasprotujoči si, toda nosijo skupno sporočilo: ker je zgodovina človeka zaznamovana s trpljenjem (nedolžnih), sovraštvom, strahom, nezaupanjem in z negativnimi čustvi, je potrebna ozdravitev, ki je v prizadevanju za gojenje kulture sprave in vključuje odpuščanje. Monografija pomeni tako za Slovenijo kakor za širši evropski prostor bogat prispevek pri iskanju poti ozdravitve, rasti in sprave.

Prispevki avtorjev (devetindvajset prispevkov) so smiselno razporejeni v sedem tematskih sklopov. V zgodovinskem sklopu se predstavljata prispevka kar dveh predsednikov akademij znanosti – to navajam kot zanimivost –, akademika dr. Felixa Ungerja iz Salzburga, predsednika Evropske akademije znanosti in umetnosti, in akademika dr. Jožeta Trontlja, predsednika Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Felix Unger zavzema stališče, da je sprava

prvi pogoj za prihodnost Evrope. To je zelo zahtevna in težka naloga oziroma prizadevanje, ki pa je za našo družbo in za našo prihodnost nujno in neizogibno. Vojne žrtve so utrpeli ne le telesnega nasilja, ampak tudi duševno, posledice pa se prenašajo še na sorodnike in na potomce ubitih. Sprava je tako izjemnega pomena ne le za morebitne preživele, temveč in predvsem za njihove sorodnike. Kot možni prvi pogoj za spravo predlaga toleranco, vrlino, ki omogoča skupno življenje. Pomembna elementa sprave pa sta tudi pravičnost kot tista odličnost in temelj, ki zagotavlja sobivanje, svobodo ljudi in mir, in skrb za dialog. Unger poudari, da si moramo prizadevati za odkritje resnice in da je sprava danes odvisna od nas.

Jože Trontelj nas poziva: preteklosti ne smemo pozabiti, dolžni smo se učiti iz zgodovine in napačno je pričanje, da je zgodovino treba prepustiti strokovnjakom, zgodovinarjem. Nasprotno; poznavanje in razumevanje zgodovine nam pomagata razumeti današnji trenutek in alternative v prihodnosti. Zgodovina ne sme biti pozabljena, zločini iz preteklosti ne smejo ostati prikriti, krivda mora biti dokazana, žrtvam mora biti zadoščeno, obtoženi morajo imeti pravico braniti se. Pozaba preteklosti bi pomenila nepopravljivo moralno napako s težkimi posledicami za družbo. Odkritje in vneto učenje iz zgodovine je lahko eden od načinov, kako se izogniti prihodnjim napakam in pogubam.

V sklopu biblične obravnave problematike nam biblicist Jože Krašovec predstavi temelje sprave, ki jih najdemo v Stari zavezi; hebrejska Biblija je v prvi vrsti sporočilo odpuščanja in sprave; odpuščanje bistveno zadeva intimni, zaupni odnos med Bogom in izvoljenim

ljudstvom. Bog je najprej Bog ljubezni, odpuščanja in milosti. Odpuščanje je najvišje znamenje oziroma izraz božje dobrote. To je tudi pomembno sporočilo Biblije: Bog je pripravljen odpustiti, kadarkoli so se ljudje pripravljeni spokoriti. Ker Bog ne more biti nezvest samemu sebi, ni nikoli dolžan, opravičiti tiste, ki so nezvesti. Toda v končni analizi Gospod oprosti in prizanese tudi tem, »zaradi svojega imena« (1 Sam 12,22; Jer 14,7, 21 idr.). Ker so tudi nezvesti oziroma nepravični del skupnosti, poudari Krašovec pomen manjšine pravičnih in njihovega trpljenja.

O pomenu vzgoje za spravo razmišlja Stanko Gerjolj. Ob konfliktu med bratoma Ezavom in Jakobom nam prikaže, kako se je možno naučiti in razlikovati različne stopnje sprave: našteva in razloži deset stopenj, od sprave iz ljubezni –zakonska oziroma partnerska sprava – vse do pristnega in odgovornega, z Bogom povezanega življenja, ki se kaže kot najvišja stopnja sprave. Gerjolj uporabi Jakobovo zgodbo, da izpostavi pomen odpuščanja za spravo, odpuščanja samemu sebi in drugim, in jo ponudi kot vzgojni model. Sprava z Bogom sama po sebi vodi k spravi med ljudmi. Tako je pravzaprav vsaka sprava dejanje odrešitve.

Marcel V. Măcelaru spregovori o novem vidiku zgodbe o babilonskem stolpu; tradicionalne interpretacije vidijo v tej zgodbi predstavitev človeškega ponosa in božje kazni, poizkus človeka, da bi se polastil nadzora nad usodo, in božji poseg, da se to ne zgodi. Măcelaru trdi, da je namen zgodbe o Babilonu prizadevanje za sožitje in mirno sobivanje, vsem obstoječim kulturnim razlikam med ljudmi navkljub. Sporočilo zgodbe je sporočilo upanja; rasne in

etnične razlike, razlike med spoloma in druge razlike nas lahko bogatijo in povezujejo; ni treba, da bi nas razdvajale. Nismo obsojeni na propad, saj razlike niso ovira, temveč sredstvo, ki pomaga skupnosti (tudi Cerkvi) pri njeni rasti in dozorevanju.

Pod skupnim poglavjem *Žrtve* predstavijo svoja razmišljanja trije avtorji. Janez Juhant se sprašuje, ali so žrtve potrebne za preživetje človeštva; opozarja nas, da kljub milijonom žrtev konec druge svetovne vojne ni prinesel miru za vse. Pomanjkanje neodvisnosti, demokratske kulture, avtonomije, dialoga in sodelovanja in izključevanje šibkih vodita v nastanek avtoritarnih družb. Juhant izpostavi tudi slovensko bratomorno vojno, katere posledice so vidne še danes. Žrtve revolucije so še vedno anonimne, brez grobov, za zločine še nihče ni odgovarjal. Opirajoč se na mimetično teorijo nasilja Renéja Girarda, opozarja Juhant v svojem razmišljanju tudi na potrebo po duhovni metanoji (spreobrnjenju) in po spoštovanju človekovih pravic prav za vse. Če so žrtve zares neizogibne, bi morali biti vsi v skupnosti pripravljeni deliti njihovo trpljenje. Empatija in dialog, sprejetje resnice in hoja po poti, ki nam jo kaže edini odrešenik Jezus Kristus, lahko na tem svetu vodijo do sprave.

Tudi Wolfgang Palaver in Tadej Strehovec se sklicujeta na Girardovo teorijo nasilja; prvi opozarja na nevarnost izkoriščanja trpljenja žrtev za nadaljevanje nasilja, Strehovec pa teorijo aplicira na slovensko polpreteklo zgodovino in išče rešitve, kako bi z razkritjem resnice presegli zgodovinske delitve in zgradili kulturo dialoga, miru in enotnosti.

Filozofija in umetnost je naslednji tematski sklop, ki ga sestavljajo prispevki

šestih avtorjev. Bojan Žalec analizira koncept sprave v povezavi s pravičnostjo, kaznijo, notranjo motivacijo, ozdravitvijo odnosov in z odpuščanjem. Sprava je možna, kadar krivica, ki je bila storjena, oziroma povzročena škoda ne ovira več nastanka novih pozitivnih odnosov med posamezniki ali v skupnosti. Bistveni element v procesu sprave je pravičnost, medtem ko odpuščanje za Žalca ni potrební pogoj za spravo. Branko Klun obravnava Levinasovo razumevanje edinstvenosti posameznika in njegove etičnosti, ki ima izvor v osebnem odnosu do Drugega, Anton Jamnik pa poudarja, da sprava ne pomeni pozabe preteklih dogodkov, temveč je dejanje notranje moči, svobode in poguma, predvsem pa je to delo Boga. Irena Avsenik Nabergoj naredi primerjavo med starozavezno zgodbo o Jožefu iz Egipta in Shakespearjevo dramo *Vihar* in analizira prvine sprave, ki nastopajo in primerja pojma sramu in krivde in poudarja, da je za narodno spravo izjemnega pomena pravilno razumevanje moralnih čustev in resnicoljubnosti. Claudia Paganini išče možnosti, kako bi sprava postala eno od temeljnih načel etike medijev, vendar se samokritično zaveda, da v razpravi dokončnih rešitev ne more ponuditi.

Cerkev, duhovništvo in teologija odnosov je skupna točka razmišljanj štirih avtorjev. Corneliu Constantineanu govori o oblikovanju in o utemeljenosti vizije sprave sv. Pavla v zgodbi Jezusa Kristusa. Wilhelm Guggenberger predstavi pogled na odpuščanje in spravo v teologiji Dietricha Bonhoefferja in zagovarja stališče, da sta odpuščanje in priznanje krivde nujna za spravo. Günter Prüller - Jagenteufel raziskuje oba različna

vidika Bonhoefferjeve teologije v povezavi s teologijo sprave Wilhelma Guggenbergerja, Daniel G. Oprean pa zagovarja tezo, da sprava ne sme biti stvar razpravljanja, temveč in predvsem stvar dejanja, h kateremu je predvsem poklicana Cerkev. Mari J. Osredkar predloži teološki argument za koncept odpuščanja in trdi, da pomeni odpuščanje po eni strani zanikanje samega sebe (odpoved), prav v tem pa se nakazuje možnost ohranjanja odnosov z drugimi. Odpuščanje je nezasluženi božji dar.

Religija, kultura, zgodovina in družba je najobsežnejši sklop razmišljanj, ki ga sestavljajo prispevki sedmih avtorjev. Teza Draga Ocvirka je jasna: napačno je prepričanje, da bi se lahko odnosi med kristjani in muslimani izboljšali na podlagi njihove skupne vrline, ki je v spoštovanju Jezusa, saj se podoba in pomena Jezusa v obeh religijah močno razlikujeta. Pot sprave ni v iskanju podobnosti, temveč v spoštovanju edinstvenosti in posebnosti obeh izročil. Bela Mester razmišlja o spravi kot temelju oblikovanja političnih skupnosti, Gábor Kovács pa predstavi problem sprave v zgodovini Madžarske in ugotavlja, da to ostaja še vedno nerešen problem; za spravo sta namreč nujno potrebna ravnovesje med spominom in pozabo in odločitev za skupni nabor temeljnih vrednot, ki jih bo sprejel ves narod. Jože Dežman predstavi dejstva o komunistični revoluciji v Sloveniji, ki pričajo o zločinski naravi revolucije in o trpljenju žrtev Titovega komunističnega režima. Spregovori tudi o neuspehih poskusih sprave v Sloveniji in opozarja, da ne smemo pristati na popačeno podobo zgodovine, ki nam jo je napisal nekdanji komunistični sistem. Sprava je boleč in dolgotrajen proces individualne in družbene spremembe. O

neuspehih sprave v Sloveniji spregovori tudi Mitja Ferenc, saj ostajajo prikrita množična grobišča še vedno boleče in nerešeno vprašanje v slovenski politiki in družbi. Mark Kleyman predstavi problem sprave v postsovjetski Rusiji v povezavi z urbanim razvojem in z ljudskim avtoritarizmom. V sociološkem prispevku Igorja Bahovca spoznamo vlogo in pomen kulture v procesu sprave; pri tem igrata resnica in ozdravitev spomina osrednjo vlogo, vidimo pa tudi zelo zanimiv južno-afriški koncept sprave, tako imenovano »ubuntu« filozofijo (govori o povezanosti in medsebojni odvisnosti vseh ljudi, o etiki dobrohotnosti, solidarnosti in brezpogojni empatiji, o upanju nehumanim človeških razmeram navkljub in o odnosu s transcendo).

Travma in ločitev je naslov zadnjega sklopa dela, ki ga predstavljamo. Zakonca Katarina Kompan Erzar in Tomaž Erzar govorita o travmah, ki so posledica povojnih pobojev v Sloveniji, in razlagata pogoje in potrebne korake na poti

zdravljenja teh travm. Barbara Simonič izpostavi empatijo kot pomembni pogoj za začetek procesa odpuščanja in morda celo sprave, Stanislav Slatinek pa razpravlja o razvezi zakonske zveze in govori o pomenu odpuščanja in o možnosti sprave v zakonskih sporih.

Bogastvo knjige je v njeni pestrosti pristopov in predvsem v razkrivanju mnogih zamolčanih dejstev, ki bremenijo zgodovino nekaterih narodov (slovenskega, madžarskega, ruskega) in onemogočajo proces sprave. Zaradi interdisciplinarnega pristopa bo knjiga zanimiva tako za strokovnjake, ki se ukvarjajo z vprašanjem sprave, kakor tudi za širši krog humanistov in vseh tistim, ki se zavedajo, kako je vprašanje sprave pomembno. Sprava je nujni pogoj za obstoj sožitja v narodu in celo za obstoj naroda, zato pomeni delo *Reconciliation* edinstven prispevek pri iskanju poti do sprave in pri ponujanju konkretnih rešitev domačih in tujih avtorjev.

Mateja Pevec Rozman

France Martin Dolinar, ur. Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji: *relationes ad limina*. Zv 1, 1589–1675. AES 33. Ljubljana 2011, 201 str. ISBN: 978-961-90474-5-3. Zv 2: 1685–1943. AES 34. Ljubljana 2012, 423 str. ISBN: 978-961-6844-14-7.

Med pomembne naloge in obveznosti vsakega voditelja ali upravitelja škofije v katoliški Cerkvi sodita dve: obisk škofa v Rimu v točno določenih časovnih presledkih (*visitatio liminum apostolorum*) in dolžnost priprave poprej-

šnjega pisnega poročila o stanju v škofiji (*relatio de statu ecclesiae*). Za pripravo relacij so škofje uporabljali navodila; pripravljala jih je Koncilska kongregacija, po letu 1918 pa Konzistorialna kongregacija, ki je za izdelavo poročil dala zelo podrobne napotke. Ena ali druga je tudi preverjala njihovo vsebino.

Oba zvezka v zbirki *Acta ecclesiastica Sloveniae* poleg objave sto sedeminštideset dokumentov vsebujeta še uvodni študiji, v katerih F. M. Dolinar podrobneje predstavi zgodovinsko naravo relacij na splošno, načine njihovega na-

stajanja in časovno določenost, pravne temelje in osrednje vsebinske poudarke, nato natančneje oriše relacije ljubljanskih škofov. Takšen način informiranja papeža in rimskih uradov se je v katoliški Cerkvi uveljavil kot dolžnost voditeljev škofij po tridentinskem cerkvenem zboru (1545–1563), vendar so pred tem imeli stiki voditeljev krajevnih Cerkva že dolgo zgodovino in različne oblike. V teku stoletij se je tudi ustalil časovni presledek, v katerem morajo škofje opraviti to dvojno dolžnost; škofje iz večine evropskih držav so prišli na vrsto vsako četrto leto. V skladu z določbami *Zakonika cerkvenega prava*, ki je stopil v veljavo leta 1983, so krajevni škofje dolžni vsakih pet let papežu predstaviti poročilo o stanju v škofiji, obiskati grobova apostolov sv. Petra in sv. Pavla in se srečati s papežem in z njegovimi najožjimi sodelavci.

Tako pripravljeni dokumenti so pokazatelji stanja v škofiji na raznih področjih: delovanje škofa in duhovščine, materialne možnosti za delovanje škofije, škofijske izobraževalne ustanove (predvsem semenišče), moške in ženske redovne ustanove, kapitli, cerkvena združenja, vera in bogoslužje, posebna pozornost je namenjena razmeram med verniki in v družbi nasploh. Ob pripravi prve relacije po nastopu službe škof obširneje predstavi vsa področja delovanja škofije, vključno z uvodnim zgodovinskim pregledom, v naslednjih pa opozori na spremembe, ki so nastopile od zadnjega poročila. »Kljub njihovi shematični obliki in predpisanem vprašalniku so ta poročila izjemno zanimiva. Nudijo nam namreč dokaj verno podobo o duhovnem in materialnem stanju v škofiji, predvsem pa odkrivajo zmožnost presoje vsakokratnega škofa po-

ročevalca o dejanskem stanju v škofiji še zlasti v luči podatkov in ocen, ki so nam na voljo v ostalih virih iz tega časa.« (iz izvlečka) Pregled poročil je hkrati pokazal, da so obisk v Rimu (tudi v cerkvah sv. Petra in sv. Pavla) namesto škofov pogostokrat opravili njihovi zastopniki (*per procuratorem*), med katerimi so bili člani raznih rimskih cerkvenih ustanov. Do leta 1928 so bila poročila v rokopisni obliki, šele tega leta pa je ohranjeno prvo v tipkopisu.

Za pripravo objave relacij je avtor uporabil poročila, ki jih hranijo Vatikanski tajni arhiv, Koncilska kongregacija in Nadškofijski arhiv v Ljubljani (fond Kapiteljski arhiv, Škofijski arhiv, Škofijski protokoli in Škofje). Nadškofijski arhiv v Ljubljani hrani osnutke in kopije poročil, ki so jih pripravljali škofje ali njihovi sodelavci. Poročila so napisana v predpisanem latinskem jeziku. V prvem zvezku so tako objavljena poročila za obdobje od škofa Janeza Tavčarja (leta 1589) do vključno škofa Jožefa Rabatta (leta 1675), v drugem zvezku pa od škofa Sigismunda Krištofa Herbersteina (leta 1685) do škofa Gregorija Rožmana (leta 1943). Najstarejša v celoti ohranjena relacija je delo škofa Janeza Tavčarja; nosi datum 27. oktober 1589. Zadnje objavljeno poročilo je za petletje 1938–1943 pripravil škof Gregorij Rožman z datumom 30. junij 1943. Če bi škofje relacije pisali redno ob določenem času, bi jih moralo biti več. Različni razlogi (bolezni, izredne razmere, zapletena organizacija škofije, odsotnost škofov ali njihova zaposlenost na drugih področjih, negotove politične razmere, vojne, epidemije bolezni in drugo) so povzročili, da je število relacij manjše. Za nekatere škofo 19. stoletja (Anton Kavčič, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia) ni ohranjena no-

bena relacija. Glede na število poročil izstopa škof Anton Bonaventura Jeglič, ki jih je pripravil sedem. Kot na dodatne in izvirne podatke o stanju škofije je treba gledati na priloge, ki so jih škofje dodajali k poročilom (npr. sezname župnij, obsežni statistični podatki), in na pripombe, ki so jih k poročilom dajali uradniki v osrednjih papeških ustanovah. Vrednost za boljše razumevanje nastanka poročil imajo dopolnila in opombe, dodani besedilom ob robu, in pripombe, ki so jih na relacije svojih predhodnikov dajali naslednji škofje, ko so pripravljali svoja lastna poročila. Pri objavi so seveda pomembne relacije kot takšne, brez poznejših dopolnil ali spreminjanja.

Lahko rečemo, da je izdaja poročil o stanju škofije Ljubljana v skoraj štiristo

letih njene zgodovine izvirna in za preučevanje preteklosti pomembna oblika obeležitve 550-letnice njene ustanovitve. To je izjemen vir, katerega pomen in nenadomestljivost poudarjajo vsi zgodovinarji, ne le cerkveni. Čeprav se včasih njihova mnenja o vrednosti tega vira razlikujejo, so se vendarle zanj vedno zanimali in ga uporabljali pri svojem delu. Če so namreč poročila škofov v Rim dopolnjena še z drugimi sočasnimi viri, ki so v večjem obsegu na voljo od druge polovice 17. stoletja dalje, potem je možnost za dobro poznavanje vsakokratnega ljubljanskega škofa in razmer v škofiji v njegovem času toliko večja.

Bogdan Kolar

Mednarodni simpozij Po ateizmu

Phoenix, AZ, ZDA, 7.–9. februar 2013

Center Melikian je v februarju na univerzi Arizona State v Phoenixu pripravil mednarodni simpozij z naslovom Po ateizmu: religija in družba v pokomunistični Vzhodni Evropi in Evraziji. Trideset znanstvenikov je predstavilo teološke, sociološke in kulturološke poglede na razvoj raznih religioloških tokov po padcu komunizma. Prišli smo iz mnogih različnih držav: Belorusija, Bosna in Hercegovina, Kazahstan, Kosovo, Litva, Madžarska, Rusija, Slovenija, Ukrajina in ZDA. Znanstveno smo obdelali številna tematska in geografska področja. Potrdilo se je prepričanje, da religiološke študije niso več na okopih. Zavzemajo vse vidnejše mesto na socioloških, zgodovinskih in na antropoloških področjih. Še več, simpozij je razkril, da smo v pokomunističnih deželah priča ne samo desekularizaciji glede na obdobje komunizma, ampak tudi raznolikemu razvoju verskih skupnosti.

V osrednjem nagovoru je Jose Casanova (univerza Georgetown) predstavil primerjavo številnih držav in vprašanja, ki iz primerjav izhajajo. Medtem ko je v nekaterih državah znanstveni komunizem botroval izrednemu pomanjšanju verske prakse, se to ni zgodilo v drugih državah. Zgled: v Vzhodni Nemčiji se je do konca režima odstotek dejavnih vernikov z 80 % odstotkov znižal na 25 %. Toda Poljska beleži bistveno manjši upad, Ukrajina pa celo porast. Komunizem kot takšen torej ne more pomeniti edinega odgovora na vprašanje stopnje verske prakse v neki družbi. Odgovor je po raziskavah dr. Casanova treba iskati v tem, kako so posamezne države in skupnosti v preteklosti prešle skozi proces konfesionalizacije, ki se je opiral na načelo »*Cuius regio, eius religio*«.

Besa Ismaili (Kosovo) in Zilka Spahić - Šiljak (BiH) sta predstavili najnovejše raziskave javnega mnenja med muslimanskimi ženami v Bosni in Hercegovini in na Kosovu. Primerjali sta razlike v odnosu žensk do komunistične preteklosti in do nošenja *hidžaba* (pokrivala). Medtem ko Bošnjakinje večinoma hvalijo socializem kot režim, ki je prispeval k temu, da so ženske bolj prišle do veljave, za muslimanke na Kosovu nekdanji režim ne pomeni nobene posebne vrednote. Podobne razlike med državama je na področju vere in izobraževanja izpostavil referat Stephena Bataldena, glavnega organizatorja simpozija. Kljub temu da igra islam v obeh državah hegemonsko vlogo, je vloga verskega izobraževanja v njih različna.

Simpozij je namreč nakazal, da se verske skupnosti prilagajajo političnemu režimu posamezne države. Ko je bil na primer v Rusiji leta 1997 sprejet nov zakon o verskih skupnostih – ki je pravico do tega imena podelil historično avtentičnim skupnostim –, so manjšinske verske skupnosti z vso vnemo želele prikazati, da zavzemajo pomemben del zgodovine ruskega naroda. Takšna »prilagodljivost« je v Rusiji toliko bolj izrazita zaradi hegemonске vloge ruske pravoslavne Cerkve. V

Ukrajini pa je položaj drugačen. V verskem pogledu nobena od skupnosti bistveno ne prednjači, ukrajinski režim pa v nasprotju z ruskim dovoljuje mnogo več verskega pluralizma in se manj opira na moč religije za pridobivanje svojih lastnih političnih točk. Zgledi raznolikosti med Rusijo in Ukrajino so udeležence simpozija še posebno močno pritegnili, saj sta imeli državi sorodno komunistično preteklost. Vyacheslav Karpov to razliko razlaga prek desekularizacije »od zgoraj« (Rusija) in »od spodaj« (Ukrajina). Aleksander Panchenko in Catherine Wanner sta – ločeno – pokazala, da tudi pri binkoštnikih v teh državah obstaja razlika. Medtem ko njihovo število v Rusiji v zadnjih letih upada, v Ukrajini skokovito narašča. Binkoštniki so v Rusiji konzervativno in protizahodno uperjeni, rastoče megacerkve v Ukrajini pa vodijo tujci, kakor je, denimo, Nigerijec Sundaz Adelaja, in evangelizacijsko taktiko udejanjajo prek pomoči ubogim in prek ustanavljanja podjetij. Ta karizmatična skupnost prebujata sovraštvo in nasprotovanje, a tudi priljubljenost, zvestobo in mednarodna priznanja.

Podpisani sem predstavil razloge za raznolikost pokomunističnih držav glede lustracije nekdanjih uradnikov in politikov. Pokazal sem, da razlike v glavnih verskih izročilih neke določene države pomagajo razložiti, zakaj te države doživljajo lustracijo? in druge ne. Tradicionalno katoliške države namreč bistveno bolj uporabljajo lustracijo kakor pa, recimo, pravoslavne ali muslimanske, in to kljub upoštevanju dejavnikov, kakor je stopnja zatiranja verskih skupnosti v obdobju komunizma. V podobnem politološkem pregledu je Ani Sarkissian (Armenija in ZDA) pokazala, da v mnogih pokomunističnih deželah nedemokratski režimi zatirajo verske skupnosti iz dveh glavnih razlogov. Prvi je to, da so verske skupnosti prostor javne in tu in tam tudi politične dejavnosti. Zatiranje tedaj pomeni nadzor nad opozicijo. Drugi razlog pa je strah režima, da bi verske skupnosti vplivale na mnenje državljanov o tem, koliko legitimnosti režim (še) ima. Sodelovanje, ki ga ti režimi razvijejo s posameznimi verskimi skupnostmi, je torej odvisno od tega, koliko državi neka verska skupnost politično koristi oziroma škoduje. V tem smislu je kar nekaj udeležencev simpozija z referati pozvalo znanstveno skupnost, naj pomaga Cerkvi v Rusiji, da ne bi bila zgolj orodje v rokah države. Ruski patriarh Kiril želi pocerkveniti družbo, vendar to dela prek naveze z državo, ki pa ga pravzaprav izkorišča za svoje interese.

Simpozij je predstavil tudi nekaj zanimivih religioloških »ocvirčkov«. Anatolij Tokmantsev iz Rusije je spregovoril o ruski pravoslavni župniji v Jerevanu, kjer večina župljanov niso Rusi, ampak Armenci. Ker so nezadovoljni z armensko Cerkvijo, zato kljub narodnostni in obredni razliki raje hodijo v rusko župnijo. V ruski župniji je po mnenju vernikov bogoslužje bolj svečano in duhovnik bliže ljudem. Drugi referati so pokazali podobno. Na primer: pravoslavni Rusi v Rusiji pogosto zaidejo v protestantsko Cerkev, saj se jim tam duhovnik bolj posveča.

Lazslo Kurti (Madžarska) in Mariya Lesiv (Ukrajina in Kanada) sta pokazala s številnimi primeri, kako mit in novodobno poganstvo napolnjujeta poateistični verski prostor. To je opazno še posebno pri ljudeh in pri skupnostih, pri katerih obstaja neka potreba po »veliki preteklosti«. Tako na primer postsovjetska kriza identitete, izguba podobe in imperija in iskanje uporabne preteklosti pomagajo

novopoganskemu tisku in skupnostim k opaznemu porastu. K temu prispeva tudi trud novopoganov za ideale estetskega užitka: od lepote glasbe do lepote obrednih tkanin in do (zmotnih) teorij, kakor je na primer to, da so jogo iznašli predniki današnjih Ukrajincev in ne Indijci.

Mnoge skupnosti bolečo preteklost, kakor je komunistična, rešujejo in ozdravljajo prek novonastalih mitov in legend. Način pripovedovanja o preteklosti lahko namreč naredi preteklost ali bolj ali manj bolečo – in uporabno. Tako ni nenavadno, da uporabljajo ne samo države, ampak tudi verske skupine politiko spomina v svojo korist. To so nakazali referati Elena Namlija, Igorja Torbakova, Victorja Yelenskega in vrhunske pisateljice o mitih, Agnes Kefeli.

Skratka, mednarodni simpozij je bil zasnovan na temo religije in družbe po ateizmu v okviru širših tematskih in geografskih področij. Medtem ko pokomunistični svet v glavnem doživlja porast verovanja, se verovanje ne vrača nujno h konfesionalnim vzorcem predkomunističnega obdobja, ampak se širi na mnoge ravni institucionalno formalnih in neformalnih oblik. Ta in druga dognanja simpozija o vprašanju nepričakovano pluralne pokomunistične desekularizacije bodo predstavljena v posebni knjigi v prihodnjem letu.

Peter Rožič

Mednarodni simpozij Kultura strahu

Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012

Ze osmo leto zapored sta Janez Juhant in Bojan Žalec v sodelovanju s Teološko fakulteto v začetku novembra organizirala mednarodno konferenco interdisciplinarne narave. Naslov letošnjega simpozija je bil Kultura strahu (Culture of Fear), potekal pa je od 8. do 11. novembra v Celju in v Ljubljani. Sodelovalo je štiriintrideset udeležencev in udeleženk iz šestih različnih držav: iz Madžarske, Hrvaške, Češke, Poljske, Romunije in iz Slovenije, uradni jezik dogodka pa je bil angleščina.

Organizatorji sklopa tovrstnih konferenc si prizadevajo, da bi bila tematika vsako leto namenjena področjem, ki so aktualna in pomembna za življenje sodobnega človeka. Da je prizadevanje v tej smeri uspešno, med drugim kaže tudi vedno večje zanimanje za konference, tako pri občinstvu kakor med predavatelji in pri medijih. V letošnjem letu je bil izbran omenjeni naslov, saj se s strahom soočamo vsi ljudje, nastopa v vedno novih oblikah, tako da je raziskovanje in razpravljanje o tej tematiki več kakor dobrodošlo.

Človeka občutja strahu spremljajo že ves čas njegovega obstoja. Sprva so imela ta občutja nekoliko drugačno vlogo, kakor jo imajo danes; to je mogoče ugotoviti tudi s preučevanjem razvoja človeških možganov, pomembna pa je velika vloga, ki jo strah in tesnoba igrata v sodobnosti. Ali je mogoče dandanes govoriti o kulturi strahu, kakšna naj bi bila ta kultura, je vloga strahu pozitivna, negativna ali oboje, kakšna je razlika med strahom in tesnobo, ali je človekovo življenje brez strahu sploh možno in zaželeno ... Predavatelji so v svojih predavanjih temo obravnavali z različnih vidikov: s filozofskega, teološkega, psihološkega, zgodovinskega, literarnega, sociološkega, vzgojno-izobraževalnega, svetopisemskega in z nevrološkega.

Simpozij se je začel v Celju v četrtek, 8. novembra, v popoldanskih urah, z nagovorom predsednika organizacijskega odbora, Bojana Žalca, prvi predavatelj pa je bil Robert Petkovšek, ki je obravnaval strah in njegovo nasprotje, pogum. Madžarska mikrobiologinja in filozofinja Vera Szántó je ugotavljala, da včasih bioetika strah ne le blaži, ampak ga tudi spodbuja, Igor Bahovec je predstavil sociološko raziskavo strahu v Sloveniji (ki jo je opravil z Vinkom Potočnikom), Zvezdan Pirtošek je pokazal, kakšne so poti strahu v človeških možganih, Branko Klun pa je obravnaval vprašanje, kako je napredek tehnike v sodobnosti povezan s strahom. Zadnji četrtkov predavatelj je bil Daniel G. Oprean iz Hrvaške, po njegovem predavanju z naslovom Gospodov strah: duhovnost kot zdravilo za strahove sodobnosti je sledila diskusija, s katero se je končal uradni program prvega konferenčnega dne.

V petek, 9. novembra, je program potekal v Ljubljani, na Teološki fakulteti v veliki predavalnici. Glasbeni uvod zbora bogoslovcev ljubljanskega semenišča je

občinstvo pripravil na dopoldansko dogajanje, nato pa sta udeležence pozdravila dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Christian Gostečnik, in ljubljanski nadškof metropolit Anton Stres, med občinstvom je bil med uglednimi gosti navzoč tudi češki veleposlanik, Petr Voznica. Pred predavanji sta Janez Juhant in Bojan Žalec kot urednika predstavila dve publikaciji, ki sta povezani z letošnjo in z lanskeletno konferenco; prva, *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, je sad priprav na letošnjo konferenco, druga, *Reconciliation, the Way of Healing and Growth (Sprava, pot zdravljenja in rasti)*, pa obravnava temo lanske konference. Prvo petkovo predavanje je imel Jože Trontelj, predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Govoril je o tem, da je strah stalni spremljevalec človeštva in človeka, obravnaval je različne vrste strahu; kot zdravnik pa se je posvetil predvsem strahu pred smrtjo, ki ga ima usodno bolan človek. Problem človeka na smrtni postelji je v zahodni kulturi strahu tabuizacija smrti, nemoči in umiranja, tako da so bolniki bolj ali manj osamljeni pri soočanju s tovrstnimi strahovi. Nato je imel predavanje Bojan Žalec, ki je predstavil tezo, da sta tako ljubezen kakor strah temelj in potreben pogoj etičnega življenja – vendar ne kakršenkoli strah in ne kakršnakoli ljubezen. Upošteval je obstoj različnih vrst strahu, pa tudi različnih vrst ljubezni, ki jih je nato analiziral in pojasnil, katere vrste strahu in kakšna ljubezen so prvi pogoj za etično življenje. Janez Juhant je predaval o posttotalitarnem strahu v Sloveniji oziroma v kolikšni meri je ta strah povezan s totalitarno preteklostjo. Raziskal je tudi povezavo med strahom in poslušnostjo avtoritetam, tako verskim kakor političnim, in kako strah vpliva na medosebne odnose.

Zadnje petkovo predavanje je imel znani češki pisatelj, katoliški duhovnik in intelektualca Tomáš Halik, ki je govoril o veri in strahu, o procesu sekularizacije, ki povzroča izginjanje strahu božjega, katerega sta v sodobnosti postopoma nadomestila strah in tesnoba. Sodobni človek si Boga predstavlja vedno bolj trivialno, predstava Boga se oddaljuje od svetopisemske podobe in je vedno bolj v funkciji zadovoljevanja človeških potreb. Po drugi strani takšno podobo Boga dopolnjuje strah pred peklom v sodobnih religijskih kulturah, strah pred radikalnim zlom pa se razširja na področju politike, družbe in medijev. Halikovemu predavanju je sledila predstavitev njegove knjige *Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero*, ki je bila ob Halikovem prihodu v Slovenijo prevedena v slovenščino. Pri pogovoru o knjigi je bila navzoča tudi prevajalka Bojana Maltarič, ki je spregovorila o nekaterih izzivih in specifikah pri prevajanju tega dela. Knjiga govori o potrpežljivosti, ki je potrebna za iskreno vero in za srečevanje z Bogom, o dialogu med verniki in neverniki in o tem, da sta iskanje resnice in odprtost za resnico bližnjega tisto, za kar bi si morali prizadevati. Rdeča nit knjige je svetopisemski lik Zahej, običajni človek z vsemi svojimi napakami in slabostmi (po poklicu cestinar), ki Jezusa opazuje iz varnostne razdalje, vendar je, ko ga učitelj pokliče po imenu, pripravljen sprejeti njega in njegov nauk. To je drugače tretji slovenski knjižni prevod Halikovega dela, v letu 2008 je namreč v Sloveniji izšel njegov esej *Blizu pola: molk na Antarktiki*, v letu 2010 pa delo *Dotakni se ran: duhovnost neravnodušnosti*. Sledila je razprava o vseh petkovih predavanjih in predstavitev, ki se je nadaljevala še po koncu uradnega programa, za novinarje pa je bila ob

13.00 organizirana tudi tiskovna konferenca, na kateri so bili jasno in kratko predstavljeni namen, tema in značilnosti simpozija.

V soboto, 10. novembra, se je simpozij nadaljeval v Celju, kjer je imel prvi besedo Vojko Strahovnik, ki je ugotavljal, o čem sploh govorimo, ko omenjamo kulturo strahu, kakšna je ta kultura in kakšne narave je strah, ki naj bi to kulturo prežemal, in ali je mogoča pot iz nje. Naslednji predavatelj, Stanko Gerjolj, je obravnaval strah in vzgojo v posttotalitarni družbi, vzorce vedenja in probleme v medosebni komunikaciji, ki so posledica totalitarne preteklosti, sledili sta predavanje Antona Jamnika z naslovom Soočenje s svojo ranljivostjo in smrtnostjo kot pot do poguma in predavanje madžarskega filozofa Bela Mestra o strahu in pogumu kot temeljnih prvinah antropologije zgodnjih modernih političnih filozofov. V drugem sklopu sobotnega dopoldneva so nastopili Krešimir Šimić, hrvaški filozof, ki je obravnaval strah v hrvaški religiozni literaturi 16. stoletja, madžarski filozof Gabor Kovács, ki je raziskoval, kako so vlogo strahu pojmovali nekateri politični teoretiki, slovenska zgodovinarica Tamara Griesser - Pečar je primerjala tajni policiji v nekdanji Jugoslaviji in v Vzhodni Nemčiji in njuno taktiko zastraševanja, kot zadnji v sobotnem dopoldanskem sklopu pa je govoril Stanislav Slatinek, ki je obravnaval strah Cerkve pred odškodninskimi tožbami. Po kosilu je večina udeležencev odšla na ogled Hude jame, prikritega množičnega grobišča žrtev komunističnega povojnega nasilja, ki je bilo odkrito šele v letu 2009. Ogled je omogočil in vodil Jože Dežman, ki je navzočim poskusil predstaviti to temno in več kakor hudo plat slovenske zgodovine. Pravzaprav takšnih dogodkov ni mogoče primerno opisati ali razložiti, kakor kažeta tudi molk in pretresenost udeležencev po povratku v Celje.

Popoldne je vse navzoče nagovoril celjski škof Stanislav Lipovšek, predavati pa je začel hrvaški teolog Nenad Malović, ki je svoje razmišljanje Pogum za upanje skušal povezati z občutji po obisku Hude jame, predvsem pa je poudaril transcendentno razsežnost upanja in ugotovil, da je izguba te razsežnosti nevarna in celo pogubna. Marcel V. Măcelaru, hrvaški teolog, je strah božji obravnaval kot začetek modrosti in poskušal predstaviti pravilno branje Svetega pisma v kulturi strahu, Corneliu Constantineanu, romunski teolog, je govoril o strahu, pogumu in upanju in o tem, da prava pot in pravi odgovor na kulturo strahu ni sumničenje, ampak ljubezen in gostoljubnost. Prispevek Tadeja Strehovca se je ukvarjal s področjem bioetike in s tem, kako lahko bioetika postane prostor za nevtralizacijo strahu.

V popoldanskem delu sobotnega programa so možnost predstavitve dobili tudi študentje. Tokrat je nastopilo šest doktorskih in en dodiplomski študent, njihova predavanja pa so bila dobro pripravljena in kakovostna. Prvi je nastopil Mik Šetina s predavanjem Etična vzgoja kot način preseganja strahu pred človeškimi odnosi, naslednja Ana Martinjak Ratej s predavanjem Apokaliptične prvine v totalitarnih režimih, sledil je dodiplomski študent Daniel Golavšek, ki je predaval o spoznavni teoriji Alvina Plantinge. Za njim je bil na vrsti Sebastjan Kristovič, ki je imel predavanje z naslovom Logoterapija in eksistencialni strah, Mateja Centa je govorila o negativnem vplivu medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic, Jernej Šilak o strahu pred priznanjem religijske pripadnosti in o nuji po veri, Neja Samar Brenčič pa o demografskih spremembah, o staranju prebivalstva in o nara-

ščanju strahu in tesnobe v populaciji starejših zaradi neenakosti v zdravju. Kakor vsak sklop predavanj se je tudi ta sklenil z diskusijo, v kateri so imeli študentje možnost razpravljanja z uveljavljenimi znanstveniki in ki je bila zaradi sproščenosti in medgeneracijskega dialoga še posebno zanimiva.

Na zadnji dan simpozija, v nedeljo, je imel uvodno predavanje Tomaž Erzar; kot pot iz človeške negotovosti in strahu je predstavil varno navezanost, ki pa jo mora človek najprej znati vzpostaviti. Nato je poljski sociolog Rafal Smoczynski predaval o protimigrantski moralni paniki in o kartiranju družbenih reakcij proti ekonomskim migrantom Osrednje in Vzhodne Evrope v Veliki Britaniji, Mari J. Osredkar pa je v prispevku Vera premaga strah razložil, kako lahko človeku pri srečevanju s trpljenjem in smrtjo pomaga evangelijski nauk. Erika Prijatelj je predstavila vlogo religije, posebej krščanstva, pri premagovanju strahu v sedanjem globaliziranem svetu, kot zadnja predavateljica pa je nastopila Mateja Pevec Rozman, ki je raziskovala vlogo avtoritete in tradicije v kulturi strahu. Simpozij sta sklenila predsednik organizacijskega odbora Bojan Žalec in predsednik programskega odbora Janez Juhant, ki sta se udeležencem zahvalila za sodelovanje in jim zaželela srečno pot domov.

V štirih konferenčnih dneh se je zvrstilo mnogo kakovostnih znanstvenih prispevkov, plodnih razprav, idej za nove projekte, spletla pa so se tudi nova osebna poznanstva in stiki; vse to kaže na uspešnost in tehtnost konference. Omembe vredno pa je tudi, da ob vsem razpravljanju o strahu udeleženci (razen morda ščepca strahu pred nastopanjem) na simpoziju strahu niso občutili.

Ana Martinjak Ratej

Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 11.–15. junij 2012

Od ponedeljka, 11., do petka, 15. junija 2012, je v samostanu sester Mater Divinae Gratiae v Brescii v Italiji v organizaciji Fakultete za kanonsko pravo Papeške univerze Gregoriana potekal 47. pravniški simpozij, ki je na njem je sodelovalo petinpetdeset udeležencev, večinoma nekdanji študentje te fakultete in nekaj gostov. Iz Slovenije sva se posveta udeležila s. dr. Giovanna M. Colombo SL in dr. Andrej Saje. Tradicionalni simpozij je oblikovan kot permanentno izobraževanje nekdanjih študentov cerkvenega prava. Letos je s predavanji nastopilo petnajst profesorjev omenjene fakultete in nekateri gostje, izvedenci za posamezna pravna področja. Teme simpozija so vsakokrat izbrane na podlagi aktualnih vprašanj s področja zakonskega in postopkovnega prava oziroma v zvezi s pomembnimi dokumenti iz zadnjega obdobja. Po tematskih predavanjih je vsak dan sledilo delo po jezikovnih skupinah, ki se je končalo s plenumom in s skupno razpravo s predavatelji.

V torek dopoldne je predsednik Papeškega sveta za zakonodajna besedila kardinal F. Coccopalmerio predstavil proces načrtovanih sprememb VI. knjige *Zakonika cerkvenega prava*, v katerega so poleg strokovnjakov vključene vse škofovske konference po svetu. Potrebo po spremembi omenjenega dela zakonika narekujejo spremembe zakonodaje iz zadnjih dvanajstih let, še posebno s področja obravnave kaznivih dejanj spolnega nasilja in zlorabe moči nad mladoletnimi osebami. P. D. Astigueta DJ je govoril o »problemih, ki zadevajo pravno identiteto cerkvene kazni«. Poudaril je, da je kaznivo dejanje zlo, ki ga je treba ustaviti, cerkvena kazen pa je med drugim vzgojne narave in storilcu pomaga spoznati napačno ravnanje in ga usmeriti na pot spreobrnjenja in poboljšanja. Popoldne je o interpretaciji prava govoril p. O. De Bertolis DJ, P. A. Bonnet pa o »cerkvenem pravu in nerazvezljivosti zakramentalnega zakona«. Oba sta opozorila na vse pogostejše nesprejemljive pozitivistične razlage cerkvenopravnih norm in poudarila pomen poznavanja narave Cerkve in njenih zakonov ter njihov namen.

V sredo dopoldne so govorci razpravljali o izzivih, ki jih prinaša pravni pozitivizem v cerkvenopravno sodno prakso. Dekan omenjene fakultete, p. J. Kowal DJ, je imel predavanje z naslovom Konzumacija zakonske zveze – med tradicijo in pravnim pozitivizmom, profesorji, ki so sodelovali pri debati za okroglo mizo, P. Bianchi, L. Ghisoni in A. McGrath OFM, pa so spregovorili o »zakonski privolitvi med pozitivizmom in pravno kreativnostjo«. Popoldanski del je bil namenjen vprašanjem procesne narave. G. P. Montini z Apostolske signature je predaval o »ničnosti sodbe v primeru negiranja pravice do obrambe, ki jo ima branilec zakonske vezi«, p. M. Hilbert DJ pa je v nadaljevanju predstavil nekatera odprta vprašanja v zvezi s pritožbo pri ničnostnih pravnih.

Četrtek dopoldne smo poslušali predavanje p. G. Ghirlande DJ z naslovom Formacija bogoslovcev in redovniških kandidatov za sveti red s poudarkom na odnosu med škofijskimi duhovniki in redovniki. P. S. G. Renedo DJ je predstavil posebnost ignacijanske duhovnosti v predavanju z naslovom Globinska refleksija pred predstojnikom med karizmo in pravom. V skladu s pravili jezuitskega reda in na podlagi posebnega papeževega spregleda (pravilo je resda zaradi nevarnosti zlorabe zaupanja v nasprotju s splošnim pravom, po katerem redovni predstojnik ne sme posegati na notranje področje podrejenih oseb) opravijo njegovi člani vsako leto pred predstojnikom globinsko refleksijo o duhovnem in drugem življenju v zvezi z vsemi pomembnimi vidiki, da bi imel predstojnik informacije, potrebne za čim ustrežnejše vodenje podrejenih redovnikov. V popoldanskem delu je p. J. Conn DJ spregovoril o »zadnjih dokumentih glede dveh ordinariatov nekdanih anglikancev«, P. Mezzogorija pa o »duhovniškem poklicu in vprašanju inkardinacije v cerkvena gibanja – odprto vprašanje«.

Simpozij se je v petek dopoldne sklenil s predavanjem J. Sugaware DJ na temo posebnih dolžnosti upraviteljev cerkvenega premoženja; izpostavil je naravo cerkvenega premoženja, cilje, ki jih želi Cerkev doseči z gmotnimi dobrinami, pa tudi nenadomestljivo vlogo in odgovornost krajevnega škofa ali redovnega predstojnika in vseh sodelavcev, ki morajo premoženje upravljati v skladu z nameni Cerkve in s skrbjo dobrega gospodarja.

Predavanja bodo v obliki znanstvenih člankov objavljena v reviji za kanonsko pravo *Periodica de Re Canonica*.

Andrej Saje

Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno

Gradec, 1. oktober 2012

Inštitut za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu je v ponedeljek, 1. oktobra 2012, pod vodstvom prof. dr. Rudolfa Höferja v sodelovanju s Pravno fakulteto omenjene univerze in ob podpori mesta Gradec v centru RE-SOWI (Recht und Sozialwissenschaft) pripravil mednarodni simpozij z naslovom *Financiranje Cerkve v primerjavi. Razvoj in trendi v evropskih državah*. Na simpoziju smo predavatelji iz Avstrije, Belgije, Italije, Madžarske, Nemčije, Slovenije, Švedske in iz Švice predstavili različne modele financiranja katoliške Cerkve v omenjenih deželah in izzive, s katerimi se Cerkev v spremenjenih družbenih razmerah srečuje. Dr. Markus Ries iz Lucerna je imel predavanje z naslovom *Švicarski sistem financiranja Cerkve – državna ureditev z religioznim namenom*. Prepletanje kantonalne in cerkvenopravne ureditve v posameznih škofijah v Švici povzroča ob upadanju števila vernikov vse večjo potrebo po preureditvi načina financiranja, ki ga v celoti vodijo laiki. Dr. Gerhard Hartmann iz Kevelarja v Nemčiji je predaval na temo *Cerkveni davek v Nemčiji – zgled ali model, ki ga opuščajo?* V Nemčiji cerkveni davek v imenu Cerkve pobira država, treba pa ga je plačati poleg preostalega davka; to je pogosto vzrok za izstop iz Cerkve. Sistem je dodelan in pravičen, zato spremembe zakonodaje na tem področju niso predvidene. Dr. Jan De Maeyer z Löwna v Belgiji je v predavanju *Financiranje Cerkve od časa Napoleona – med neposrednim državnim financiranjem in politiko subvencioniranja* predstavil zgodovinski pregled in sedanje izzive, ki so v migracijah, multikulturnosti, izginjanju krščanstva in v porastu islama in agresivnega sekularizma. Dr. Yvonne Maria Werner iz Lunda na Švedskem je predavala na temo *Cerkev, država in družba v nordijskih državah v 19. in 20. stoletju*. Do nedavnega so bile protestantske Cerkve v tem delu Evrope državne, to pa je bistveno vplivalo tudi na načine financiranja; z ukinjanjem državnih Cerkva se kaže potreba po novih načinih financiranja. Katoliška Cerkev je na tem geografskem območju v veliki manjšini in se financira samostojno. Dr. Rudolf Höfer iz Gradca je publiko izzval s predavanjem *Ali ima cerkveni prispevek v Avstriji sploh še prihodnost?* Katoliška Cerkev v Avstriji se v primerjavi s sosedami sooča z največjim upadom vernikov v zadnjih letih, to pa pomeni velik izpad dohodkov. Cerkev v Avstriji – drugače od Nemčije – pobira cerkveni prispevek neposredno od vernikov. Podpisani Andrej Saje sem predstavil temo *Ali bi bila uvedba cerkvenega davka v Sloveniji rešitev za financiranje katoliške Cerkve?* V času po osamosvojitvi smo v Cerkvi poleg drugih virov financiranja po zgledu sosednjih držav računali na možnost tako imenovanega kulturnega prispevka, vendar se je pozneje pokazalo, da je to v praksi zaradi ideoloških in političnih razlogov nemogoče uvesti. Realna možnost financiranja pri nas so in ostajajo dosežani viri, to je: prostovoljni prispevki, dohodki od svojega lastnega premoženja, državna pomoč in subvencije, neposredno financiranje nekaterih služb in programov, ki izvajajo javno službo, na primer arhivi, šole, in sredstva, pridobljena na

razpisih in na koncesijah. Dr. Annamaria Schlosser iz Budimpešte je v predavanju Državno financiranje Cerkve na Madžarskem – problemi in razvoj po osamosvojitvi izpostavila pripravljenost države, da povrne storjene krivice za odvzeto premoženje; to se kaže predvsem v široki podpori financiranja Cerkve. Dr. Mihael Mitterhofer iz Briksna je imel predavanje Osem tisočink. Sistem financiranja Cerkve v Italiji. Posebnost tega uspešnega načina financiranja Cerkve je v pristopu: prispevek se plačuje znotraj že obstoječega davka, davkoplačevalec pa se s podpisom odloči, kateri med osmimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi bo namenil svoj delež, ki ga mora plačati v vsakem primeru. Davkoplačevalcu se pri tem se ni treba opredeliti, kateri Cerkvi, verski skupnosti ali ustanovi pripada. Delež neopredeljenih se razdeli na podlagi vsote tistih oseb, ki so se odločile, komu bodo dale svoj del davka.

Zaradi zgodovinske odvisnosti, kulturnega okolja in političnega ozadja so načini financiranja v posameznih deželah različni. Utemeljeni so na cerkvenem davku, cerkvenem prispevku, državnem financiranju oziroma subvencijah ali pretežno svojem lastnem financiranju Cerkve. Različni načini financiranja imajo prednosti in slabosti, svoje lastno financiranje omogoča neodvisnost, subvencije in državno financiranje pa so pogosto vzrok za vmešavanje dnevne politike v notranje cerkvene zadeve. Poseben izziv v Evropi so spremenjene družbene, kulturne in politične razmere, manjše število vernikov, ideologija sekularizma in migracije. Predavanja in razprava po njih so pokazali več dejstev: nobene oblike financiranja Cerkve ni mogoče opredeliti kot najboljše ali je kot model prenesti v drugo okolje. Zaradi spremenjenih družbeno-kulturnih in verskih ozadij je v večini lokalnih Cerkva dosedanji način financiranja na preizkusu. Financiranje v Cerkvi ni samo sebi namen, gmotna vprašanja Cerkve je treba obravnavati v skladu z njenimi cilji in nameni in v okviru poslanstva, ki je Cerkvi zaupano.

Predavanja bodo v dopolnjeni obliki znanstvenih člankov izšla v knjigi pri založbi Tyrolia v zbirki Teologija v kulturnem dialogu, zvezek št. 25.

Andrej Saje

Mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja

Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012

Hrvaško društvo cerkvenih pravnikov je v soorganizaciji Teološke fakultete Univerze v Zagrebu in s podporo Hrvaške škofovske konference (HBK) in dubrovniške škofije v petek, 26., in v soboto, 27. oktobra 2012, v Dubrovniku pripravilo 6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov z naslovom Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja. Med predavatelji so poleg hrvaških profesorjev nastopili še govorci iz Bosne in Hercegovine, Italije, Slovenije, Srbije in iz Ukrajine. Na simpoziju sta sodelovala tudi dubrovniški škof, msgr. Mate Uzinić, ki je tudi duhovni asistent omenjenega društva, in vojaški ordinarij iz Bosne in Hercegovine, msgr. Tomo Vukšić. Oba škofa sta po izobrazbi cerkvena pravnik.

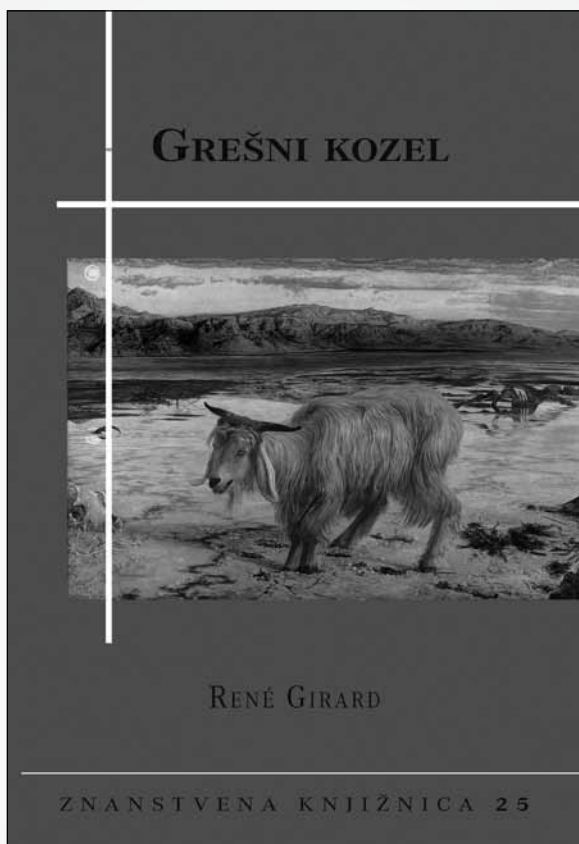
Simpozij je bil zaradi novih izzivov globalizacije in zaradi spremenjenih družbenih razmer zasnovan interdisciplinarno, zato so poleg cerkvenih pravnikov in teologov na njem sodelovali tudi strokovnjaki s področij medicine, bioetike, psihiatrije, civilnega in rimskega prava. Cerkveni pravniki moramo poleg stroke poznati tudi svoje meje in zaradi področij, ki presegajo naše pristojnosti, povabiti k sodelovanju strokovnjake s teh drugih področij, na primer zdravnike pri razjasnitvi medicinskih in bioetičnih vprašanjih in psihologe in psihiatre pri obravnavi ničnostnih pravnih, v katerih stranke trpijo za različnimi boleznimi in težavami psihičnega izvora.

Obravnavane teme prvega dne so bile: pomen božje besede in zakramentov bolniškega maziljenja (dr. T. Barščevski, Lvov, Ukrajina); nastanek in definicija kanonskoppravne medicine (dr. K. Čavar, Ancona, Italija); nezmožnost spolne združitve, kan. 1084 ZCP (dr. Z. Ilić, Đakovo); psihična in čustvena nezrelost za zakon, kan. 1095, § 2–3 ZCP (dr. S. Zec, Rijeka); zmota in zvijačna prevara v zakonski privolitvi, kann. 1097, 1098 ZCP (mag. M. Živković, Đakovo, M. Laković, Rim); psihopatologija religioznega doživljanja in zakon (dr. I. Štengl, Zagreb).

Drugi dan so predavatelji spregovorili o naslednjih vsebinah: ugotavljanje očetovstva v rimski tradiciji in aktualnem kontekstu (dr. M. Petrak, Zagreb); medicinska in pravna terminologija in bioetična vprašanja umetne oploditve (M. Radan, Čakovec); psihofizična zrelost za prejem zakramenta svetega reda in redovnih zaobljub (dr. M. Mrše, Split); duhovna in psihološka podpora žrtvam spolnih zlorab med kazenskim postopkom in po njem (dr. A. Saje, Ljubljana). Ob sklepu simpozija je bilo še predavanje o pridobivanju in pomenu civilne dokumentacije v kanonskoppravnih postopkih (dr. I. Milotić, Zagreb), na okrogli mizi pa je več udeležencev spregovorilo na temo pravica do dobrega imena in zaščite intimnosti v ničnostnih pravnih. Predavanja bodo v dopolnjeni obliki znanstvenih člankov izšla pri založbi Krščanska sadašnjost.

Pred začetkom simpozija je v četrtek, 25. oktobra 2012, potekala letna skupščina Hrvaškega društva cerkvenih pravnikov, na kateri je imel predavanje nekdanji predsednik prefektуре za ekonomske zadeve Svetega sedeža in dolgoletni profesor na različnih fakultetah cerkvenega prava na rimskih papeških univerzah, kardinal Velasio De Paolis CS, naslov njegovega predavanja pa je bil: Trideseta obletnica objave Zakonika cerkvenega prava (1983). Zakon v življenju Cerkve, izzivi in perspektive. Posebej je opozoril na vse širši pojav pozitivizma v pravu in na posledice, ki jih ta ideologija prinaša v življenje družbe in Cerkve. Poudaril je, da je človek kot oseba in božja podoba izhodišče in cilj vsega našega poslanstva, pravo pa je potrebna struktura, ki pomaga k urejeni družbi in k doseganju cilja, to pa je blagor človeka in skupnosti. Udeleženci simpozija smo si ogledali znamenitosti dubrovniškega starega mestnega jedra, obiskali pomembnejše samostane in cerkve in se srečali z bogato zgodovino ter kulturno in krščansko dediščino Dubrovnika.

Andrej Saje



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722
	1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Raško Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Norman Tanner	<i>The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church</i>
Bogdan Kolar	<i>Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem</i>
Marijan Peklaj	<i>Božja beseda – živa in učinkovita</i>
Franjo Podgorelec	<i>Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnosti</i>
Ivan Platovnjak	<i>Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi ...</i>
Wojciech Zyzak	<i>Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council</i>
Brigita Perše	<i>Laiki v Cerkvi na Slovenskem ...</i>
Tadej Strehovec	<i>Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila</i>
Nadja Furlan Štante	<i>»Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi ...</i>
Vladimir Vukašinović	<i>The Orthodox Church and Sacrosanctum Concilium</i>
Cecilija Oblonšek	<i>Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes</i>
Leon Debevec	<i>Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu ...</i>
Andrej Šegula	<i>Katehetsko področje dela po drugem vatikanskem koncilu</i>
Mari Osredkar	<i>Medverski dialog – izbira ali nujnost?</i>
Peter Lah	<i>Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?</i>
Borut Košir	<i>Prenova zakonodaje Cerkve ...</i>

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFMConv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

Letnik 73
Leto 2013

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

PASTORALNI IN DUHOVNI PREMIKI V CERKVI NA SLOVENSKEM PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU

PASTORAL AND SPIRITUAL SHIFTS IN THE CHURCH IN SLOVENIA AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

167 Norman Tanner, The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church: How »Novel« was Vatican II?

Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugega vatikanskega koncila?

175 Bogdan Kolar, Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem

Echoes of the Council in the Church in Slovenia

187 Marijan Peklaj, Božja beseda – živa in učinkovita

The Word of God – Living and Effective

195 Franjo Podgorelec, Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnosti

Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality

205 Ivan Platovnjak, Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem

Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia

215 Wojciech Zyzak, Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council

Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu

225 Brigita Perše, Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu

Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council

233 Tadej Strehovec, Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila

Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council

241 Nadja Furlan Štante, »Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu

Empowerment of Women in Catholic Church after the Second Vatican Council

251 Vladimir Vukašinović, The Orthodox Church and *Sacrosanctum Concilium*

Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concilium

261 Cecilija Oblonšek, Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes

Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today

269 Leon Debevec, Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«?

Sacred Architecture after the Second Vatican Council – »Icon« or »Placard«?

279 Andrej Šegula, Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu

Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II

289 Mari Osredkar, Medverski dialog – izbira ali nujnost?

Interreligious Dialogue – Option or Necessity?

297 Peter Lah, Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?

Vatican II and Media: Continuity or Break?

307 Borut Košir, Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji

New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council

OCENI / REVIEWS

317 Ivan Platovnjak, ur., Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog (Janez Vodičar)

320 Larry Wolff, Inventing Eastern Europe (Peter Rožič)

POROČILO / REPORT

323 Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik (Bogdan Kolar)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

327 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Leon DEBEVEC

doc. dr., za teorijo arhitekture PhD, Assist. Prof. Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana
leon.debevec@fa.uni-lj.si

Nadja FURLAN ŠTANTE

doc. dr., za religiologijo PhD, Assist. Prof., Religious Studies
Univerza na Primorskem University of Primorska
Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper - Capodistria
nadja.furlan@zrs.upr.si

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Borut KOŠIR

prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
borut.kosir@teof.uni-lj.si

Peter LAH

izr. prof. dr., za komunikologijo PhD, Assoc. Prof., Communication
Papeška univerza Gregoriana, Pontificia Università Gregoriana,
Fakultet za družbene vede Facoltà di Scienze Sociali
Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma
lah@unigre.it

Cecilija OBLONŠEK

univ. dipl. teolog in prof. glasbe, asist. pri katedri za liturgiko B. A. in Education (Theology and Music), Assist., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
cecilija.oblonsek@teof.uni-lj.si

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Marijan PEKLAJ

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
marijan.peklaj@rkc.si

Brigita PERŠE

dr., področje teologija PhD, Theology
Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
Ciril – Metodov trg 4, SI-1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Franjo PODGORELEC

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu Catholic Theological Faculty, University of Zagreb
Vlaška ulica 38, HR-10000 Zagreb
franjo.podgorelec@zg.htnet.hr

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science
 500 El Camino Real Santa Clara, California 95053, USA
prozic@scu.edu

Tadej STREHOVEC

doc. dr., za moralno teologijo PhD, doc., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Andrej ŠEGULA

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

Norman TANNER

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
 Papeška univerza Gregoriana Pontificia Università Gregoriana
 Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma
tanner@unigre.it

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Vladimir VUKAŠINOVIĆ

prof. dr., za pravoslavno liturgiko PhD, Prof., Orthodox Liturgy
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11b, SCG-1100 Beograd
vladavuk@gmail.com

Wojciech ZYZAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
 The Pontifical University of John Paul II
 Ulica Beskidzka 26, PL-34-300 Żywiec
wyzak@gmail.com

Pastoralni in duhovni premiki v Cerkvi na Slovenskem po drugem vatikanskem koncilu¹

Razprave

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)

BV 73 (2013) 2, 167–174

UDK: 27-732.4-675(456.31)“1962/1965”:272

Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 06/2013

Norman Tanner

The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church How ‘Novel’ was Vatican II?

Abstract: The first Vatican council in 1869–70 came some 300 years after the previous ecumenical council, Trent in the sixteenth century. Vatican I sought to catch up with the developments of the three intervening centuries. But Rome’s imminent fall to the forces of Italian reunification led to the curtailment of the council’s agenda to two topics: faith and reason, and the papacy. Vatican II, therefore, had to complete the unfinished agenda of Vatican I as well as to confront major transformations that occurred in the Church and in world during the intervening century. The lecture will seek to explore, in the light of this background, the impact of the two councils upon the Roman Catholic Church.

Keywords: councils, Vatican II, Vatican I, Roman Catholic Church, twentieth-century world, ecumenism, non-Christian religions, freedom of conscience, decolonization, decline of communism

Povzetek: **Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugEGA vatikanskega koncila?**

Prvi vatikanski koncil je potekal v letih 1869–1870, približno tristo let po prvem ekumenskem koncilu, ki je bil v 16. stoletju v Trentu. Prvi vatikanski koncil je skušal spregovoriti o novih družbenih fenomenih, toda zaradi združitve Italije in zaradi zavzetja Rima sta se na dnevnem redu znašli le dve točki: vera in razum ter papeška nezmotljivost. Drugi vatikanski koncil je tako na dnevni red uvrstil neobravnavane teme prvega koncila, hkrati pa se je spoprijel z velikimi spremembami v Cerkvi in v svetu. Prispevek na podlagi tega osvetljuje vpliv obeh koncilov na rimskokatoliško Cerkev.

Ključne besede: koncili, prvi vatikanski koncil, drugi vatikanski koncil, Rimskokatoliška cerkev, svet dvajsetega stoletja, ekumenizem, nekrščanska verstva, svoboda vesti, dekolonizacija, padec komunizma

¹ Pri urejanju tematskega sklopa je sodeloval doc. dr. Ivan Platonvjak.

I am honoured to be invited to speak at this Symposium in Ljubljana – my first visit to your beautiful and historic city – on the fiftieth anniversary of the beginning of the second Vatican council in 1962. I am grateful to Professor Ivan Plavotnjak and his colleagues in the Faculty of Theology for the invitation to speak and I thank all of you for your presence here this morning. Please allow me to speak in English rather than Slovenian.

In writing the lecture I came to realize that both Vatican I (1869–70) and even more Vatican II (1962–5) – the principal focus of this lecture – need to be seen within the context of all the 19 ecumenical councils that preceded them. So I have taken the liberty of adding a clause to the advertised title of the lecture. That is to say, to the original title »The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church« I have added the subtitle »How 'Novel' was Vatican II?«. How »novel«, therefore, was Vatican II when it is seen in the light of all the ecumenical councils of the Church that preceded it? How much continuity was there, how much development or even rupture?²

In the list of councils traditionally recognized as ecumenical by the Catholic Church, Vatican II comes as the twenty-first and last, so far.³ This simple statement requires some unpacking. The word »ecumenical« comes from the Greek for house »*oikos*«, and so by extension refers to the whole »housed« or »inhabited« world. Ecumenical councils, accordingly, are those representing the whole Christian community worldwide. Seven councils are recognized as ecumenical by the Catholic and Orthodox Churches and usually – though with less emphasis as to their binding authority – by the Protestant Churches of the Reformation: Nicea I in 325, Constantinople, Ephesus, Chalcedon, Constantinople II and III, and Nicea II in 787. The eighth is the controversial Constantinople IV. The remaining thirteen, from Lateran I (1123) to Vatican II, are recognized as ecumenical by the Catholic Church but not by the Orthodox and Protestant Churches, coming as they do after the beginning of the East-West schism in 1054. Some Catholics prefer to call the councils of the second millennium »general« rather than »ecumenical« councils.

Vatican II comes, therefore, as the latest in the long and venerable list of councils traditionally recognized as ecumenical by the Catholic Church. Here there is continuity rather than novelty. But within this continuity there are several remarkable features. This lecture, accordingly, in order to highlight both novelty and continuity within the conciliar tradition, will be divided into the following eight topics or questions: 1 Numbers, 2 Men and Women, 3 Influences beyond the Catholic Church, 4 Length and style of documents, 5 Divisions within the Council, 6 Rejection of the draft decrees, 7 Reception, 8 Another council soon?

² This lecture, in its present form, depends much upon that given at Dharmaram College in Bangalore, India, and published as Tanner 2012, 401–410.

³ See the Appendix.

1. Numbers

First, the size and worldwide nature of Vatican II. At any given time during the four years 1962–5, there were some 2,400 full members (sometimes called »fathers«) of the council, principally the bishops of the Church. Vatican I, the next largest, numbered some 700 members. Moreover, while all five continents were represented at Vatican I, the bishops at this council were largely of European extraction – either missionary bishops of European origin or coming from families which originated in Europe – whereas at Vatican II the other four continents were much more fully represented with indigenous bishops.

Yet paradoxically (if you like playing with numbers) Vatican II was, in a sense, the least representative of the ecumenical councils. How so? At the first ecumenical council, Nicea I in 325, there were present some 250 bishops – 318 according to the traditional number – representing a total Christian population estimated at around 20 million: one representative for about 80,000 Christians. At Lateran IV in 1215, when the Catholic population stood at around 50 million, several hundred bishops and other members participated: over 200 at Trent (1545–63) when the Catholic population approached 70 million. The French bishops at Vatican I estimated the world's population stood at around 1.2 billion, of whom 200 million were Catholics (Schneemann and Grandérath 1870–90, 845–846). In 2010, according to official Vatican statistics, Catholics numbered 1,166 million or 17.4 per cent of the total world population of some 7 billion (*The Tablet* [London], 27 February 2010, 31). Even allowing for a smaller figure in 1962–5 than 2010, it looks as though Vatican I was more representative of the Catholic population – proportionally – than Vatican II.

2. Men and Women

Gender-wise, Vatican remained largely a male preserve. The bishops and other full members were all men. Altogether 23 women were invited to attend the council as Auditors (Observers). They and other women who were consulted on particular decrees played some minor role in the composition of the decrees. Their story was written up by Carmel McEnroy (1996). This female contribution may have been greater at Vatican II than at Vatican I, Trent and the medieval councils. But it does not compare with the role of two women at the councils of the first millennium. Empress Pulcheria played a crucial role in the summoning and conduct of the council of Chalcedon, which gave the Church its long-lasting teaching on Christ's divinity and humanity; empress Irene played a likewise crucial role at Nicea II, which established the Church's teaching in support of religious art.

3. Influences beyond the Catholic Church

In terms of direct influence, Vatican II was more open than most previous councils to the Christian community beyond the Catholic Church. The council invited various Christian Churches and communities to send representatives as »Ob-

servers», who attended the conciliar debates in St Peter church even while they did not vote on the decrees. The response of the Lutheran and Anglican churches was specially positive and their representatives made significant contributions to several decrees, most notably that on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*. Some Muslims, in a more informal way, were important for persuading the council to extend the decree on Judaism to cover other world religions. As a result, Islam, Hinduism and Buddhism are all treated individually in the final decree on non-Christian religions, *Nostra aetate*. By comparison, Lutherans were invited to the council of Trent and, rather more successfully, Orthodox representatives were invited to the medieval councils of Lyons II and Florence.

In terms of indirect influence, Vatican II finds itself alongside most of the major ecumenical councils in that it was deeply influenced by developments beyond the Catholic Church. That is to say, most of the ecumenical councils of the first millennium, as well as Trent in the sixteenth century, had to respond to doctrinal and disciplinary teachings that were ruled incompatible with Catholicism. Some of the challenges came from Christians who were judged heterodox, others came from outside the Christian world. As a result of these various challenges, there was doctrinal development or clarification within the Catholic Church. In the case of Vatican II, the development and clarification came about through internal digestion rather than through condemnations, such as occurred in the early councils and at Trent, but it was very real nonetheless. It is to be found in varying degrees in almost all the sixteen decrees of Vatican II, most notably in those on the liturgy, eastern Catholic Churches, ecumenism, non-Christian religions, religious freedom, and the Church in the modern world.

4. Length and style of documents

The sixteen documents of Vatican II – distinguished, in descending order of authority, into four »constitutions«, nine »decrees« and three »declarations«, though usually called generically »decrees« – run to some 125,000 words. The decrees of Trent, the next most lengthy ecumenical council, run to somewhat less than half this figure. The invention of printing in the West, in the late fifteenth century, permitted these much longer documents. Indeed the texts of Vatican II, in words, amount to twice that of all the first seven councils taken together.

The topics covered in Vatican II's sixteen decrees were very wide-ranging, as their titles indicate: Liturgy, Mass Media, The Church, Eastern Catholic Churches, Ecumenism, Bishops, Religious Orders, Priestly Formation, Education, Non-Christian Religions, Revelation, The Laity, Religious Freedom, Missions, Priests, The Church Today. By contrast, some previous ecumenical councils focused on one or two issues which were particularly controversial at the time: Ephesus on Mary's title of *Theotokos*, Nicea II on religious art, Vatican I on the relationship between faith and reason and on papal authority. But other councils were similar to Vatican II in focusing on a wide range of issues: Trent covered a very wide range of doc-

trinal and disciplinary issue in dispute between the Catholics and Protestants; Lateran IV issued 70 decrees that were wide-ranging in their treatment of Catholic practices.

Perhaps the council that most parallels Vatican II in combining concern for both doctrine and lifestyle is Nicea I. Thus the latest ecumenical council parallels the first. Vatican II had plenty of concern for doctrine – thereby rebutting those who claim it was »merely« a pastoral council – as instanced by its »Dogmatic« constitutions on the Church and on Revelation as well as by plenty of doctrinal teaching in other decrees. At the center of Nicea I, correspondingly, lies the doctrinal creed which forms the basis of the »Nicene creed« – the profession of faith which Catholics recite at Mass most Sundays. But Nicea I also promulgated twenty disciplinary canons, which address a wide range of practical issues facing the early Church. These Nicene canons parallel, in more succinct form, the teaching of Vatican II on many moral and pastoral issues confronting Catholics in the late twentieth century.

I have emphasized Vatican II's similarity with Nicea I because some participants at Vatican II, as well as many commentators subsequently, have pointed to the dangerous novelty of Vatican II in entering the shifting sands of transient practice rather than keeping to moral principles of absolute value and unchanging formulation. But these critics may be in a time warp, thinking only of the two councils before Vatican II, namely Vatican I and Trent, which indeed treated practical issues in a somewhat timeless fashion. They forget the councils of the early and medieval church, which legislated on many practical issues in a manner that was consciously provisory and never intended to be invariable in every detail for all time. In this way both Vatican II and these earlier councils had the courage to help Christians with advice and instruction on many pressing problems of their time.

5. Divisions within the Council

There were significant differences within Vatican II between the large majority of fathers who were broadly – even enthusiastically – in favour of the decrees which eventually emerged and a small minority who had serious reservations about them. Such divisions show both novelty and normality in comparison with other ecumenical councils.

By way of comparison, internal divisions were most apparent in the councils of the first millennium. Thus, some bishops were opposed to the Nicene creed of 318; a substantial group of bishops left Constantinople I rather than accept the proposed teaching on the holy Spirit; the council of Chalcedon began with the trial and deposition of one of its most prominent members, bishop Dioscorus of Alexandria; Nicea II had to be convoked twice on account of divisions between iconophiles and iconoclasts. In contrast, most of the medieval councils give an appearance of unanimity partly because voting was normally by acclamation rather than by individu-

al voting. In the modern era, Trent saw differences between those who sought to incorporate the better elements of Reformation teaching and those who were adamantly opposed to such accommodation, but the conciliar decrees were eventually approved unanimously. Vatican I saw a split between the majority in favour of the proclamation of papal infallibility and a sizeable minority who opposed the definition or thought it inopportune; though in the final voting only two fathers voted against the definition and they quickly accepted the result as did the substantial number of fathers who had absented themselves from the final voting.

Despite the differences of outlook among the fathers of Vatican II, their final voting was overwhelmingly in favour of the conciliar decrees. All the fathers, moreover, accepted the sixteen decrees when they were formally promulgated by pope Paul VI at the end of the council. Only later did Archbishop Marcel Lefebvre break from this unanimity and lead a small community into partial rejection of the council. This unanimity is very remarkable and something for which we can be hugely grateful. It reveals Vatican II in continuity with Vatican I and Trent and in contrast with various councils of the early Church which resulted in long-lasting and damaging schisms.

This unanimity at Vatican II was due both to the good sense of the fathers and to the skill and accommodation of popes John XXIII and Paul VI in their conduct of the council. Some felt that Paul VI accommodated the minority too much, over-fearful that the so-called conservatives might reject the decrees and a schism would result.

6. Rejection of the Draft Decrees

The dramatic first weeks of the council in October 1962 saw the assembly reject the seventy decrees which had been drafted by the preparatory commissions. As a result, the council had to begin again more or less from scratch and it took four years, rather than the ten weeks originally planned, to conclude the council. The sixteen decrees that eventually emerged contained many of the themes that were to be found in the seventy draft documents, but the tone and presentation as well as much of the material was substantially different.

This rejection of the prepared programme was unique in the history of the Church's ecumenical councils. So here we find novelty. Strife in the early councils was rather different. It wasn't that a clearly prepared programme was turned down, rather there was controversy as the council gradually composed its decrees. Much the same could be said of those medieval councils which proved contentious. Trent lasted a long time because extensive decrees had to be composed more or less from scratch, not because decrees that had been drafted before the council were rejected.

The draft decrees were prepared for Vatican II with the backing of the highest authority, namely pope John XXIII. The pope had established ten preparatory commissions, led largely by the leading personalities of the Roman Curia, to compose draft decrees for the council. But pope John did not indicate a precise agen-

da for the council, so the preparatory commissions were working somewhat in the dark. They did their best in the circumstances. A questionnaire was sent to members of the forthcoming council and to some institutions, such as Catholic universities, soliciting their proposals. The responses made various suggestions but, unsurprisingly, they did not indicate a clear programme for the council.

It is surely to the credit of the council that it was able to alter course quite radically, to accommodate the new mood which became apparent soon after the council convened. Pope John navigated these early stages of the council with great skill. He accepted the rejection of the draft documents and went some way towards preparing the ground for the new decrees that would eventually emerge. Likewise pope Paul VI acted with great skill in leading the council to its successful conclusion. Credit all round? Well, one shouldn't exaggerate. Some in the conservative minority, including some members of the Roman Curia, remained uneasy about the outcome of the council and made its reception difficult.

7. Reception

The continuing relevance of Vatican II comes as no surprise. The modernity and comprehensiveness of its sixteen decrees effectively guaranteed the long-term vitality of the council. It has proved a doctrinal and pastoral lodestar for the Catholic Church, and indeed for the wider Christian community, for the last half-century and it looks set to remain so for some time to come. As an »event« too, with such worldwide participation and interest, the council contributed greatly to the Catholic Church's impact upon the modern world.

The difficulties in Vatican II's reception may be interpreted as both good and disappointing. Other major councils, such as Nicea I or Chalcedon, had laboured receptions precisely because of the importance and challenging nature of their teaching. So too with Vatican II. But this council also witnessed ensuing obstruction, which was disappointing and hindered the council's effectiveness and the unity of the Church. Thus, some were uneasy with the results of the council, as mentioned earlier, and were half-hearted in implementing the decrees. Others were irresponsible in their enthusiasm for the council and pressed for measures that went beyond the teaching of the council. The danger of polarization within the Catholic Church remains, indeed it seems to have increased in the last two decades.

A particular difficulty was that the council, in emphasizing the importance of decentralization and local initiative within the Church, rendered the implementation of the decrees somewhat haphazard. In this respect Vatican II differed from some other major councils – such as Lateran IV or Trent – which expected and received much more direct implementation from the papacy and Roman curia. Vatican II's decrees, moreover, were long and somewhat discursive in style, so interpretation of them, and how much weight should be given to particular phrases and sections, could vary considerably. Even so, there are some advantages. A council that is too much

imposed from above can lead to lasting imbalances and resentments. Vatican II has certainly taken time to digest, but the lasting results may be all the more fruitful.

8. Another council soon?

It may be tempting to want another ecumenical council to tie up the loose ends of Vatican II and to produce fruits for the twenty-first century. My own sentiments are cautious. We have not yet properly digested Vatican II and it is dangerous to force results before they are ripe. We tend to think that all ecumenical councils have been successful and so forget those that went awry. Ephesus II in 449 and Hieria in 753 were thought by many at the time to be genuine ecumenical councils but were later judged to have issued heterodox decrees and so were disowned by the Church. Even among those which have retained their ecumenical status, such as Constantinople II in 553 or Vienne in 1311–12, the Church might have been better without some of their more abrasive decrees.

Nobody except Pope John seems to have been thinking of a new council when he convoked Vatican II in January 1959. Although he gave some reasons for calling the council, he emphasized above all that he felt impelled by the holy Spirit. So too for the next ecumenical council, while human factors are surely important, divine inspiration remains paramount!

Appendix: Ecumenical Councils according to the Catholic Church

Early Church	Middle Ages	Modern Era
Nicea I (325)	Lateran I (1123)	Trent (1545–63)
Constantinople I (381)	Lateran II (1139)	Vatican I (1869–70)
Ephesus (431)	Lateran III (1179)	Vatican II (1962–5)
Chalcedon (451)	Lateran IV (1215)	
Constantinople II (553)	Lyons I (1245)	
Constantinople III (680–1)	Lyons II (1274)	
Nicea II (787)	Vienne (1311–12)	
Constantinople IV (869–70)	Constance (1414–18)	
	Basel-Florence (1431–45)	
	Lateran V (1512–17)	

References

- McEnroy, Carmel Elizabeth. 1996. *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*. New York: Crossroad.
- Schneemann, Gerhard, and Theodor Granderath, eds. 1870–90. *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum: Collectio Lacensis*. Vol. 7. Freiburg-im-Breisgau: Herder.
- Tanner, Norman. 2011. *New Short History of the Catholic Church*. London and New York: Burns & Oates, Continuum, Bloomsbury.
- . 2012. How 'Novel' Was Vatican II? *Asian Horizons: Dharmaram Journal of Theology* 6, no. 3.
- . 2013. *Kratka zgodovina katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.

Bogdan Kolar

Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: Čeprav je bila katoliška Cerkev na Slovenskem izključena iz javnih medijev, so člani katoliške skupnosti dobivali osnovne informacije o koncilskega dogajanju; to nalogo je opravljal skromni cerkveni tisk. Razmere so se začele spreminjati po koncu koncila in po začetku boljšanja odnosov med Svetim sedežem in Jugoslavijo leta 1966. Slovenski škofje, udeleženci na koncilu, so po vrnitvi v svoje okolje v skladu z možnostmi skrbeli za uresničevanje koncilskih smernic in za seznanjanje občestev z dogajanjem v Cerkvi na svetovni ravni. Prispevek je poskus pregleda odmevov na napoved koncila in na pričakovanja, ki jih je prinesla napoved, seznanjenosti slovenskega prostora z dogajanjem med koncilom in odmevov po koncilu. Takrat so se v Cerkvi na Slovenskem pokazale številne nove pobude glede pastoralnega dela, vse do nastanka vrste cerkvenih združenj in raznih duhovnih gibanj, do razmaha ekumenskega in drugega dialoga, do prenove katehetskega pouka in do razcveta verskega tiska. Koncilske ideje so vstopile tudi v redovne skupnosti. Za ocenjevanje vpliva koncila na slovensko katoliško skupnost so bile poseben izziv različne obletnice.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil (1962–1965), redovne skupnosti, Slovenija, verski tisk, verski pouk

Abstract: **Echoes of the Council in the Church in Slovenia**

Though the Catholic Church in Slovenia was practically excluded from the public media, the Catholics obtained the basic information about what was going on at the Council via the scarce Catholic press. The situation started to change after the end of the Council when the relations between the Holy See and the Yugoslavian state began to improve in 1966. When the Slovenian bishops who had taken part in the Council returned home, they implemented, in accordance with their possibilities, the guide-lines of the Council and informed the faithful about what was happening in the world Church. The paper intends to look through the reaction to the Council announcement and the expectations caused thereby, to examine how Slovenia was informed about the happenings at the Council and to evaluate the echoes after the Council. They brought about many new initiatives in pastoral care, the founding of new Catholic associations and spiritual movements, an upswing in ecumenic dialogue and interfaith contacts, a renewal of religious education, and a flourishing of the Catholic press. The ideas of the Council also entered the religious orders. Various Council an-

niversaries have been considered as particular occasions for the assessment of the Council influence on the Slovenian Catholic community.

Keywords: Second Vatican Council (1962–1965), Catholic religious orders, Slovenia, religious education, Catholic press

Zgodovinski trenutek, v katerem je potekal drugi vatikanski koncil, in nova sredstva družbenega obveščanja, ki so spremljala njegovo delo, so pripomogli, da so ljudje koncilsko dogajanje poznali veliko bolj kakor vse poprejšnje. Prva naloga, seznanitev z vsebino koncilskih sklepov, je bila opravljena zelo hitro in dostopno. Skrb za izvajanje pa je postala program za naslednja desetletja; zanj lahko rečemo, da še vedno ni opravljen, kajti koncilske ideje ostajajo še dalje izziv in zgodovinska naloga. Prispevek želi predstaviti nekatere vidike in odmeve koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem in njeno informiranost o dogajanju v širši cerkveni skupnosti in pokazati, kako so se koncilske ideje vedno močnejše čutile tudi v ravnanju katoliškega občestva na Slovenskem.

1. Čas priprav na koncil

Napoved koncila v slovenskem prostoru ni povzročila tako širokih in različnih odmevov kakor v okoljih, kjer je imela katoliška Cerkev v javnosti priznano in uveljavljeno mesto (kljub temu bolj kakor v drugih komunističnih deželah). S kratkimi novicami o dogajanju v Cerkvi je svoje bralce obveščala *Družina*, ki je bila v tem času bila mesečnik. Večjo pozornost je pripravam na koncil namenjal slovenski cerkveni tisk po svetu. Med prvimi avtorji, ki so ocenili zgodovinsko razsežnost napovedanega koncila, je bil učitelj zgodovine Cerkve na Teološki fakulteti dr. Maksimilijan Miklavčič, takrat ugleden voditelj Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS. V glasilu tega društva *Nova pot* je decembra 1959 objavil daljšo razpravo z naslovom Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora (Miklavčič 1959). Miklavčič je ob spremljanju nemškega, italijanskega in francoskega tiska pregledno, kar so o pomenu papeževe napovedi pisali v drugih okoljih. Analiziral je pomen treh odločitev, ki jih je nakazal Janez XXIII., in posebej pregledal, kakšni so bili odzivi v pravoslavnem in v protestantskem okolju, saj so koncili v zgodovini vedno prinesli odmeve tudi v tistih krščanskih skupnostih, ki koncilskih odločitev drugače niso sprejemale (to velja zlasti za koncile od 16. stol. dalje).

Skupaj z drugimi avtorji je Miklavčič izražal predvsem presenečenje nad papeževo pogumno potezo in svojevrstno radovednost, kaj se bo pravzaprav iz tega razvilo. Na napoved koncila, za katerega niti ni bilo zanesljivo, ali bo nadaljevanje prvega vatikanskega ali bo imel samostojno štetje, je gledal predvsem kot na novo možnost sodelovanja med kristjani različnih obredov in kot na trenutek, da bo priznana njihova pravica do izvirnosti. »Nastopil je čas, ko je treba z juridizmom pomesti in uveljaviti z vso širokosrčnostjo duha, ki oživilja, in bratsko ljubezen, ki celi rane. Samo na tej podlagi more s človeškim prizadevanjem sodelovati Duh

božji, brez katerega so vsi napori brezplodni,« sklene Miklavčič (1959, 344).

Po Miklavčičevem mnenju je napoved sklica koncila odprla številna vprašanja, na katera konec leta 1959 še ni bilo odgovorov, a je hkrati tudi sprožila vrsto novih pobud in idej, s katerimi so katoličani navezovali stike s predstavniki drugih krščanskih skupnosti. Prvo razumevanje nalog koncila, kakor ga je v slovenskem prostoru predstavljal Miklavčič, je bilo v smislu odpiranja vprašanj o odnosih med katoličani in kristjani drugih skupnosti, med vlogo rimskega škofa kot sklicatelja koncila in voditelji preostalih krščanskih občeštev.

Takratni dekan Teološke fakultete dr. Stanko Cajnkar je v istem stanovskem glasilu *Nova pot* v daljšem prispevku orisal Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji (Cajnkar 1962a) in dodal še Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil (Cajnkar 1962b).

V slovenskem tisku med rojaki po svetu je imela napoved koncila širok odmev. Mnogi duhovniki, zaposleni v slovenskih ali drugih skupnostih, so izražali svoje poglede na odločitev Janeza XXIII. in ocenjevali pomen, ki ga bo koncil prinesel v takrat politično in vojaško razdeljeni svet. Duhovniško glasilo *Omnnes unum*, ki je izhajalo v Argentini, je prinašalo tudi daljše razprave na to temo. Med temi velja omeniti vsaj prispevek teološkega učitelja iz Chura v Švici, dr. Alojzija Šuštarja, ki ga je objavil na začetku leta 1961 pod naslovom Drugi vatikanski koncil – veliko upanje? (Šuštar 1961). Ob navezavi na teološke razprave francoskega dominikanca Yvesa Congarja in mladega nemškega teologa Hansa Künga, ki sta jih objavljala na različnih naslovih takoj po napovedi koncila, je videl Šuštar upanje koncila predvsem v izboljšanju odnosov med katoliško in protestantskimi skupnostmi, torej na ekumenskem področju, v oblikovanju novega lika škofa (to bi bilo nadaljevanje naloge, ki jo je z opredelitvijo lika papeža opravil prvi vatikanski koncil) in v vsaj začetni določitvi mesta laikov v Cerkvi. Ni pričakoval revolucionarnih prelomov s preteklostjo, je pa izrazil pričakovanje od vsakega člana Cerkve, »da se za koncil zanima, da se zaveda svoje odgovornosti, ki jo ima v Cerkvi v današnjem času, in da z molitvijo, žrtvijo in delom vedno bolj dokazuje, da zaupa v delovanje sv. Duha v Cerkvi« (8).

Za *Zbornik razprav Teološke fakultete* v letu 1962 je dr. Jožef Pogačnik, generalni vikar ljubljanske nadškofije, prispeval razpravo Priprave na vesoljni zbor (Pogačnik 1962). Ob orisu zgodovinskega ozadja sklica in pripravljanja tridentinskega in prvega vatikanskega koncila je opozoril na zgodovinski pomen vsakega koncila in na težave pri uresničevanju njihovih odlokov in polemiziral s teologom Küngom, ki je v eni svojih knjig zapisal, »da bo koncil spolnil veliko upanje ali prinesel veliko razočaranje« (39). Novosti koncila je pričakoval predvsem v poudarjeni vlogi škofov v Cerkvi, v juridični povezavi škofij med seboj, v večji svobodi v liturgiji in v uvedbi domačega jezika ter v reformi cerkvene zakonodaje. »Koncil bo pač uzakonil prvič v zgodovini Cerkve pravice laikov. Z vsem tem bo storjen prvi korak za zedinjenje.« (45)

Na povabilo slovenskega oddelka tržaškega radia je dr. Jakob Ukmar v letu 1961 pripravil več oddaj o vesoljnih cerkvenih zborih. Obilno gradivo, ki ga je pri tem zbral, je v nadaljevanju uredil za samostojno knjigo, ki jo je leta 1963 izdala Gori-

ška Mohorjeva družba pod naslovom *Kratka zgodovina cerkvenih zborov* (Ukmar 1963). Ukmarju je napoved novega koncila dajala vtis, »da stojimo na večer pred izrednim dogodkom, ki bo morda odločilno vplival na zgodovinski potek v prihodnjih stoletjih«; v koncilu je videl odgovor Cerkve na vprašanja sodobnega sveta, kajti »nekaj mesijanskega, nekaj preroškega in skrivnostnega leži v sedanjem kulturnem ozračju« (11).

V pripravljalnem obdobju je bil v koncilsko dogajanje od slovenskih prelatov najbolj vključen nadškof Anton Vovk, oktobra 1961 je bil imenovan v komisijo za disciplino duhovnikov in krščanskega ljudstva. Udeležil se je seje te komisije decembra 1961, februarja 1962 se seje zaradi bolezni ni mogel udeležiti, ponovno je pri delu komisije sodeloval aprila 1962 (Ceglar 1998, 109). Slabo zdravje nadškofu ni dopuščalo, da bi bil aktiven sodelavec komisije, čutil pa je dolžnost, da se je seji udeleževal in bolj z navzočnostjo kakor z besedo pričeval o zvestobi Cerkvi v njej nenaklonjenem režimu.

Kot splošno ugotovitev ob napovedi koncila lahko zapišemo, da so bila pričakovanja v cerkvenih občestvih v svetu in na Slovenskem velika, a zelo raznolika. Segala so predvsem na področje liturgije in ekumenskega dogajanja, to je na dve področji, o katerih se je več govorilo že v poprejšnjih letih. Cerkevna občestva so se v pripravo koncila vključila predvsem z molitvenimi srečanji; k temu so jih spodbujali slovenski škofje. Zanimanje za koncil se je pokazalo tudi med slovenskimi marksističnimi sociologi religije.

2. Sodelovanje na koncilu

Koncila so se udeležili slovenski škofje in njihovi teološki svetovalci (med njimi so bili dr. Maksimilijan Jezernik, dr. Janez Vodopivec, dr. Vladimir Truhlar in dr. Alojzij Šuštar). Na prvem zasedanju, ki ga je vodil papež Janez XXIII. (11. oktober–8. december 1962), sta sodelovala ljubljanski nadškof Anton Vovk in mariborsko-lavantinski škof dr. Maksimilijan Držečnik (zanimivo je, da se je na večino dokumentov podpisoval kot mariborski škof; lavantinska škofija se je preimenovala v mariborsko-lavantinsko leta 1962). Škof Držečnik je bil član delovne skupine, ki je govorila o disciplini klerikov in vernikov. Kljub krhkemu zdravju se je nadškof Vovk udeleževal vseh sej, kajti čutil je, to je večkrat izrecno poudaril, da se dogajajo pomembne stvari in da se odloča o prihodnosti Cerkve. Življenjska zgodba nadškofa Vovka je bila med koncilskimi očetmi dobro poznana, zato so do njega imeli poseben odnos in so nanj gledali kot na »pričevalca molčeče Cerkve« in kot na »mučenca, ki je začasno prišel iz bitke« (Ceglar 1998, 165). Škof Držečnik je v svojem prispevku na tem zasedanju poudarjal pomen sv. bratov Cirila in Metoda in prizadevanje škofa Slomška za edinost kristjanov (Papež 1992, 7).

Drugega zasedanja, predsedoval mu je novi papež Pavel VI. (29. september–4. december 1963), sta se udeležila škof Držečnik in apostolski administrator ljubljanske nadškofije dr. Jožef Pogačnik, nadškof Vovk je namreč umrl 7. julija 1963. Na

tem zasedanju je škof Držečnik ob več priložnostih spregovoril o Cerkvi in se zavzel za to, da bi namenil dokument o Cerkvi več pozornosti »službi duhovnikov in ne samo službi škofov« (13). Oglasil se je še ob pripravi dokumenta o ekumenizmu. Nadškof Pogačnik je postal član skupine, ki je govorila o ekumenizmu, in je pripravil več pripomb na dokument s tega področja.

Na tretjem koncilskem zasedanju (14. september–21. november 1964) so sodelovali trije slovenski škofje: ljubljanski nadškof Pogačnik, mariborsko-lavantinski škof Držečnik in apostolski administrator Slovenskega primorja dr. Janez Jenko (škofovsko posvečenje je prejel 6. septembra 1964). Škof Držečnik je sodeloval v razpravi o službi škofov in poudaril pomen načrtnega preučevanja družbenih sprememb, to je pastoralne sociologije, ki bi pomagala iskati ustreznejše odgovore na vprašanja sodobnega človeka. Predlagal je, da bi imela vsaka škofija komisijo za pastoralno sociologijo. Držečnik je sodeloval še v razpravi o verski svobodi in o Cerkvi v sodobnem svetu. Nadškof Pogačnik se je tudi udeležil razprave o Cerkvi (njegov poseg sta podprla škofa Držečnik in Jenko), nato še ob dokumentu o življenju duhovnikov in dal komisiji za pripravo novega Zakonika cerkvenega prava nekatere pripombe (37). Škof Jenko se je vključil v razpravo o službi in življenju duhovnikov in prispeval podpis k skupni izjavi jugoslovanskih škofov, da bi dokument o Cerkvi spregovoril tudi o zaščiti narodnih manjšin.

Ti slovenski škofje so sodelovali tudi na četrtem oziroma zadnjem koncilskem zasedanju (14. september–8. december 1965). Nadškof Pogačnik se je oglasil v razpravi o verski svobodi in ob vprašanju ateizma in o narodnih manjšinah. To razpravo sta podprla še škofa Držečnik in Jenko. Vsi trije so bili navzoči na vseh javnih sejah, na katerih so sprejeli velik del sklepnih koncilskih dokumentov.

Kakor je razvidno iz pregleda, ki ga je pripravil Viktor Papež (1992, 6), sta v koncilski dvorani nastopila škof Držečnik (18. septembra 1964) in nadškof Pogačnik (26. oktober 1964). »Svoje predloge in mnenja k različnim osnutkom dokumentov so predložili: škof Držečnik enajst, nadškof Pogačnik sedem, škof Jenko enega. Vsi trije pa so podpisali skupni dokument vseh škofov iz takratne Jugoslavije, navzočih na tretjem zasedanju. Končno najdemo njihove podpise tudi na pisnih predlogih drugih škofov, in sicer podpis nadškofa Pogačnika na dveh, škofa Držečnika na petih in škofa Jenka na treh dokumentih drugih koncilskih očetov.« (6)

O delovanju koncila je na Slovenskem redno poročala *Družina*. Nekateri člani cerkvenih občeštev na Slovenskem so imeli možnost prebirati *Nedeljo*, cerkveni list krške škofije, ali *Katoliški glas*, ki je izhajal v Gorici. Škofje so imeli možnost, posredovati svoje izkušnje in razumevanje dogajanja v Rimu prek Radia Vatikan, to pa je imelo zelo pozitiven odmev zlasti med slovenskimi izseljenci. V domačem okolju so povzetke razprav na koncilu prinašala škofijska glasila. Več prispevkov je na temo koncilskega dogajanja in glede postopkov sprejemanja dokumentov objavila revija *Nova pot*, pri kateri je imel osrednje mesto in bil tudi glavni pisec prispevkov na to temo Cajnkar; opiral se je predvsem na francoski dnevni tisk in v nadaljevanju na ameriškega avtorja Xaviera Rynnea (ki ga je prebiral v nemškem prevodu). Med celovitimi analitičnimi pristopi h koncilskemu dogajanju velja ome-

niti Cajnkarjevo knjigo *Misli o koncilu* (Cajnkar 1968), v kateri je povzel svoje spremljanje koncila in odmeve, ki jih je prinesel koncil v drugih cerkvenih okoljih. V razpravah je poudarjal zgodovinski pomen koncila, predvsem novega nauka o Cerkvi, o verski svobodi, o ekumenizmu in o odnosu do sodobnega sveta. To je bil ponatis razprav, ki jih je predtem objavila *Nova pot*, in za poglobitev vrednotenja posameznih dokumentov, ko je imel na voljo njihove prve celovite prevode v slovenski jezik. Po njegovem prepričanju je »koncil postal dogodek izrednega pomena«, za katerega ni dvomil, »da ga bodo zgodovinarji razglasili za začetek nove dobe cerkvene in splošne zgodovine«, zlasti še zato, ker so na njem »zmagale ideje, ki so še nedavno veljale za sumljive, premalo odločne, premalo bojevite in tako družbeno kakor juridično premalo zahtevne« (Cajnkar 1968, 158).

Dr. Avguštin Lah je sklepno oceno o sprejemanju koncila na Slovenskem povzel z ugotovitvijo, »da je bil koncil v vseh fazah dobro, z odobravanjem, kdaj celo z navdušenjem sprejet. Slovenski škofje, ki so sodoživljali njegov potek in razvoj ter pri njem sodelovali, so v odobravanju napredovali in njegov resnični uspeh pričakovali še le v pokoncilskih časih. Tudi tisti, ki so bili bolj kritični in pričakovali še večjih sprememb, so bili nazadnje zadovoljni.« (1999, 169–170)

3. Dogajanje po koncilu

Samo leto dni po koncu koncila je Družba sv. Mohorja v Celovcu izdala spominsko knjigo z naslovom *Vesoljni cerkveni zbor*. V njej je v sliki in besedi za slovenski jezikovni prostor obširno predstavila dogajanja na koncilu in ob njem. Poleg pomena koncila, ki so ga označili kot »začetek nove dobe v Cerkvi«, so avtorji prikazali še delež Slovencev na koncilu, pregled koncilskih dokumentov, podatke o udeležencih koncila, o odmevih na delo koncila v medijih in predstavitev nekaterih uglednih Slovencev, ki so umrli med koncilskimi zborovanji (Vodeb 1966).

Koncilski dokumenti so bili v slovenščino prevedeni zgodaj; v letih 1964–1966 so prevodi izhajali kot posamezni zvezki. Končno so leta 1980 izšli kot izpopolnjena izdaja vseh prevodov pod skupnim naslovom *Koncilski odloki*. Izboljšanim in preurejenim prevodom je dodan temeljit uvod, v katerem je predstavljen zgodovinski pomen drugega vatikanskega koncila in narava posameznih dokumentov. Besedilom je dodano obsežno stvarno kazalo. Največji del prevodov in spremnih besedil je pripravil dr. Anton Strle, ki si je pri delu za seznanjanje slovenske katoliške skupnosti s koncilom in z razvojem teološke misli po njem postavil trajen spomenik. Koncilski dokumenti so ostali predvsem domena pastoralnih delavcev, manj pa so odmevali med verniki v cerkvenih občestvih na Slovenskem (Valenčič 1991, 259).

Dogajanje po koncilu je bilo seveda večplastno in ga je nemogoče povzeti v kratkem pregledu. Zasluži temeljite študije in resno pozornost, nekatere so bile že opravljene v preteklosti, drugim se bo treba posvetiti v prihodnje. Nekateri širši pregledi so zajeli celotni slovenski prostor (Lah 1999; Valenčič 1991), drugi so bili

posvečeni posameznim škofijam (Kvaternik 2003) ali posameznim oblikam pastoralnega dela: ta pristop je imel zbornik *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, ki je nastal ob praznovanju jubilejnega leta 2000. Med pobudniki več iniciativ, ki so neposredno sledile koncilskemu dogajanju, je bil predvsem nadškof Pogačnik. Zanj sta imeli v prenovitvenem gibanju pomembno mesto liturgija in skrb za urejenost liturgičnih prostorov in bogoslužja.

Nadškof Pogačnik je razmišljal tudi o pripravi sinode na Slovenskem (podobno, kakor se je to dogajala v številnih škofijah po svetu). Govorimo lahko o treh korakih, kako formalno organizirati zbor Cerkve na Slovenskem, ki bi bil neke vrste odmev koncilskega dogajanja na nacionalni ravni. Konec sedemdesetih let, potem ko se je iz Švice vrnil v Slovenijo dr. Alojzij Šuštar, so začeli izhajati zvezki zbirke *Prenova*, ki so bili izraz prenovitvenih moči v Cerkvi na Slovenskem; izšlo je pet zvezkov, v katerih so bili na novo predstavljeni zakramenti, in leta 1979 še šesti zvezek z naslovom *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi*. Da dokument ni bil po volji političnih oblasti, se je videlo v tem, da je bil obdavčen po posebni stopnji. Potem ko so imele posamezne slovenske škofije svoje lastne pastoralne zboro, je dne 26. maja 1997 Slovenska škofovska konferenca sprejela sklep o sklicu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Po razgibanem dogajanju na ravni župnij in dekanij sta bili dve zasedanji (novembra 1999 in novembra 2000), na katerih je bil izdelan sklepni dokument z naslovom *Izberi Življenje!* Po desetih letih je v skladu z omenjenim sklepnim dokumentom nastal pastoralni načrt (krovni dokument) z naslovom *Pridite in pogledjte*. V načrtu je izrecno poudarjena navezava na drugi vatikanski cerkveni zbor, »ki ostaja živo vodilo za Cerkev na Slovenskem tudi v prihodnjih desetletjih« (PIP 3).

Med stanovi v Cerkvi, katerim je koncil namenil več pozornosti in poseben dokument *Perfectae caritatis*, so bili redovniki in redovnice. Hkrati s sklepi je prinesel zelo dinamično in globoko dogajanje, vrsto pobud za širše zastavljeno sodelovanje redovnih ustanov na vseh področjih in posebno med njihovimi vodstvi. Že leta 1967 je bila ustanovljena Zveza redovnih predstojnic Slovenije, dve leti zatem so moške skupnosti ustanovile Odbor za medsebojno sodelovanje in za sodelovanje z lokalno Cerkvijo; v letu 1976 se je odbor preimenoval v Svet višjih redovnih predstojnikov Slovenije. Istega leta je bilo za usklajevanje potreb vseh redovnih skupnosti ustanovljeno Tajništvo slovenskih redovnih družin. Na ravni Jugoslavije so imeli redovni predstojniki in predstojnice svoja lastna združenja. Slovenski redovni predstojniki in predstojnice so bili člani obeh združenj na državni ravni vse do leta 1991. Ob skupnih prireditvah, ki so se jih udeleževali posamezni zastopniki, so začeli organizirati svoje lastne oblike redovniške animacije.

Že od začetka so namenjali največjo pozornost načrtnemu delu za oblikovanje magistrov in magister novincev in novink; prva organizirana srečanja so bila namenjena prav njim. Na jugoslovanski ravni je bil v ta namen septembra 1973 pripravljen prvi redovniški teden kot oblika trajnega prenavljanja redovnih skupnosti v duhu koncilskega Odloka o prenovi redovniškega življenja.¹ Na Slovenskem pa

¹ Prim. zbornik *Za boljše svjedočenje Evanđelja – zbornik radova Prvog redovničkog tjedna*, Zagreb, 4.–6.

so začeli pripravljati redovniške dneve, ki so bili vsakoletna priložnost za seznanjanje s koncilskimi smernicami, za poglobljanje medsebojnega sodelovanja in predvsem za izobraževanje mlajših članov in članic. Prvi takšen skupni dan je bil pripravljen dne 22. oktobra 1975 v Ljubljani. Na začetku leta 1971 so se redovniki odločili za začetek izdajanja glasila *Redovniško življenje*. Kakor je bilo rečeno v uvodniku prve številke, je bilo to bolj gradivo kakor razprave.² Vsega skupaj je v treh letih, to je do decembra 1973, ko je revija prenehala izhajati, izšlo deset števil. Po ustanovitvi samostojne Slovenije je postala najvišje predstavništvo slovenskih redovnikov in redovnic Zveza višjih redovnih predstojnikov in predstojnic Slovenije; ustanovljena je bila leta 1993. Od leta 1999 dalje so redovni predstojniki in predstojnice združeni v Konferenco redovnih ustanov Slovenije (KORUS).

V času po koncilu se je zelo obogatil in razširil slovenski cerkveni tisk, ki je postal pomembno sredstvo prenašanja koncilskih spodbud v slovenski prostor in mesto preverjanja razumevanja koncila. Začelo je izhajati *Ognjišče* (1965), ki je ob mladinski reviji razvilo vrsto dejavnosti. Te so v naslednjih letih postale najbolj zgovoren izraz dogajanja v Cerkvi na Slovenskem. Leta 1969 je izšla prva številka glasila bolnikov, ostarelih in prizadetih *Prijatelj*. Leto pozneje (1970) so svoje glasilo *Cerkveni glasbenik* dobili organisti, glasilo *Mavrica* pa leta 1971 veroukarji osnovne šole. Predvsem za študente in za izobražence je leta 1971 začel izhajati *Bilten*, ki se je leta 1984 preimenoval v *Tretji dan*. V letu 1971 je začela izhajati revija *Znamenje*, ki je ponudila svoj pogled na mesto Cerkve na Slovenskem in na njene pokoncilске naloge in hkrati želela pokazati, kako je mogoče živeti krščanstvo »prav v pogojih socializma« in kako v razumevanju časa in človeka v njem izhajati »iz kritičnega in nenehno iščočega se socializma« (*Znamenje* 1971, št. 1:1–2). Za seznanjanje z učenjem Cerkve in njenega vodstva – to bi v širšem pomenu smeli imenovati tudi pomoč za razumevanje koncilskega učenja – od leta 1979 izhajajo Cerkveni dokumenti.

Dve leti po koncu koncila, leta 1967, je začela izhajati pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*, ki je že z imenom pokazala svoj program in usmeritev in je želela postati »svobodna tribuna za reševanje pastoralnih vprašanj v duhu koncila«. Ob mnogih podobnih revijah, ki so izhajale po svetu, so želeli tudi slovenski škofje in drugi pastoralni delavci dobiti glasilo, ki bi jim bilo v pomoč pri razumevanju koncilskih uvidov in hkrati sredstvo izmenjave osebnih izkušenj. »Ne tiči vzrok za to le v novih časih, ki jih živimo, ampak predvsem v novih razmerah v Cerkvi po II. vaticanskem koncilu,« so člani uredništva zapisali v spremni besedi prve številke (CSS 1967). V nadaljevanju pa so izrecno poudarili: »Njen glavni namen bo torej, da nam pomaga globlje in bolje razumevati koncilске odloke in jih naobračati na

september 1973, Zagreb 1974. V njem je (str. 101–130) Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem predstavil Anton Košir; to je bil prvi obširnejši pregled slovenskega redovništva, objavljen v hrvaškem govornem okolju.

² Skupaj je od februarja 1971 do decembra 1973 izšlo deset števil. Sprva je bil urednik p. Franc Svoljšak DJ, nato p. Janez Jauh DJ. Kot nadaljevanje revije *Redovniško življenje* je po združitvi z argentinsko revijo *Omnes unum* v letu 1974 začela izhajati revija *Duhovnost*; urejal jo je p. Janez Jauh DJ. Nato je bila z letom 1977 revija *Duhovnost* prenovljena, spremenila je svoj vsebinski koncept in se preimenovala v *Božje okolje*. Uredništvo je prevzel dr. France Oražem.

razmere, v katerih živi Cerkev na Slovenskem in povsod, kjer živi slovensko božje ljudstvo. Za ta namen bo uporabljala znanstvene in praktične razprave, domače in tuje knjige in revije, dialog med seboj in z drugimi, pastoralne skušnje doma in v svetu.«

V letu 1965 je v tiskani obliki ponovno začel izhajati *Bogoslovni vestnik*, ki je prevzel vlogo glasnika razvoja misli slovenskih teologov in njihove povezanosti s teološkimi tokovi v drugih okoljih. Poleg Cajnkarija se je v prenašanje koncilskih pobud v teologijo, v pastoralno načrtovanje in v vsakodnevno ravnanje cerkvenih občeštev vključila vrsta teoloških učiteljev. Med temi je na področju ekumenskega delovanja utiral nova pota dr. Franc Perko, ki je poleg pogovorov in sodelovanja s krščanskimi Cerkvami poudarjal dialog z drugimi verskimi skupnostmi, z ateizmom in seveda znotraj same katoliške skupnosti. »V celoti gledano sta bila dialog in ekumenizem sprejeta z velikim odobravanjem in optimizmom,« svoj pregled povzame Lah (1999, 164).

Med izvirne in samostojne odmeve na koncilsko in na pokoncilsko dogajanje v začetnem obdobju lahko štejemo dve knjigi dr. Vladimírja Truhlarja, učitelja duhovne teologije na univerzi Gregoriana v Rimu in ustanovitelja Inštituta za duhovnost pri tej univerzi. Leta 1967 je izšla knjiga *Pokoncilski katoliški etos*, štiri leta pozneje (1971) še *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Obe sta zbudili polemične odmeve, saj je avtor v njih predstavil najbolj žgoča vprašanja, ki so bila odprta po koncilu in se je Cerkev z njimi morala soočiti, včasih na zelo dramatične načine.

Koncilski dokumenti, slovenski udeleženci na njem in skupina mladih teologov, ki so budno spremljali dogajanje v Cerkvi na svetovni ravni, so pripomogli, da je tudi Cerkev na Slovenskem začela pridobivati bolj mladosten obraz in da je z vrsto pobud na pastoralnem področju ne le presegala ozko določene okvire delovanja, temveč pokazala veliko odprtost za čas in za ljudi v njem. Kot zgodovinskega bi mogli označiti njihov prispevek pri uresničevanju koncilskih pobud na področju ekumenskega dela.

4. Obletnice koncila – novi izzivi

Praznovanje raznih obletnic, povezanih z zasedanjem koncila, je bilo v Cerkvi na splošno in tudi na Slovenskem priložnost za ovrednotenje pokoncilskega dogajanja in pregled sadov, ki jih je prineslo uvajanje koncilskih smernic na posamezna področja cerkvenega življenja. Teološki tečaji za študente in izobražence so bili eden od odgovorov Cerkve na Slovenskem, da bi koncilska prenova prešla v najširše vrste njenih članov. Znova in znova so se predavatelji vračali na koncilске ideje. Leta 1983 pa je bil celoten tečaj namenjen prav sistematičnemu pregledu dvajsetih let življenja v pokoncilski Cerkvi. Naslednje leto je izšel še zbornik z naslovom *20 let po koncilu*, ki je bil resda priloga študentskega glasila *Bilten*. Pregled nekaterih pomembnih področij delovanja Cerkve na Slovenskem je pokazal, da so bili pred njo še številni izzivi in da koncilске pobude še niso zaživele v polni meri.

Med prispevki ima izvirno vrednost pričevanje župnika Vinka Kobala. Kako sem kot župnik doživel koncil (Kobal 1984), ki je nato vso pastoralno pozornost namenil mladim in njihovim skupinam, saj se je prav v njih najbolj izražalo »nemirno pričakovanje nečesa povsem novega in velikega«, kajti tudi mladi na Slovenskem »so začutili izreden čas, čas milosti, čas izrednih možnosti, čas enkratnih priložnosti za nekaj naslednjih generacij« (Kobal 1984, 71). Dr. Drago Ocvirk (1984) je za isto priložnost pripravil razpravo *Nova pota in premiki v teologiji po drugem vatikanskem koncilu*, v kateri je dvajsetletni čas po koncilu povzel z ugotovitvijo: »Dialog, praksa, svoboda, milost in občestvenost vse bolj postajajo kategorije, ki določajo krščansko misel in življenje.« (1984, 94)

Ob spominjanju na tridesetletnico začetka koncila je V. Papež objavil že omenjeno brošuro z naslovom *Slovenski škofje na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962–1965)* in ji dal podnaslov *Ob 30-letnici začetka II. vatikanskega koncila (1962–1992)*. Kakor kaže naslov, je razprava pregled koncilskih dejavnosti slovenskih škofov; avtor je imel pri tem na voljo le uradno izdane dokumente.

Ob 30-letnici sklepa koncila je revija *Teorija in praksa*, ki jo izdaja Fakulteta za družbene vede UL, obletnici posvetila zadnjo številko (11–12) v letu 1995. Avtorji so bili povabljeni, da odgovorijo na naslednja tri vprašanja: 1. Kaj je pomenil drugi vatikanski koncil za rimskokatoliško Cerkev v svetu in kaj na Slovenskem? 2. Kako so se sklepi koncila prepoznali v praktičnem delovanju rimskokatoliške Cerkve na Slovenskem? 3. V čem je duh še živ, v čem pa ga je rimskokatoliška Cerkev na Slovenskem in v svetu obšla ali presegla? K sodelovanju so bili povabljeni štiri avtorji: dr. Janez Juhant (Pomen drugega vatikanskega cerkvenega zbora za Cerkev), dr. Marjan Smrke (Ob tridesetletnici II. vatikanskega koncila; vzpon »predkoncilskega duha« v rimsko-katoliških cerkvah postkomunističnih dežel), dr. Anton Stres (Država in cerkev po nauku II. vatikanskega koncila) in dr. Alojzij Šuštar (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor – prelomnica v katoliški cerkvi).

Daljši pregled odmevov koncilskega dogajanja pod naslovom *Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji* je leta 1999 objavil dr. Avguštin Lah (Lah 1999). Razprava je bila vključena v širše zastavljeno raziskavo o sprejetju in o vrednotenju drugega vatikanskega koncila v posameznih evropskih deželah, ki jo je vodil avstrijski pastoralist Paul Zulehner. Lah je po splošnem prikazu procesa spremljanja koncila v njegovih različnih obdobjih, kakor je bilo to razvidno iz cerkvenega tiska na Slovenskem, namenil pozornost analizi sprejetja Konstitucije o Cerkvi in Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu. »Do začetka koncila je v splošnem prevladovalo prepričanje, da bo koncil nekaj izredno pomembnega, saj bo »daljnosežen, za stoletja ali celo za več stoletij odločujoči ukrep« in pričakovanje, da bo z 2. vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom uresničena edinost kristjanov,« je ugotavljal Lah in hkrati opozoril še na dvome, ki so se o koncilu javljali v slovenskem prostoru. Izhajali so predvsem »iz velikih zahtev po spremembah in iz spoznanja, da je vsak koncil kompromis med novim in starim, da velikih teoloških problemov niti ne bo na dnevnem redu in da je človek vedno problematičen, pri manjkuje mu ljubezni, čeprav deluje Sveti Duh vedno in povsod« (Lah 1999, 162).

S posebnima znanstvenima srečanjema je Teološka fakulteta v Ljubljani obeležila dva jubileja koncilskega dogajanja: za 40-letnico sprejetja *Konstitucije o svetem bogoslužju*, ki je bila prvi koncilski dokument, je pripravila simpozij v tednu univerze 3. decembra 2003. Ob 40-letnici sklepa pa je organizirala tridnevno študijsko srečanje pod skupnim naslovom Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vaticanskega cerkvenega zbora. Srečanje je bilo v dneh od 29. do 31. marca 2005, poleg Ljubljane pa so bila predavanja in razprave pripravljene še v Mariboru, v Celju, v Murski Soboti in na Mirenskem gradu. Predavanja z uvodno besedo velikega kanclerja nadškofa mons. Alojza Urana so izšla v 3. številki *Bogoslovnega vestnika* 2005. Poleg razprav, ki so obravnavale posamezne razsežnosti pokoncilske preno ve in razvoja teoloških disciplin, je dr. Janez Juhant pozornost namenil iskanju odgovora na vprašanje Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem? (Juhant 2005).

Na več načinov je bila napovedana obeležitev 50-letnice začetka koncila, ki se je zgodila hkrati z 20. obletnico izida *Katekizma katoliške Cerkve*. Papež Benedikt XVI. je za to priložnost razglasil »leto vere«, oktobra 2012 je bila v Rimu škofovska sinoda, ki je svojo pozornost namenila »novi evangelizaciji za posredovanje krščanske vere«. Pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu* je v zvestobi svojim začetkom posvetila posebno številko koncilskemu in sinodalnemu dogajanju in na vesoljni cerkveni zbor pogledala kot na »spomin in nenehno dogajanje« (Valenčič 2012). Ob prispevkih, ki so ovrednotili vpliv koncila na posamezne vidike življenja Cerkve, je dr. Peter Kvaternik z razpravo Petdeset let od začetka koncila in deset po sinodi podrobneje pregledal dogajanje po koncilu in vpliv, ki ga je prinesel koncil v Cerkev na Slovenskem (Kvaternik 2012). Primerjava z dogajanjem po sprejetju *Sklepnega dokumenta plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* je pokazala, da je ostalo še veliko možnosti in pobud za spreminjanje ravnanja in za udejanjanje preroškega daru Cerkve. Pod naslovom *Koncil Svetega Duha* je slovenska izdaja mednarodne katoliške revije *Communio* (leto 2012, št. 4) prinesla več prevodov in izvirnih razprav na temo koncilске obletnice.

5. Sklep

Med pripravo koncila in v času, ko je trajal, je bila Cerkev na Slovenskem izključena iz javnih medijev. Dnevni tisk, radio in televizija o cerkvenih temah niso poročali. Člani katoliške skupnosti, ki niso imeli na voljo tujega tiska, so imeli možnost, da so o dogajanju v Rimu kaj izvedeli iz časnika *Družina* ali prek slovenskih oddaj vaticanskega radia. Daljše prispevke je na temo koncila objavljala *Nova pot*, glasilo Cirilmetodijskega društva slovenskih duhovnikov. Če je v drugih okoljih koncil prinašal razgibane razprave in na različne načine spodbujal dogajanje v domala vseh cerkvenih občestvih, so v deželah za železno zaveso prihajali koncilski odmevi z zamudo. Člani cerkvenih občestev na Slovenskem so dogajanje ob koncilu podpirali predvsem kot verni ljudje z molitvijo. Bolj živahno je bilo po koncu koncila, ko so se počasi začele spreminjati splošne družbene razmere v

družbi na Slovenskem. Več učiteljev Teološke fakultete v Ljubljani in zavzetih pastoralnih delavcev je v slovenski prostor začelo prinašati nove ideje in hkrati delati za večjo navzočnost Cerkve v javnem življenju.

Reference

- Cajncar, Stanko.** 1962a. Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji. *Nova pot* [Glasilo Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS] 14:449–457.
- . 1962b. Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil. *Nova pot* 14:490–507.
- . 1968. *Misli o koncilu*. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS.
- Ceglar, Ludovik.** 1998. *Nadškof Vovk in njegov čas 1900–1963*. Zv. 4. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Družba sv. Mohorja.
- Cerkv v sedanjem svetu (= CSS).** 1967. št. 1–3, 3 [Spremna beseda].
- Cerkv na Slovenskem v 20. stoletju.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Gril, Janez, ur.** 1984. *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Juhant, Janez.** 2005. Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 65:369–380.
- Kobal, Vinko.** 1984. Kako sem kot župnik doživljal koncil. V: Gril 1984, 62–73.
- Koncilski odloki.** 1980. *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči: Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2012. Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi. *CSS* 46:171–174.
- Lah, Avguštin.** 1999. Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 59:161–188.
- Miklavčič, Maks.** 1959. Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora. *Nova pot* 11:341–356.
- Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora.** 2005. Teološki simpozij 2005. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 3.
- Ocvirk, Drago.** 1984. Nova pota in premiki v teologiji po drugem vatikanskem koncilu. V: Gril 1984, 74–94.
- Papež, Viktor.** 1992. *Slovenski škofje na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962–1965)*. Ljubljana: Samozaložba.
- Pogačnik, Jožef.** 1962. Priprave na vesoljni zbor. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete*, 32–46. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pridite in poglejte (= PIP).** 2012. *Slovenski pastoralni načrt: Krovni dokument*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Šuštar, Alojzij.** 1961. Drugi vatikanski koncil – veliko upanje? *Omnis unum*, št. 1:1–9.
- Ukmar, Jakob.** 1963. *Kratka zgodovina vesoljnih cerkvenih zborov – z zgodovinskega, dogmatičnega in cerkvenega vidika*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Valenčič, Rafko.** 1991. Oris pastoracije na Slovenskem v povojnem času. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 253–265. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2012. Koncil – spomin in nenehno dogajanje. *CSS* 46:162–163.
- Vodeb, Rafko, in Zdravko Reven, ur.** 1966. *Vesoljni cerkveni zbor*. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Marijan Peklaj

Božja beseda – živa in učinkovita

Povzetek: Po koncilskem naročilu, naj bo vsem vernikom široko odprt dostop do Svetega pisma, je treba usposobiti službene oznanjevalce, da bi druge vernike usmerjali v sadu polno branje svetih spisov, v premišljevanje in v molitev ob njih. V Sloveniji se je koncilaska spodbuda najprej začela uveljavljati v bogoslužju, a tudi eksegeza in biblična teologija sta na Teološki fakulteti doživeli močno poživitev. To se že pozna in zbuja upanje v prenovu cerkvenega oznanjevanja in v rast v osebni veri. V času po koncilu je nastal nov prevod Svetega pisma, v Sloveniji smo dobili interkonfesionalno *Svetopisemsko družbo* in katoliško *Slovensko biblično gibanje*. Raste število župnij, v katerih se verniki srečujejo v svetopisemskih skupinah, veliko ljudi pritegne neprekinjeno javno branje Svetega pisma. Z novo katoliško izdajo Svetega pisma, ki je v nastajanju, se odpirajo nove možnosti za bogoslužje, za oznanjevanje in za rast v veri.

Ključne besede: Sveto pismo, božja beseda, teologija, prevajanje, bogoslužje, branje, meditacija, molitev

Abstract: **The Word of God – Living and Effective**

In accordance with the request of the Second Vatican Council that easy access to Sacred Scripture should be provided for all the Christian faithful, it is of great importance that the ministers of the Divine word are trained to guide and help the faithful towards a fruitful reading of the Scriptures, into meditation and prayer with them. In Slovenia, this conciliar exhortation was first put into effect in the liturgy, but also the exegesis and biblical theology at our Faculty of Theology has experienced an important revival. This already bears fruit and one may hope for a thorough renewal of preaching and teaching and, consequently, for a growth of personal faith. During the post-conciliar period a new translation of the Bible from original languages has been published and two important institutions have been established in Slovenia: the interconfessional *Bible Society of Slovenia* and the Catholic *Bible Movement of Slovenia*. In an increasing number of parishes the faithful meet in bible study groups, and the number of participants in a continuous public reading of the Bible keeps growing every year. A new Catholic edition of the Bible, which is in the process of preparation, is opening up new possibilities for liturgy, preaching and growth in faith.

Keywords: Bible, word of God, exegesis, theology, translating, liturgy, reading, meditation, prayer

Po reformaciji se je v katoliški Cerkvi uveljavila teza, da smejo Sveto pismo brati le duhovniki oziroma teološko izobraženi verniki. Pastoralno usmerjeni drugi vatikanski koncil pa je ne le dovolil, ampak kot nujno postavil nalogo Cerkve, naj bo Sveto pismo dostopno vsem (BR 21. 22), da bi mogli verniki ne samo pri bogoslužju, ampak tudi doma v svetih knjigah uživati duhovno hrano božje besede, slišati, kaj jim po besedilih Svetega pisma govori živi Bog, in stopati v dialog z njim. Tako naj bi bila božja beseda tisti temelj, na katerem se gradi Cerkev (1 Kor 14,5.12). Koncil po stari navadi najprej spodbuja klerike, potem pa pravi, da »vse v Kristusa verujoče ... močno in na poseben način spodbuja, naj si s pogostnim branjem Svetega pisma pridobijo »vzvišeno spoznanje Jezusa Kristusa« (Flp 3,8)« (BR 25).

1. Študij teologije s Svetim pismom

Učbeniki dogmatične teologije pred koncilom – in po njihovem zgledu skripta profesorjev Teološke fakultete – so imeli klasično zgradbo posameznih poglavij, pod naslovom je bila najprej teza, sledila je argumentacija iz avtoritet. Na prvem mestu je bil vedno nauk Cerkve, Sveto pismo in cerkveni očetje so prišli za njim in na koncu so bili predloženi razlogi razuma (Alonso Schökel 1970, 237). Med koncilom se je vrstni red dokazovanja tez že spremenil in dokaz iz Svetega pisma je bil v skriptih postavljen na prvo mesto. Pri takrat mladem profesorju dr. Vekoslavu Grmiču sem začutil, da ni dovolj, imeti na voljo en svetopisemski navedek ali dva in že misliti, da smo biblično utemeljili versko resnico, ampak se je treba poglobiti v kontekst, dobiti nekaj uvida v način svetopisemskega izražanja, v pomen besed in besednih zvez, da bi nekako iz celote zapisanega razodetja mogli sklepati, kako utemeljen je nauk, o katerem je cerkveno učiteljstvo dalo neko določeno formulacijo. Sveto pismo je bilo torej v očeh teologov zakladnica ali skladišče teoloških argumentov, ne pa »duša svete teologije« (BR 24). Polagoma je tudi pri moralni teologiji in pri drugih teoloških predmetih postajala vidna sprememba pogleda in načina razlaganja. V dogmatični teologiji so začeli vedno bolj upoštevati svetopisemsko eksegezo in biblično teologijo. Seveda se ta proces vračanja k izvirom ni začel šele na koncilu. Delo številnih teologov je bilo namreč prav to: pripravljalo je koncilna stališča in pobude.

2. Sveto pismo v bogoslužju

V prvem koncilskem dokumentu, ki je tudi prvi izšel v slovenskem prevodu,¹ je že nakazan izjemno velik pomen Svetega pisma. Pastoralni koncil je na podlagi napredka liturgične in biblične vede v 20. stoletju z vso jasnostjo poudaril, da

¹ Konstitucija o svetem bogoslužju je bila sprejeta in potrjena dne 4. decembra 1963, slovenski prevod je oskrbel Marijan Smolik, izšel pa je leta 1964 skupaj s Smolikovim obširnimi komentarjem Pripombe k liturgični konstituciji.

ne more biti prave prenove v oznanjevanju evangelija, če Sveto pismo ne bo odtlej veliko bolj kakor do koncila dostopno vsem vernikom. Vsem vernikom naj bo »bolj bogato pripravljena miza Božje besede« (B 51). Privilegirano mesto, kjer naj bi verniki poslušali in prejemali božjo besedo, je torej bogoslužje. Koncilska konstitucija o bogoslužju pravi: »Sveto pismo je pri bogoslužnih obredih največje važnosti. ... Zato je treba ... pospeševati tisto prisrčno in živo zavzetost za Sveto pismo, ki jo izpričuje častitljivo izročilo vzhodnih in zahodnih obredov.« (B 24) Da bi verniki mogli razumeti in sprejeti božjo besedo, pa je seveda potrebno bogoslužje v materinem jeziku, možnost, ki jo je koncil postavil zelo previdno (B 36). Prav kmalu po koncilu pa se je odprla na široko. Slovenci smo bili med tistimi srečnimi narodi, ki smo imeli Sveto pismo prevedeno, treba je bilo le v »mariborski izdaji« Svetega pisma v štirih knjigah s svinčnikom zaznamovati začetke in konce liturgičnih odlomkov in že smo dobili od škofov odobrena berila za maše, zakramente in zakramentale. Po liturgični reformi in s tem tudi po novem redu branja pri bogoslužju so začeli izhajati lekcionarji za maše in obredniki ter Bogoslužni molitvenik (brevir) s prilagojenim prevodom psalmov in s svetopisemskimi odlomki za uro bogoslužnega branja.

Tako se je formalno uresničilo koncilsko navodilo, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejšje in primernejše branje svetega pisma« (B 35). Pomembno je lepo in razločno branje pri bogoslužju, a še pomembneje je to, kako se duhovniki, diakoni in drugi pastoralni delavci sami pripravijo za pomoč vernikom, da bi ti mogli slišano besedo sprejeti kot božjo besedo, ki je življenjska in je moč za življenje. Eksegetska in teološka vzgoja duhovniških in diakonskih kandidatov in permanentno izobraževanje pastoralnih delavcev nujno vplivajo na to, da se spreminja podoba nekdanj pretežno pasivne udeležbe pri svetih obredih v živo sodelovanje. Pokazalo se je, da potrebujemo pastoralno dejavnost, s katero bodo verniki zunaj bogoslužja mogli sprejeti bogastvo in življenjsko moč božje besede, treba jih je bilo usposobiti, da bodo slišali glas živega Boga v bogoslužju in nanj z veseljem odgovarjali.

Tudi zaradi prenovljenega bogoslužja v razumljivem jeziku se je postavilo vprašanje novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov, ki bo točen in v sodobnejšem jeziku. Predvsem naj bi imel opombe in uvode, ki bi izpričevali napredek svetopisemske znanosti in tako podpirali kulturo branja Svetega pisma. Zdaj namreč niso bili več pomembni samo duhovniki, redovnice in redovniki, ampak naj bi po koncilski besedi vse božje ljudstvo bralo Sveto pismo. Še več: po božji besedi naj bi napredovalo približevanje med raznimi krščanskimi skupnostmi (BR 22). In celo nekristjanom naj bi s prevodom svetih besedil odpirali možnost, da se z njimi seznanijo in se jih morda naučijo ceniti (BR 25,3).

3. Priprava oznanjevalcev

Ne morem se dovolj načuditi tako imenovanim krščanskim fundamentalistom, ki tako berejo Sveto pismo, da jih moti poučevanje o evoluciji v šolah. Potem

pa se moram spomniti, da je v katoliškem verskem pouku vse do srede 20. stoletja prevladovala apologetična predstava o navdihnjenju in o nezmotnosti, ki je vodila v podobne nepotrebne konflikte z modernim šolskim poukom naravoslovja in zgodovine. Pri nas je bila po drugi svetovni vojni ta napetost še posebno močna zaradi prevladujoče režimske ideologije po šolah. Nenehno se je sklicevala na svojo znanstvenost. Po koncilu so slovenski škofje začeli načrtno pošiljati duhovnike na študij svetopisemskih ved na Papeški biblični inštitut v Rimu. Ker so se ti duhovniki vračali z licenciatom ali celo doktoratom bibličnih ved, se je to kmalu poznalo na Teološki fakulteti. Prihodnjim oznanjevalcem se je ob lingvistični, stilistični, retorični in simbolični analizi besedil odpiralo bogastvo svetopisemskega slovstva (Krašovec 1996, 38–39). Študij Svetega pisma se je odmaknil od nekdanje obrambne drža in pozitivno osvetlil vsebino in oblike, po katerih moremo stopati v dialog z Bogom. In to toliko laže, ker vemo, da je celotno od Boga navdihnjeno Sveto pismo delo ljudi in je nastajalo na človeške načine. Seveda naj bi posebno pri duhovni vzgoji kandidatov za duhovniško službo veljalo, naj se sami naučijo biti poslušalci Besede, da jo bodo mogli dobro oznanjati. Kakor pravi koncil: »Naučijo naj se iskati Kristusa v zvestem premišljevanju Božje besede ...« (DV 8). Ko je Teološka fakulteta ponovno postala del Univerze v Ljubljani (1993), so bili prenovljenega študija deležni tudi številni laiški študentje in študentke, tako v Ljubljani kakor na oddelku v Mariboru. Predavatelji so vzdrževali osebne stike z biblicisti po drugih deželah in v okviru mednarodnih strokovnih združenj (Rozman 1990, 57). Pri neutrudnem znanstvenem in organizacijskem delu je zagotovo treba posebej omeniti akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, ki je tudi uspešen mentor več doktorandom s svetopisemskega področja.

Na nižji ravni izobraževanja za laike je tudi na področju svetopisemske kulture pomembna katehetsko-pastoralna šola, ki je zdaj organizirana posebej v vsaki škofiji. V zadnjem času (2007) so na željo slušateljic in slušateljev uvedli za tretji in za četrti letnik biblično smer; to kaže na željo po izobrazbi in po usposobljenosti na tem področju. Rastoče število slušateljev, ki so končali to šolo, vsekakor omogoča splošno zavzetost za poglobljeno branje Svetega pisma, da bi Sveto pismo vedno bolj postajalo duhovna hrana vernikov. Iz teh vrst pričakujemo večje število primernih voditeljev bibličnih skupin.

4. Prevajanje in izdajanje Svetega pisma

Kmalu po koncilu se je pokazalo vprašanje, kako dati ljudem v roke Sveto pismo, če ga ni. Prof. Jakob Aleksič je že dve leti po koncilu izdal knjižico z izbranimi komentiranimi odlomki Stare in Nove zaveze z naslovom *Malo Sveto pismo* v nakladi 50 000 izvodov. Ker koncil med drugim priporoča tudi prevode Biblije, ki bi bili pripravljeni »s sodelovanjem z ločenimi brati« (BR 22), so v Sloveniji zgodaj uporabili priložnost za tako imenovano »Ekumensko« izdajo Svetega pisma (1974). Izdajo je omogočila Britanska biblična družba, s sedežem za Jugoslavijo v Beogradu (Krašovec 2001, 148). Poskrbela je tudi za številne ponatise. Tako je bilo Sveto pismo v eni knjigi mogoče kupiti in je zaradi ponatisov postalo običajno darilo

birmancem. Da bi bila Biblija sprejemljiva tudi za protestante, je imelo Sveto pismo devterokanonične knjige zbrane posebej na koncu Stare zaveze. Kmalu (1980) so se pod vodstvom prof. Rozmana in prof. Krašovca začele priprave na povsem nov slovenski prevod iz izvirnih jezikov. Za 400-letnico izida Dalmatinove Biblije je izšla Nova zaveza (1984), imenovana »Jubilejni prevod«. Skupina prevajalcev pod vodstvom prof. Krašovca je v naslednjih letih prevajala Staro zavezo in pripravila revizijo prevoda Nove zaveze (Krašovec 2001, 231–258). Prevajanje je potekalo v povezavi z Združenimi svetopisemskimi družbami, prav v zadnjih letih pa že s Svetopisemsko družbo Slovenije. Prevod z uvodi, z opombami in z drugimi spremljajočimi besedili je izšel leta 1996. Podnaslov se glasi: *Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Tudi ta Biblija je ekumenska, se pravi, da je sprejemljiva tako za katoličane kakor za druge kristjane. Devterokanonične knjige ima posebej in po pravih bibličnih družb ne sme biti v spremnih besedilih ničesar, kar bi žalilo pripadnike katere od sodelujočih krščanskih skupnosti.²

V teh letih poteka projekt popolnoma katoliške izdaje slovenskega Svetega pisma v treh zvezkih; prevod je delno revidiran in izboljšan. Predvsem pa je opremljen z uvodi in s komentarji, prevedenimi iz francoske Jeruzalemske Biblije (2000). Pomen tega prevoda je tudi v tem, da je narejen z mislijo na uporabo v katoliškem bogoslužju. V knjižni obliki je leta 2010 izšel prvi del: Nova zaveza in Psalmi (Krašovec, 2010). Drugi del, ki bo obsegal preroške in modrostne knjige Stare zaveze, je tik pred izidom.

5. Svetopisemska družba Slovenije in Slovensko biblično gibanje

Kakor rečeno, je Slovenski standardni prevod nastal kot ekumensko Sveto pismo in naj bi bil sprejemljiv za več krščanskih skupnosti, ki delujejo v Sloveniji. V kontinuiteti z založnico prejšnje ekumenske izdaje, Britansko biblično družbo, se je tudi prevod, ki je izšel leta 1996, pripravljaval v sodelovanju z Združenimi svetopisemskimi družbami, ki so od leta 1946 dalje krovna organizacija in v sebi združujejo nacionalne svetopisemske družbe. Leta 1993 so v Ljubljani na pobudo prof. Krašovca ustanovili Svetopisemsko družbo Slovenije. Ta ustanova je prav v letu izida Slovenskega standardnega prevoda, to je leta 1996, postala polnopravna članica Združenih svetopisemskih družb. Od takrat dalje zalaga in skrbi za različne izdaje Svetega pisma v slovenskem standardnem prevodu. Družba je organizirana kot nepridobitno društvo. Ne pripada nobeni krščanski skupnosti, hoče pa biti s Svetim pismom in s publikacijami za pomoč pri branju in pri študiju Svetega pisma v službi krščanskih Cerkva v Sloveniji.

Ko je na voljo dovolj Biblij po lahko dostopni ceni in se pri bogoslužju razlega branje svetih besedil v domačem jeziku, še ni opravljeno vse. Od pastoralnih delavcev

² Te skupnosti so navedene na začetku (str. 5): katoliška Cerkev, evangeličanska luteranska Cerkev, Zveza baptističnih Cerkva, Kristusova Cerkev bratov, binkoštna Cerkev.

je odvisno, kako predstavijo Sveto pismo pri katehezi, pri nedeljskem in pri prazničnem oznanjevanju in kako iznajdljivi so pri iskanju novih oblik dela za duhovni napredek z božjo besedo. V pomoč tem prizadevanjem se je znotraj katoliške Cerkve iste ga leta (1993), prav tako na pobudo prof. Krašovca, ustanovilo Slovensko biblično gibanje. To je katoliško gibanje, ki se od Svetopisemske družbe razlikuje v tem, da ima za področje dela predvsem biblično pastoralo, tudi pripravo pripomočkov za to, da bi ljudem približali bogastvo svetih spisov. Gibanje izdaja revijo *Božja beseda danes*, organizira svetopisemske razstave in predavanja po župnijah, predvsem pa spodbuja delovanje bibličnih skupin, ki se zbirajo po župnijah pri skupnem branju in študiju Svetega pisma in tudi k molitvi iz božje besede. Gibanje je leta 1994 postalo polnopravni član svetovne Katoliške biblične federacije (Krašovec 2001, 391–405).

Biblične skupine so vredne posebne pozornosti, saj se v njih prav manjše skupine odraslih zainteresiranih vernikov lahko poglobljeno in molitveno srečujejo z božjo besedo in pritegujejo še druge. Sestajajo se največkrat enkrat na mesec, ponekod pa tudi na dva tedna ali celo vsak teden. Srečanja potekajo po dogovorjenem redu, začenejajo in sklepajo se z molitvijo. Glavno je branje svetopisemskega odlomka, nato premišljevanje in pogovor o njem. Slovensko biblično gibanje skuša to delo s Svetim pismom spodbujati in povezovati.³

Med Slovenci se zanimanje in poznavanje Svetega pisma razmeroma hitro povečujeta (Potočnik 1997, 225–230). Med manifestacijami, ki so vsekakor zbudile širšo pozornost v slovenski družbi, je treba omeniti mednarodni znanstveni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki ga je organiziral akademik Jože Krašovec leta 1996 ob izidu Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma,⁴ in kongres Mednarodne organizacije za študij Stare zaveze (IOSOT) v Ljubljani leta 2007, tudi pod predsedstvom Jožeta Krašovca. To leto so slovenski škofje razglasili za leto Svetega pisma: bilo je veliko predavanj in drugih prireditev po Sloveniji, povečal se je tudi interes za ustanavljanje bibličnih skupin. Vsako leto obhajamo zadnjo nedeljo v januarju kot nedeljo Svetega pisma, ponekod s prav domiselnimi spodbudami za domačnost s sveto knjigo. Naj omenim številne, tudi potujoče svetopisemske razstave, posebej pa v zadnjih letih priljubljeni svetopisemski maraton. To je enotedenska prireditev zaporednega branja Svetega pisma štiriindvajset ur na dan in številnih spremljajočih dogodkov, sodelujejo pa različne krščanske skupnosti in duhovna gibanja znotraj katoliške Cerkve. Prav zadnje leto so se osrednjemu dogodku v Ljubljani pridružile po raznih župnijah podobne krajše prireditve kontinuiranega javnega branja Svetega pisma. Ne smemo prezreti katoliškega dopisnega svetopisemskega tečaja, ki ga je v okviru SBG pripravil in ga izvaja dr. Rudolf Koncilja. Začel se je leta 1998 in je do sedaj zajel že petsto petdeset ljudi.

³ S pastoralnih služb sem dobil nekaj številke: Celje – 18 skupin v 112 župnijah, Koper – 37 skupin v 189 župnijah, Ljubljana – 110 skupin v 233 župnijah, Maribor – 21 skupin v 143 župnijah, Murska Sobota – 11 skupin v 36 župnijah in Novo mesto – 11 skupin v 71 župnijah. Za mariborsko nadškofijo sem dobil primerjavo, da je bilo leta 2007 tam 38 skupin, leta 201 pa le še 21. Nasprotno pa so številke za škofijo Koper spodbudnejše: leta 2000 je bilo 30 bibličnih skupin, leta 2005 že 35, leta 2012 pa 37.

⁴ Dve leti pozneje je izšel izredno obširen, bogat in lep zbornik tega simpozija z naslovom *Interpretacija Svetega pisma*, ki sta ga skupaj izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Sheffield Academic Press.

V zadnjih letih je izšlo več dobrih prevedenih komentarjev k evangelijem in k drugim knjigam, napisanih za osebno duhovno rast in za pastoralno rabo.⁵

6. Molitev s Svetim pismom – *lectio divina*

Različne prireditve, kakor so predavanja in razstave, so bolj izobraževanje na poti k živemu in osebnemu srečanju z Bogom, ki govori ljudem po Svetem pismu. Ne manjka pa poskusov, da bi branju navdihnenih besedil dali bolj duhoven oziroma bolj molitven pečat. Dejstvo je, da je po župnijah veliko molitvenih skupin, v katerih prav tako berejo Sveto pismo in molijo z njim. Tudi ob tradicionalnih pobožnostih, kakor so na primer ure češčenja pred Najsvetejšim, je vedno več branja in premišljevanja odlomkov iz svetih spisov. Zelo je poudarjeno duhovno branje Svetega pisma pri novih duhovnih gibanjih v katoliški Cerkvi. Koncil izrecno spodbuja k molitvenemu branju in pri tem navaja besede sv. Ambroža: »Spominjajo pa naj se: branje Svetega pisma mora spremljati molitev, da to branje postane pogovor med Bogom in človekom; kajti Boga, »njega nagovarjamo, kadar molimo; njega poslušamo, kadar beremo Božje izreke« (BR 25).« V poznejših dokumentih se zlasti poudarja poseben način molitve s Svetim pismom: *lectio divina*. Govorimo o obujanju zelo častitljivega izročila, ki je bilo bolj ali manj pozabljeno in v zadnjem stoletju spet priporočeno duhovnikom in redovnikom. Zdaj se sve-tuje tudi laikom, in to ne samo kot zasebna pobožnost, ampak tudi kot način branja Svetega pisma v skupini (Bianco 2003, 15–26). Predlaga ga dokument Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma* iz leta 1993, ponovno pa ga jo pri-poroča papež Benedikt XVI. v svoji posinodalni apostolski spodbudi *Verbum Do-mini* iz leta 2010 (Benedikt XVI. 2011, št. 86). Vsaj v temeljih skušamo pri bibličnih skupinah uporabljati to metodo, ki predvideva branje, premišljevanje, molitev in zrenje (*lectio, meditatio, oratio in contemplatio*). Mnogi avtorji dodajajo še točko, ki ji pravijo »akcija«. O tej metodi je v našem prostoru največ pisal dr. Marjan Turnšek,⁶ ki je napisal tudi zelo praktično razlago metode in navodila kot uvod v tri zvezke dela z naslovom *Nedeljski evangeliji po metodi lectio divina*, prevedene-ga iz angleščine.⁷ Ta način je brez dvoma primeren za to, da se uresničuje kon-cilska smernica, naj »to branje postane pogovor med Bogom in človekom« (BR 25). In to naj bo pogovor, ki spreminja srca in spodbuja k dejanjem usmiljenja in dobrote, s tem pa spreminja svet.

⁵ Posebno velik delež ima pri tem italijanski avtor Silvano Fausti: *Zapomni si in pripoveduje evangelij. Markova pripovedna kateheza* (2005); *Skupnost bere Matejev evangelij* (2008); *Skupnost bere Janezov evangelij* (2012); *Skupnost bere Lukov evangelij* (2012). Ti štirje komentarji so izšli pri Celjski Mohorjevi družbi.

⁶ Posebno uporabna je njegova knjiga *Govori, Gospod* (Maribor: Slomškova založba, 2002), v kateri metodo prikaže na zgledu branja evangelijskega odlomka o dogodku v Kani Galilejski.

⁷ To je pripomoček pri branju nedeljskih in prazničnih evangelijev za triletni cikel po katoliškem razporedu (leta A, B, C), ki ga je izdala Svetopisemska družba Slovenije v Ljubljani (leto B 2008; leto C 2009, leto A 2010).

7. Sklep

Ne domišljam si, da sem se dotaknil vseh reči, v katerih bi se videli pokoncilski premiki v katoliški Cerkvi v Sloveniji glede Svetega pisma. Vendar že to, kar sem omenil, zbujajo vtis, da se je marsikaj zganilo, da klije in poganja setev, ki jo je spodbudil koncil. Narašča število vernikov, ki zavestno in redno odpirajo božjo knjigo, da bi v njej našli stik z živim Bogom, spodbudo in moč za življenje iz vere. V razkristjanjenem in sekulariziranem okolju dediščina preteklih krščanskih rodov že zdavnaj ne zadošča več. V splošnem iskanju v Cerkvi na Slovenskem, kako uveljaviti novo evangelizacijo, je svetopisemska pastoralna temeljnega pomena. Kljub vsem nespornim spremembam na bolje in ob velikem prizadevanju posameznikov, ustanov in gibanj nikakor ni razloga za pretirano zadovoljstvo. Koncilski želja in upanje »na nov polet duhovnega življenja iz pomnoženega spoštovanja do Božje besede« (BR 26) ostajata lepa naloga in poslanstvo vsaj še za naslednjih petdeset let.

Reference

- Alonso Schökel, Luis.** 1970. *Il dinamismo della tradizione*. Brescia: Paideia.
- Benedikt XVI.** 2011. *Gospodova beseda* [posinodalna apostolska spodbuda]. Ljubljana: Družina.
- Bianco, Enzo.** 2003. *Lectio divina: Incontrare Dio nella sua Parola*. Torino: Elledici.
- Krašovec, Jože.** 1996. Splošni uvod v Sveto pismo. V: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, 23–43. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- — —. 2010. Pot do francoske in slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije. V: *Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi*, 21–25. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krašovec, Jože s sodelavci.** 2001. *Med izvirnikom in prevodi*. Ljubljana: SAZU-Svetopisemska družba Slovenije.
- Potočnik, Vinko.** 1997. Slovenci in Sveto pismo: Iz javnomnenjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih. *Bogoslovni vestnik* 57:221–237.
- Rozman, Francè.** 1990. Katedra za biblične vede. *Bogoslovni vestnik* 50 [Zbornik ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919–1989]: 54–57.

Franjo Podgorelec

Ekleziološka utemeljitev koncilske duhovnosti

Povzetek: Koncilska duhovnost je utemeljena na središčni ekleziološki kategoriji *communio*, ki govori o relacijski naravi Cerkve v odnosu do Kristusa in do sveta in je, navsezadnje, sama v sebi *občestvo*. Avtor svojo razlago začne z zadnjo relacijo, ki izraža fundamentalno enakost dostojanstva vseh v Cerkvi, to pa vključuje razvoj zavesti, da je vsak posamezen člen skupaj z drugimi – v skladu z znanjem in s položajem – soodgovoren za graditev Cerkve in boljše družbe. Ekleziologija in *duhovnost občestva* zahtevata tudi premagovanje dihotomije med moralo zapovedi, veljavno za vse kristjane, in moralo evangelijskih svetov, določeno samo za tiste, ki izpovedujejo večne zaobljube. Kristusova navzočnost v liturgiji – pred njim stoji Cerkev v drži češčenja, z njim je v dialogu, od njega prejema svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo – izraža *kristocentrično* relacijo. Najbolj značilna ideja je šla v smer premagovanja dihotomije med liturgijo in duhovnostjo, to pa vključuje aktivno in zavestno sodelovanje vseh v liturgiji in opuščanje zakramentalizma. V odnosu do sveta je poudarjena smer navzočnosti v svetu, v katerega so kristjani poklicani, da ga prepajajo z duhom evangelija (*inkarnacijska duhovnost*) in s tem tudi premagajo dihotomijo med življenjem pobožnosti in zemeljskimi dejavnostmi.

Ključne besede: duhovnost, duhovnost občestva, svetost, zakramentalizem, inkarnacijska duhovnost, ekleziologija občestva, zrela vest, liturgična duhovnost, soodgovornost, popolnost

Abstract: **Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality**

Conciliar spirituality is based on *communio*, one of the main ecclesial categories, which expresses the relational nature of the Church in three different directions: towards Christ, towards the world, and, finally, the Church is a *communion* within itself. The author starts from the last-mentioned meaning of *communio*, which expresses the fundamental equality and dignity of all members of the Church. The term also refers, implicitly, to the need for developing awareness that every member, both individually and communally, is – in accordance with his/her knowledge and position – co-responsible for building up the Church and a better society. Furthermore, ecclesiology and the *spirituality of communion* also require a surpassing of the dichotomy between the morality of the commandments, which is supposed to be upheld by everyone, and the morality of the evangelical counsels, which is only for those who vow publicly to uphold them. By rejecting this dichotomy, Vatican II emphasized a universal call to holiness. The presence of Christ in the liturgy, in front of whom the Church stands to worship him, to enter into a

dialogue with him, and to receive from him the illumination and the strength for her mission, expresses the *christocentric direction* of spirituality. In that sense, the main conciliar idea was to go beyond the dichotomy between liturgy and spirituality, which comprises an active and conscious participation of all members in the liturgy as well as relinquishing sacramentalism. In relation to the world, Vatican II emphasized the importance of being present in the world and saturating the world with the spirit of the Gospel (*incarnational spirituality*), so that the dichotomy between the life of piety and world activity might be surpassed.

Keywords: spirituality, spirituality of communion, universal call to holiness, typology of holiness, liturgical spirituality, *incarnational spirituality*, ecclesiology of communion, mature conscience, co-responsibility, dialogue

Kadar govorimo o koncilski duhovnosti, teče v glavnem razprava okrog njene-ga materialnega objekta – svetosti, ki je navzoča, vsaj implicitno, skoraj v vseh koncilskih dokumentih, tako da Bernhard Häring sklene: pod tem aspektom je bil to »najpobožnejši med vsemi ekumenskimi koncili« (1966, 99).

V članku želimo koncilске smernice o duhovnosti preučiti v kontekstu središčne ekleziološke kategorije – *communio*, ki jo je poudarila Izredna škofovska sinoda leta 1985, v prizadevanju, da postavi smernice za izvajanje koncilskih idej. Ta kategorija govori o relacijski naravi Cerkve v treh smereh: v smeri h Kristusu kot svojemu viru, iz katerega živi, se hrani z zakramenti in z besedo (»skrivnost«); v odnosu do sveta, ki mu je poslana, da ga naredi za deleženca te skrivnosti (»poslanstvo«); in navsezadnje je sama v sebi »občestvo« vernih, po podobi Svete Trojice (Sinodo straordinario dei vescovi 1987, 1800).

Tako je koncilska duhovnost predstavljena vseobsegajoče in je obenem omejena struktura krščanske duhovnosti, ustrežna za današnji čas, in se lahko ponudi kot kriterij njene avtentičnosti.

Obravnavanje teme začenjamo z duhovnostjo občestva, pri kateri je vidno do sedaj nepoudarjeno dejstvo, da na koncilu ni obstajala le duhovnost kot doktrina, ampak tudi življenjska duhovnost, ki so jo živeli koncilski očetje, in ta je v veliki meri zaznamovala njegov potek in nauk. Kristocentrična relacija je izražena z ekleziološkim pojmom »misterij«. Kristus je vedno navzoč v Cerkvi in še posebno v njeni liturgiji, kadar se izraža v drži češčenja, ko je z njim v dialogu in sprejema od njega svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo. Zato bomo tukaj govorili predvsem o liturgični duhovnosti. Na koncu se bomo na kratko ustavili pri odnosu do sveta (*ad extra*), ki vključuje inkarnacijsko smer duhovnosti, ko v zedinjenju s Kristusom rastemo tudi z vpetostjo v svetne dejavnosti.

1. Ekleziocentrična smer ali duhovnost občestva

»Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus. Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob

sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni.« (Ef 4,15–16)

Ta novozavezni odlomek najboljše izraža eno od osrednjih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora, in to ekleziologijo občestva. Biblicist Max Zerwick pravi, »da gre za doprinos, v katerega je vsak poklican in po Kristusu usposobljen, da prispeva h gradnji in izgradnji Kristusovega telesa« (Zerwick 1974, 82). Von Balthasar pa na tem tekstu utemljuje govor o soodgovornosti in o samograditvi Cerkve, ki »za svojo rast služi vsakemu posamezniku in njegovemu edinstvenemu poslanstvu« (2005, 121).

1.1 Občestvena duhovnost koncilskih očetov

Tudi škofje so na koncilu postopoma rasli v zavesti o kreativni in soodgovorni udeleženiosti. Do koncila je bila v skladu s prevladujočo piramidalno ekleziologijo odgovornost za planetarno Cerkev osredotočena v papeževi osebnosti in v njegovih bližnjih sodelavcih. Od 16. stoletja dalje je rimska kurija kot samoupravni organ postopoma prevzela vlogo odločanja in iniciative, včasih pa je bila od nje odvisna celo volja papeža, v čigar funkciji bi morala biti (Alberigo 2008, 92).¹

Katoliški škofje so se skozi stoletja nekako navadili pasivnosti v zvezi z vesoljno Cerkvijo. Papež Janez XXIII. je ta odnos želel spremeniti in jih odvrniti od pasivne vloge, tako da bi jih naredil aktivne in glavne protagoniste koncila. Eno od njegovih temeljnih vodil je bilo, »da škofom ne omejuje svobode govora« (Quaranta 2012, 20).

Papež »Dobri« je na to opomnil že v predkoncilskem obdobju (1959), ko je pozval škofove, naj pošljejo svoje pisne predloge (*vota*), o katerih problemih in vprašanjih bi bilo treba razpravljati. V številnih mnenjih, ki jih je prejel, sta bila opazna presenečenje in zmedenost škofov, da Rim »ne poveljuje, ampak išče sugestije« (Alberigo 2008, 32).

Pred koncilom je v lateranski baziliki potekala rimska sinoda (od 24. do 31. januarja 1959), na kateri so člani prebrali pripravljena besedila, jih izglasovali in z aplavzom potrdili; s tem je bila sinoda tudi končana. Veliko škofov, ki so prišli na koncil, je navedlo sinodo kot negativni primer, ki se ne sme ponoviti na koncilu. Povedali so: »Ne želimo samo odobriti tega, kar je pripravljeno, ampak želimo biti subjekt, nositelji koncila.« (Benedikt XVI. 2013). Te besede so bile izrečene na dan prvega zasedanja (13. oktobra 1962), ko očetje niso sprejeli seznamov, ki jih je pripravila kurija, s predlaganimi imeni za posamezne člane odbora, ampak so želeli nekaj dnevi odlog, da bi se lahko medsebojno spoznali. To ni bil odsev frakcijskega boja znotraj Cerkve, kakor so pisali mediji, ampak predvsem »dejanje vesti in odgovornosti koncilskih očetov« (Benedikt XVI. 2013).

Med koncilom so očetje intenzivno živeli duhovnost občestva, a ne samo pri skupnih liturgičnih obredih, ampak tudi v sodelovanju na plenarnih razpravah, na katerih so izmenjavali različna mnenja in stališča. V tem dialoškem kontekstu je

¹ Congar v svojem dnevniku dne 14. 11. 1963 z dozo ogorčenosti zapiše: »Od začetka, že v predpripravnem obdobju in potem, odkar se je koncil začel, se nadaljuje spor med *Ecclesia* in Kurijo. Vse bolj sem prepričan, da sta povsem italijanska struktura rimskih organizmov in rimska ideologija tumor, ki ga je potrebno eliminirati! Ultramontanizem, kot ideologija, res obstaja in ni daleč od resnične herezije!« (2005, 478).

koncil dozorel, pa tudi sami udeleženci, ki so naredili kvalitativni premik, in to od notranje, bojzljive pasivnosti k vse večji odprtosti. V svoji analizi treh dotedanjih zasedanj Joseph Ratzinger, ki je bil sam udeležen kot izvedenec, vidi v tej spremembi episkopata resnični »duhovni preobrat« in dogodek, ki je v »več pogledih pomembnejši od sprejetih besedil« (Ratzinger 2008, 74–75).

Odločitev papeža Janeza XXIII., da koncila ne vodi z vrha aparata kurije, ampak ga preda v roke škofom, je bila ključnega pomena. To je bil razlog, da je bil ta koncil – po stilu in po vsebini nekaterih poudarkov – resnično »novi« koncil (Alberigo 2008, 195; 200; Routhier 2012, 53).

Ekleziologija občestva je opisana v drugem poglavju Dogmatične konstitucije o Cerkvi s kategorijo »božjega ljudstva«. S tem pojmom so želeli, naj se pred vsako legitimno in želeno razliko upošteva, da je v Cerkvi navzoča temeljna enakost dostojanstva vseh. Temu sledijo praktične posledice, saj postajata vedno »jasnejša klic in skupna odgovornost vseh članov Božjega ljudstva, da aktivno in vzajemno sodelujejo pri izgradnji Cerkve in pri izvrševanju njenega poslanstva v svetu« (Šeper 1988, 152).

S tem je bila odpravljena predkoncilaska ekleziologija, v kateri so prevladovala razlike. Cerkev je bila zato razumljena predvsem kot *societas inaequalis* (neenaka družba), dihotomično razdeljena na klerike in na laike, ki se bistveno razlikujejo v vlogi in celo v dostojanstvu v Cerkvi; to je bila posledica identifikacije Cerkve z duhovniki in pasivnosti laikov pri njeni gradnji.

1.2 Soodgovornost

Na koncilu je bilo poudarjeno, da imajo vsi verniki enako dostojanstvo in za vest soodgovornosti. Laike je spodbudil, naj »pastirjem razodevajo svoje potrebe in želje tako svobodno in zaupno, kot se spodobi božjim otrokom in bratom v Kristusu. V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, katerega uživajo, imajo pravico, včasih celo dolžnost, da povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve.« (C 37)

Po koncilu so se rodile težnje, ki so idejo o božjem ljudstvu razumele demokratično po sekularnem modelu, po kateremu bi bili avtoriteta in služba v Cerkvi plod Cerkve in ne dar, ki ga daje Kristus, a *apriorna* »kontestacija« bi imela oznako zrele in odgovorne vesti. To se je še posebno stopnjevalo po okrožnici *Humane Vitae*. V povezavi s sekularnim fenomenom protestov po vsej Evropi se je v ljudeh prebujal strah, da bi »triumf anarhističnega mišljenja lahko ogrozil temelje civilizacije« (Routhier 2012, 57). Pavel VI. se je soočil s protestnim viharjem in je na generalni avdienci (18. septembra 1968) dejal, da imajo nekateri koncil in njegove smernice za že presežene in uvajajo nove ideje, za katere jih nihče ni pooblastil in ki »jih imajo za toliko bolj genialne, kolikor so manj verni in dosledni tradiciji življenju Cerkve; in toliko bolj navdihnjene, kolikor so manj v soglasju z avtoriteto in samo cerkveno disciplino; še več, toliko bolj so sprejemljive, kolikor manj so drugačne od sekularne miselnosti in navad« (1969, 76).

V tem kontekstu je H. de Lubac govoril o »parakoncilu« (1980, 165–167). Sednji papež emeritus pa je v svojem nedavnem govoru rimskim duhovnikom –

nekateri so to označili kot njegovo »duhovno oporoko« – povedal, da je ob koncilu očetov obstajal oziroma potekal tako imenovani »medijski koncil«, ki se je vodil s politično hermenevtiko, v katerem so videli »boj za oblast med različnima kriloma Cerkve« (Benedikt XVI. 2013). Prepričan je, da je še danes, petdeset let pozneje, razviden resnični koncil očetov.

Von Balthasar je opozoril na nevarnosti lažnih pokoncilskih procesov in poudaril, da sta soodgovornost vseh in avtoriteta lahko le dva pola ene Kristusove Cerkve, ki se medsebojno krepi in spodbujata (Balthasar 2005, 123). Utemeljenost kontestacije v Cerkvi pri soodgovorni bazi vidi samo v »opozarjanju« na morebitne enostranskosti pri izbiri poudarkov iz razodetja ali ker to ni dovolj prilagojeno razmeram tistega časa. Rešitev najde v strpnem dialogu, začinjenem z bratsko ljubeznijo in s spoštovanjem do cerkvene službe (125).

V skladu s tem opozarja na dve enostranski in napačni stališči nosilcev služb v Cerkvi: »Obstajata strahopetna popustljivost in nepopustljiva trma, oboje pa je nepokorščina Svetemu Duhu. Strahopetnost se skriva za načelom soodgovornosti vseh v Cerkvi in spušča vajeti iz rok. Trmoglavost pa ne zaznava delovanja Svetega Duha v vseh udih telesa in hoče o vsem odločati sama.« (128)

1.3 Zrela in samoodgovorna vest

Duhovnost občestva vključuje in predpostavlja tudi vzgojo za zrelo, svobodno in samoodgovorno vest. Ivan Kozelj (1896–1982), znani pokojni hrvaški teolog slovenskih korenin, je v enem od svojih člankov zapisal, da je »z duhom zrele, samostojne in svobodne vesti prepojeno celotno koncilsko dogajanje« (1972, 13). To je eden pomembnejših ciljev za uspešno obnovo Cerkve.

»Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanje siljenja. Tako dostojanstvo pa doseže človek tedaj, če se osvobodi vsake sužnosti strastem in v svobodnem odločanju za dobro hodi za svojim ciljem ter si z učinkovito in preudarno vnaprejšnjo priskrbi za to primerna sredstva.« (CS 17)

To je torej pogoj: da se zavestno in svobodno odločaš za dobro iz svojih lastnih prepričanj, da dobremu ostajaš zvest, ker tako zavestno in zrelo, brez kakršnekoli zunanje in notranje prisile, za vse prevzemaš odgovornost.

Takšna zrela vest izključuje *paternalizem*, kadar se človek podredi posameznim avtoritetam brez odpora in brez vsake kritične presoje. Izključuje tudi *legalizem*. Čeprav mora biti človek – zaradi izoblikovane vesti – seznanjen z zapovedmi naravnega in pozitivnega božjega in cerkvenega zakona, se vendar ne more skrivati za njim in v ozadje potisniti svojo vest. Z drugimi besedami, človek ne more zakona samodejno, dobesedno izpolnjevati, ampak mora to vključevati resno in zrelo razmišljanje ter tehtanje in pravilno ocenjevanje spremenljivih situacij (Congar 1966–1967, 615)

Tudi po koncilu enostranskega razumevanja ni manjkalo. Poudarjalo se je veliko zaupanje v človekovo vest (CS 16), kakor da jo vsakdo *ipso facto* ima. Pozablja-

lo se je, kako isti koncil govori, da svobodna in zrela vest vključuje svobodo od notranje in od zunanje prisile, od strasti, potrebo po trajni formaciji ob objektivnih merilih in da se mora njena pravilnost redno preverjati v dialogu s cerkvenim učitelstvom in z duhovnim voditeljem. Navsezadnje pa, ko konstitucija govori o zreli vesti, uporablja prihodnji čas. Zrela vest je resničnost, do katere je treba priti s samopožrtvovalnostjo in s trajno formacijo.

1.4 Poklicanost vseh k svetosti

Ekleziologija občestva je izpostavila enakost dostojanstva vseh v Cerkvi. Iz te dogmatične postavke je bilo treba izveliči konsekvence na duhovno-moralno področje. Treba je bilo odpraviti nikoli definirano in v praksi dolgoročno izvajano razdelitev znotraj krščanske duhovnosti in morale: minimalistično pot zapovedi, ki velja za vse kristjane, in pot evangelijskih svetov, ki veljajo v Cerkvi posebej za tiste, ki naredijo javne zaobljube. Zato se je redovništva prijel naziv *status perfectionis acquirendae*. Nasprotno pa koncil pravi, da je svetost že v naravi Cerkve, zaradi navzočnosti Svetega Duha (ontološka svetost), gojiti jo morajo vsi njeni člani in jo v življenju ohranяти (moralna svetost). Svetost ni luksuz, ampak sodi v življenje vseh kristjanov, ne glede na njihov fenomenološki obstoj (poklic, starost, življenjska situacija ...). To isto svetost modificira posameznik ali skupina in zato obstaja trditev, da je svetost ena, a vendar tudi večstranska.

Tudi v tem se je rado poudarjalo, kar je bilo novo glede na tradicijo: da smo vsi poklicani k svetosti. Zanimarilo pa se je, da je ta ista svetost večstranska, in to ne samo z ozirom na tipologijo ali način posvečenja, ampak tudi na stopnjo popolnosti v ljubezni. Zato se termin »popolnost« ne sme razumeti kot nekaj absolutnega, ampak kot relativno. Želi se namreč povedati, da je vsak poklican k popolnosti krščanskega življenja in k popolnosti ljubezni, glede na dar, ki ga je sprejel od Gospoda, a to očitno in resnično lahko variira v različnih dejavnikih, ki dajejo raznolikost življenju posameznih kristjanov (Molinari 1985, 1377).

2. Kristocentrična smer ali liturgična duhovnost

Liturgična duhovnost je tesno povezana s koncilsko ekleziologijo, če je opisana kot *misterij* oziroma *skrivnost*. Ta skrivnost nam želi vsidrati v zavest, da središčnost Cerkve ni v zunanjih, oprijemljivih, ampak v nevidnih, neotipljivih stvareh: Jezus Kristus in njegovo odrešenijsko delo. Cerkev je tu zaradi njega, saj je On razlog njenega obstajanja, pred Kristusom stoji v drži češčenja. Cerkev je v liturgiji vedno usmerjena k svojemu izvoru – h Kristusu, z njim vstopa v dialog in od njega prejema luč in moč za samograditev in za poslanstvo v svetu.

Čeprav je koncil na področju liturgije prinesel največ konkretnih in zakonodajnih novosti, te novosti kljub vsemu niso bile glavni namen, ampak bi morale biti v funkciji globlje in vseobsegajoče spremembe: biti čim bolj zvesti temu, kar govori božja beseda o zakramentih Nove zaveze, pri tem pa imeti v mislih tudi aktualno občutljivost (Häring 1966, 13). Teološka tradicija razume z izrazom »zakramenti

Nove zaveze«, da nam »zakramenti, v katerih obhajamo novo in večno zavezo ljubezni, prinašajo s svojim blaženim sporočilom in s svojo milostjo tudi nalogo, da živimo resnično krščansko življenje« (15–16).

Liturgično-zakramentalno življenje v novozaveznem smislu predpostavlja neločljivo povezanost liturgije in duhovnega življenja, ki je bilo v potridentskem obdobju zapostavljeno. Glede na to je bila liturgija – iz bojazni do zlorabe – skrčena na rubricizem in zgolj na moralno obvezo, sama njena vsebina pa nedostopna. Vernik se je »hranil« z raznimi pobožnostmi in prek individualne molitve,² ne pa z duhovnostjo, ki izhaja iz skrivnosti Cerkve, kakor se obhajajo posebej v liturgiji. Za premagovanje te dihotomije je koncil ponudil nekaj smernic.

2.1 Premagovanje zakramentalizma

Koncil je opozoril na nevarnost tistega zakramentalizma in rubricizma v liturgiji, ki globoko nasprotuje novozaveznemu razumevanju. Govorimo o razdeljenosti med *kultom in npravnim življenjem*, o držbi, v kateri človek svoj odnos do Boga reducira na opravljanje »religioznih dolžnosti«, ceremonij, običajev in predpisov, preostali del njegovega življenja pa poteka po nekih drugih merilih in teži k nekim drugačnim ciljem (Häring 1966, 14). V tem smislu se je govorilo o tako imenovanih »nedeljskih kristjanih« oziroma o liturgični praksi in pobožnosti kot plašču, ki ga slečemo, kadar vstopimo v »profani« kontekst.

Koncil je želel odpraviti to nezdravo dihotomijo in je poudarjal, da bi se morali liturgično in duhovno življenje medsebojno prepletati, še več: vse človekovo življenje, kolikor je živeto v vernosti do Boga, postane bogo-služno. Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o tem v sklopu skupnega duhovništva in duhovnega bogoslužja (C 10). O laikih pravi: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (1 Pt 2,5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu.« (C 34)

Duhovnost bi brez liturgije izgubila svoj avtentični izvor in objektivni kriterij, liturgija pa bi se brez duhovnosti spremenila v rubricizem in v formalizem, ki so ju kritizirali že starozavezni preroki.

2.2 Preseči dihotomijo med zakramentom in besedo

Zakramentalizmu v katoliški duhovnosti je znatno prispevalo zanemarjanje pomembnosti božje besede, tako v duhovnosti kakor tudi v teologiji. To je bil odziv na enostranski protestantski *Sola Scriptura*. Zdelo se je, da je katoliška Cerkv v nekem smislu Cerkev zakramentov, protestantska pa skupnost božje besede.

² »Nobeden od svetnikov katoliške reforme ni svoje lastne duhovnosti hranil z bogoslužjem. Ignacij Lojolski, Terezija Avilska, Janez od Križa so svojo duhovnost oblikovali zunaj bogoslužja, brez globlje pove-zave z njo, samo na osebostnem srečanju z Bogom in s svojim individualnim doživetjem Cerkve.« (Ratzinger 2008, 16)

Božji besedi je – tako kakor liturgiji v celoti – posvečen močan kristološki poudarek. Pri branju božje besede so očetje izpostavili Kristusovo navzočnost (B 7). Prek nje spoznavamo in prejemamo Duha svojega Učitelja (BR 25), zato jo je vredno častiti kot samo Gospodovo telo (BR 21), saj je »neizčrpen vir duhovnega življenja« (BR 21).

»Pasivni« pristop k božji besedi je v Cerkvi še preveč navzoč; večjo pozornost in pomembnost bi veljalo posvetiti »aktivnemu« pristopu. Koncilski očetje pozivajo vernike k pogostejšemu osebnemu branju Svetega pisma, ki naj ga spremlja molitev (BR 25), k meditaciji božje besede. Še posebno svetujejo *lectio divina*.

2.3 Liturgija – delo božjega ljudstva

Precej časa je veljala liturgija za *opus sacerdotis*, za nekaj, kar duhovnik opravlja sam v korist vseh, v navzočnosti ljudstva. Včasih sta obstajali »dve paralelni liturgiji«: eno je opravljal duhovnik iz misala, drugo pa verniki s svojimi molitvami iz molitvenikov (Ratzinger 2008, 17). Cilj prenove je bil, izogniti se tej dihotomiji, da bo bogastvo, ki ga vsebuje liturgija, dostopno vsem vernikom. V tem kontekstu je pomemben koncilski binom *actuosa participatio* (dejavno sodelovanje) (B 48; 52–63), ki v svoje jedro želi postaviti »aktivno sodelovanje celotne skupnosti v liturgiji« (Menting 2006, 260). V ta namen je bil uveden materin jezik. Spodbujen je bil pogostejši dialog med duhovnikom kot Kristusovim predstavnikom in ljudstvom. Dana je bila spodbuda, da se verniki naučijo »darovati tudi sami sebe«, in to »ne samo po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim« (B 48). Od navedenih sprememb je predvsem pomembna spodbuda – ki je logična posledica ekleziologije občestva –, da je tudi vernik, laik, vključen v pripravo liturgije, v samo dejanje, zlasti pa v posledice. Liturgija bi morala biti globlje povezava s pastoralo; morala bi izhajati iz »smisla tistega, kar delamo pri liturgiji« (Turčinović 2010, 179–183), kajti samo takrat je lahko vir in vrhunec. Ne da bi zmanjševali pomen in vlogo pastirjev, velja poudariti, da laiki niso odgovorni samo za materialno vzdrževanje, ampak da lahko in morajo pomagati v pastoralnem načrtovanju, pri duhovni graditvi skupnosti in v apostolskem angažiranju. Če se tako razmišlja, potem se tudi drugače načrtuje.

3. Svetost v svetu ali inkarnacijska duhovnost

Tradicionalna duhovnost je bila izrazito transcendentna in eshatološka, usmerjena h končni stvarnosti. Pozivala je k ločitvi od sveta (*fuga mundi*), favorizirala pa pobožnost in intimizem. Tako je prispevala k razklanosti med kristjanovo pobožnostjo in njegovim vsakdanjim življenjem. Predkoncilaska gibanja so težila k temu, da se odprejo modernemu svetu in strujam moderne misli. Sledila so inkarnacijski duhovnosti, ki je obrnjena k svetu in k dejavni vključenosti v njem. Poučarjala so, da zemeljske in svetne stvarnosti (družina, služba, prijateljske vezi, kultura, gospodarstvo, umetnost, politika, mednarodni odnosi idr.) niso samo pripomočki za doseg človekovega končnega eshatološkega cilja, ampak imajo svojo lastno vrednost. Človek se ne posvečuje kljub njim, ampak prav v njih. Tako postanejo sredstvo in vsebina svetosti ter področje in priložnost za srečanje z Bogom.

Koncil je načeloma sprejel in integriral v svoj nauk to novo teološko-duhovno smer, močno pa je poudaril potrebo po premagovanju dihotomije med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem (CS 43). Očetje so se spraševali, kako doseči to edinost življenja, da zemeljska dejavnost ne bo ovira zedinjenja s Kristusom, ampak da bo človek v tej edinosti še rasel (LA 4). Rešitev so videli v skrivnosti Učlovečenja, prek katerega je Kristus vstopil v človeško zgodovino, jo prevzel kot svojo lastno in s tem združil človeško in božjo naravo. Podobno mora kristjan integrirati naravne in milostne vrednote.

Glede na to, da ima časi red »svojo lastno vrednost« (7) in relativno avtonomijo, mora kristjan še toliko bolj ceniti »strokovno usposobljenost« (4) ter svoje zemeljske in časne dolžnosti popolno³ opravljati, v skladu s to aktivnostjo. Samo odgovorno opravljeno delo (v najširšem pomenu besede), v katero so bili vloženi znanje, srce in trud, je lahko usmerjeno in darovano Bogu skupaj z evharistično žrtvijo. Poleg kompetentnosti velja ceniti kreposti, ki so pomembne v družbenem življenju (4), in se angažirati v graditvi pravičnejših družbenih struktur in življenjskih možnosti (C 36).

Tako kristjan doseže popolnost naravnega in časnega reda, ki ga usmeri k Bogu z vajo teologalnega življenja, konkretiziranega v pravem namenu: »Vse, kar delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Gospoda Jezusa in po njem se zahvaljujte Bogu in Očetu.« (Kol 3,17). Ta trditev je odmev glavne teme samega pisma: Kristusovega prvenstva. To prvenstvo zajema vsako življenjsko obliko, ne samo pobožne, ampak tudi preostali del vsakdanjega življenja: »vse, kar delate«.

Govorimo o osebni zavesti krščanske identitete, se pravi, da kristjan pripada Kristusu in da je njegov v vseh življenjskih okoliščinah: v družini, pri delu, v igri, ob rekreaciji. V vsem ga vodi krščanska vest, ki je ena in nerazdeljiva (C 36; LA 5). Kristjan svojega zemeljskega ambianta ne more doživljati samo kot sociološko mesto, ampak tudi teološko. Njegova aktivnost ne more biti primarno motivirana le z ljudskimi obziri ali samo z graditvijo družbenega statusa, ampak tudi teologalno: kristjan vedno dela pred Bogom in z njim. To pa ni nič drugega kakor dolgotrajna praksa teologalnih kreposti, ker je njihov materialni in formalni objekt vedno Bog. Seveda se vse to ne ustvarja spontano, ampak je treba upoštevati mnoge iniciative: uporabljati redna sredstva posvečenja, moliti za božjo pomoč, preverjati čisti namen, ozavestiti si božjo navzočnost ...

Tako bo kristjan dosegel edinost življenja, vse stvarstvo usmeril k Bogu in obnem posvetil svet (C 34), vzpostavil skladnost med redom ustvarjanja in odrešenja, narave in milosti (LA 5) – tako kakor je Kristus popolni Bog in popolni človek.

4. Sklepne misli

Najobsežnejša kategorija, s katero se je želela predstaviti koncilska ekleziologija, je bila *communio*. Ta *communio* izraža relacijsko naravo Cerkve v njenem tri-

³ Tukaj se govori o »popolnosti« naravne aktivnosti v *relativnem* smislu, ne v absolutnem, v skladu s sposobnostjo delovnega subjekta.

kratnem odnosu: do Kristusa, do sveta in do članov božjega ljudstva med seboj. Koncilsko duhovnost lahko upravičeno utemeljimo v tej ekzeziološki kategoriji. Še več: treba jo je imeti nenehno v zavesti, da duhovnost ne bi postala enostranska in se spremenila v pobožni intimizem, v socialni program ali inertno pasivnost. Samo tista duhovnost, ki upošteva vse te tri odnose, je zdrava, avtentična in verodostojna.

V članku je bila izpostavljena tendenca koncila, da presežemo nekatere dualizme, ki so bili navzoči v takratni duhovnosti: med duhovniki in laiki, med moralo zapovedi in moralo evangelijskih svetov, med liturgijo in moralo, med zakramenti in božjo besedo, med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem.

Pomembno je, da duhovnost ni bila le doktrinarno navzoča v pisnih dokumentih, temveč je obstajala resnična duhovnost, ki so jo živeli očetje v času med koncilom, to je bilo izkustvo, ki je bilo *spiritus movens* koncilskega dogajanja in njegovih idej. Zato smo obravnavo naše teme začeli z opisom tega izkustva.

Opozorili smo tudi na hermenevitičen problem pokoncilske interpretacije koncilskih idej, iztrganih iz tradicije; to je imelo za posledico – predvsem v prvih desetletjih – preobrat v enostranost in prav zato se je govorilo tudi o »parakoncilu«.

Reference

- Alberigo, Giuseppe.** 2008. *Kratka povijest II. vaticanskega koncila*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Balthasar, Hans Urs von.** 2005. *Pojašnjenja: Provjera duhova*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Benedikt XVI.** 2013. Incontro con i parroci e il clero di Roma, 24. februar. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html (pridobljeno 7. marca 2013).
- Congar, Yves M.-J.** 1966–1967. *Per una Teologia del laicato*. 2. izd. Brescia: Morcelliana.
- — —. 2005. *Diario del Concilio*. Zv. 1. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Häring, Bernhard.** 1966. *Il Concilio comincia adesso*. 2. izd. Alba: Paoline.
- Koncilski odloki.** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kozelj, Ivan.** 1972. Odgoj za zrelo, slobodno i samoodgovorno savjest. *Obnovljeni život* 27:7–39.
- Lubac, Henry de.** 1980. Appendice C – Concile et paraconcile. V: *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*. Pariz: Fayard.
- Menting, Paul.** 2006. Vivere in dialogo con Dio. V: Istituto di spiritualità di Münster. *Corso fondamentale di Spiritualità*. Brescia: Queriniana.
- Molinari, Paolo.** 1985. Santo. V: *Nuovo dizionario di Spiritualità*. Stefano De Fiore in Tullio Goffi, ur. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Pavel VI.** 1968. L'udienza generale. Castelgandolfo, 18. september. V: *Encicliche e discorsi: Settembre–Dicembre*. Rim: Paoline.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *Rezultati i problemi trećega koncilskega zasjedanja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sinodo straordinario dei vescovi.** 1987. Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi (Relatio finalis). V: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede (1983–1985). Zv. 9. Bologna: Dehoniane.
- Routhier, Gilles.** 2012. Izvanredno zasjedanje sinode biskupa 1985: prijelomni trenutak za ponovno čitanje Drugoga vaticanskog koncila u katoličkoj Crkvi. V: *Drugi vaticanski koncil i teologija: Perspektive za 21. stoljeće*. Philippe Bordeyne in Laurent Villemain, ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Quaranta, Giuseppe.** 2012. L'etica teologica all'apertura del concilio Vaticano II. *Rivista di Teologia Morale*, št. 173:17–21.
- Šeper, Franjo.** 1988. Crkva je »communio« – zajedništvo svih vjernika, *Bogoslovska smotra* 58, št. 4:149–157.
- Turčinović, Josip.** 2010. Kler i laici zajedno izgrađuju Crkvu. V: *Misao vjere*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zerwick, Max.** 1974. *Poslanica Efežanima*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Platonvjak

Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: Avtor na začetku razprave predstavi pokoncilsko razumevanje krščanske duhovnosti. Koliko se v Cerkvi na Slovenskem neposredno govori o (krščanski) duhovnosti, prikaže s sintetično analizo dveh temeljnih dokumentov Slovenske škofovske konference: *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora* (2002) in Slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledjte* (2012). V osrednjem delu nato prikaže pokoncilske poudarke na različnih področjih duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem, to so: kristocentrična in trinitarična (občestvena) duhovnost, pomembnost antropoloških razsežnosti duhovnosti, omogočanje izkustvene duhovnosti, pozornost do duhovnosti zakoncev in družin in pomembnost karitativne razsežnosti v duhovnosti. Na koncu nakaže nekatere izzive, ki čakajo Cerkve na Slovenskem na področju duhovnosti, da se bodo mogle uresničiti spodbude slovenskega pastoralnega načrta in da bo moglo še več ljudi iskati in najti duhovnost v Cerkvi na Slovenskem.

Ključne besede: duhovnost, duhovno življenje, duhovnost na Slovenskem, izkustvena duhovnost, duhovnost zakoncev in družin, antropološka razsežnost duhovnosti, trinitarična (občestvena) duhovnost

Abstract: **Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia**

Seeking spirituality is a widespread phenomenon. The question is, however, what kind of spirituality is looked for. Many people do not seek Christian spirituality. Even more, they hardly believe that spirituality could be found in the Church. Why is that so? At the 50th anniversary of the Second Vatican Council, one should become more deeply aware of what kind of spirituality has been developed in the Church of Slovenia after the Second Vatican Council. The author first shortly introduces the postconciliar understanding of Christian spirituality. In order to make it at least partly visible how much the Church of Slovenia has directly spoken about (Christian) spirituality, the author synthetically analyzes its latest two documents, *Sklepni dokument* (the final document of the Plenary Council) (2002) and *Pridite in pogledjte* (the document for new evangelisation) (2012). In the central part of the paper he shows postconciliar shifts in different fields of spirituality in the Church of Slovenia: a shift toward christocentric and trinitarian (communal) spirituality, evaluation of anthropological dimensions of spirituality, enabling of experiential spirituality, the importance of charity dimensions in spirituality, attention to the spirituality of

married couples and families. In the conclusion, he also points to some challenges awaiting the Church of Slovenia in the area of spirituality.

Keywords: spirituality, spiritual life, spirituality in Slovenia, experiential spirituality, spirituality of married couples and families, anthropological dimensions of spirituality, trinitarian (communal) spirituality

1. Uvod

Sestavljavci krovnega dokumenta slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledite*, ki ga je izdala Slovenska škofovska konferenca leta 2012, po petdesetih letih od začetka drugega vatikanskega koncila in deset let po izdaji *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* ugotavljajo, da v slovenski družbi ni več tistega »religioznega nemira«, ki ga je doživel plenarni zbor v devetdesetih letih (PZ 18), in da je »vse več duhovne brezbriznosti« (PIP 12).

Je to povsem resnično? Če pregledujemo spletne strani (npr. na Googlu je bilo dne 15. 2. 2013 na to besedo v naprednem iskanju samo za slovenski prostor in za slovenski jezik kar 638.000 rezultatov), lahko hitro ugotovimo, da se v slovenskem prostoru mnogi zanimajo za duhovnost oziroma da je izredno veliko najrazličnejših ponudb na tem področju. Smemo torej reči, da sodobnega Slovenca zelo zanima »duhovnost« oziroma vse, kar je »duhovno«, kar pomaga doseči višjo, boljšo kvaliteto življenja.

Seveda ima tudi v slovenskem prostoru beseda duhovnost zelo različne pomene. Mnogi govorijo o duhovnosti povsem zunaj konteksta religije oziroma krščanske vere.¹ Če pregledamo krovni dokument *Pridite in pogledite*, se lahko upravičeno vprašamo, zakaj dokument uporabi besedo duhovnost samo dvakrat. Kako naj potem slovenski kristjan oziroma Cerkve na Slovenskem sploh pričakuje, da bodo drugi iskali znotraj krščanske vere duhovnost, če o njej pogosto Cerkve neposredno niti ne govori?

V tej razpravi bomo zato najprej predstavili pokoncilsko razumevanje duhovnosti in raziskali, kako jo razumejo v Cerkvi na Slovenskem. Nato bomo na kratko prikazali udejanjenje nekaterih pokoncilskih poudarkov na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. Na koncu pa bomo poskusili nakazati nekaj izzivov, ki čakajo Cerkve na Slovenskem na področju duhovnosti.

2. Pokoncilsko razumevanje duhovnosti

Pokoncilsko razumevanje duhovnosti v katoliški Cerkvi je zelo jasno prikazal papež Janez Pavel II., ki je bil tudi sam eden od koncilskih očetov. V posinodalni spodbudi *Dal vam bom pastirjev* (1992) je poudaril, da vsebuje pristna krščanska duhovnost naslednje elemente: to je delo Svetega Duha; zajema celotnega

¹ V slovenskem prostoru je poleg katoliških revij za duhovnost, kakor sta *Božje okolje* in *Tretji dan*, precej drugih revij za duhovnost: *Aura*, *Soutripanje*, *Pentagram*, *Misteriji*, *Karma plus*, *Hare Krišna*, *Hana* idr.

človeka; uvaja v globoko občestvo z Jezusom Kristusom; vodi v podreditev celotnega življenja Duhu, v sinovski drži do Očeta in v zaupljivi privrženosti Cerkvi; temelji na izkustvu križa in velikonočne skrivnosti; vodi v globoko občestvo (45). V krščansko duhovnost je poklican vsak kristjan po Svetem Duhu, ki ga je prejel s krstom in z birmo. Sveti Duh ga posveti, oblikuje po Jezusu Kristusu in ontološko zedini z njim. Kliče ga, da to zedinjenje svobodno in zavestno sprejme za svoje in ga živi na osebni način. Prav v tem ontološkem zedinjenju med Kristusom in kristjanom je temelj in hkrati moč za »življenje po Duhu« in za »evangeljski radikalizem«, h kateremu je poklican vsak kristjan (72).

Če povzamemo papeževo razumevanje duhovnosti in tudi razumevanje nekaterih znanih pokoncilskih duhovnih teologov (Truhlar 1974; Rahner 1980; Bernard 1993; Fanin 1995; Špidlík 1998; Waaijman 2002), lahko definiramo krščansko duhovnost takole: živeti osebni odnos s troedinim Bogom, se pravi življenje v njem, z njim in po njem (Apd 17,28) na vseh ravneh in v vseh razsežnostih življenja. Krščanska duhovnost je torej živeta krščanska vera v moči in pod vodstvom Svetega Duha.

In kakšen je pogled na duhovnost v Cerkvi na Slovenskem? Empiričnih raziskav, po katerih bi lahko bolj jasno prikazali, kako razumejo duhovnost slovenski škofje, duhovniki, osebe posvečenega življenja in laiki, žal ni. Takšne raziskave bo treba še izvesti. Vsaj delno pa lahko prikažemo razumevanje duhovnosti z analizo dveh dokumentov.

3. Duhovnost v luči *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (2002)* in Slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledjte (2012)*

Ker so bili v sinodalno dogajanje v Cerkvi na Slovenskem od leta 1998 do leta 2001 povabljeni vsi verniki in dobronamerni ljudje, dokument nekako odseva pogled vse Cerkve na Slovenskem tudi na duhovnost. Zgovoren je že sam naslov plenarnega zbora: Izberi življenje. Z njim bi želeli opozoriti današnjega človeka, da je vsak trenutek izpostavljen izbiranju med prekletstvom in blagoslovom, med duhovno polnim življenjem in duhovno smrtjo. Novo življenje, v katero je povabljen vsak človek, je »rast v zavesti, kaj pomeni dar Božjega življenja po Kristusu in kakšne so posledice tega spoznanja za odgovorno življenje. Bistvo vere je v tem, da na mesto iluzije o samoodrešenju na temelju človekovega lastnega moralnega prizadevanja stopa spoznanje, da je resnično življenje iz ljubezni Božje delo. Ta zavest lahko raste, čeprav slabost človeške grešnosti ostane.« (PZ 6)

S temi besedami plenarni zbor že na začetku *Sklepnega dokumenta* pokaže na večino temeljnih elementov krščanske duhovnosti, čeprav je neposredno ne omeja: novo življenje, resnično življenje iz ljubezni, sad božjega dela, vodi v odgovorno življenje, v zavedanje, v nenehno preraščanje človeške grešnosti.

Sklepni dokument nato prikaže temeljne dimenzije pokoncilske duhovnosti:² kristocentričnost, pneumatološkost in trinitaričnost, zakramentalno-liturgično in

² Več o pokoncilskih razsežnostih krščanske duhovnosti glej Oražem 1993, 50–57.

biblično zasidranost, osebno odločitev za Kristusa in aktivno vključenost v živo občestvo, zavezanost za človeka in za družbo, karitativno in družbeno angažiranost, duha sodelovanja, dialoga in ekumenizma, občestvo poklicanih (različne so službe, isti pa je Duh) itd.

Plenarni zbor neposredno uporabi besedo duhovnost samo trinajstkrat. Pogostejše najdemo to besedo v pridevniški obliki (npr. *duhovno* življenje, *duhovno* oblikovanje, *duhovni* vpliv itd.). Povrhu tega ni vedno jasno, kaj plenarni zbor razume pod besedo duhovnost. Nekaj zgledov:

1. *Duhovnost kot doživetje in izkušnja*. Plenarni zbor najprej uporabi besedo duhovnost, ko prikaže kulturno-duhovni vidik življenja današnjega človeka na prelomu tisočletja. Ugotavlja, da postmoderni človek »ne verjame več izključno v racionalno utemeljevanje in dokazovanje, ampak vedno bolj svojim doživetjem in izkušnjam. Od vere pričakuje predvsem duhovnost in modrost, ki naj mu pomagata živeti v negotovem svetu.« (12)
2. *Duhovnost kot »druga« oblika religioznosti ali nadomestek za vero*. Plenarni zbor pravi: »Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, vezane na institucijo Cerkve ter na njen dogemski in pravni red, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti.« (18) Tukaj duhovnost ne pomeni nekaj pozitivnega. Ni izraz osebne vere in življenja iz vere, temveč kaže na druge oblike religioznosti. Takšen pogled na duhovnost razkriva tudi trditev, da na novo religiozno prebujeni slovenski človek izbira med vero in njenimi nadomestki, da »je žejen sreče in celostnega zdravja, hrepeni po izgubljeni harmoniji v sebi in stvarstvu, do katoliške Cerkve pa je zadržan in kritičen« (18; 19; 84).
3. *Duhovnost kot ena od oblik duhovnosti znotraj Cerkve*. Plenarni zbor poudarja, da je Cerkev »vedno sprejemala različne oblike duhovnosti, ki so se porajale v njenem območju« (PZ 436). Duhovnosti različnih duhovnih gibanj v Cerkvi so po mnenju plenarnega zbora »ena izmed značilnosti pokoncilске Cerkve« (436). Spodbudno govori o duhovnosti duhovnikov (405) in zakoncev (307; 312) in jih spodbuja, da bi jo še bolj oblikovali in razvijali.
4. *Duhovnost kot duhovno življenje oziroma rast v veri ter medsebojno prežemanje in podpiranje molitve in dela*. Ko plenarni zbor analizira duhovno stanje slovenskega kristjana, ugotavlja, da ta kristjan »pričakuje več zgledov in učiteljev duhovnega življenja, sogovornikov pri iskanju njegove življenjske poti in spremljevalcev v življenjskih stiskah, da bi bil njegov pogled na življenje pozitivnejši in da bi mu le-ti pomagali pri njegovi rasti v veri« (19).
5. *Duhovnost kot ena od bistvenih ravni človeka, njegovega življenja in zorenja*. Ko plenarni zbor govori o mestu katoličanov v Evropski uniji, še posebej poudari, kako »nikakor ne gre spregledati, da je skladno s človekovim dostojanstvom in z njegovo naravo potrebno skrbeti ne le za njegov gmotni položaj, temveč tudi za njegovo duhovnost« (486; 479). Človek združuje v sebi fizično, psihično, duhovno in socialno raven (442). Le če so vse ravni upoštrevane, torej tudi duhovna raven, lahko človek celostno raste in zori (189; 332; 344; 349; 380). Zato plenar-

ni zbor vedno znova spodbuja duhovno oblikovanje katehumenov (372), laikov (94; 439; 353; 395), še posebno vseh laikov, ki opravljajo v Cerkvi različne pastoralne službe (398), laičkih teologov (398), diakonov in duhovnikov (408; 399). Kot pomembno sredstvo za pomoč pri duhovni rasti vidi duhovne vaje (234; 252; 273; 280; 311; 328; 329; 400; 405; 416), duhovne obnove (266; 311), tedne duhovnosti za mlade (266, 330), duhovni pogovor in srečanja (196; 232; 239; 333), duhovno vodstvo (252; 420; 416) in duhovno oskrbo (301; 446; 412).

Analiza dokumenta pokaže, da plenarni zbor ne uporablja pogosto besede duhovnost. Z njo zelo redko izrazi to, kar naj bi pomenila pristna krščanska duhovnost. Vsekakor pa priznava, kako pomembna je človekova duhovna raven in kako se je treba vedno znova ukvarjati z duhovnim oblikovanjem in rastjo. S tem posredno jasno pove, da duhovnosti ne smemo ločevati od konkretnega življenja. Žal pa v celotnem dokumentu ne predloži jasne definicije duhovnosti oziroma duhovnega življenja.

Ko govori o nevarnosti manipulacije in zvodništva na področju duhovnosti in kako težke posledice ima lahko to na življenje mladih, vidi izhod le v molitvi Cerkve in v razločevanju duhov, »ki ga Cerkev pozna iz svoje tisočletne tradicije« (84). Vendar pa PZ ne daje spodbud, da bi znotraj Cerkve še bolj razvijali krščansko duhovnost kot zdravo in pristno alternativo duhovnostim, ki jih ponuja današnji čas.

Podobno držo do besede duhovnost imajo sestavljavci dokumenta PIP. Uporabili so jo samo dvakrat.³ Prvič v smernicah za upravljanje cerkvenega premoženja. V Cerkvi naj bi v skladu z benediktinskim pravilom *Ora et labora* »gospodarjenje bolj povezovali z duhovnostjo in moralno rastjo« (92). Drugič pa, ko govorijo o vzgoji prihodnjih duhovnikov, ki mora »stremeti k močnemu izkustvu vstalega Kristusa ter duhovnosti dobrega pastirja« (125).

Vsekakor pa sestavljavci PIP jasno povedo: »Nova apostolska gorečnost je možna, če odločno pristopimo k izvirom našega duhovnega življenja.« (69) Ti izviri pa so: božja beseda, osebna molitev, občestvena evharistija, obhajanje zakramentov. Omočajo tudi temeljno izkustvo srečanja z Jezusom Kristusom (69–75) in zdrav temelj pristnega krščanskega duhovnega življenja. Dokument poudarja tudi pomembnost duhovne rasti, poglobitve in zrelosti vseh kristjanov in voditeljev (124 in 48–49) ter veliko vlogo duhovnih spremljevalcev (47 in 48–51) in duhovni vaj (11 in 48–51).

4. Nekateri pokoncilski duhovni poudarki v Cerkvi na Slovenskem

4.1 Kristocentrična in trinitarična (občestvena) duhovnost

Konec šestdesetih let so škofje objavili pripravo slovenske sinode. To se nikoli ni zgodilo. Škofje so se odločili, da bodo uresničili prenovo zakramentov, nato pa še prenovo oznanjevanja in bogoslužja. Tako so leta 1976 izšli štirje de-

³ Celotni dokument obsega 13 359 besed.

lovni zvezki za prenovu zakramentov, v katerih je poudarjena središčnost Jezusa Kristusa v življenju vsakega kristjana. Tri leta pozneje je izšel šesti zvezek »Prenove« z naslovom *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* (1979). V njem je na poseben način poudarjeno, da je osebna vernost cilj vsega oznanjevanja in pastoralnega dela (175). Poudarjen je tudi potrební premik h graditvi temeljnih občestev in s tem občestvene duhovnosti (14 in 89).

Plenarni zbor je postavil v ospredje potrebnost osebne odločitve za Kristusa in živih občestev za pristno duhovno življenje vsakega kristjana (PZ 86–88). To je še jasneje izraženo v PIP, ki postavlja za prvo načelo pastoralnih sprememb prehod »od množičnega krščanstva k občestveni in osebni veri« (PIP 51–52). PIP še posebej spodbuja, da bi se bolj ustanavljale biblične skupine, ki naj bi postale vsaj tako številne kakor zakonske in molitvene (83), in še mnoge druge skupine. Po koncilu so se v Cerkvi na Slovenskem razvila nekatera (mednarodna) duhovna gibanja (PZ 400).⁴ Ta gibanja so pogosto spodbudila razvijanje občestvene duhovnosti med slovenskimi kristjani.

4.2 Ovrednotenje antropoloških razsežnosti duhovnosti

Šesti zvezek »Prenove« v osemdesetih letih v Cerkvi na Slovenskem se je še posebej posvetil krščanski antropologiji (*Človek in kristjan* 1979, 1). Na podlagi *Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu* v tretjem poglavju prikaže dostojanstvo človekove osebe in pomembnost upoštevanja vseh človekovih ravni (telesne, psihične, duhovne in socialne). To poudarjata pozneje, kakor smo videli, tudi plenarni zbor in pastoralni načrt.

V Cerkvi na Slovenskem vidimo začetek večjega vrednotenja vključenosti celotnega človekovega življenja in delovanja v krščansko duhovnost v *Leksikonu duhovnosti* (Truhlar 1974). V njem najdemo mnoga gesla, ki jih do takrat ni bilo najti v leksikonih duhovnosti (delo in razvedrilo, sprehod, turistično potovanje, raba radia, televizije, tiska, oblikovanje prostega časa, hobi, politika, enota »poklicno delo – duhovno življenje« itd.). Postopno pozitivno ovrednotenje človeških danosti, tudi psiholoških, v krščanski duhovnosti so prispevale tudi katoliške revije za duhovnost (*Božje okolje* in *Tretji dan*) in nekatere knjige, izdane v različnih slovenskih katoliških založbah.

4.3 Omogočanje izkustvene duhovnosti

Deset let po plenarnem zboru, ki je zelo poudaril pomen osebne izkušnje Boga (PZ 87), ugotavljajo sestavljavci pastoralnega načrta, da »pomanjkljiva molitev in sramežljivost za pričevanje večinoma izhajata iz pomanjkanja izkušnje Boga« (PIP 20) in da osebne vere ni brez osebne izkušnje Boga (55). Kakor plenarni zbor tudi sestavljavci ugotavljajo, da so za pridobivanje teh izkušenj v našem sekulariziranem okolju potrebne majhne skupine, živa občestva (PIP 81).

V Cerkvi na Slovenskem so po koncilu izkustvena okolja za rast v osebni veri ustvarjali ljudski misijoni,⁵ različne ljudske pobožnosti in raznovrstne duhovne vaje.

⁴ Več o pomenu pokoncilskih gibanj glej Gril 1984.

⁵ Več o tem glej Kvaternik (2003, 253–257; 285–303).

Že v drugi polovici šestdesetih let so posamezni duhovniki in redovne skupnosti začeli prirejati različne oblike duhovnih vaj za mlade (PZ 328–329). Po osamosvojitvi Slovenije pa je nastalo veliko novih domov duhovnosti, večjih in manjših (pogosto so to kar prirejena župnišča). Tako je bilo v letu 2012 v vseh slovenskih škofijah navedenih kar 68 domov duhovnosti (*Naslovnik Cerkve na Slovenskem 2012*).

Mnogo slovenskih kristjanov so privedle do osebne duhovne izkušnje in vere osebno vodene ignacijanske duhovne vaje v tišini, ki so se začele v sedemdesetih letih (Bizant 2009),⁶ in delavnice molitve in življenja, v Sloveniji navzoče od leta 1994 dalje (*DMŽ v Sloveniji 2006*).

Kako pomemben je za slovenskega kristjana izkustveni vidik duhovnosti, razkrija tudi anketa med bralci *Božjega okolja*. Igor Bahovec (2012, 34) v analizi ankete med drugim pokaže, da si bralci »daleč najbolj zapomnijo pričevanja in osebne zgodbe, potem pa prispevke o svetnikih« in da je med njimi močna želja »po rasti in utrjevanju v duhovnosti ter njeni vtakanosti v konkretno življenje«.

4.4 Pozornost na duhovnost zakoncev in družin

V Cerkvi na Slovenskem je že leta 1968 jezuit p. Vital Vider začel prirejati duhovne vaje za mlade zakonce. Od oktobra 1972 dalje so nastajale zakonske skupine ali zakonska občestva v okviru Najine poti (Kepic Mohar 2009), od leta 2000 dalje pa zakonske skupine v okviru sedanjega društva Družina in Življenje, ki izdaja tudi dvomesečno revijo z istim naslovom.

Zakonski in družinski pastori dajeta veliko pozornosti tako plenarni zbor (PZ 304–326) kakor PIP. PIP ugotavlja, da v delu za zakonce in za družine ni Cerkev na Slovenskem stopicala na mestu (9; 40; 117), hkrati pa spodbuja, da bi tukaj delali še več (83).

Mariborska škofija je družini posvetila drugi škofijski zbor (1990). Vsaka škofija ima urad za družino. Cerkev na Slovenskem je družinam posvetila pastoralno leto 2007/2008. Od leta 1996 dalje je odprt Frančiškanski družinski center. Sedaj je po Sloveniji mnogo družinskih terapevtskih zavodov in vodijo jih terapevti, ki so se obrazili na Teološki fakulteti v okviru zakonskih in družinskih študij in specializacije.

4.5 Pomembnost karitativne razsežnosti v duhovnosti

Komisija za diakonijo pri Slovenski škofovski konferenci je leta 1979 začela povezovati mnoge pobude, ki so se do takrat razvile: delo za slepe in slabovidne, za gluhe in naglušne, za matere samohranilke, za stare, za alkoholike, za pastore bolnikov in za druge oblike služenja. Te dejavnosti so našle svoje mesto v komisijah za diakonijo v okviru župnijskih pastoralnih svetov. Leta 1990 je bila ustanovljena Slovenska karitas in nato še škofijske Karitas.⁷

Plenarni zbor je poudaril, da je vsak kristjan osebno poklican k služenju bližnjemu v potrebi, prav tako vsako krščansko občestvo (PZ 287–289), kajti to je ena od temeljnih razsežnosti vere in pristne krščanske duhovnosti. Sestavljavci PIP (9, 83)

⁶ O pomembnosti duhovnih vaj pogosto govori nadškof Marijan Turnšek (2013, 21–22).

⁷ Več o tem glej Kvaternik (2003, 304–309).

ugotavljajo, da Cerkev na Slovenskem ni bila gluha glede te razsežnosti vere in duhovnosti. Prepričani so, da bo Kristusovo obličje »skozi dobrodelnost kristjanov zasijalo na marsikaterem področju naše družbe« (86), zato kot četrti pastoralni izziv predlagajo prav sočutje in pravičnost.

5. Sklep

Peter Kvaternik (2012, 173) ugotavlja v svojem članku Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi, da se, žal, ni uresničilo to, kar je zapisal nadškof Franc Rode v predgovoru v *Sklepni dokument PZ*, češ koncil je »v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih« (PZ, 7).

Zagotovo se niso uresničili sklepi PZ v takšni meri, kakor se je takrat pričakovalo. Mnogo je ostalo neuresničenega. A na področju duhovnosti so nastali nekateri pomembni premiki h globlji in pristnejši krščanski duhovnosti. Slovenski pastoralni načrt jih želi nadaljevati, saj je njegov temeljni namen: »Živa občestva Cerkve in njihovi posamezni člani bodo z novo apostolsko gorečnostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka, da bi se drug drugemu lahko darovali v ljubezni.« (PIP 59)

Ob sklepu bi opozorili predvsem na nekatere izzive, ki čakajo Cerkev na Slovenskem na področju duhovnosti:

1) Zelo spodbudno je, da so po mnenju PIP v Cerkvi na Slovenskem pomembna naslednja tri temeljna načela pastoralnih sprememb: »od množičnega krščanstva k občestveni in osebni veri; od delne v celovito vero; od poučevalne v dialoško in pričevalno govorico« (51) in da so sprejeti pastoralni izzivi: k izvirom, poklicanost in poslanstvo, živa občestva, sočutje in pravičnost, odpuščanje in sprava (61–102). Menimo, da bosta uresničevanje teh načel in sprejetje teh izzivov omogočili razcvet pristne krščanske duhovnosti med slovenskimi kristjani.

2) V zadnjih dveh temeljnih dokumentih Cerkve na Slovenskem se zelo malo govori neposredno o duhovnosti oziroma se uporablja ta beseda. Naše mnenje je: če bo Cerkev na Slovenskem pogostejše posredovala duhovnost z besedo in življenjem, z vso krotkostjo in strahospoštovanjem (1 Pt 3,15–16) vsem ljudem dobre volje, bo počasi premoščala delitev med duhovnostjo in vero. Prav tako pa bodo mnogi, ki iščejo duhovnost, počasi odkrili, da lahko v Cerkvi najdejo to, po čemer hrepeni njihovo srce (Priatelj 2012, 168).

3) PIP ugotavlja, da na slovenski ravni že obstajajo različni programi duhovnega poglobljanja, ki pa potrebujejo več prepoznavnosti in približevanja širšim množicam (120). Treba je ovrednotiti tudi edinstveno možnost univerzitetno priznane študija na področju duhovnosti in spodbuditi laiške sodelavce v Cerkvi, da bi se tudi tako usposobili za to delo.

4) PIP pogosto govori o pomembnosti osebne spremljanja, spremljanja skupin, duhovnega spremljanja. Tudi na tem področju manjka ovrednotenje različnih

oblik že obstoječe strokovne in praktične priprave duhovnih spremljevalcev. Težko verjamemo, da bo možno uresničiti temeljni cilj slovenskega pastoralnega načrta, ki pravi: »Posamezni člani bodo z novo apostolsko gorečnostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom,« (PIP 59) če se ne bo naredilo več za strokovno usposabljanje in izpopolnjevanje posameznih kristjanov za odgovorno osebno duhovno spremljanje njihovih bratov in sester v Kristusu.

Kratice

PZ – *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*

PIP – *Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*

DVP – *Dal vam bom pastirjev*

Reference

- Bahovec, Igor.** 2012. Večina prebere (skoraj) celo številko. *Božje okolje* 37, št. 5:34–35.
- Bernard, Charles André.** 1993. *Teologia spirituale*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Bizant, Milan.** 2009. Ignacijanske duhovne vaje. V: Franc Kejžar, Jože Kokalj, Tomaž Mikuš in Robin Schweiger, ur. »*Luč se od luči prižiga*«: 40 let slovenske province Družbe Jezusove, 79–83. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljje.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi.** 1979. *Prenova*. Zv. 6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- DMŽ v Sloveniji.** 2006. Rečica ob Savinji: Delavnice molitve in življenja.
- Fanin, Luciano.** 1995. *La crescita nello Spirito: lineamenti di teologia spirituale*. Padova: Messaggero di s. Antonio.
- Gril, Janez.** 1984. Pokoncilska gibanja in njihova usoda. V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 103–115. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1992. *Dal vam bom pastirjev* [Posinodalna spodbuda]. Ljubljana: Družina.
- Kepic Mohar, Alenka.** 2009. *Vital Vider: 80 let življenja, 50 let služenja; Ob prejetju papeškega odličja Pro Ecclesia et Pontifice*. Ljubljana: Najina pot.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2012. Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi. *CSS* 46: št. 5:171–174.
- Naslovnik Cerkve na Slovenskem 2012.** Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- Oražem, France.** 1993. *Teologija duhovnosti*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Prijatelj, Erika.** 2012. New approaches to adult catechesis. *Studia pastoralne* (Katowice) 8:161–172.
- Rahner, Karl.** 1980. Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft. V: *Schriften zur Theologie*. Zv. 14, 368–381. Einsiedeln: Benzinger.
- Špidlík, Tomáš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Pri Slovenskem Jakobovem studencu. V: Simona Jeretina, ur. *Izzvana kateheza: zbornik. 43. katehetski simpozij*, 5–26. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Kako iz kulture strahu?
Tesnoba in upanje današnjega časa

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

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

*Wojciech Zyżak***Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council**

Abstract: The subject of our reflection will be the contemporary research priorities in the field of the spirituality of the laity. As this spirituality is inseparably connected with the theology of the laity, it will also be necessary to discuss the validity of the division into three states in life in the Church, the identity of lay persons and the various interpretations of the nature and the mission of the laity in the Church. This will enable us to establish the main priority in the development of the theology of the laity and then consider the issue of the specific spirituality of lay people. From the methodological point of view, it can be said that some authors behave in a more deductive way and try to derive their basic theses from the teaching of the Church. Others use a more reductive method and begin with a phenomenological description of the life context and the experience of lay people. However, most frequently both approaches are necessary. This also applies to the proposed relational concept of the theology and the spirituality of the laity as the most suitable vision of the Church community.

Keywords: spirituality, laity, Vatican II, communion, Church, state in life

Povzetek: **Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu**

V prispevku si bomo ogledali sodobne raziskave na področju duhovnosti laikov. Ker je duhovnost neločljivo povezana s teologijo, bomo obravnavali tudi različne interpretacije o razdelitvi življenja v Cerkvi v tri stanove, zlasti v zvezi z laičnim stanom in s poslanstvom laikov v Cerkvi. Na tej podlagi bomo razvijali teologijo laikov in razmišljali o tem, kaj je v njihovi duhovnosti specifičnega. Glede metode opazamo, da nekateri avtorji uporabljajo deduktivni način razmišljanja, ko teologijo laikov izločijo iz nauka Cerkve. Drugi uporabljajo reduktivno metodo, ko se odmikajo od fenomenološkega opisa konteksta življenja in izkušenj laikov. Najpogosteje sta potrebna oba pristopa. Glede razumevanja teologije in duhovnosti laikov je to najprimernejša vizija cerkvene skupnosti.

Ključne besede: duhovnost, laiki, drugi vatikanski koncil, občestvo, Cerkev, življenjski stanovi

Since the Second Vatican Council we have seen a revival of interest in the theology of the laity and also in the spirituality of lay people. A sign of this interest is the numerous publications, of which the most important, and crucial to conciliar theology, is the work by Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1954) and later works entitled »Laïc et Laïcat«, included in *Dictionnaire de spiritualité* (t. 9, Paris 1976, col. 103n), Pietro Brugnoli, *La spiritualità dei laici* (Brescia 1965), Alfons Auer, *Weltoffener Christ: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (Düsseldorf 1966), Gustave Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps »post-modernes«* (Louvain-la-Neuve 1988), Hans Urs von Balthazar, *Gottberaites Leben: Der Laie und der Rätstand; Nachfolge Christi in der heutigen Welt* (Freiburg 1993) may also be added to the widely quoted list of sources. In Spanish, a very accessible text book edition of *Espiritualidad de los laicos* by Ciro García (Burgos 2004) is worth noting. Also in 2004, a new approach to the subject by Kees Waaijman in *Handbuch der Spiritualität* (vol. 1, Mainz 2004) should be mentioned. The spirituality of the lay has at last lived to see its own dictionary in the form of *Dizionario di spiritualità dei laici* (vol. 1 and 2, ed. Ermanno Ancilli, Milano 1981).

These rich materials will be for us a source of reflection on the directions of the research of theology of the lay people. The subject of our reflection is the validity of the division into three states of life in the Church, the question of the lay person's identity, different interpretations of his/her nature and mission in the Church, directions of development of theology of the laity and the issue of the lay person's specific spirituality. We also present the relational conception of the theology and spirituality of the lay as the most corresponding to the communion vision of the Church.

1. Validity of the division into three states of life in the Church

Throughout the ages, the lay have been differentiated from the religious with regards to their form of life and from the clergy due to functions and competences (Congar 1954, 28). Thus the traditional division into three states of life in the Church was formed, which was worded in both the Council's documents and in the exhortations of John Paul II: *Pastores dabō vobis, Christifideles laici* and *Vita consecrata* (García 2004, 71–73).

This traditional division requires deepening, as in the theological discussions which have taken place since the Second Vatican Council, an objection has been raised with regard to the exclusive treatment in theology of particular states of life of such issues as: relation to the world, the role of the evangelical counsels and participation in jurisdiction of the Church. Quintessential to these matters is the discussion concerning the status of members of secular institutes (Congar 1954, 36; Brugnoli 1965, 82–83; Beyer 1987, 158–159, 169–175; Rahner 1964, 340–342).

According to Jean Beyer, the division into clergy, religious and lay is a false perspective, because all Christians live in the world and contribute to its consecrati-

on. His reflections lead to the search for new interpretations of the states of life in the Church. The fact that an individual state (French: *ordre*) for spouses is lacking, whilst a state for consecrated virgins and widows exists, induces him to differentiate between the states of life (*état*) and the states in the sense of levels or groups (*ordres*). In the case of the last groups, he is pertaining to a special group of people, such as: priest, deacon, acolyte, lector, monk or layman which are not always covered by the states of life. Differentiating »*ordres de personnes et états de vie*« is, for him, fundamental. In Beyer's opinion, groups of people are not established by the state of life itself, since a religious may belong to the group of bishops, priests, deacons or laymen. The states of life are not »public« in the same way as »*ordres*«, as can be seen in the case of consecrated lay people. The state of life in marriage, unlike the state of life in celibacy, may be experienced in various groups (*ordres*), such as in the case of priests and deacons in Eastern Churches, or the diaconate as a permanent order in the West. Therefore, Beyer believes that it is necessary to distinguish the state of life from ecclesiastical categories, groups and levels (*ordres*). In his opinion, consecrated, religious life constitutes a public testimony, whilst consecrated lay life is the presence and action in a given environment. This strengthens his thesis about the need to distinguish »categories of people« in the public life of the Church and the world from »states of life« which may be not well known and do not change the canonical and social form of the people engaged. Taking this into consideration, the author, Beyer, proposes that the number of levels (*ordres sacrés*) be increased in order to better organize the structure of God's people (Beyer 1987, 176–183).

Despite the fact that this is an original concept, it is better, in my opinion, to stay with the traditional division of states of life in the Church, accepting their complementarity and specific osmosis, which allows for the mutual use of individual charism. In this matter, it is worth referring to the concept put forward by Pietro Brugnoli, according to which, every Christian experiencing a theandric dimension of Christ should be in this world and not of this world. However, the fullness of this theandric life may be realised in the Church only by distinguishing different states of life: existence and the transcendental-eschatological mission in the state of evangelical counsels, transcendental-intermediary in the priestly state and incarnational-recapitulative in the lay state (Brugnoli 1965, 65–69). Full »osmosis« of various states of life in the Church is observed in the case of lay institutes in which members are priests. In a sense, in their lives both the dimension of being leaven in the world and the eschatological sign of consecrated life unite with the priestly dimension of mediation.

2. Issue of the Identity of Lay People

According to most authors, the specific relation with the world is a specific characteristic for the lay people. This assertion is based on the teaching of the Council, which in the Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen gentium*

(31), proffered a positive definition of a lay person for the first time, which, although it is not strictly ontological, constitutes a particular »typological description«. This description is made up of many elements shared by all faithful. We can also find that the specific feature of the laity is its lay character (*indoles saecularis*). This consists in the fact that on the grounds of God's calling, lay people remain in the world and sanctify it from the inside. According to Ciro García, the specific apostolate of the lay person consists in love in the interior of the world's situation (García 2004, 21).

Similar thoughts can be found expressed by Yves Congar and many other authors, who base their definitions of the identity of the laity on documents of the Council (Congar 1954, 39). There are, however, theologians who, like Klaus Mörsdorf, consider that the concept of a lay faithful may be established only in opposition to the concept of a priest and not by relations to other realities (Illanes 1990, 777). Also in the interpretation of Kees Waaijman, »the lay character« of the laity falls into the background, since clergy and religious are also connected to various relations with the world. For the author, secularity is not distinctive enough for the laity. In his opinion, the spirituality of the lay is determined by the following characteristics: it has its own environment in the family context; the time dimension of this family context is measured by generations and not by the official liturgical calendar; the spatial dimension concentrates on the living; the basic content of this spirituality is created by the personal course of life (Waaijman 2004, 19). From this position, the author criticizes *Dizionario di spiritualità dei laici* as it does not include such significant entries for the lay person as apartment, home or place (33). These differences directly show that alongside an analysis of documents of the Church, theologians are trying, in a phenomenological way, to start their analysis from a description of specific conditions of the life of the lay.

The word »lay« has a pejorative meaning in many languages, although its Grek etymology indicates that it originates from the word λαός – people (Congar 1976, 79). In this sense, it is the highest honour which can be given to a Christian who, as a layperson, belongs to the people of God, believes in Christ and is called by Him. Besides this fundamental meaning, the word λαός is used in the New Testament to also refer to simple people, and constitutes a basis for the further distinctions between common believers and members of community holding an office (Neuner 1987, 35–36). In this context, it is necessary to remember that with time the word in its Latin form, »laicus«, became very close in meaning and even synonymous with »saecularis« and »plebeius« (Gaudemet 1987, 63). Notably, in the Middle Ages, the word »layman« began to mean an uneducated person (*idiotus, illiteratus*). Sometimes the word »laicus« is derived from »lapis« (stone), in order to emphasize that the lay person is »hard-headed«, not knowing science. Paradoxically, as an example, in German nomenclature, »lay« (*Laie*) has recently taken on the character of a privileged »state« in the Church. It is concerned with the lay people engaged in pastoral ministry, as, for example, a clerk (*Referent*) or a pastoral and parish assistant (Neuner 1987, 34). This reveals a second direction of research to us, emphasizing that the faithful lay do not only have a specific

bond with the world, but above all they have their own place and duty in the internal community of the Church. This constitutes a source of discussion about the identity of the lay people, as Pietro Brugnoli claims, the lay people are directly and formally caught in their own modality in relation to their situation in the world (Brugnoli 1965, 33–35), but Ciro García states that the layperson is defined not so much by what he or she does in the world, but more by what he or she is in the Church on the strength of baptism (García 2004, 91–92).

3. Three Visions of the Lay in the Church

In the context of the aforementioned considerations, it is worth mentioning the theological reflections on the subject of the place and role of the lay faithful in the Church. For example, Jan Grootaers showed three fundamental images of the laity. He started with the former vision of the passive and receptive faithful, which is still upheld in some environments. In this vision, the faithful is the subject of pastoral care, understood as an auditor and observer of the Eucharistic celebration, belonging to the profane sphere and not knowing the sacred language of the Church and neither understanding the Bible. In Grootaers' opinion, such faithful, defined in canon law by what he is not, has at his disposal spirituality of a second category, unless he decides on a monastic style of life, which is impossible to realize in his natural conditions of existence. In this vision the lay person is excluded from influence on the theology of the Church because of undervalued »*sensus fidelium*« and baptismal dignity, in comparison to the role of the teaching of the Church and ministerial priesthood. He is also excluded from real participation in liturgical life by the conversion of the Psalter to the rosary and Eucharistic communion to adoration in an exclusive sense. The author admits, however, that such faithful excluded from all decisive instances, deprived of adequate marital spirituality, professional and social spirituality, practically excluded from the canonisation processes, made before the Second Vatican Council a place for the classic picture of a modern laity. This new picture, based on specific bipolarity, defines the lay as a person of worldliness, as opposed to a priest who is a person of ecclesiastical sphere. In this view, the role of the priest is celebration of the liturgy and formation of Christians and the role of the lay is transformation of the world. The lay person is one who treats worldliness seriously. In this approach, the lay person differs from the priest and religious in the Church, since his or her own territory is worldliness, although they are simultaneously called to an active contribution in the internal life of the Church. The spirituality of the lay is primarily distinguished here by the married and family life, and engagement in professional activity and social relations. This vision is not sufficient for the author as he searches for a »new face« of the lay people who, remaining in normal life circumstances, which have been given to them, do not take specific initiatives in order to modify their way of existence relating to their Christian life. It can be seen, at this point, the influence of Yves Congar, who wrote that the lay is a Christian *sine addito*. On this

occasion the priesthood and religious are excluded from the definition. This confrontational approach of the author combines futuristic solutions on the subject of celibacy and the lack of a lay profession for priests which, in his opinion, are transient historical phenomena. This induces him to the thesis that the classic depiction of the lay and its spirituality based on married and family life and the professional engagement will lose its specific character in the future and will require new working (Grootaers 1970, 232–236).

4. Five forms of practicing theology of the lay

The different approaches of the laity can find their reflection in the various theological concepts. Leonard Doohan in the book *The Lay-Centred Church* mentioned five models of post-conciliar theological reflection on the subject of the laity, together with their merits and deficiencies. At first, theology of service, understood as an instrument, is found there in the form of the Catholic's Action's canonical mandate, or in the lay's services, created by establishment. This type of reflection may lead to clericalization and to a certain constraint in understanding the laity, since the lay people, before the obtained mission from the hierarchy, are already vested with a mission by Christ himself from the moment of baptism. The second trend is theology of ecclesiastical presence in the world, which determines a specific, and sometimes an exclusive mission of the lay person in the area of the secularity. This conception may lead to an inadequate and superficial distinguishing of that which is sacred from that which is worldly and secular. Very often this conception does not take into account the practices of the lay people inside the community of the Church. It is a similar case with the theology of change of the world, in which lay people not only operate in the world, but also for the world, seeking to »consecrate« the world to God. The author also notes a certain risk here by excluding other aspects of the life and mission of the lay, especially inside the community of the Church, and also forgetting about the need of God's grace for the positive changing of the world. The next form of reflection on the lay, motivated by doing justice to the laity, is ecclesial restructuring, with the object of a deeper and deeper passage from institution to community, from an accented hierarchy to the idea of God's people, from exclusive mission of the hierarchy to the mission of the whole Church, which emerges from the fundamental priestly dignity, received at baptism. Primarily, this is about de-clericalization, but sometimes democratization of the Church as well. Apart from the danger of the devaluation of the role of common Christians who do not belong to the elite and the tendency to neglect engagement in the world, as a result of concentrating on the tasks and roles within the Church, it is necessary to remember that the idea of democracy is alien to the structure of the Church and may cause unnecessary tension. The same danger is hidden in the last form of theology, which is set on discovering the identity of the lay through the lay themselves, claiming that a mature theology of the lay will eventually emerge and will be the result of serio-

us thought of the lay people themselves. The danger of a lack of feeling of belonging to the structure and institution of the Church can clearly be seen here (Dupuis 1987, 363–365).

It appears that in contemporary theological discussions, the real trouble spot is the participation of the lay in »*munus regendi*«. Hans Küng criticized *Decree on the Apostolate of the Laity* because it does not mention anything about the participation of the lay in the decisions undertaken in the Church (Küng 1979, 285). In the opinion of some authors, a return to the sources in Church reforms, did not take into consideration, for example, the fact that in Christian Ancient times, the laity had an influence on the choice of bishop. St. Leo the Great expressed this rule with the words: »*Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur*«. However, it is necessary to remember that looking for influences, abuse and mixing with politics meant that the Church, quite rightly, began to avoid the participation of the laity in the elections of bishops (Congar 1954, 329–333). It is worth quoting here, the opinion of the Polish layman, Jerzy Turowicz, who referred to the English distinction between decision-taking and decision-making. Taking a decision is an act of power which, in the Church, belongs to the hierarchy. However, making a decision should also be with the participation of the lay people, especially if that decision concerns them (Turowicz 1990, 70). On the other hand, the warning of Walter Kasper is not meaningless here: a new form of escape from the world is a temptation, that the tasks for lay people be seen primarily within the area of the Church (Kasper 1987, 587–588).

5. The issue of specific spirituality of the lay people

The discussions above on the subject of the identity of the lay person, are reflected in the issue concerning the specific spirituality of the laity. Some authors, such as Yves Congar, claim that there is not a specific spirituality of the laity as their spirituality is a common Christian spirituality (Congar 1954, 559–560). Others consider that there are as many different kinds of spirituality as there are different callings in the Church and the world. Here, it is worth remembering that, when considering the calling and mission of the laity in 1987, the *Lineamenta* of the Bishops' Synod recommended the development of the spirituality of the lay people (according to Dupuis 1987, 387). It is a fact that, among the various criteria of the specification of different spirituality, the anthropological-psychological criterion can be found, which takes into consideration the different spirituality in specific states in the Church (Matanić 1990, 47–49). In relation to lay people, the incarnation spirituality which suits them is more and more often talked about. One may repeat the opinion of Brugnoli, that the Church fulfills the task of the extension and realisation of the two-directional love of Christ, in other words, transcendental-eschatological and recapitulative-cosmic love through the differentiated church states. Since the Church, in the state of evangelical counsels, indicates its transcendental-eschatological existence and mission, in the state of

the priesthood, its transcendental-intermediary, and in the state of the laity the incarnation-recapitulative existence. In spirituality thus understood, incarnation is not about avoiding the cross, as the lay person is also obliged to adhere to the evangelical counsels. The difference between the incarnation and the eschatological spirituality consists in shifting the emphases and no spirituality may be based upon one individual mystery of Christ's life, with the omission of other Christian truths. Thus, it is not possible to put matters in this way, as if the spirituality of the lay were based on the incarnation of the Word, and the religious and priesthood on the mystery of the salvific death of Christ on the cross. It is not permissible to disconnect these two mysteries from each other.

Attempts at a suitable balance of the element of incarnation and eschatological in the spirituality of the lay person can be clearly seen here. The spirituality of the lay after the Second Vatican Council is no longer the spirituality of the monastic or clerical type, neither an escape from the world, but an immersion in it with the willingness of changing it in accordance to God's plan. The world is a place of sanctification and meeting with God. The incarnation spirituality does not only concern the sociological aspect, but develops itself on the common ground of the input of the Church in the world in accordance with the mystery of incarnation. This does not mean forgetting that the Church is not of this world. The laity must also remember about transcendence, distance towards the world, which is not a lack of interest, but an intimacy with the world from a redemption perspective, liberating the world from sinful structure and promoting the value of the Kingdom of God (García 2004, 169–170).

The discussion on the subject of the calling to the mystic in the life of the lay combines with the aforementioned issues. Another significant question is the relation of prayer to work. Together with this, the concept of asceticism is widely spoken of, and which concept is more suited to life conditions in the world (Larkin 1966, 703–707). A different area of discussion is the place and role of the evangelical counsels in the life of the laity. In this matter Brugnoli seems to present the most well balanced position, engaging the difference between the essence of evangelical counsels and the form of their realisation. On the basis of the analysis of different views of such authors as Hans Urs von Balthasar, Giuseppe Lazzati, Alfons Auer, Karl Rahner or Bernhard Häring, Brugnoli emphasized the right to mutual normativity and complementarity of the state of the evangelical counsels and the state of life of the lay person. In his opinion, the religious does not represent the eschatological grace of Jesus, but only typologically the eschatological-transcendental aspects of this grace, and the lay do not represent the incarnation-recapitulative grace, but only the recapitulative-cosmic aspects of the same grace, which significantly is both transcending as well as redeeming the world (Brugnoli 1965, 251–277). It is also necessary to remember that discussions about the role of the evangelical counsels find use in the disputable matter of the establishment of the suitable spirituality of secular institutes. Here we have a wide range of opinions, starting with the questioning of the true secularity of its members, through the emphasizing of their lives in the world, to the position granting

them the tasks developing both lay and consecrated spirituality (von Balthasar 1993, 114–115; Beyer 1987, 158–169; Thils 1988, 10–12; Rahner 1964, 342; Brugnoli 1965, 69–81).

6. Relational interpretation of the nature and spirituality of the lay

The multitude of problems related to the nature and spirituality of the lay people induces them to be expressed in the framework of the Church-communion reality, which is characterised by the simultaneous presence of the variety and complementarity of the callings and conditions of life, services, charisms and responsibilities (García 2004, 92–95). Related to this is the attempt to present the lay person in his or her various relations. After deep study, the very concept of the relation of spirituality shows that it may be developed in three directions. As early as in the first chapters of the Book of Genesis, (Gen. 1) God entrusted man with a threefold mission: protecting the image of God in oneself, procreation and domination over all the earth. For Edith Stein, this was the basis for particularizing the threefold relation of man, namely, the relation to God, to other people and to the world (Stein 2000, 58).

The deductions of Ciro García on the subject of the council renewal may be inspiring here. In his opinion, a true layman, in the transcendental dimension, opens him/herself up to God and develops this openness in the form of contemplation and searching for the mystery. In the dimension of brotherly communion, he/she opens up to meetings with other faithful, accepting the life of the Church and developing it as a space of free meeting with people, and in the mission dimension he or she feels called to expressing before others the message and reality of the love which he or she has personally received. Thus the apostolic exhortation of John Paul II, *Christifideles laici*, 1988 expresses likewise, speaking about the dignity of the lay in the Church-mystery in the first chapter, and in the second, about the participation of the lay in the life of the Church-communion, and in the third about the co-responsibility of the lay in the Church-Mission. Similarly, in the remaining two exhortations, directed towards the particular states of life in the Church, *Pastores dabo vobis*, 1992 and *Vita consecrata*, 1996, the pope maintains this same threefold division of relations to the mystery, communion and mission (García 2004, 119–120). From the point of view of the relation to God, this threefold bond has been already expressed by Catherine of Siena when she begged for mercy for herself, the Church and for the world (Congar 1954, 132).

References

- Beyer, Jean.** 1987. Le laïc et les laïcs dans l'Eglise. *Gregorianum* 68, no. 1-2:157–185.
- Brugnoli, Pietro.** 1965. *La spiritualità dei laici*. Brescia: La Nuova Cartografica.
- Congar, Yves.** 1954. *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris: Les Editions du Cerf.
- — —. 1976. *Laïc et Laïcité*. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 9:79–108. Paris: Éditions Beauchesne.
- Dupuis, Jacques.** 1987. Lay people in Church and World: The Contribution of Recent Literature to a Synodal Theme. *Gregorianum* 68:347–390.
- García Fernández, Ciro.** 2004. *Espiritualidad de los laicos*. Burgos: Monte Carmelo.
- Gaudemet, Jean.** 1987. Les laïcs dans les premiers siècles de l'Eglise. *Communio* 12, no. 1:61–75.
- Grootaers, Jan.** 1970. Un texte qui est loin déjà. In: Yves Congar, ed. *L'apostolat des laïcs*, 215–237. Unam Sanctam 75. Paris: Les éditions du Cerf.
- Illanes, José Luis.** 1990. La discusión teológica sobre la noción de laico. *Scripta theologica* 22, no. 3:771–789.
- Kasper, Walter.** 1987. Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt: Geschichtliche und systematische Perspektiven. *Stimmen der Zeit* 205:579–593.
- Küng, Hans.** 1975. La participation des laïcs aux décisions dans l'Eglise: Une lacune dans le Décret sur l'apostolat des laïcs. In: Yves Congar, ed. *L'apostolat des laïcs*, 285–308. Paris: Du Cerf.
- Larkin, Ernest.** 1966. Die Askese im modernen Leben. *Concilium* 2, no. 2:703–707.
- Matanić, Atanasio.** 1990. *La spiritualità come scienza: Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Neuner, Peter.** 1987. Der Laie in der Kirche. *Lebendiges Zeugnis* 42, no. 2:34–45.
- Rahner, Karl.** 1964. *Schriften zur Theologie*. Vol. 2. Einsiedeln: Benziger.
- Stein, Edith.** 2000. *Die Frau*. Freiburg: Herder.
- Thils, Gustave.** 1988. *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»*. Louvain-la-Neuve: Cahiers de la revue théologique de Louvain 20.
- Turowicz, Jerzy.** 1990. *Kościół nie jest łodzią podwodną: Wybór publicystyki z lat 1964–1987*. Kraków: Znak.
- Von Balthazar, Hans Urs.** 1993. *Gottberaites Leben: Der Laie und der Rätstand; Nachfolge Christi in der heutigen Welt*. Freiburg: Johannes.
- Waijman, Kees.** 2004. *Handbuch der Spiritualität*. Vol. 1. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 2, 225—232
 UDK: 27-726.6-46(497.4)
 Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 06/2013

Brigita Perše

Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je prinesel epohalno spremembo v razumevanju vloge laikov v Cerkvi in v družbi: laiki niso več objekt pastoralnega delovanja, ampak soodgovorni subjekt na podlagi svoje poklicnosti. Psihologi pa opozarjajo, da ljudje velikih sprememb v življenju ponavadi ne sprejmejo z navdušenjem čez noč. Ker mineva že pol stoletja od drugega vatikanskega koncila, ta študija analizira, ali imajo laiki v Cerkvi na Slovenskem že tisto mesto, ki jim ga je dal koncil. Njihovo stanje se ocenjuje predvsem na podlagi raziskave župnij in z anketo, izvedeno med duhovniki ljubljanske nadškofije. Ugotovitve študije so, da laiki v Cerkvi na Slovenskem še nimajo tistega mesta, ki jim ga je prisodil koncil. Razvijati ta potencial, to bo morala biti njena prednostna naloga. Zato študija za konec nakaže nekaj potrebnih smernic za izboljšanje cerkvene prakse pri nas na tem področju.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, laiki, pastora, občestvo, Cerkev na Slovenskem, ljubljanska nadškofija

Abstract: **Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council**

The Second Vatican Council brought an epochal change in understanding the role of lay people in the Catholic Church and in the society. Their role has changed from being the object of pastoral care to being a co-responsible subject on the basis of their calling. Psychologists warn, however, that people usually do not accept great overnight changes in life with open hands. After half a century since the Second Vatican Council, this study analyses whether lay people in the Catholic Church in Slovenia have already obtained the position that the Council intended for them. The position of the lay people has been mostly evaluated on the basis of parish research and by using a poll conducted among the priests of the archdiocese of Ljubljana. The findings of the study show that lay people in the Catholic Church in Slovenia still do not hold the position that the Council intended for them. The Catholic Church in Slovenia should make it her priority to develop this potential and the study suggests some necessary guidelines to improve the present practice.

Keywords: Second Vatican Council, lay people, pastoral care, community, Slovenian Church, archdiocese of Ljubljana

1. Epohalni premik drugega vatikanskega koncila na področju teologije laikata

Drugi vatikanski koncil so nekateri poimenovali »koncil o laikih«, ker je to prvi koncil v zgodovini, ki je posebno in izrecno obravnaval vprašanje njihovega mesta in vloge v Cerkvi (Šagi-Bunič 1986, 169) oziroma vloge Cerkve navznoter in navzven (*ad intra* – *ad extra*). Stvarno kazalo h koncilskim dokumentom navaja kar 148 mest v dokumentih, na katerih najdemo besedo »laik(-i)«. Ta koncil je prelomil s obdobjem, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in receptivno-pasivni del Cerkve. Izoblikoval je pomembno definicijo pojma laik (C 31), s katero je prekinil večstoletno »negativno« pojmovanje laika, ki je izhajalo iz pojma »klerik«, v smislu: kaj laik ni. Po koncilskem nauku o božjem ljudstvu samo oboji, laiki in kleriki skupaj, sestavljajo eno božje ljudstvo. Kljub osnovni enakosti vseh vernikov, ki izhaja iz krsta, pa koncil poudari razliko med laiki in duhovniki, med tako imenovanim skupnim duhovništvom vernikov in službenim ali hierarhičnim duhovništvom. Ti dve duhovništvi se med seboj razlikujeta »po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10), to pomeni, da sta druga na drugo naravnani, toda na povsem drugi ravni, ki je ne moremo opisati z oznakama nadrejenosti in podrejenosti, z »več« ali »manj«. Koncil poudari poklicanost vseh krščencev k svetosti (C, 5. poglavje), ki pa jo lahko krščenci uresničijo v različnih načinih življenja in z različnimi nalogami. Koncil duhovnike spodbuja, naj »mnogovrstne karizme laikov« skrbno gojijo, naj laikom zaupajo »naloge v službi Cerkve« in »naj jih celo spodbujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo« (D 9). Poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva je ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila in je najtesneje povezana s strukturo Cerkve. Zato ne preseneča, da je koncil spregovoril tudi o organizacijskih oblikah, prek katerih bodo laiki sodelovali v življenju in v poslanstvu Cerkve (C 33, 4. in 5. poglavje LA, Š 10; 27; M 21), a se je pri tem odpovedal natančnejšim predpisom in tako omogočil bolj gibljive in vsakokratnim razmeram prilagodljive rešitve.

Mesta in vloge pa nimajo laiki le v Cerkvi, ampak tudi v družbi, vendar smo se v našem prispevku omejili zgolj na njihovo delovanje v Cerkvi na Slovenskem po plenarnem zboru (1997–2002).

2. Smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem o laikih in njihova uresničitve

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je sprevidel, da »med najpomembnejše poudarke 2. vatikanskega koncila spada zavzemanje za večjo navzočnost laikov v življenju Cerkve in družbe« (PZ 434), poudaril je, da moramo »koncilsko razumevanje Cerkve kot božjega ljudstva ... v Cerkvi na Slovenskem čim bolj pospeševati« (395). Laike na več mestih spodbuja k aktivni sodelujočosti, duhovnike pa pri tem svari, da »morajo biti tudi sami pripravljeni na sodelovanje z laiki« (401). »Vloga laikov v Cerkvi ni zgolj pomoč duhovnikom.« (395) Plenarni zbor je spre-

videl, da »poglobljeno pojmovanje Cerkve zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje ter za krepitev njihove lastne identitete« (395). Zavzel se je za koncilsko župnijo: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občeštev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobude v enoto.« (426) Priporočil je, da je treba že aktivne laike v Cerkvi na Slovenskem vključiti v ustrezne cerkvene strukture (396). Pozitivno je ovrednotil tudi pomen eklezialnih gibanj (434).

V Cerkvi na Slovenskem je bilo pastoralno leto 2004/2005 posvečeno laikom. Peter Kvaternik je tedaj ugotavljal, da duhovniki govorijo o mestu in vlogi laikov v glavnem le toliko, kolikor jim je to naloženo. Laiki pa se najraje ukvarjajo z vprašanjem, ali je sploh primerno uporabljati besedo »laik«, kakor da bi to kaj rešilo (Kvaternik 2005, 2–3). Slovenska škofovska konferenca je leta 2007 izdala knjižico *Cerkveni poklici in službe* (Saje idr. 2007). Tega leta je bil v ljubljanski nadškofiji ustanovljen urad za laike, že leta 1999 pa v mariborski nadškofiji, a je mariborski v letu 2012 prenehal delovati zaradi finančnih razmer v mariborski nadškofiji. Leta 2009 je izšla informativna knjižica o združenjih in gibanjih v Cerkvi na Slovenskem (Kramberger 2009), ki s kratkimi opisi s in kontaktnimi podatki predstavi 63 združenj in gibanj v Cerkvi na Slovenskem.

Uresničitve sklepov plenarnega zbora so se preverjale na posinodalnem dnevu leta 2008 (Kvaternik idr. 2008). Pri preverjanju uresničitve njegovih smernic je bilo ugotovljeno, da v povprečju nismo še niti na pol poti. Voditelj Slovenskega odbora za ŽPS je tedaj ugotovil, »da se odločitev, da so ŽPS obvezni,¹ obrestuje, saj se je s tem sprožil proces oblikovanja tako duhovnikov kakor tudi laikov k bolj zavestnemu sodelovanju in skupni odgovornosti za življenje v župniji« (89); so pa tudi primeri, ko ti sveti ne delujejo ali delujejo zgolj formalno.

V ljubljanski nadškofiji smo opravili obsežno analizo župnij, ki je objavljena v knjigi *Prihodnost župnije* (Perše 2011). Ta analiza je pokazala, da se nedeljske sveče maše udeležuje 19,1 % vernikov, v župnijah pa jih aktivno sodeluje 6,8 %. Povprečna župnija ima od 29 preučevanih 14,4 vrste služb, pri tem jih imajo mestne župnije bistveno več kakor podeželske, a to je razumljivo, saj imajo mestne župnije tudi bistveno večje število župljanov kakor podeželske; največ laiki sodelujejo kot pevci, bralci beril, ministranti in kot člani molitvenih, zakonskih in mladinskih veroučnih skupin (Perše 2011, 69–70). Ta analiza je pokazala, da cerkvena gibanja in skupnosti delujejo v tretjini župnij ljubljanske nadškofije.

3. Vloga laikov v Cerkvi na Slovenskem čez deset let po mnenju duhovnikov (anketa 2012)

V okviru Pastoralne službe ljubljanske nadškofije smo leta 2012 med duhovniki izvedli anketo *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov*, na podlagi katere smo želeli ugotoviti, kaj duhovniki menijo o tem, kakšni

¹ V župnijah na Slovenskem je ustanovitev ŽPS od leta 2000 v vseh škofijah obvezna.

bosta v prihodnosti vlogi duhovnika in laika v Cerkvi na Slovenskem. Čez dobro desetletje namreč pri nas pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov. V anketi sta neposredno laike zadevali dve vprašanji:

Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?

Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali popraviti za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?

Odgovore smo prejeli od 157 duhovnikov ljubljanske nadškofije, tako škofijskih kakor redovnih. Rezultati ankete so pokazali: vsi anketirani duhovniki so mnenja, da bodo morali imeti laiki čez deset let v Cerkvi večjo vlogo, kakor jo imajo danes. Precej jih je pripisalo, da je treba laike za večjo vlogo v prihodnosti že danes temeljiteje pripravljati.

Po mnenju anketirancev bodo v prihodnosti področja laikov zlasti kateheza oziroma verouk (22 %); gospodarstvo (21 %); vodenje skupin (18 %); pričevanje v družbi in v domačem okolju z zglednim življenjem (10 %); bogoslužje (9 %); administracija (3 %) ... Ker navedene dejavnosti pomenijo predvsem debirokratizacijo oziroma razbremenitev duhovnikovega obstoječega dela, lahko sklepamo, da duhovniki vendarle gledajo na laike še preveč s funkcionalnega vidika, kakor da je poslanstvo laikov le »krpanje« tistega, kar sami ne zmorejo več. Navajamo nekaj neposrednih tovrstnih izjav anketirancev: »Laiki bodo morali prevzeti vedno več funkcij v pastoralu, ker duhovnikov ne bo.« »Prevzeti bodo morali stvari, ki jih do zdaj ureja duhovnik.« »Imeli bodo večjo vlogo, kar je prav, saj morajo prevzeti mnoge managerske in druge posle, ki jih sedaj delamo duhovniki.« »Duhovnikov bo precej manj, zato bodo laiki morali prevzemati tudi vodilna mesta, če ne želimo ukinjati programov.« Vse to daje slutiti, da bomo v Cerkvi na Slovenskem v spremembo mesta laika prisiljeni in ne, ker to mesto laikom pripada že samo po sebi.²

Sorazmerno veliko duhovnikov je pri vprašanju o prihodnji vlogi laikov v Cerkvi izpostavilo problem, povezan s plačevanjem laikov, in neizkoriščenost potenciala diplomantov teološke fakultete: »Laikov ne znamo porabiti. Diplomanti teološke fakultete so za nas »tujci«. Seveda pa je vprašanje, kdo in koliko jih bo plačeval.« »Cerkev laikov že sedaj (beri: diplomantov, laikov teološke fakultete) ne zna in noče porabiti.« »Ni problem zgolj v laikih, ko večkrat pravimo, da nimamo dovolj izšolanih laikov za delo v Cerkvi. Celoten sistem je problem, saj s hibami ne omogoča razvoja. Tudi če imam izšolanega laika, kako naj ga pošteno plačam? ... Potrebujemo torej vizijo.« (Omeniti je treba, da je ista anketa pokazala zaskrbljenost duhovnikov nad njihovim finančnim stanjem oziroma sistemom plačevanja z mašnimi intencijami v prihodnje, saj opažajo, da počasi umirajo tisti verniki, ki še »čutijo« s Cerkvijo, dajejo za svete maše, podpirajo duhovnike.)

Anketirani duhovniki so minuse laikov, ki bi jih ti morali popraviti v desetih letih, navedli dokaj sorazmerno na štirih področjih:

² Po vsem tem sodeč, je Peter Kvaternik v letu laikov upravičeno svaril: »Da ne bi »ura laikov« pri nas začela neprijetno zvoniti šele ob večjem pomanjkanju duhovnikov!« (Kvaternik 2005, 3)

- intelektualno področje – slaba teološka izobrazba oziroma strokovna podkovanost, nerazumevanje poslanstva Cerkve (38 %);
- formacija za občestvo – pomanjkanje odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev; pomanjkanje »čuta«, da so Cerkev (32 %);
- človeško (osebno) področje – nezainteresiranost in pasivnost; pomanjkanje zavzetosti, veselja, ponižnosti, vztrajnosti; nezgledno krščansko življenje (32 %);
- duhovno področje – slaba duhovna formacija (24 %).

Ob izpostavljenih minusih laikov pa se nam zastavlja vprašanje, koliko so ti laiki odsev duhovnikovih minusov. V isti anketi smo namreč zastavili tudi vprašanje, kje anketirani duhovniki pri sebi opažajo minuse, ki bi jih morali sami popraviti v prihodnjih desetih letih, in tudi te minuse so duhovniki navedli dokaj sorazmerno na štirih področjih: na intelektualnem (29 %), človeškem (29 %), duhovnem (29 %) in na fiziološkem (20 %) področju. Tovrstno razmišljanje neposredno potrjujejo tudi izjave anketirancev, kakor na primer »Pri laikih so minusi podobni kakor pri duhovnikih.« »Ne da bi bilo pri duhovnikih dosti drugače ...«

4. Perspektiva laikov v Cerkvi na Slovenskem

Za konec nakažimo na podlagi rezultatov predstavljene ankete med duhovniki in ob raziskavi župnij ljubljanske nadškofije ter s smernicami krovnega dokumenta *Pridite in pogledjte* (PIP) potrebne usmeritve na področju dela z laiki v Cerkvi na Slovenskem.

4.1 Oblikovanje laičkih sodelavcev

Anketa je pokazala, da so po mnenju duhovnikov laiki premalo oblikovani na štirih področjih: na intelektualnem, občestvenem, človeškem in na duhovnem področju. Skratka, potrebna bi bila celostna formacija laikov. Izobraževanju in vsestranskemu oblikovanju laikov posvečajo v Sloveniji škofijske in akademske institucije vedno večjo pozornost. Možni načini izobraževanja oziroma oblikovanja pri nas so: študij na Teološki fakulteti; študij v Katehetsko-pastoralni šoli; izobraževanje na Socialni akademiji; Slovenska šola za animatorje s tremi stopnjami; Šola za zakon; občasne oblike izobraževanja s predavanji ali tečaji (katehetski simpozij, pastoralni tečaj, Nikodemovi večeri, postna predavanja, okrogle mize, seminarji za tajnike ŽPS in voditelje komisij pri ŽPS, za voditelje zakonskih skupin ...); duhovne vaje, duhovni vikendi, duhovne obnove ...

4.2 Soodvisnost identitete laika in identitete duhovnika

Vanketi smo videli, da so minusi laikov lahko odsev duhovnikovih minusov ali narobe, v tem smislu, da imajo verniki takšnega duhovnika, kakor si ga »zaslужijo«. To, da sta identiteta duhovnika in identiteta laika med seboj soodvisni, se Cerkev na Slovenskem dobro zaveda. Na to je opozoril že *Sklepni dokument Plenarnega zbora* (401; 350), še jasneje pa krovni dokument: »V kolikor bo naš

proces prebudil samo laike, ne bo prinesel zelenih sadov. Ključ je v uravnoteženem odnosu med kleriki in laiki.« (PIP 105) Zato krovni dokument upravičeno priporoča, da je treba v Cerkvi na Slovenskem »podati smernice za formacijo duhovnikov za sodelovanje z laiki« (PIP 52).

4.3 Pospesevanje poklicanosti

Vsi anketirani duhovniki so mnenja, da bodo morali imeti laiki v Cerkvi čez deset let večjo vlogo, kakor jo imajo danes. Zanimivo pa je, kar je razkrila anketa: duhovniki gledajo na laike preveč v vlogi »krpanja lukenj«, ker duhovniki vsega ne zmorejo več sami, po drugi strani pa je anketa pokazala tudi, da imajo laiki premalo »čuta« odgovornosti do Cerkve oziroma občutka, da so tudi oni Cerkev. To pa pomeni, da je na obeh straneh, pri laikih in pri duhovnikih, potrebna še sprememba mišljenja v luči ekleziologije drugega vatikanskega koncila: tudi laiki so namreč Cerkev oziroma božje ljudstvo.

Koncil je krščene k resni soudeležbi na vso moč pozval in naredil soudeležbo naravnost za krščansko dolžnost. Tudi psihološke raziskave pravijo, da »(samo) kdor sodeluje, doživi občestvo« (Zulehner idr. 1997, 52). Ker je raziskava župnij pokazala, da v župnijskih občestvih sodeluje okrog 6,8 % župljanov, bo treba v prihodnosti še bolj pospeševati poklicanost in poslanstvo laikov, kakor je to prepoznal kot izziv tudi krovni dokument (PIP 63). Ker ekleziologija drugega vatikanskega koncila laikom omogoča tudi oblikovanje novih služb, bi bilo v prihodnje dobro (zlasti v mestih) razmisliti tudi o ustanavljanju novih vrst služb, ki niso obremenjene s tradicionalnimi predstavami.³ Pri tem ne bi smeli pozabiti izobražencev, katerih število se nenehno veča (Perše 2011, 122).

4.4 Potencial laičkih teologov

Anketirani duhovniki so dokaj številčno opozorili na problem, povezan s plačevanjem laikov in z neizkoriščenim potencialom diplomantov teološke fakultete. Na tovrstno problematiko na Slovenskem so opozarjali že mnogi, zaznala sta jo tudi Plenarni zbor (PZ 397) in dokument *Pridite in pogledite* (PIP 109). Zdi pa se, da vsi po vrsti ne dajejo nobenih smernic oziroma usmeritev za reševanje tega problema v prihodnosti.

4.5 Poživitev in pomnožitev malih občestev

Klic k novi evangelizaciji je klic k živim krščanskim občestvom. Izkušnja namreč kaže, da se v sekulariziranem okolju, v katerem beležimo upad verske prakse (Perše 2011, 53–58; Saje 2011, 226–228; Lopert 2012, 295), vera najbolj pogloblja v malih občestvih. Krovni dokument je živa občestva postavil za temeljni namen Cerkve na Slovenskem v prihodnosti (PIP 59). Raziskava župnij ljubljanske nadškofije je pokazala, da so jedra dejavnih laikov dejansko znamenje upanja, a bo treba razmisliti tudi o živosti oziroma kvaliteti obstoječih skupin, zlasti mesta pa bodo

³ Krovni dokument na primer omenja kot izziv za prihodnost stalni diakonat (PIP 111), laike – voditelje bogoslužja (PIP 123) ipd.

morala biti bolj odprta tudi za nove vrste skupin. Anketirani duhovniki so kot pomembno področje prihodnjega delovanja laikov v Cerkvi poleg verouka⁴ izpostavili vodenje skupin. Tudi krovni dokument je sprevidel, da bo prednostno potrebna »formacija laikov za delovanje v majhnih skupinah in prevzemanje odgovornosti za vodenje le-teh« (PIP, str. 52). Tudi tako naj bi poskusili poživiti obstoječa občestva.

5. Namesto konca

Koncil je prinesel veliko spremembo v samorazumevanju Cerkve, še zlasti glede vloge laikov v njej, cerkveni nosilci pa so ostali isti. Opat Burkhard Ellegast je priznal: »Po drugem vatikanskem koncilu sem moral še enkrat študirati teologijo.« (2007, 4) Psihologi opozarjajo, da ljudje velikih sprememb v življenju ponavadi ne sprejemajo z navdušenjem. Zato ne presenečajo ugotovitve naše študije, da laiki v Cerkvi na Slovenskem še nimajo tistega mesta, ki jim ga je dal koncil, se pa počasi premikamo v tej smeri. Proces sprememb je težko doseči le s sklepnim dokumentom brez sočasnega intenzivnega timskega dela usposobljenih ljudi za izvajanje sprememb. Upamo, da bo proces sprememb pospešil dokument *Pridite in pogledjte*, ki pomeni začetek večletnega duhovnega dogajanja in pastoralne preнове v Cerkvi na Slovenskem (PIP 130). »Krovni dokument se predstavlja kot začetek procesa, ki želi v sledečih letih preko načrtovanja privedi do pastorale, ki bo odgovarjala na sodobne izzive.« (Stegu 2012, 365)

Reference

- Ellegast, Burkhard. 2007. *Vision einer Kirche von morgen. Wie könnte die Kirche in Österreich aussehen, wenn wir gemeinsam alle Kräfte in Bewegung setzen?* Melk: Stift Melk.
- Gerjolj, Stanko, in Andrej Saje. 2012. *Religiöse Bildung an Schulen in Slowenien*. V: Martin Jäggle, Martin Rothgangel in Thomas Schlag, ur. *Religiöse Bildung an Schulen in Europa*, 183–201. Dunaj: Vienna University Press.
- Koncilski odloki, konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 1995. Ljubljana: Družina.
- Kramberger, Matjaž. 2009. *Združenja in gibanja v Cerkvi na Slovenskem*. Maribor: Slomškova družba.
- Kvaternik, Peter, Mojca Bertoncel in Brigita Perše, ur. 2008. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca; Slovenski pastoralni svet.
- Kvaternik, Peter. 2005. Ali »ura laikov« v Cerkvi na Slovenskem zaostaja? *CSS* 39, št. 1:2–3.
- Lopert, Maja. 2012. Religioznost z »novo kvaliteto«: spreminjanje religioznosti v postmoderni kulturi. *Anthropos* 44, št. 3/4:293–309.
- Pastoralna služba Nadškofija Ljubljana. [s. a.] 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Perše, Brigita. 2011. *Prihodnost župnije. Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Acta theologica Sloveniae 4. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁴ V Sloveniji namreč zaradi ostre ločitve med Cerkvijo in državo na področju javnih šol ni možen noben konfesionalni verski pouk niti ga država ne financira (Gerjolj in Saje 2012, 185).

Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument. 2012. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh. 2007. *Cerkveni poklici in službe.* Ljubljana: Salve.

Saje, Andrej. 2011. Nova podoba ljubljanske nadškofije. V: France M. Dolinar, ur. *Ljubljanska škofija: 550 let*, 218–230. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.

Stegu, Tadej. 2012. Pastoralno programiranje i nova evangelizacija: primjer Slovenije. *Diaconensia* 20, št. 3:365–384.

Šagi-Bunić, Tomislav. 1986. *Ali drugog puta nema.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Zakonik cerkvenega prava. 1999. Ljubljana: Družina.

Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner in Johannes Schweighofer. 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung.* AfkSDossier 15. Dunaj: Dom-Verlag.

Tadej Strehovec

Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je odprl novo razumevanje zakonske zveze in družine in s tem postavil podlago personalističnemu pogledu na številne dileme na področju pravnega in antropološkega utemeljevanja družinske etike. Razpoka, ponovna poroka, ničnost zakonske zveze, zunajzakonsko življenje, umetno uravnavanje rojstev itd. so samo nekateri praktični primeri, s katerimi se danes sooča katoliška Cerkev. Že od srede devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje pa se katoliška moralna teologija srečuje tudi z vzponom tako imenovane teorije spola (gender theory) in s sodobnimi poskusi redefinicije zakonske zveze, družine in starševstva. Uveljavljanje konceptov, kakor so na primer istospolne skupnosti in posvojitve otrok v takšni skupnosti, umetna oploditev in nadomestno materinstvo, pomeni nove izzive za pokoncilsko katoliško moralno teologijo. Ključno vprašanje, ki se ob tem postavlja, je, ali naj Cerkev ob teh temah še vedno vztraja pri koncilskih izhodiščih, naj se vrne v čas pred koncilom ali pa odpre vrata tako imenovani pokoncilski teologiji. Preverjanje antropoloških izhodišč in teološke govornice in vzpostavitev dialoga z drugimi intelektualnimi disciplinami sta lahko pot, kako se koncilski stališča na eni strani aktualizirajo, na drugi strani pa še dodatno posodobijo.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, družinska in zakonska etika, teorije spola (gender), moralna teologija

Abstract: **Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council**

The Second Vatican Council brought a new personalistic understanding of the concepts of marriage and family and provided a sound basis for the legal and anthropological justification of family ethics. Divorce, re-marriage, nullity of marriage, cohabitation, artificial birth control etc. are just a few practical examples where the doctrine of the Catholic Church is challenged today. Additionally, since the mid-1990s, the Church is faced with the rise of the so-called »gender theory« and modern attempts to redefine marriage, family and parenting. The implementation of the concepts like same-sex marriages and gay child adoptions, in vitro fertilization, surrogate motherhood etc. presents new challenges to postconciliar Catholic moral theology. The key question is whether the Church facing these challenges should continue insisting on the Second Vatican Council theological positions or return to the pre-council theology or

open the door to the so-called post-conciliar theology. An examination of the background of the anthropological and theological discourse and a dialogue with other intellectual disciplines could represent a way to make the theology of the Second Vatican Council more topical and, on the other hand, more open to a further update.

Keywords: Second Vatican Council, family and marriage ethics, gender theories, moral theology

Petdeseta obletnica drugega vatikanskega koncila je lepa priložnost, da se premisli njegov pomen tako za Cerkev kakor za današnji sodobni svet. Namen te razprave je, predstaviti pomen koncila predvsem na področju zakonske in družinske etike z vidika dotedanje teologije, pa tudi današnje družbe. Glede na to, da je materija obsežna, se je ob tem mogoče osredotočiti predvsem na tri temeljna vprašanja: kako drugi vatikanski koncil opredeljuje zakonsko zvezo in družino, v čem je razumevanje zakonske zveze v Katekizmu katoliške Cerkve lahko nadgradnja koncilске teologije in kateri so glavni pokoncilski izzivi na področju zakonske in družinske etike s posebnim poudarkom na teoriji spola. Za katoliško teologijo pred drugim vatikanskim koncilom je bilo značilno, da je zakonsko zvezo razumela predvsem skozi tradicionalno perspektivo pogodbe med zakoncema in vnaprej opredeljenih končnih namenov oziroma ciljev zakonske zveze (Haas 2001, 338–340). Tako sta bila glavni namen zakonske zveze posredovanje življenja in vzgoja otrok, nato pa medsebojna pomoč in »zdravilo za spolno poželenje.« Mož je bil razumljen kot glava družini, žena pa je bila njeno srce. Sklenjena zakonska zveza je prav tako legitimizirala spolno ljubezen. Pred drugim vatikanskim koncilom je bilo nekaj poskusov, da bi razširili razumevanje zakonske zveze oziroma pokazali na druge razsežnosti zakramenta svetega zakona. Tako je papež Pij XI. leta 1930 v encikliki *Casti Connubii* izrazil stališče o medsebojni ljubezni moža in žena, ki ima prvo mesto v zakonski zvezi. Pod vplivom omenjene enciklike so nekateri evropski teologi razmišljali o bolj personalističnem pristopu k zakonski zvezi, ki bi poglobil človeško dostojanstvo osebe in se osredotočil na pomen zakonske ljubezni za posredovanje življenja in za življenje zakonske zveze. Čeprav te ideje sprva niso bile takoj upoštrevane, pa je razmišljanje o njih pozneje postalo temelj za nastanek koncilskih besedil o zakonski zvezi in o družini.

1. Razumevanje zakramenta zakonske zveze v luči drugega vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil je o zakramentu zakonske zveze in o pomenu spolnega in družinskega življenja spregovoril v različnih dokumentih. Tako je mogoče najti temeljna besedila v *Konstituciji o Cerkvi* (t. 11, 35, 41), v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (t. 12, 47–52, 61, 67, 87), v *Odloku o laiškem apostolatu* (t. 10 in 29) in v *Izjavi o krščanski vzgoji* (t. 3, 6, 8). Med njimi velja posebej

izpostaviti pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* kot vir najpomembnejših informacij o koncilskem razumevanju zakonske zveze in družine. V njej najdemo stališča, ki pomenijo velik premik v dotedanjem razumevanju zakonske zveze: do tedaj je bila razumljena predvsem kot pravna pogodba z dveh namenoma, kot posredovanje življenje in vzgoja otrok in kot obvladovanje spolnega poželjenja. Tako je v omenjeni konstituciji zakonska zveza naravnopravno utemeljena v Stvarniku, to pa pomeni, da ni rezultat človeških institucij ali človeškega (parlamentarnega) dogovora (2. vatikanski koncil 1995, 47–52). V tej perspektivi je koncil redefiniral tudi pojem božjega ljudstva, ki je bil v predkoncilskem času prostor zgolj za klerike, za redovnike in za redovnice. Tako Cerkev v koncilskih dokumentih poleg duhovniškega in redovniškega poklica prizna mesto tudi poklicanosti za zakonsko in družinsko življenje, ki je izjemnega pomena za življenje Cerkve. S koncilom so zakonci postali del poklicanega božjega ljudstva, to pa je vplivalo na razumevanje zakonske zveze kot zakramentalne zaveze tako v vertikalnem kakor tudi horizontalnem pomenu. Zakrament svetega zakona zato ni več zgolj pravna pogodba, temveč odnos med možem in ženo, ki je obenem presežno znamenje zaveze med Bogom in Cerkvijo oziroma človeštvom. Zakonski odnos je zato na poseben način znamenje božje navzočnosti v tem svetu. Zanimivo je, da zakonska zveza v koncilski perspektivi ni več nekaj statičnega, temveč nekaj dinamičnega – saj je treba zakonski odnos negovati, krepiti in poglobljati ter ga hraniti, razvijati in usmerjati v rast. V nasprotnem primeru lahko odnos med zakoncema skozi čas oslabi oziroma celo »umre«. Zato ni nenavadno, da je v koncilski perspektivi zakonski odnos utemeljen predvsem v osebnem odnosu zakoncev in Boga. V svetu, v katerem zvestoba in enost zakonske zveze nista samoumevni, ima poseben pomen spoznanje, da zakonca za svojo rast potrebujeta predvsem globok duhovni in osebni molitveni odnos z Bogom. Poseben namen zakonske zveze prav tako ni samo izkazovanje medsebojne ljubezni, ki je v koncilskih dokumentih resda postavljeno na prvo mesto, temveč je enakovredno drugemu poslanstvu, to je posredovanju življenja in vzgoji otrok. V omenjeni pastoralni konstituciji sta zakonska zveza in družina razumljeni tudi kot »domača Cerkev«, v kateri se vera ohranja in najboljše prenaša iz ene generacije v drugo. Cerkev ima v perspektivi omenjene konstitucije posebno dolžnost tako imenovane pastoralne skrbi za zakonce in za družine.

2. Koncilsko razumevanje zakonske zveze v Katekizmu katoliške Cerkve

Pomen koncilске teologije na področju zakonske zveze in družine je mogoče prepoznati tudi v Katekizmu katoliške Cerkve, ki je resda nastal skoraj tri desetletja pozneje. Veliko pozornost posveča zakonski zvezi kot posebni obliki poklicanosti. Omeniti velja, da je ta pogled še zlasti realističen zato, ker pravilno ugotavlja, da odnos med možem in ženo ni nekaj samoumevnega. Na poseben način ovrednoti zakrament svetega zakona kot milost, ki jo zakonca prejemata za svoje

življenje in iz katere črpata moč za premagovanje različnih preizkušenj in življenjskih izzivov. Avtorji katekizma zato v svojih členih ponovijo in v nekaterih točkah dopolnijo sama koncilna besedila. Tako pravijo, da je »zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta« (KKC 1601). »Ljubezen med zakoncema je podoba ljubezni med Bogom in človeštvom.« (KKC 1604) V perspektivi katekizma ima zakonska zveza dva enakovredna cilja: blagor zakoncev ter roditev in vzgojo otrok. Namen zakonske zveze pa je opredeljen kot dopolnitev in popolnitev moškega in ženske v medsebojni ljubezni, omogočanje božji ljubezni, da po njima deluje v tem svetu, medsebojno osrečevanje in porajanje novih življenj (KKC 1643; 1652). Na splošno je za katoliško zakonsko zvezo značilno, da je celovita, se pravi, da se zakonca podarjata drug drugemu v vsej telesni in duhovni razsežnosti. Nadalje zanjo velja enost v tem smislu, da govorimo o enem telesu in o takšnem odnosu med enim možem in eno ženo, ki izključuje druge osebe. Nerazvezljivost, zvestoba, rodovitnost in vzgoja otrok, skupno iskanje božjega kraljestva in podoba »domača Cerkve« so nadaljnje značilnosti zakramenta svetega zakona. Posebno nadgradnjo razumevanja koncilskih dokumentov pa katekizem prinese v tistem delu, ko odgovarja na vprašanje, zakaj je sklenitev zakramenta svetega zakona za katoličane, ki se želijo poročiti, izrednega pomena. Omenjeno vprašanje je mogoče razumeti v okviru ugotovitve, da človek okuša zlo okoli sebe. To še posebno velja za odnos med možem in ženo, saj zakonca potrebujeta moč milosti za uspešno zakonsko življenje. Brez te nadnaravne milosti po mnenju katoliške moralne teologije ni mogoče ustvariti tiste zakonske zveze, ki si jo je zamislil Bog. Tako zakonca v moči zakramenta svetega zakona lahko prejmeta moč, da napredujeta v medsebojni ljubezni, milost za napredovanje v svetosti, moč, da laže hodita za Jezusom Kristusom in laže sprejemata svoje križe, moč, da bi po svojih padcih laže vstajala, si medsebojno odpuščala, nosila bremena drug drugega, se drug drugemu podrejala in se ljubila z nadnaravno, rahločutno in rodovitno ljubeznijo (KKC 1642). To je torej dinamično razumevanje zakonskega odnosa, ki v moči vere in milosti lahko napreduje v medsebojnem prijateljstvu in enakopravnosti, v enosti, v zvestobi, v ljubezni in v medsebojnem spoštovanju.

3. Nekateri dileme in odprta vprašanja pokoncilne teologije

V obravnavi pomena drugega vatikanskega koncila na področju zakonske in družinske etike ni mogoče spregledati tudi nekaterih dilem, ki še dandanes kličejo k premisleku, k ponovnem ovrednotenju in (mogoče) k spremembi tako teološkega kakor tudi pastoralnega pristopa. Verjetno najbolj pereče področje družinske etike je za katoličane vprašanje načrtovanja rojstev in uporabe kontracepcije. Papež Janez XXIII. omenjenega vprašanja ni uvrstil na dnevni red koncila, temveč ga je raje zaupal posebni skupini, ki je njegovemu nasledniku papežu Pavlu

VI. posredovala dve med seboj nasprotni stališči glede tega. V encikliki *Humanae Vitae* je papež Pavel VI. zavzel stališče, da je omejevanje rodovitnosti zakonske zveze z umetnimi sredstvi (kontracepcija, splav, sterilizacija) nedopustno za katoliške zakonce (Pavel VI. 1968). Njegova enciklika je na eni strani opredelila katoliški nauk na tem področju, na drugi strani pa tako znotraj katoliškega sveta kakor zunaj njega odprla številne razprave o tem, ali je takšno stališče sprejemljivo oziroma ali bi ga bilo treba »posodobiti«. Druga občutljiva dilema s področja zakonske etike je povezana s ponesrečenim zakonskim življenjem in z razporokami. Nerazvezljivost zakonske zveze in morebitno poznejše ugotavljanje ničnosti zakonske zveze deloma rešuje vedno bolj perečo problematiko katoličanov, ki jim v življenju ni uspelo uresničiti ideala zakramenta zakonske zveze. Omenjena tema se še zlasti zaostri pri civilno razvezanih in ponovno poročenih katoličanih, ki se zato soočajo s tako imenovano »zaporo zakramentov«. Nadaljnji problem koncilске teologije na področju družinske in zakonske etike so zakonski pari, ki ne morejo imeti otrok. Neplodnost postaja predvsem v zahodnih razvitih družbah vedno večja težava. Izrazita pronatalistična drža katoliške teologije, ki vrednoti in ščiti življenje in obhajanje liturgičnih spominov, povezanih z materinstvom, z rojstvom in z družinskim življenjem, lahko v neplodnih parih povzroči različne pomisleke. Tako nekateri zakonci lahko pod vprašaj postavijo svojo lastno zakonsko in družinsko identiteto, dobijo občutek manjvrednosti v odnosu do drugih rodovitnih zakoncev in morda celo zapadejo v zakonsko in v versko krizo. Posebna tema v okviru družinske etike je povezana tudi z ekumenskim in z interreligijskim vidikom zakonske zveze še zlasti takrat, ko govorimo o porokah med drugače vernimi oziroma nevernimi. Verjetno najbolj aktualen izziv za pokoncilsko moralno teologijo pa je nastop tako imenovane teorije (ideologije) spola (gender theory) in zakonodajnih zahtev za redefinicijo zakonske zveze in družine.

4. Nekateri izzivi koncilске teologije s poudarkom na teoriji oziroma ideologiji spola

V zadnjih letih se Cerkev v zahodnem svetu (Evropa, ZDA) in njen koncilski pogled na zakonsko zvezo in na družino sooča z vzponom ideologij in političnih prepričanj, ki želijo spremeniti koncept zakonske zveze in redefinirati tako družino kakor tudi koncept starševstva. To so težnje, ki temeljijo v relativizmu in v strukturalizmu in so svoj vrh dosegle v deklaraciji, sprejeti leta 2006 na univerzi Gadjah Mada na indonezijskem otoku Java, z naslovom *Načela Yogyakarte*. V omenjeni deklaraciji so formalno zapisane ideje, ki dekonstruirajo same temelje zahodne civilizacije z namenom, da vzpostavijo nove odnose in novo zavedanje o tem, kdo je človek, kaj je spol in kaj spolna identiteta, kakšen je namen človekovega življenja, kaj je družina in kaj pomeni koncept starševstva (International Commission of Jurists 2006, 6–10). Judith Butler, predavateljica retorike na univerzi Princeton v ZDA, je kot eminentna zagovornica tako imenovanega radikalnega feminizma ena najpomembnejših intelektualk, ki stoji za to teorijo spola. Kakor poudarja,

človeške spolne identitete ni mogoče zreducirati na biološko identiteto. V svoji knjigi *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete* govori o tem, da je človek rojen v predspolnem stanju, zato ima pravico, da sam poljubno izbira in spreminja ne samo svoj spol, temveč tudi svojo spolno identiteto, jezikovni spol, oblačenje in spolno usmerjenost, pa tudi naravo zakonske oziroma družinske skupnosti (Butler 2005, 42). Vsak človek naj bi imel neodtujljivo pravico, da se osvobaja s tem, ko negira biološke danosti in svoj socialni spol (gender) poljubno spreminja. Tako zavrača nasilje, ki izvira iz heteronormativnega socialnega in kulturnega okolja, saj naj bi bila tako imenovana heteronormativnost vir nestrpnosti, diskriminacije in celo ekonomskih kriz in vojn. Teorija spola pa je po mnenju Judith Butler »inkluzivna pot« za vzpostavitev nove zlate dobe miru in sreče.

Nekateri teoretiki – na primer Tony Anatrella, Elizabeth Montfort in Xavier Lacroix – teorijo spola razumejo ne samo kot utopično in radikalno, temveč tudi kot nekakšno novo obliko »marksizma v. 2.0«, saj naj bi ideologi teorije spola medrazredni boj razumeli ne več na relaciji buržoazija in kapital proti delavstvu, temveč na relaciji moški proti ženski (Montfort 2011, 13–14). Rešitev tega novega medspolnega konflikta sta tako imenovani dekonstrukcija spola in subverzija spolne identitete, cilj pa je vzpostavitev »gender družbe« (Anatrella 2011, 4). Koncilska katoliška teologija se s to ideologijo srečuje predvsem na področju razumevanja zakonske zveze in družine in vzgoje otrok. To je ideologija, ki človeku prizna pravico, da spreminja spolno identiteto in kot takšen vstopa v družbo, pa tudi v zakonsko in v družinsko življenje. Zato bi morale države in verske skupnosti zapustiti heteronormativni model družine in zakonske zveze in sprejeti tako imenovani raznovrstni model medsebojnega življenja, ki ne bi bil odprt samo za – na primer – istospolne poroke, temveč tudi za takšne zakonske zveze, ki bi vključevale poliamorozne (komunske) relacije. Katoliški pogled na zakonsko zvezo je v javnih razpravah okoli redefinicije družine neposredno izzvan in prebuja zelo različne odzive, ne samo v Sloveniji, kakor se je to zgodilo ob referendumu zavrženega družinskega zakonika, ampak tudi v intenzivnih razpravah, ki zdaj potekajo v ZDA, v Veliki Britaniji, v Franciji in v sosednji Hrvaški. V številnih javnih razpravah se namreč prav na področju zakonske zveze in družine različna civilnodružbena in politična gibanja neposredno konfrontirajo s katoliškim oziroma naravnopravnim pogledom na zakonsko zvezo in na družino. Katoliški teologi so zato večkrat izzvani, da javno predstavijo svoje poglede na redefinicijo zakonske zveze in družine. Med možne posledice nekritičnega družbenega sprejemanja teorije spola za zakonsko in za družinsko življenje je treba vključiti dejstvo, da končni cilj redefinicije zakonske zveze ni legalizacija istospolnih porok, temveč nadaljevanje redefinicije zakonske zveze in družine v smeri legalizacije tako imenovanih poliamoroznih skupnosti. Nadaljnja posledica redefinicije zakonske zveze je destabilizacija konvencionalne zakonske zveze, ki z normalizacijo razporoke in z medijskim promoviranjem alternativnih življenjskih slogov negativno vpliva na število sklenjenih zakonskih zvez. V razpravah okoli teorije spola verjetno najbolj izstopajo tiste dileme, ki so povezane s spremembo koncepta starševstva. To se še posebno izrazi v zvezi s posvojitvijo in vzgojo otrok v istospolnih skupnostih, pri uveljavljanju »zdravljenja«

z biomedicinskimi sredstvi za drugače telesno zdrave člane tovrstnih skupnosti in glede tako imenovanega nadomestnega materinstva. Številne dileme sproža tudi vključitev teorije spola v zakonodajo z vidika izobraževanja. Tako je v (slovenskih) javnih šolah že več kakor desetletje mogoče beležiti iniciative in programe za »boj proti predsodkom«. Govorimo o prizadevanjih, da bi se v drugače ideološko nevtralnem prostoru – navadno brez soglasja staršev – izvedla normalizacija za zdravje tveganih življenjskih slogov in spolnih praks, ki so v neposrednem nasprotju s katoliško spolno in družinsko etiko. Posebne dileme se kažejo tudi v javnem omejevanju svobode govora in v odrekanju pravice do predstavitve stališč. Z vidika katoliške teologije je mogoče na uveljavljanje teorije spola pogledati tudi s perspektive razkristjanjevanja družbe, ki poteka prav prek medijskega in šolskega promoviranja te ideologije spola, pa tudi prek destabilizacije spola, spolne identitete in usmerjenosti, zakonske zveze, materinstva, očetovstva in samega koncepta družine.

5. Sklep

V času, ko se katoliška teologija sooča z novimi pogledi na zakonsko in na družinsko življenje, ostaja koncilsko teologija še vedno zelo aktualna. Vsi (nerešeni) izzivi, vključno s tistimi, povezanimi z ideologijo spola, so priložnost za posodobljeni govor o pomenu zakonske zveze. To še posebno postaja aktualno, ko so vse bolj pomembne raziskave, ki ugotavljajo povezavo med telesnim in duševnim zdravjem in različnimi oblikami skupnega življenja, med demografijo in vplivom zakonskega življenja na demografsko sliko. Poseben izziv za moralno teologijo je povezan tudi z dilemami, ali otroci potrebujejo očetovski in materinski lik za svoj psihološki razvoj oziroma ali lahko omenjena lika posredujejo tudi osebe nasprotnega (biološkega) spola.

Današnji čas je zato veliko priložnost, da pokoncilsko katoliška moralna teologija še bolj jasno artikulira katoliški pogled na zakonsko zvezo, na družino, na očetovstvo in materinstvo. V družbi, ki se sooča s poplavo spolno prenosljivih bolezni, z razpadom družinskih idealov, z nizko rodnostjo in z razpadom vrednot, je promoviranje zakonske zveze in družine izjemnega pomena. Vse kaže, da so koncilске besede o družini kot domači Cerkvi ključnega pomena za prihodnost katoliške skupnosti. Prav v konvencionalni družini se verske vrednote najlažje živijo in prenašajo iz ene generacije na drugo. Zato je vprašanje nove evangelizacije in dialoga s sekularnimi in liberalnimi ideologijami neposredno povezano z razumevanjem in uresničevanjem koncilskega pogleda na zakonsko zvezo in na družino. To pa kot nujnost postavlja nadaljnje raziskovanje in teološki premislek.

Reference

- 2. vatikanski koncil.** 1995. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Anatrella, Tony.** 2011. La Théorie du genre comme un cheval de Troie. V: Conseil Pontifical pour la Famille. *Gender: La controverse*. Pariz: Editions Tequi.
- Butler, Judith.** 2005. *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*. Pariz: Ed. La Découverte.
- Haas, John M.** 2001. The Contemporary World. V: *Christian Marriage: A Historical Study*. G. W. Olsen, ur. New York: The Crossroad Publishing Company.
- International Commission of Jurists.** 2006. *Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity*. Yogyakarta, Indonezija: International Commission of Jurists (ICJ).
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Montfort, Elizabeth.** 2011. *Le Genre démasqué: Homme ou femme? Le choix impossible*. Valence: Editions Peuple Libre.
- Pavel VI.** 1968. *Posredovanje človeškega življenja: Humanae vitae; okrožnica papeža Pavla VI. o pravilnem uravnavanju rojstev*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Nadja Furlan Štante

»Opolnomočenje«¹ žensk v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Prispevek v prvi vrsti odgovarja na vprašanje, kakšen vpliv ima drugi vatikanski koncil na položaj in vlogo ženske v katoliški Cerkvi. Papež Janez XXIII. z okrožnico *Mir na zemlji* (1963) preseneti, ko zapiše, da je nastop žensk v javnosti eno od znamenj časa. In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski koncil, ki ga mnogi razumejo kakor nekakšen katalizator; omogočil in spodbudil je razvoj ženskega vprašanja in pospešil razvoj evropske feministične teologije. Tematizirano je torej vprašanje navzočnosti, prepoznavnosti in priznanja ženskega aktivnega sodelovanja v življenju Cerkve pred koncilom, med njim in po njem. V drugem delu se prispevek osredotoči na kritični pregled premikov in sprememb glede mesta in vloge žensk v Cerkvi na Slovenskem po koncilu in si zastavi vprašanje nastopa in razvoja tako imenovane ženske duhovnosti. Na koncu so izpostavljena odprta vprašanja in izzivi sedanjosti in prihodnosti.

Ključne besede: »opolnomočenje« žensk, patriarhalni androcentrizem krščanstva, ženski glas, aktivna vloga ženske

Abstract: **Empowerment of Women in Catholic Church after the Second Vatican Council**

The paper is concerned with the question of the impact of Vatican II on the position and role of women in Catholic Church. Pope John XXIII quite surprisingly stated in his encyclical *Pacem in Terris* (1963) that women's participation in public life was one of the signs of the times. And it was in this spirit of reading the signs of the times that the Second Vatican Council took place, which could be understood as the catalyst that actually enabled and stimulated the woman question and an accelerated development of European feminist theology. Thus, the paper centres on the presence and recognition of women's active participation and cooperation in the life of the Church before, during and after Vatican II. The second part of the paper brings a critical review of the changes and shifts regarding the position and role of women in Slovenian Catholic Church after Vatican II and considers the phenomenon of the so-called women's spirituality. In the conclusion, present and future open issues and challenges are exposed.

¹ »Opolnomočenje« je izraz, ki označuje različne oblike osvoboditve. Pri tem ne govorimo le o zunanji osvoboditvi, ampak o osvoboditvi celovitega človekovega razvoja. *Beseda »opolnomočenje« torej opisuje celovit življenjski razvojni proces posameznika: preobraziti mora vse zunanje okoliščine, od katerih je odvisen, in izraziti svoj jaz v vseh njegovih potencialih. To je proces, v katerem se v življenju samorealizira in s tem izpolni svojo vlogo v okviru skupnosti in celotne družbe ter tako »opolnomoča« druge.*

Keywords: empowerment of women, women's spirituality, patriarchal androcentrism of christianity, women's voice, active role of women

1. Klic po enakopravnosti in po enakovredni priznanosti ženske

V zadnjem stoletju 2. tisočletja, predvsem pa v zadnjih desetletjih se je družba korenito spremenila, s tem pa tudi položaj človeka v njej. S spremenjenim načinom življenja so se spremenili tudi vrednostni sistemi in padli nekateri stereotipi o podobi in o vlogi tako ženske kakor moškega. Nove razmere, ki jih lahko imenujemo kultura postmodernega občutja sveta, zahtevajo od posameznika, da se do njih opredeli, da zopet najde samega sebe in svoje novo mesto. Ponovno najdenje moške in ženske vloge tako v družini in družbi kakor v Cerkvi je zahtevna in pomembna naloga, ki je ne moremo in ne smemo prepustiti naključju spleta okoliščin (Pevce 2002, 20). Na proces korenitih družbenih sprememb, predvsem na področju antagonizmov med spoloma in na področju medsebojnih odnosov, opozarja tudi Anthony Giddens. V današnjem postmodernem svetu, ki je svet vse večje spolne enakosti, tudi če še zdaleč ni popolna, morata namreč po Giddensovem mnenju oba spola temeljito spremeniti pogled drug na drugega in vedenje drug do drugega. Ženske se namreč ne podrejajo več moški nadvladi in oba spola se morata spoprijemati s tistim, kar to prinaša. Osebo življenje je postalo odprt projekt, ki ustvarja nove zahteve in konflikte. Medosebni odnosi se tako temeljito preoblikujejo in s tem smo vključeni v nekaj, kar Giddens (2000, 13–14) poimenuje »vsakdanji družbeni eksperiment«, v katerega nas bolj ali manj silijo širše družbene spremembe.

Glede na to, da je v družbi – vsaj teoretično – uresničena enakopravnost spolov, se dogajajo neskladja glede položaja ženske znotraj Cerkve in njenih struktur. Paradoks postaja vse večji, saj sta družbeno in versko življenje kristjana zelo povezani in prepleteni stvarnosti. Ženska, ki v družbenem življenju nastopa in živi v stilu enakopravnosti, se mora, ko prestopi cerkvena vrata oziroma vrata verskega krščanskega življenja, preleviti v pokorno, poslušno, nevedno in tiho kimajočo Gospodovo dekle. Ženskam zgolj prinašanje cvetja na oltar ne zadošča več. Tudi same ne želijo biti več le okras v Cerkvi, temveč njene aktivne soudeleženke in sooblikovalke. Podobno ugotavlja tudi Guy Gilbert (Gilbert 2000, 10), rekoč: »Trpim, ko vidim, da povečuješ žensko, pa ji dejansko priznavaš tako malo prostora, ona pa že 2000 let pričakuje, da bo v tvojih nedrih enaka moškemu.«

Negativno stereotipni patriarhalni krščanski model tako vse manj ustreza novemu življenjskemu etosu, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti, enakovrednosti in enakopravnosti ljudi ne glede na spol, na raso, na veroizpoved ... Zato ni čudno, da sta naraščajoča emancipacija žensk in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa segli tudi na področje teologije in Cerkve. Številne ženske so vse bolj prepričane, da v Cerkvi in v krščanstvu zanje ni več življenjskega

prostora. To ugotavlja tudi K. Heinz Schmitt (Schmitt 2000, 141), 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.« Ta izjava po njegovem mnenju opisuje nelagodje, nezadovoljstvo in odtujenost številnih žensk v Cerkvi in z njo. »Kajti,« kakor pravi Schmitt (141), »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 prirojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji.«

Premajhna samozavest, ki izvira iz bremena negativnih zgodovinskih stereotipnih podob in označb ženske in ženskega in se izraža v zavesti: saj sem samo ženska, je tako velik zaviralni dejavnik, da ženske ne zmorejo konstruktivno izraziti svojega nezadovoljstva in kritike glede Cerkve in krščanstva. Tisoče mladih žensk tako zapušča Cerkev, ker v njej ne najdejo razumevanja ali ker se čutijo znotraj nje nekoristne. Zapuščajo jo razočarane in nezadovoljne. Nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva postaja čedalje večji problem za Cerkev, pa tudi za cerkvene oblike socializacije.

Ko današnji postmoderni svet daje prostor ženski drugačnosti in prizadevanju za enakopravnost obeh spolov, se kažeta pospešena preobrazba biološkega in družbenega spola in predvsem preobrazba komunikacije med spoloma. Lahko rečemo, da je to temeljni prehod v etiki osebnega življenja kot celote. Po Giddensu imajo ženske osrednjo vlogo v tej preobrazbi (Giddens 2000, 136).

O vedno bolj pomembni vlogi in nalogi ženske v družbi in v Cerkvi govori tudi drugi vatikanski koncil, ki – izhajajoč iz enakega dostojanstva ženske in moškega – obsoja vsako vrsto diskriminacije. V sklepni poslanici se koncil obrača posebej na ženske in opozarja, da »se bliža ura, in je že tu, ko poslanstvo žene dobiva svojo polnost. Prišla je ura, ko žena dobiva v družbi tolikšen vpliv, izžarevanje in moč, kakor še nikoli. Zato morejo žene v tem trenutku, ko v človeštvu nastajajo tako globoke spremembe, če bodo polne evangelijskega duha, mnogo prispevati k temu, da človeštvo ne bo krenilo na pot brez izhoda, na pot pogube.« (*Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora* 1965, 697)

2. Drugi vatikanski koncil: katalizator aktivnejše vloge ženske v Cerkvi

Papež Janez XXIII. z okrožnico *Mir na zemlji* leta 1963 presenetil, ko zapiše, da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa (Juhant in Valenčič 1994, 288). In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski cerkveni zbor, ki ga mnogi razumejo kot nekakšen katalizator, ki naj bi omogočil in spodbudil razvoj evropske feministične teologije (Russell in Clarkson 1996, 102). Z njim se je namreč začel premik v zvezi z ženskim vprašanjem. Vendar je tukaj treba poudariti, da

razmišljanja o ženski in o ženskem vprašanju, kakor ga poznamo danes, drugi vatikanski cerkveni zbor še ni poznal.

Tako je bilo žensko vprašanje postavljeno ob rob in zelo je odmevalo, ko je nemški škof Isidor Emanuel (von Speyer) predlagal, naj bi bile poleg simboličnih poslušalcev na omenjenem zboru navzoče tudi ženske. Sklicujoč se na apostola Pavla (1 Kor 14), ki ženskam prepoveduje le govorjenje, ne pa tudi poslušanja, je torej skušal spremeniti dotedanjo prakso, ki je kljub dejstvu, da je več kakor polovica človeštva ženskega spola, ženskam prepovedovala sodelovanje oziroma udeležbo na koncilu. Pozitivni duh drugega vatikanskega cerkvenega zbora je vsekakor prevetril Cerkev, v zgodovinskem trenutku, dne 8. septembra 1964, ko je Pavel VI. na zadnji dve koncilski srečanja (leta 1964 in leta 1965) povabil triindvajset žensk (od tega deset redovnic). Triindvajset žensk je torej smelo biti navzočih na zboru koncilskih očetov. Njihova tiha navzočnost na plenarnih zasedanjih koncila ima močan, razsežen in dolgoročen simbolični pomen. Adriana Valerio (2012) v *Madri del Concilio: Ventitré donne al Vaticano II.* podrobno opisuje ta zgodovinski trenutek, vseh triindvajset žensk, njihova doživetja, občutke in njihove prispevke, ki segajo onkraj tihih, v črni-no oblečenih navzočih »mater koncila«. Poleg vloge tihih, a navzočih opazovalk naj bi imele aktivno vlogo pri pripravi pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes* in pri dekretu o laškem apostolatu (Catholic News Service 2012). Pri tem je aktivno vlogo prevzela Avstralka Rosemary Goldie, ki velja za pionirko katoliških žensk v Vatikanu. Bila je med prvimi povabljenimi papeža Pavla VI. in prva podsekretarka (papeškega) Sveta za laike (v letih 1966 in 1974) v rimski kuriji in profesorica laškega apostolata na Pastoralnem inštitutu papeške Lateranske univerze v Rimu.

Tiha navzočnost žensk na vesoljnem cerkvenem zboru vsekakor lahko velja kot klic *aggiornamenta* drugega vatikanskega koncila, ki je med drugim prepoznal in opozoril na pomen pozitivne emancipacije žensk tudi na religijskem polju. S tem ko zbor postavi imperativ po prenehanju diskriminacije pripadnikov drugih veroizpovedi in vsakršne diskriminacije na podlagi vere, rase, spola ... in opozori na nujno večje in aktivnejše vloge laikov v Cerkvi, predloži etične smernice dosledne humanizacije Cerkve in njenih struktur.

Čeprav – kakor pravi predsednik škofijske komisije za laike Domenico Sigalini (Radio ognjišče 2012) – vloga žensk pri koncilu in v Cerkvi še zdaleč ni pojasnjena, je vsekakor mogoče trditi, da je drugi vatikanski koncil res postavil temelje in iztočnice nadaljnjemu razvoju ženskega vprašanja v katoliški Cerkvi in družbi.

Papež Pavel VI. je tako leta 1970 – to se je zgodilo prvič v zgodovini Cerkve – razglasil ženski za cerkveni učiteljici: Katarino iz Siene in Terezijo iz Avile.² Ustanovil je tudi komisijo za študij o mestu ženske v družbi in v Cerkvi, ki pa se ni smela ukvarjati z vprašanjem o ženskem duhovništvu. Uspeh tega je bil, da je papež Pavel VI. poklical nekaj žensk v vatikanske kongregacije in eno sodnico v sveto rimsko roto (Jeriček 1995, 37).

² V letu 2012 je bila po dolgotrajnem procesu kanonizirana tudi Hildegarda iz Bingna (1098–1179), opatinja in prerokinja. Dne 7. oktobra 2012 pa jo je papež Benedikt XVI. ob začetku škofovske sinode in leta vere razglasil za cerkveno učiteljico.

Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru je teološka misel doživela pravi razcvet. Subjekt, kontekst in dialog so postale temeljne razsežnosti obdobja pokoncilске teološke misli. Zato ni nič nenavadnega, da je tudi boj žensk za njihovo resnično enakopravnost in priznanje našel odmev v teologiji. Šele po drugem vatikanskem koncilu so se vrata teoloških fakultet odprla tudi za ženske (laike). Posledica tega je – to lahko torej zdaj rečemo –, da je v sredini 20. stoletja z drugim vatikanskim koncilom tudi na področju feministične teologije zaslediti pospešen premik. V tistem času so se namreč teološko izobražene ženske, tako pripadnice verskih skupnosti kakor tudi druge, udeleževale neuradnih razprav, ki so vplivale na cerkveno politiko. Čeprav ženske niso mogle spremeniti ozkogledih miselnih vzorcev in vzorcev ravnanja, ki so značilni za moško hierarhijo, je katoliška skupnost od šestdesetih let dalje veliko pridobila z novimi pogledi teološko izobraženih žensk – ne glede na to, ali so bile dobrodošle ali ne. To se je zgodilo v kontekstu splošno prevladujočega duha odkritosti in veselja do eksperimentiranja, ki sta bila značilna za koncilska in prva pokoncilska leta.

Zdi se tudi, da je nastop tako imenovane feministične teologije neizogiben. Tako nas uvodna beseda v cerkveni dokument Janeza Pavla II. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* opozarja: »Znotraj Cerkve je že od koncila sem čutiti prebujanje za tako imenovano feministično teologijo. Žena se je povsem upravičeno začela zanimati za priznanje svojega mesta v cerkveni skupnosti, v apostolski dejavnosti in celo novih oblikah cerkvenih služb, ki ji doslej niso bile dovoljene.« (Janez Pavel II. 1989, 3)

Bistvo feministične teologije je, odkriti sledove prvotne zamisli, v skladu z njo je treba Cerkev načelno in dosledno razumeti kot Cerkev enakopravnih. Pri tem igra stara formula iz Gal 3, 28 osrednjo in normativno vlogo: »Ni ne Juda ne Grka in ne sužnja ne svobodnega, ni ne moškega ne ženske.« H. Häring v dejstvu, da so na poti v patriarhat pozabili na ženske, saj so jih po njegovem mnenju nekrščansko izključili, vidi tako rekoč samopohabo Cerkve (Häring 1999, 280). Feministične teologinje se tako zavzemajo za refleksivno solidarnost, ki postavlja zahtevo: treba je uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem ves čas zavedati, da se ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem, ampak tudi v ontološkem pogledu. Samo ženska, ki bo vesela svoje ženskosti in ženstvenosti, ki se bo lahko uresničevala v vseh razsežnostih, bo lahko v polnosti izpolnila svoje poslanstvo, biti za drugega, biti žensko obličje Boga. In prav tako bo tudi moški, če bo sprejel žensko in s tem tudi žensko plat v sebi, vzpostavil resnično samozavest in moč, ki ne bosta zgolj objekt, zrasel na račun drugega, temveč odsev resnične samozavesti in moči nje same, njega samega.

3. Koncilska in pokoncilska Cerkev: preobrat k ponovnemu ovrednotenju ženske in ženstvenosti

Aggiornamento drugega vatikanskega koncila je vsekakor postavil odskočno desko pokoncilski Cerkvi in njenim poskusom, da gre v korak s časom, in v duhu pozitivne feminizacije sveta v smislu dosledne humanizacije v svojo teologi-

jo vključi žensko vprašanje. S tem se je Cerkev začela odzivati na klic časa in opozarjati na osnovno enakost med moškim in žensko, ki je utemeljena na dostojanstvu človeške osebe in na človekovi bogopodobnosti. To se zdi kakor naslednji korak v evoluciji tako družbenih kakor tudi Cerkvenih odnosov. Cerkev in družba sta na potezi, da sprejmeta žensko v vsej njeni človečnosti in ženskosti hkrati. Vendar ne zgolj teoretično, zakonsko in leporečno. Pri feminizaciji kot novi obliki etizacije sveta, ki svet počlovečuje, ne zagovarjamo enakosti med spoloma niti ne izničujemo moškosti in ženskosti, temveč je pomembno ohranjanje moških in ženskih vrednot, človeških vrednot, ki so značilne za oba spola. To je medsebojno prepoznavanje in priznanje drugačnosti. Drugačnosti v smislu razvijanja ženskih in moških darov brez patriarhalne zaznamovanosti z logiko gospodstva oziroma gospodovalnosti (Brachfeld 1952, 169).

Pomembno je torej fundamentalno spoznanje, da je ženska v prvi vrsti človek in šele nato ženska. Ali kakor pravi Patricia Wilson Kastner (1983, 56): »Obstaja fundamentalna zavest oziroma prepričanje, da je najbolj fundamentalna kategorija humanosti človek.«

Antropoloških, bioloških in psiholoških značilnosti spola ne moremo ločiti od teološke razsežnosti. Človeško bitje je s svojo enotnostjo duše in telesa od vsega začetka zaznamovano z razmerjem do drugega. To razmerje je vedno dobro in hkrati spremenljivo, popačeno. Je dobro, in to 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 z žensko, niti resnici o razmerju med spoloma. Iz tega izhaja, da ta dobri, vendar ranjeni odnos potrebuje ozdravitve (Kongregacija za verski nauk 2004, 19). Na poti ozdravitve, na kateri smo danes, pa sta moški in ženska spričo številnih še obstoječih predsodkov in stereotipnih podob še zelo daleč od raja. Soočena sta s številnimi težavami, ki ju na poti do njune osvoboditve zaustavljajo. Tako so številni predsodki, ki prikrito delujejo v ozadju patriarhalnega hierarhičnega boja za moč, ovira, ki ženskam tako v Cerkvi kakor v družbi onemogoča mirno delovanje in življenje. Tudi papež Janez Pavel II. 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.« (Janez Pavel II. 1996, 17–18)

Ženska se je počasi začela odzivati božjemu klicu, ki jo poziva k aktivnemu sodelovanju in sooblikovanju bolj harmonične družbe in Cerkve. Emancipacijski vidik, katerega skušajo ženske uvesti v vse pore življenja, naj bi človeštvo prebudil iz enostranskega razvoja in mišljenja. Dualnost moški – ženska (gospodar – hlapec), klerik – laik se skozi vso zgodovino in tudi danes kaže v številnih drugih polaritetah, v katerih se zrcali tudi odnos Cerkev – država.

Z uresničenjem emancipacijskega modela bi se počasi začele spreminjati tudi delitve in polaritete, ki so med seboj včasih preveč ločene in razmejene.

Vendar pa se vsako delo, ki bi ga ženska v Cerkvi lahko opravljala ali ga opravlja, še vedno meri po delu duhovnika in ženska mora prepogosto upravičevati svoj biti v Cerkvi. Še vedno ločimo med nalogami in dajemo prednost eni ali drugi in jih tako vrednotimo.

4. Odprta vprašanja, izzivi sedanjosti in prihodnosti

V teh prelomnih časih tudi Cerkev stoji pred pomembno preobrazbo. Po mnenju Draga 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.« (Ocvirk 2000, 79) Ko bi ženska dobila aktivni prostor v verskem udejstvovanju in v Cerkvi, bi postala nekakšen vmesni člen, ali bolje rečeno: povezovalni člen med kleriki in laiki, razlika med njimi pa naj bi se po mnenju številnih feminističnih teologinj počasi manjšala.

V Cerkvi in v družbi je torej treba vzpostaviti ravnotežje med moškim in ženskim elementom. Cerkev bi morala biti pri tem prva pobudnica. S tem ko bi znotraj svojih struktur in delovanja začela prakticirati enakopravnost in zato harmonijo in ravnovesje božjega ljudstva, bi se to preneslo tudi na celotno družbo. Prizadevanje za nove odnose v iskanju ženska – Cerkev je dolgotrajen in zahteven proces, ki predpostavlja odprt dialog in medsebojno prilagajanje in spoštovanje. Cerkev, ki je občestvo verujočih, skupnost vseh, ki ji pripadajo in vanjo vstopajo z vero, bi morala najti enakovreden prostor za oba, za žensko in za moškega, in pri tem paziti, da nihče ne bi bil zapostavljen na račun drugega.

Zato tako ženske kakor tudi sama Cerkev iščejo smernice, prek katerih naj bi se odpirala pot k skupnemu sodelovanju žensk in moških v Cerkvi.³

³ Nekaj smernic za žensko – moško sodelovanje v cerkvi je navedla tudi B. Ambruž (2002, 59): 1.) Najprej je treba jasno povedati, na katerih področjih v Cerkvi lahko ženska dela, katera dela poleg svojega poklica lahko opravlja oziroma ali je delo v Cerkvi lahko njen osnovni poklic. 2.) Cerkev naj omogoči ženskam

Pri tem ne potrebujemo nobene nove sodobne antropologije in teologije, ampak tisto, ki je temeljna in svetopisemska. Črpajoč iz temeljev, moramo na novo osmisлити odnose med moškim in žensko v Cerkvi in s tem tudi v družbi. Kajti kljub dejstvu, da je družba glede zapostavljenosti ženske naredila več kakor Cerkev, sama družbena enakopravnost – neodvisno od tega, v kolikšni meri je realizirana – ni dovolj. Tukaj bi Cerkev s tem, da bi *de iure* in *de facto* začela živeti evangelijsko enakost, postavila trden zgled družbeni enakopravnosti.

Svoboda in enakopravna sprejetost za ženske namreč pomeni tudi svobodo in resnično enakopravnost tudi za moške. Takole je že pred leti dejal Richard Garnet: »Moški in ženska lahko stopita v raj le z roko v roki. Skupno sta ga zapustila in skupaj se morata vrniti (Montagu 1970, 16). Saj prihodnost ne pripada niti ženskam niti moškim, temveč sodelovanju med njimi.« (Makarovič 2002, 53)

5. Sklep

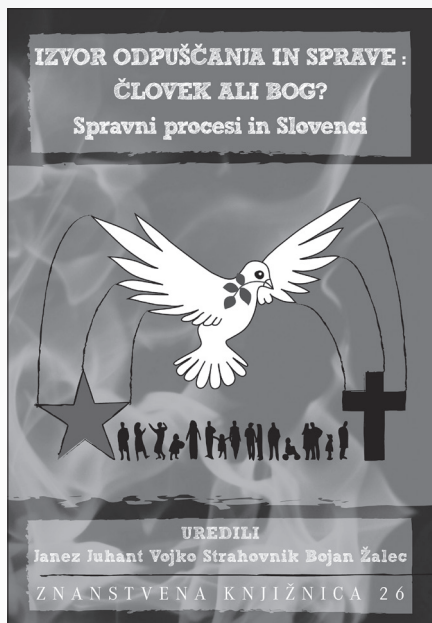
Klic po priznanju prispevka in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvene-ga življenja lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in o posredovanju vere, ki je ženskam priznala ključno vlogo v procesu nove evangelizacije, »kajti brez srečnih žensk, ki se jim prizna njihovo bistvo in pomembna pripadnost Cerkvi, ne more priti do nove evangelizacije« (Radio Vatikan 2012).

V sozvočju s povedanim bi rada za konec opozorila na pomanjkljivost v slovenskem pastoralnem načrtu Slovenske škofovske konference: želeli bi jasnejšo in konkretnjšo opredelitev aktivne vloge žensk v življenju in delovanju Cerkve, predvsem na področju nove evangelizacije.

dostop tudi do odgovornega in vodilnega dela. 3.) S previdnimi koraki in počasi moramo preiti do resnične enakopravnosti pastoralnih pomočnic; prav tako je treba nadaljevati pogovore o ženskem diakonatu. 4.) Zbere naj se ves material, ki govori o vprašanjih, problemih, pritožbah in o negotovostih današnjih žensk, in se posreduje naprej skupaj z vprašanjem, zakaj so spremembe tako počasne in težavne. 5.) Na privlačno moč feminizma in feministične teologije naj se gleda tudi kritično, da ne bi sledili le slepi ideologiji in njenim ciljem. 6.) Razvije naj se obsežna ženska teološko usmerjena antropologija na katoliških fakultetah, na akademijah, na pastoralnih seminarjih in na seminarjih za izobraževanje odraslih. S tem bi dejansko presegli dosedanje enostranskost.

Reference

- Ambruž, Blanka.** 2002. Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri. *Tretji dan*, št. 6/7:54–60.
- Brachfeld, F. Oliver.** 1952. *I complessi d'inferiorità della donna: Introduzione alla psicologia femminile*. Rim: Gherardo Casini.
- Catholic News Service.** 2012. Australian lay woman was a pioneer for Catholic Women at the Vatican. National Catholic Reporter, 4. oktober. <http://ncronline.org/news/people/australian-laywoman-was-pioneer-catholic-women-vatican> (pridobljeno 20. februarja 2013)
- Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora: Poslanica ženam.** 1965. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Giddens, Anthony.** 2000. *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: Rdeča zbirka.
- Gilbert, Guy.** 2000. Cerkev, blagoslavljam te in trpim. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 10–15. Celje: Mohorjeva družba.
- Grmič, Vekoslav.** 1985. Duhovna obzorja feministične teologije. *Znamenje* 5:397–405.
- Häring, H.** 1999. Vollmacht der frauen – Zukunft der Kirche. *Concillium* 35:279–385.
- Heinz Schmitt, Karl.** 2000. Zakaj ženske nočejo več spadati zraven. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 141–149. Celje: Mohorjeva družba.
- Janez Pavel II.** 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene; Mulieris dignitatem*. CD 40. Ljubljana: Družina.
- — —. 1996. *Mednarodno leto žensk*. CD 62. Ljubljana: Družina.
- Jeriček, Mihaela.** 1995. Vloga ženske v Cerkvi. *Cerkev v sedanjem svetu* 29:37–40.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kongregacija za verski nauk.** 2004. *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu*. CD 107. Ljubljana: Družina.
- Montagu, Ashley.** 1970. *Močnejše od moških*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Makarovič, Jan.** 2002. Zares prvi spol. *Ampak* 1:53.
- Ocvirk, Drago K.** 2000. Prestop v božji tabor. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 71–83. Celje: Mohorjeva družba.
- Pevec, Mateja.** 2002. Novo stoletje – stoletje žene? *Cerkev v sedanjem svetu* 36:20–23.
- Radio Ognjišče.** 2012. Vloga žena po drugem vatikanskem koncilu. 5. oktober. <http://radio.ognjisce.si/sl/135/svet/8880/> (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677 (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Russell, Letty M, in Clarkson J. Shannon, ur.** 1996. *Dictionary of Feminist Theologies*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Valerio, Adriana.** 2012. *Madri del Concilio: Ventitre donne al Vaticano II*. Rim: Carocci.
- Wilson Kastner, P.** 1983. *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

Vladimir Vukašinić

The Orthodox Church and *Sacrosanctum Concilium*

Abstract: This paper presents and analyses the views of Roman Catholic theologians on the mutual influences of the liturgical reform of the Second Vatican Council and liturgical renewal among Roman Catholics and the Orthodox. These can be summed up in the following way. The Roman Catholic liturgical reform made much use of the liturgical richness of the East, of its testimonials, theology, and ethos. All of this is worked into the theology of the representatives of the Liturgical Movement and also found its expression in the decisions of the Second Vatican Council. On the other hand, this new liturgical theology, already during the process of its emergence and coming to life, reciprocally influenced the Orthodox theologians: it faced them with challenges, opened new perspectives and, in a specific manner, brought them back to themselves. Though the situation in the Orthodox Churches was not identical to the one in the West, there also existed certain departures from the true Eucharistic life and deformations, which had to be drawn attention to. The liturgical reform of the West and its great liturgical movement can serve the East as a stimulus for thought and for the implementation of similar measures, with necessary modifications.

Keywords: liturgical movement, ethos, law, *Typicon*, mutual theological influence, Byzantine rite

Povzetek: Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concilium

Prispevek predstavi in analizira poglede rimskokatoliških teologov o vplivu liturgične reforme drugega vatikanskega koncila in liturgične preнове med rimskokatoličani in pravoslavni. Te poglede lahko zberemo na različne načine. Rimskokatoliška Cerkev je pri preoblikovanju bogoslužja zajemala iz bogastva vzhodnega bogoslužja, iz njegovega pričevanja, teologije in etosa. To je mogoče najti v teologiji liturgičnega gibanja, pokazalo pa se je tudi v odločitvah drugega vatikanskega koncila. Po drugi strani je ta nova teologija že v času nastajanja vplivala na pravoslavne teologe; soočila jih je z izzivi, odprla jim je nove poglede in jih na poseben način spodbudila, da se vrnejo nazaj k sebi. Čeprav stanje v pravoslavni Cerkvi ni bilo enako kakor razmere na Zahodu, je mogoče opaziti nekatere napačne poti in deformacije v evharističnem življenju, na katere moramo opozoriti. Liturgična prenova na Zahodu in njeno močno liturgično gibanje sta lahko Vzhodu spodbuda za razmislek in za implementacijo podobnih smernic s potrebnimi prilagoditvami.

Ključne besede: liturgično gibanje, etos, zakon, *typicon*, vzajemni teološki vpliv, bizantinski obred

It is impossible to talk about Council's Decree *Sacrosanctum Concilium*, as well as its content and ways of implementation in life of Church, without taking into account the Liturgical movement - phenomenon that most directly has caused basic ideas of this Decree. Therefore, in the year when the whole Christendom pays special attention to fiftieth anniversary of the Second Vatican Council, it is, also, impossible not to recall the basic ideas that promoters of the Liturgical movement brought before conciliar doors and that are incorporated into basic ideals of the Council's Decree *Sacrosanctum Concilium*, which we specially deal with in this paper. The Liturgical movement has put before itself two aims. On the one hand, to make humankind of the age free, to raise it up, to live the liturgical life in its fullness. Here it is important to mention that the basic idea was that the man of today is not to be taken as a perfect subject to whom everything has to be adapted. It demands of him an ascetical effort - something that, in post-conciliar era, was sometimes neglected - demands that he also take a step forward, that he also goes out to meet a true experience and understanding of Divine Services. The belief that modern man is the absolute measure and perfect criterion for everything and that only what he accepts, likes, affirms has some value, is totally erroneous. Balthazar in a characteristic fashion comments on this, stating that:

»If a generation is not able to provide any authentic religious images for the Church, it should not claim that bare walls more effectively concentrate the spirit on what is essential. If we have become small people, we should not try to reduce the mystery we are celebrating to our own size.« (Balthazar 1986, 138)

The question of the phenomenon of inculturation is also similar. The danger of an erroneously understood inculturation has been correctly pointed out, and one is called to a Biblically based teaching in which culture also, in as great as measure as possible, mirrors the Liturgy that should bear a certain ascetic tension in relation to the cultural milieu. (Kavanagh 1982, 103)

On the other hand, the Church in the Liturgical movement attempts to express the truth of the Gospel in a comprehensible and receptive language. Faithfulness to the task that the Church has - to at all times bring the Gospel closer to the faithful, to make it understandable to the world - is what that faithfulness is about.

Roman Catholic theology has many times focused its attention on the liturgical life of the Orthodox, as before the Second Vatican Council itself, so also after it as well. The manner in which they thought about the relation between Orthodoxy and the liturgical renewal of the Roman Catholic Church, as it showed through liturgical movement, and also codified on Second Vatican Council, is not simple, and has passed through differing phases. We remark at the very beginning that throughout whole presentation we will comparatively discuss on the Council's Decree *Sacrosanctum Concilium* as well on the fertile and important Liturgical movement that preceded and led to it, at the end.

The first approach to this problem consider that the liturgical life of both Churches, Eastern and Western, is mutually conditioned; and that is seen best preci-

sely in the questions of the Liturgical movement and conciliar liturgical reform. In his study on Alexander Schmemmann, Aidan Nichols, paraphrasing Father John Meyendorff, writes that Schmemmann greatly depends upon the theology of French Patristics and Liturgics, especially on the theology of Bouyer and Danielou. (Nichols 1995, 148) Before we continue with Nichols's arguments we want to remind that the most obvious impact of mutual exchange between Orthodox and Roman Catholics was in French-speaking areas. Robert Taft noticed it, saying that:

»... Liturgical movement among francophone Catholics drew inspiration from contacts with the Orthodox of the Russian emigration who had found refuge in France in the aftermath of the Bolshevik Revolution of 1917. As a protagonist and historian of the liturgical movement, Dom Olivier Rousseau, O.S.B. (1898–1984), explained, this was because »the Orthodox Church has preserved the liturgical spirit of the early Church, and continues to live by this spirit, to drink from it as from its purest source ... This Church has never departed in its piety and its offices from the liturgical spirit of the early Church, to which it has always remained faithful.« (Taft 2008)

Nichols underlines the fact that the greater part of research on the history of the Liturgy was done in the West; but that scholars more and more called upon the testimony of Orthodoxy, attempting to renew those accents and categories that in a certain fashion were lost in the Churches of the West. (Nichols 1995, 152) This type of thinking could imply a certain scientific-research inferiority of the East, and a subordinating of Eastern theology to a status of protector and conservator of tradition. Nichols here does not forget the reciprocal influence of Orthodoxy on Roman Catholic researchers, i.e. the discovery of the fundamental principles of the liturgical life that were preserved in Orthodox spirituality, but forgets (or does not know) about huge contribution of Russian prerevolutionary liturgical science, disabled to take a deserved place on the world theological scene by language barrier on the one hand, and breakdown of normal scientific work on the other, brought by October Revolution (A.A. Dmitrievskiy, 1754–1828; M.N. Skabalanovitch, 1871–1931 and many others). Anyway, that mutual expanding of horizons – the passing of the results of scientific research of the West into the theological thought of the East, and its later development and adaptation, as well as the adoption of the richness of the liturgical life of the East by the West – enriched liturgical life of both Churches. Nichols characteristically concludes this thinking on the relation between the liturgical renewal of Roman Catholics and the Orthodox Churches stating that the idea of liturgical theology understood in this way belongs equally to Orthodoxy, Roman Catholicism and classical Protestantism. (Nichols 1995, 151)

The second approach starts from the assumption that the awakening of interest for liturgical problematics among Orthodox Christians (in all theological disciplines and thematic-problemic totalities) coincided with the growth of the Liturgical movement and the fruits of the liturgical renewal achieved through it in the West. They are characterized by a certain type of uni-directionalness in presentation:

while, for example, they point out the existence of similar or identical theological and pastoral aims that the representatives of both Churches put before themselves, they experience this process as one-dimensional. The East is turned towards the research and interests of the West, but the East does not offer the West much in exchange; at some times, nothing. Thus, for example, Vaggagini writes:

»It is well known that the Orthodox ... who are in contact with the realities of the Catholic Liturgical Movement, have been considerably and favorably impressed by it, not only because a whole series of prejudices and accusations made against the Church in this area are put to flight thereby, but also because pondering upon the situation, they have thereby been forced to an awareness that the dimension of the Mystery of Christ in which in the past they frequently gloried as if it were a traditional characteristic of the Eastern Church in contraposition to Catholic is in reality much more developed and more profoundly viewed by Catholics than in their own Churches.« (Vaggagini 1976, 835)

Third approach to this problem share authors whose most eminent representative is Robert Taft. Taft's approach to this problem is not simple and requires serious analysis. Referring to the question of the relationship between Liturgical Renewal and the Christian East, he writes that:

»In the pre- and post-Vatican II Roman Catholic liturgical renewal, the following were *directly inspired by the East*: the restoration of Holy Week and the Easter Vigil under Pius XII, liturgy in the vernacular, the Spirit-epiclesis in the new post-Vatican II Roman-rite anaphoras (which calls on the Spirit to consecrate these gifts), eucharistic concelebration, Communion under both species, the permanent (and married) diaconate, the recomposition of the ancient unity of Christian initiation in the justly famous Rite of Christian Initiation of Adults, revisions in the rites of ordination and confirmation, and the attempts (in my view unsuccessful) to restore the Liturgy of the Hours.« (Taft 2008)

However, being in status *directly inspired by the East* for Taft is not easy and self-evident phenomenon. Liturgical movement representatives have not, in Taft's opinion: » ... so much imitate existing Eastern usage, as make decisions on the basis of perceived pastoral need and then find justification and support in patristic and Eastern precedents, as interpreted in the light of those needs.« (Taft 2008)

In other place Taft will put into question the idea of a priori identifying Eastern Liturgy with ancient and unimpaired expressions of liturgical forms and shapes. While he was speaking of the concelebration practice in Roman Catholic Church, he said that:

»It has long been a theological device to turn eastwards in search of supporting liturgical evidence for what one has already decided to do anyway. Something like this was at work in certain pre-Vatican II discussions on the possibility of restoring concelebration in the Roman rite. The un-

derlying presupposition seems to be that Eastern practice will reflect a more ancient—indeed the ancient—tradition of the undivided Church. Let's review the evidence.« (Taft 1984, 82)

Reminding that, »nor, as both Jungmann and Dix showed a generation ago, can one simply presume that *Eastern equals ancient*« (89). Taft points to something deeper than the concrete liturgical expression that East can provide the West and that is *liturgical ethos*, i.e. modality of liturgical living and understanding on the East:

»What is ancient about Eastern eucharistic practice is not its various modes of concelebration, some quite admirable, others less so, but its preservation, by and large, of the ancient ideal of Eucharistic unity: one community, one altar, one Eucharist.« (89–90)

On the other hand, let us not forget, Taft reminds us that the entire conception of liturgical renewal in the manner in which it was conceived and realized in the West are as a whole foreign to the Orthodox experience and liturgical self-consciousness. They should not, and they must not, therefore be entirely taken over into Orthodox environments. That does not, at the same time, mean that the Orthodox Churches do not have the need for *another form* of liturgical renewal.

Taft bases his understanding of the problems on the view that, contrary to Western Christians, the Eastern did not see in the Constitution on the Holy Liturgy anything revolutionary nor new – we would add this is only partially true. Faithfulness of the Orthodox Church to the liturgical spirit of the golden age of the Holy Fathers conditioned this situation. (Taft 1984a, 11) On the other hand, the attempt to import the question of liturgical renewal, in the manner it was conceived of in the West, to the Orthodox East represents a problem in itself. It is an expression of a type of violent reduction of differences and riches in the liturgical expression and consciousness to one of their variants, the Western. (116)

The situation among the Orthodox is, according to Taft's thinking, essentially different. In the first place, the experience of absolute liturgical unification, of the type the Council of Trent brought to Western Christianity, was unknown of in the East. (116) This does not presuppose for Taft an existence of liturgical chaos and a predominance of individualism and personal judgment, of personal caprice, as, he writes, happened in the West when liturgical law was made more relaxed at and after the Second Vatican Council. (118)

The Orthodox East has a totally different stance toward the problems of the relation between the liturgical law and personal freedom:

»In the East the alternative to an imposed legalism and rubricism is not anarchic individualism, but spontaneous fidelity to the common tradition. Take for example the Byzantine Rite. Except for some Synodal decrees and a few novella of Justinian, there is no corpus of liturgical law obligatory in the Byzantine Churches. Incredible as it may seem, this most splendid, complex, highly ceremonialized worship in the whole of Christendom has evolved and maintained itself for the most part in a natural way, without

the need of formal law. This is precisely what we mean by living liturgical tradition. Of course it results in any number of loose ends, hard to reconcile practices, customs that overlap or even contradict one another – but they are the loose ends of the living, rather than the well-ordered immobility of the dead.« (116)

The liturgical life of the East is not clericalized in the manner that was done in the West. For example: The fact that it is mostly sung allows the active participation of all the faithful. The non-existence of pews and seats in churches eliminates that passive, theatrical dimension of the participation of the faithful at the service. The liturgical procession of the priest through the church even more emphasizes that all-encompassing participation at the service. (118)

Taft therefore considers that a Liturgical movement which would be a copy of the Roman Catholic one is not necessary to the Churches of the East:

»... worship in the East has remained a true *leitourgia*, or public service of the whole community. Hence there is no question of any need for a »Liturgical Movement« to bring the piety of the people back to its source in the prayer of the Church. The East has never known the separation of spirituality, theology and ecclesiology from liturgy, with the consequent degeneration of piety into individualism finding its expression in private prayer, meditation and devotion in the face of inaccessible, clericalized public rites.« (119)

On the other hand, the spirit that that Movement brought is not to be rejected; that is, the spirit of a free relation towards liturgical tradition, towards pre-existing forms and shapes of divine services that are neither ideal nor perfect (Taft 1984b, 81.), and that should at all times be better and of greater quality. That freedom is always directed and guided by faithfulness to the spirit of Tradition, to the internal logic and meaning of the services; but it does not by that cease to be what it in fact is: the possibility of a legal and legitimate intervention into the structure and constitutive elements of the services.

Orthodox liturgical theologians, whose most famous representative is Father Alexander Schmemmann, have noticed long ago that representatives of the Liturgical movement being not satisfied with the situation they found themselves in, sought for solutions that had been deeper than the Medieval scholastic heritage. For this reason they retreated to the common undivided inheritance of the Churches, as well as to the manners that it actively preserves and lives today in the Orthodox milieu. The contribution of Orthodoxy to the Liturgical Movement, he said, is made up of offering an *internal theological meaning of the Liturgy*, of its *ethos* and its *praxis*, that was discovered anew in the East, though greatly dimmed. (Schmemmann 1977, 101–102)

This means that the Liturgical movement started the theologically fruit-bearing dialogue among the Churches, and enabled the exchanging of experiences that brought about a theological enriching of all participants, not only with Orthodox

Churches but with some Protestant communities, because, as we all know the theology and spirituality of Protestant communities have also positively influenced the Liturgical Movement. In some way, the Liturgical movement established a relation with almost all main ideas of the Protestant reformers of the 16th century: the question of the vernacular as the liturgical language, communal singing, accentuation on sermonizing, frequent reception of Communion and highlighting the general priestly charisma of the faithful. (White 1995, 95) Of course, the relation was not unilateral in any of the mentioned cases – both the Protestant, but neither the Orthodox; they take over much from the Roman Catholic Liturgical Movement.

Although liturgical renewal as an organized movement came to life and developed mostly among the Christians of the West, it still without a doubt has a deep internal bond with the Churches of the East; and as such is of special interest for Orthodox theologians. (Schmemmann 1977, 13) In this is seen the truthfulness of the words of another prominent orthodox theologian, John Zizioulas Metropolitan of Pergamon, and co-President of the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic and the Orthodox Church, according to whom not one tradition can say to the others: *I do not need you*. (Zizioulas 1988, 39)

This is especially important when one speaks of liturgical theology. Robert Taft, pointing out Baumstark's contribution to Liturgics through comparative research, correctly notices that for a true knowledge of the Liturgy, knowledge of more than one tradition is necessary, as for a true knowledge of philology one must know more than one language. (Taft 1993, XII) This means that familiarization with the historical development and theological problematics that the Liturgical movement in the West had, as well as the liturgical renewal that it brought forth, represents a necessary part of quality consideration of similar phenomena and problems in Orthodox environments. In other words, for an Orthodox theologian the material and experience that the Liturgical movement in the West has accumulated and Second Vatican Council promulgated are not something foreign; but just the opposite, one of the most valuable aids in his work. (Schmemmann 1977, 13) Entering in dialogue with the liturgical renewal of the West does not mean coming into a situation of passive acceptance of already given views and solutions. Orthodoxy in that dialogue needs to give its own fruit-bearing contribution, to enrich the theological thinking of the western Churches, to give fuller theological-spiritual bases to the liturgical renewal. And again, dialogue would not be dialogue if we could not learn something from it also.

The classical distinction between two mentality: the Eastern and the Western is literally no longer possible nowadays.. The division of Christianity into the Western and Eastern Church, older and deeper than the Great Schism, the division of mentalities and approaches, of theological languages, of types of piety, although today not totally erased (probable never will be), still become less and less expressed and sharp. The situation in which Orthodoxy finds itself today in traditionally Orthodox Countries even becomes all the more similar to the Western situation. The problems are similar, and that so especially because they are caused

by the similar social, cultural and psychological situation. This is seen also in Church life, especially in the phenomenon of individualism that has here acquired religious components and gains its specific expressions in Western culture; precisely by this it will also participate in the problems such as the Western Church have (Zizioulas 1985, 141) – in the opinion of Metropolitan of Pergamon John Zizioulas. Due to all of this, the answers to those problems which have already been given, their successes and misses, become truly important for us Orthodox.

Robert Taft thinks that Eastern Christianity has found itself in a crisis because it has not yet learned to meet with the modern, a lesson that the West has learned with much pain and many failures. Orthodoxy, in his opinion, has no reason to fear the modern. On the other hand, Taft thinks that Orthodoxy would not be hurt by some of the Western virtues, as facing the modern in a courageous, open manner, a manner that has its own integrity and vision. (Taft 1996, 296) A feeling for the unity of modern culture, in which no one is nor can remain an island, is also vital to Eastern Christianity. (297)

The complicated and in-much delicate relation that Orthodox Church has with the Roman Catholic Church, especially in the Balkans regions, whether one wants to admit it or not, throws a shadow on this theological optimism, and for one part of Orthodox Christians (whether only them?) surely asks the question of whether there is any point to it. This simply cannot be neither avoided nor ignored. But still this is not crucial when the problematics we are dealing with essentially are in question. Without desiring to more expansively enter upon the great question of the relationship between Roman Catholics and Orthodox, we remain firm in the belief that the liturgical renewal of the Roman Catholic Church is not a phenomenon that affects only Western Christianity.

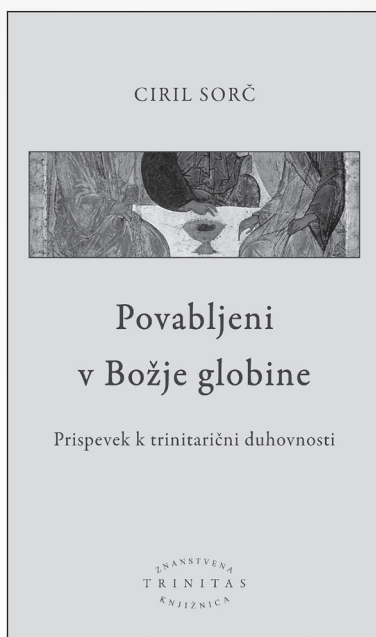
It is our opinion that the Liturgical Movement, begun with Dom Prosper Gueranger, that so stirred up the spirits in the ecclesial circles of Western Europe (both Roman Catholic as well as Protestant), and having *as one possible solution* the Second Vatican Council, has continued to persevere and continues to be present in all Christian environments. Its fundamental ideas are common, its demands are necessary to all, its ideals have still not in any environment been totally realized. The Liturgical movement has still not yet fulfilled all its goals. Because of that we are now talking about need for *new liturgical movement*, or to put it in wider context – need for *new evangelization*, in which way this need was named at XIII Ordinary general assembly of the Synod of Bishops held on 7–28 October 2012 in Rome.

But let us conclude this paper. One can see from the examples given that in the thinking of both Roman Catholic and Orthodox theologians the relation of the mutual influences of the liturgical reform and renewal among Roman Catholics and the Orthodox can be summed up in the following number of views. The Roman Catholic liturgical reform made much use of the liturgical richness of the East: its testimonials, theology, ethos. All of this is interwoven into the theology of the representatives of the Liturgical Movement, and also found its expression in the

decisions of the Second Vatican Council. On the other hand, this new liturgical theology, already in the process of being vitalized, reciprocally influenced the theology of Orthodox theologians: it placed before them issues, it opened perspectives, and in a specific manner brought them back to themselves. Even though the situation in the Orthodox Churches was not identical to the one in the West, still there also existed in them a certain departure from and deformation of the true Eucharistic life, and they as such should be reclaimed. The liturgical reform of the West and its great Liturgical movement can serve the East as a stimulus for thought and an implementation of similar, situation appraised, phenomena.

References

- Kavanagh, Aidan.** 1982. *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*. New York: Liturgical Press.
- Nichols, Aidan.** 1995. *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*. London: Sheed and Ward.
- Schmemmann, Alexander.** 1977. *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of A. Schmemmann*. Ed. Thomas Fisch. New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- Taft, Robert F.** 1984a. The Spirit of Eastern Christian Worship. In: *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, 143–161. Washington: Pastoral Press.
- . 1984b. Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration. In: *Beyond East and West - Problems in Liturgical Understanding*, 105–133. Washington: Pastoral Press.
- . 1993. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- . 2008. Return to Our Roots: Recovering Western Liturgical Traditions. *America: national catholic review*, May 26. <http://americamagazine.org/node/148746> (accessed March 9 2013).
- . 1996. The Contribution of Eastern Liturgy to the Understanding of Christian Worship. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37:1–4.
- Vaggagini, Cipriano.** 1976. *Theological Dimensions of the Liturgy*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- White, James F.** 1995. *Roman Catholic Worship: Trent to Today*. New York: Pueblo Books.
- Zizioulas, John D.** 1985. Christ, the Spirit and the Church. In: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- . 1988. Ecumenism and the Need for Vision. *Sobornost* 10, no. 2:37–43.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

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

*Cecilija Oblonšek***Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes**

Povzetek: Prispevek prinaša kratek pregled smeri liturgično-inkulturacijskih procesov v vesoljni Cerkvi s posebnim ozirom na Cerkev na Slovenskem od zadnjega koncila do danes. Zaradi značilnosti sodobne kulture nastajajo nove metode liturgične inkulturacije, ki bodo oblikovale bogoslužje, zmožno prenesti nenehne družbene spremembe, in hkrati bogoslužje, ki kulturi omogoča preobrazbo. Ali se po koncilu uresničuje takšna inkulturacija? Ob mnogih zgledih resnično uspelega stapljanja bogoslužnega in vsakdanjega življenja kristjanov dokazujejo zadnji dokumenti Kongregacije za bogoslužje, da je Cerkev tudi ranjena od mnogih zlorab bogoslužja. V Sloveniji je Slovenski medškofijski liturgični svet s svojim delom začrtal odločno smer upoštevanja koncilske preнове, po drugi strani pa danes ugotavljamo, da naša inkulturacija pogosto ostaja na ravni zgolj obrednih prilagoditev in da mnoge direktive *Konstitucije o svetem bogoslužju*, pa tudi smernice Sinode v Cerkvi na Slovenskem še čakajo na uresničitev.

Ključne besede: liturgija, inkulturacija, kultura, reforma, dejavno sodelovanje

Abstract: **Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today**

The article offers a brief overview and analysis of the ways of liturgical inculturation in the universal Church with a special emphasis on the Slovenian Church in the period from Vatican II until today. The instability of culture calls for new methods of liturgical inculturation that will generate a liturgy capable of standing constant social changes and at the same time enabling a change of culture. Has such inculturation been performed since Vatican? Beside many cases of successfully merging liturgy and everyday life of the Christians, the latest documents of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments have shown that the Church has also been wounded by many liturgical abuses. On the other hand, some of these documents as well as some actions of the pope raise questions about what has happened to the aggiornamento of Vatican II and whether the endeavours of the »reform of the reform« by some people involved do not lead in the direction of pre-Conciliar rigorism. The Slovenian Interdiocesan Liturgical Council outlined a determined direction of following the conciliar renewal, yet it can often be found nowadays that our inculturation has remained just at the level of ritual adjustments. Several directives of the *Constitution on the Sacred Liturgy* as well as the guidelines of the Plenary Council of the Slovenian Church are still waiting for their »happy end«.

Keywords: liturgy, inculturation, culture, reform, active participation

Janez Pavel II. je v posinodalni spodbudi vabil Evropo hkrati k evangelizaciji kulture in k inkulturaciji evangelija (čl. 58). Veliki pomen poznavanja spajanja kulturnih elementov s krščanstvom v preteklosti in po drugi strani skrbno nadzorovano vključevanje narodovih elementov v naše obredje v sedanjem trenutku ter iskanje ustvarjalnega odnosa med krščanskim sporočilom in kulturami v prihodnje kažejo na nujnost razvoja posebne veje znotraj liturgičnih študij – liturgične inkulturacije. Liturgično gibanje in zadnji koncil nista uporabljala izraza inkulturacija,¹ a sta se jasno izrekla o pomenu in o potrebnosti te inkulturacije.

1. Sodobna kultura – izziv inkulturacijskim metodam

Zagotovo so smeri liturgično-inkulturacijskih procesov v krajevnih Cerkvah, ki se z Evangelijem srečujejo prvič, drugačne kakor v našem kulturnem okolju, saj je daljšo dobo raslo skupaj s krščansko kulturo. Ta raznolikost pristopov liturgične inkulturacije pa se vendarle stika v samem utelešenju Jezusa Kristusa, ki je privzel človeško telo, se rodil kot človek in živel življenje neke kulture. Zdi se, da liturgična inkulturacija v našem kulturnem okolju ne sme biti v prvi vrsti iskanje nekih novih ali drugačnih modelov obhajanja, ampak naj se vedno bolj kaže potreba po avtentičnosti obhajanja, ki bo uresničevalo Kristusovo skrivnost in s svojo živostjo zdravilo in plemenitilo kulturo današnjega časa (Crnčević 2009, 1). Modeli liturgične inkulturacije zaradi sodobnega družbenega konteksta, za katerega je značilna težnja k zabrisanju nekaterih paradigem v kulturi, zlasti na področju vrednot, kakor drugje v Evropi tudi pri nas ne morejo biti enaki kakor v preteklih stoletjih. Vsakodnevno menjavanje trendov kaže na to, da je kultura ranjena v svojem bistvu in da je potrebna preobrazbe z uporabo tistih elementov, ki ji bodo dali močne temelje, s katerimi bo prenesla družbene spremembe (Crnčević 2009, 17). Slovenski pastoralni načrt v svojem krovnem dokumentu *Pridite in pogledjte* opozarja na to problematiko, ko pravi: »Na duha tega časa nismo imuni niti kristjani, zato bomo v Cerkvi na Slovenskem obnovili in širili kulturo poklicanosti.« (PIP 78) Zaradi teh specifičnosti sodobne kulture nastajajo nove metode liturgične inkulturacije, ki bodo oblikovale bogoslužje, zmožno prenesti nenehne družbene spremembe, in hkrati bogoslužje, ki kulturi omogoča preobrazbo. Krščanstvo je vendar od vsega začetka uspešno vplivalo na različne kulture, tako da je vnašalo vanje nove in hkrati evangeliziralo že navzoče vrednote, s tem pa radikalno spreminjalo družbene odnose (Bonomo 1996, 105). Zakaj ne bi bilo to mogoče tudi danes?

2. O liturgični inkulturaciji na koncilu

Konstitucija o svetem bogoslužju je »magna charta« pravilne liturgične inkulturacije,² uradno navodilo o posodobitvi in o preoblikovanju bogoslužja.

¹ V prispevku uporabljam izraz »liturgična inkulturacija« tudi v zvezi z zadnjim koncilom, čeprav se je izraz udomačil pozneje. Šele 4. navodilo *Varietates legitimae* daje prednost neologizmu *inkulturacija* pred izrazom *prilagoditev*, ki ga uporablja *Konstitucija o svetem bogoslužju*.

² Členi 37–40 so jasna izreka inkulturacije liturgije (Chupungco 2003, 4–5).

Njena smer je jasna: inkulturacijsko delo naj izvira iz temeljnih izdaj liturgičnih knjig drugega vatikanskega koncila (gl. B 38, 39, 63b). Tako inkulturacija, strogo rečeno, »ni ustvarjalnost, ampak dinamični prevod osnovnih izdaj liturgičnih knjig v kulturo lokalnih Cerkva. Del metode je z veliko skrbjo raziskati, kaj osnovna izdaja dovoljuje in predlaga, del metode pa je preučiti, kaj nudi ali zahteva kultura. Inkulturacija gradi na obstoječi resničnosti Cerkve in sveta.« (Chupungco 1992, 11) Liturgična inkulturacija torej očitno ne uporablja bližnjic, saj glavne sestavine temeljnih izdaj kličejo k temeljiti raziskavi: Kakšno je zgodovinsko ozadje obravnavanega obreda? Kakšno teologijo prinašajo besedila, obredi in simboli? Kakšne pastoralne in duhovne skrbi uteleša obred? Kakšne možnosti za inkulturacijo ponuja? Tako poudarja tudi B 23: »Da bi se ohranilo zdravo izročilo, pa vendar odprla pot upravičenemu napredku, je treba pred sprememnitvijo posameznih delov bogoslužja vedno skrbno opraviti bogoslovne, zgodovinske in pastoralne raziskave.« To je skoraj nemogoča naloga, po drugi strani pa lahko neupoštevanje teh dejstev vodi v liturgične in teološke »nezgode«. ³ Po koncilu so voditelji reforme svoje moči tako usmerili v poglobljeno analizo zakramentov in s tem v pripravljanje in izdajanje novih liturgičnih knjig. To delo je pomenilo veliko naporov, saj so mnogi obredi zahtevali sestavo povsem novih obrednih besedil in oblik. Velika pokoncilaska obogatitev so tudi splošna navodila v liturgičnih knjigah, ki lahko po drugem vatikanskem koncilu »služijo kot bogat in sadov poln vir za katehezo krščanskega uvajanja, kar je novost« (Nocent 2000, 65).

3. Problematika v zvezi z liturgično inkulturacijo

Liturgija je bila vselej izpostavljena nevarnosti, da bi jo razumeli zgolj kot fenomen izražanja kulture. Morda je prav zato veliko lažje in bolj mamljivo, v liturgiji razbirati zgolj kulturno zgodovino zahodne civilizacije in odsevati odrešenijsko pripoved le v kulturoloških utelešenjih krščanskega obreda, manjka pa poglobljanje v teološko naravo liturgičnih dejanj. Prav iz neskladnosti med zakramentalno-obredno in kulturno dimenzijo izhajajo današnje dileme bodisi regresivne vrnitve v staro bodisi nekritičnega sprejemanja novega. A zgodovina kaže: kjer se je liturgija opirala na eno kulturo in se spreminjala v duhu njenih variacij, je njena današnja usoda ali prebijanje skozi elemente kulture in pogosto ne dovolj kritično prevzemanje teh elementov ali pa umik v neke pretekle »boljše čase« (Žižić 2009, 2). »Konzervativni ritualizem ali progresivni racionalizem z enako mero nerazumevanja gledata na bistvo krščanskega obreda, ki je vedno v odnosu s kulturo, še bolj pa v močnem odnosu s Skrivnostjo.« (5) Po petdesetih letih udejanjanja koncila

³ Chupungco omenja takšno »nezgodo« pri razvoju simbola znotraj zakramenta birme: po 6. stoletju, ko je birmovanje otrok postalo stalna praksa, se je poljub miru, ki ga je prej dal škof odraslemu, predruščil v rahel očetovski trepljaj po otrokovem licu. Do 13. stoletja se je ta kretnja v Franciji in v Nemčiji razvila v klofuto, kakor jo je drugače dobil mož, ko mu je bilo podeljeno viteštvo. V teološkem razumevanju je birma tako postala zakrament, ki je otroka opremil z milostjo, bojevati se kot Kristusov bojevnik. Prehod od poljuba do klofute je zgled neprimerne inkulturacije in premik od poudarka binkoštnega izliva Svetega Duha k vojaškemu zakramentu je ena od velikih nezgod zakramentalne teologije (Chupungco 1992, 33–34).

smo tako priče po eni strani vernikom, ki jim je *Konstitucija o svetem bogoslužju* vabilo k temu, da se poglobijo v bogoslužna slavlja, zlasti v povezavi s kulturo, po drugi strani pa je treba vzeti v obzir vernike, ki »zavračajo spremembe v bogoslužju in trdno verjamejo, da se je napredek bogoslužja končal pri tridentinskem koncilu.« (Chupungco 2003, 4) Glede situacije v Cerkvi na Slovenskem naši škofje ugotavljajo, da nam je bilo zaradi za nas značilne zmernosti v teologiji in v pastoralni v burnem pokoncilskem času prihranjeno bodisi pretrganje vezi s preteklostjo, ki jo je marsikje povzročila radikalna reformna smer, bodisi poveličevanje preživetne oblike katolištva kot odgovora na prvo skrajnost. Pri nas se je »ustalila zmerna teološka in pastoralna smer, ki sprejema izziv novega, ne da bi zato povsem prekinila s starim« (PIP 26). Tudi na področju liturgije smo se zato zagotovo izognili mnogim stranpotem, ki so se rodile po drugih krajevnih Cerkvah in kot posledica tega spodbudile izdajo vedno ostrejših, za mnoge rigorističnih liturgičnih predpisov in njihovo osredotočenost na zlorabe v Cerkvi. Po drugi strani pa zmernost ne sme preiti v pasivnost, ki bi preprečila iskanje novih inkulturacijskih poti in željo po previdni, a rodovitni vključitvi slovenskih kulturnih značilnosti v bogoslužje.

Zadnji koncil je po besedah Janeza Pavla II. kot tipično pastoralni cerkveni zbor želel na podlagi resnic, ki jih je oznanjal, dati slog življenja kristjanom, njihovemu načinu mišljenja in ravnanja (Wojtyła 1999, 14–15). A v vesoljni Cerkvi so se hitro po letu 1988 (25 let po izidu konstitucije) razširili članki z vsebino tipa »reforma liturgične reforme«, ki zanikajo in pozabljajo načela koncila (Crnčević 2004, 72). Glede na preteklo pokoncilsko obdobje danes ugotavljamo, da je ob mnogih področjih resnično uspelega stapljanja bogoslužnega in vsakdanjega življenja kristjanov zaznati tudi smer, ki jo je treba korigirati: namesto da bi bilo bogoslužje objektivna, skupnostna izkušnja naše občestvene identitete, občasno postaja prizorišče razkazovanja individualizma in subjektivizma (Searle 2006, 12), značilnega za moderno kulturo.⁴ Benedikt XVI. poudarja negativno smer inkulturacije, ko pravi: »V naši liturgični reformi obstaja tendenca, ki je po mojem mnenju napačna, namreč popolna »inkulturacija« liturgije v moderni svet. Postane naj torej še krajša; in vse, kar je domnevno nerazumljivo, naj se iz nje še bolj odstrani. ... S tem pa je bistvo liturgije in liturgičnih obhajanj prav v temelju napačno umevano.« (Ratzinger 1998, 194) Te kritične besede kažejo na mnoge stranpote bogoslužja in zadnji dokumenti⁵ Kongregacije za bogoslužje dokazujejo, da je Cerkev nedvomno ranjena od

⁴ Poglejmo si problematiko subjektivnosti v realni situaciji – pri obredu poroke. Pogosto smo lahko priče poročni (pa tudi drugi) liturgiji, ki je le minimalno podobna liturgiji Cerkve, s priljubljenimi pesmimi, z osebnimi nagovarjajočimi odlomki in z dejavnostmi, ki jih ustvarja par sam ali njuni dobronamerni prijatelji ali sorodniki. Čeprav so tradicionalni judovski in krščanski poročni obredi polni podob in so namenjeni temu, da se lahko zaročni par poistoveti s pari, kakor so Adam in Eva, Abraham in Sara, Izak in Rebeka, Jakob in Rahela, je vse to v takšnem primeru prezrto. Vidik zakona kot institucije in tradicije, v katero par stopa, se skoraj ne poudarja, liturgijo pa poskušajo personalizirati in občasno celo improvizirati. Rezultat je ponavadi to, da poroka odseva zaročenca kot posameznika in kot par, a pogosto je to tudi vse (Searle 2006, 1–14). Ob tem se postavlja vprašanje: ali naj prilagajamo liturgijo sebi, spodbujajoč subjektivni pristop k bogoslužju, ali naj se obvezujemo, podrediti se obredu in ga spoštovati v njegovi objektivnosti?

⁵ Kar zadeva smernice vesoljne Cerkve, ugotavlja Krajnc, da je ponekod »sicer dobrodošla želja po izboljšanju liturgije zašla v zelo polemično in celo polarizirano smer. K temu so po vsej verjetnosti prispevale tudi nekatere odločitve Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov v zadnjem desetletju, ki

mnogih zlorab bogoslužja, po drugi strani pa prikazujejo pokoncilsko inkulturacijo precej enostransko in pozabljajo na neskončno število zlasti mladih lokalnih Cerkev, ki jim inkulturacija uspeva, ki bogoslužje oblikujejo tako, da se v njih rojevajo živa občestva, zmožna prekvašati kulturo, v kateri živijo. Krivde za stranpoti torej ne gre naprtiti konstituciji in njenim razlagam ali zaradi njih celo razvrednotiti pomembnosti inkulturacije. Tako Benedikt XVI. opozarja, da so se dogajale marsikateri zlorabe, a to še ne zanika pravilnosti načela prilagajanja (Benedikt XVI. 2007, čl. 54).

Direktno za same metode liturgične inkulturacije velja očitek, da zahodna Cerkev ne more biti uspešna na področju inkulturacije in razumeti kultur, ki so zunaj njene zgodovine, in biti v živem stiku z njimi, če ni zmožna razumeti globokih kulturnih sprememb v svojem lastnem horizontu in se spoprijeti z njimi. Kritiki očitajo, da Cerkev, ki se je zavezala k izvajanju inkulturacije, vztrajno ponuja svoje najgloblje resnice v kulturno ozko uokvirjenih vzorcih in filozofskih sistemih in v jeziku ter v kulturi sveta, ki več ne obstaja (Worgul 1996, 50). Katoliški svet tako po mnenju nekaterih šele začenja razumevati dinamiko inkulturacije in velikanske izzive, ki jih inkulturacija prinaša.

4. Liturgična inkulturacija v Cerkvi na Slovenskem

Cerkev na Slovenskem je skrbno spremljala potek drugega vatikanskega koncila; slovenski prevod *Konstitucije o svetem bogoslužju* je izšel le dva meseca po izidu na cerkvenem zboru, v podobno kratkem časovnem presledku tudi prvo in drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije. Pri prevajanju knjig iz latinskih izvirnikov smo bili med prvimi v Evropi in na svetu. Naši škofje so želeli hitro po koncilu izpeljati njegove odloke in so nekaj let po koncilu sprejeli sklep, da se izvede narodna sinoda, a je ta ideja leta 1970 ugasnila, Cerkev pa se je usmerila v tako imenovano prenovo (Kvaternik 2008, 1). Slovenski medškofijski liturgični svet je leta 1981 po vzoru Kaczynskega in njegove zbirke liturgičnega gradiva izdal knjigo *Prenovljeno bogoslužje*, ki prinaša zbrana navodila, poprej razmnožena samo z okrožnicami ali pa niti to ne (Prenovljeno bogoslužje 1981, 7.3). V obdobju po letu 1980, ko je prenova nekako zamrla (Kvaternik 2008, 1), so škofije ločeno organizirale pastoralna zborovanja, sinoda ali plenarni zbor pa se je sestel leta 1997. Sinoda je realno ocenila situacijo obredja v Cerkvi na Slovenskem: »Čeprav so znamenja in simboli (besede, kretnje, drže, stvari) vzeti iz vsakdanjega življenja, mnogi, celo nedeljniki, pogosto ne razumejo njihovega sporočila. Prav zaradi tega je potrebno, da ponovno premislimo, kako bogoslužne obrede inkulturirati v slovenski prostor.« (PZ 113) Vendar pa petnajst let po sinodi mnoge smernice še ve-

so na neki način tlakovale pot nastajajočemu »restavratorskemu gibanju« v bogoslužju.« (Krajnc 2010, 50) Omenja navodilo *Liturgiam authenticam*, tretjo izdajo Splošne ureditve rimskega misala, Navodilo o zakramentu odrešenja, ki je osredinjeno predvsem na napake in zlorabe, in apostolsko pismo motu proprio *Summorum pontificum* (Krajnc 2010, 50). Vsi ti dokumenti in nekatera papeževa dejanja zbuja jo pri mnogih vprašanje, kaj se je zgodilo s koncilskim »*aggiornamentom*« in ali ne vodi, na primer, papežev motu proprio v smer predkoncilnega rigorizma.

dno niso udejanjene, skoraj enajst let po razglasitvi Sklepnega dokumenta pa je Cerkev na Slovenskem vendarle dočkala slovenski pastoralni načrt. Ta pot je bila potrebna, »da lahko danes z večjo jasnostjo in odločnostjo razmišljamo o novi evangelizaciji in o prihodnosti Cerkve na Slovenskem« (2).

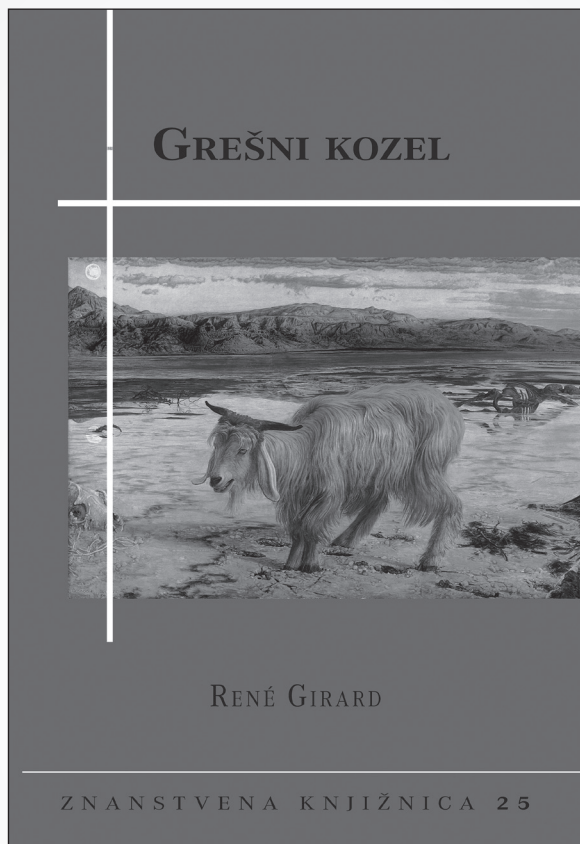
Naglica pri prevajanju liturgičnih knjig iz izvirnika ne more uresničiti namena liturgične prenovе – srečanja liturgije s kulturo naroda (Potočnik 1984, 60). Prevodi so šele začetek zbliževanja prenovljenega rimskega obreda s slovenskim okoljem, sam prevod še ne pomeni prevzema izražanja neke kulture. Tem obrednim knjigam je po Krajncčevih besedah treba dati »pečat slovenske duše, kulture in običajev« (Krajnc 2000, 161–162). Ugotavljamo torej, da naša inkulturacija pogosto ostaja na ravni zgolj obrednih prilagoditev, resnično inkulturirana liturgija pa naj bi bila »tista, katere oblike, jezik, obredi, simboli in umetniško izrazje odseva jo kulturne vzorce lokalne Cerkve« (Chupungco 1992, 37).

Pa vendar je v členih sinode, ki obravnavajo ureditev bogoslužja, moč zaznati tesno povezavo med pastoralnim in liturgičnim področjem, to pa lahko budi upanje na pravo smer inkulturacije v prihodnje, saj Chupungco poudarja, da so prav pastoralne potrebe skupnosti, ki nekaj obhaja, tiste, ki bodo odredile najprimernejšo obliko inkulturacije (37). Po zgledu italijanske škofovske konference je tako treba negovati »evharistično občestvo«, ki bo iz resničnega obhajanja Gospodovega dne dobivalo moč za misijonsko poslanstvo »*ad gentes*« in bo kot skupnost in kot posamezniki postajalo odprto za obrobne kristjane; z javnim angažiranjem, prek družbenih občil, katehez itd. bo najbolj pristno inkulturiralo Kristusov nauk v današnji čas (Italijanska škofovska konferenca 2002, čl. 46–62).

Situacija angleško govorečih Cerkva, ki so pred kratkim pripravile tretjo izdajo *Rimskega misala*, nam je lahko v poduk, da bomo v enaki situaciji, ki nas čaka, prepoznali izziv in priložnost za poglobljeno liturgično vzgojo. Angleško govoreče Cerkve se zavedajo, da je treba trenutek, ko je veliko pozornosti usmerjene v obhajanje evharistije in v formulacije novega prevoda, izkoristiti tudi za obnovljeno razumevanje teologije liturgije. Zato vidijo trenutno situacijo kot »priložnost za pomembno liturgično oblikovanje, ki je bilo takoj po koncilu morda spregledano« (DeGrocco 2010, 117). Da bi v Cerkvi na Slovenskem z veseljem pričakovali, in ko pride čas, izkoristili priložnost, ki je pred nami – priložnost, poudarjati sporočilnost bogoslužja, obogatene ga z vrednotami in s tradicijo slovenskega naroda!

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Posinodalna apostolska spodbuda]. CD 113. Ljubljana: Družina.
- Bonomo, Lucio.** 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura: »Se uno è in Cristo è una creatura nuova«* (2 Cor 5,17), 94–119. Rim: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Chupungco, Anscar J.** 1992. *Liturgical inculturation: Sacramentals, religiosity, and catechesis*. Minnesota: Liturgical press.
- . 2003. Inculturation of Worship: Forty Years of Progress and Tradition. http://scholar.valpo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=ils_papers (pridobljeno 12. 2. 2013).
- Crnčević, Ante.** 2004. Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove? Uz 40. obljetnicu konstitucije »Sacrosanctum Concilium«. *Služba božja* 44, št. 1:72–80.
- . 2009. Božje otajstvo u ruhu kulture. *Živo vrelo* 26:13–17.
- . 2009. Kako tkati kršćansku kulturu? *Živo vrelo* 26:1.
- DeGrocio, Joseph.** 2010. Called To Participate: Theological, Ritual, And Social Perspectives: Book review. *Seat of wisdom* 1:117–119.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2002. *Kako oznanjevati evangelij v svetu, ki se spreminja*. CD 95. Ljubljana: Družina;
- Janez Pavel II.** 2003. *Cerkev v Evropi* [Posinodalna apostolska spodbuda]. CD 103. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2000. Inkulturacija bogoslužja. V: *Teologija na prelomu časov: Zbornik ob 80-letnici Teološke fakultete*, 156–162. Ljubljana: TEOF UL.
- . 2010. Katoliškemu bogoslužju ni lasten ne laksizem ne rigorizem. *Tretji dan* 39, št. 9/10:45–51.
- Kvaternik, Peter.** 2008. Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 68:257–264.
- Nocent, Adrien.** 2000. Christian initiation in the roman church from the fifth century until Vatican II. V: *Handbook for liturgical studies. Sacraments and sacramentals*, 49–90. Zv. 4. Ur. Anscar J. Chupungco. Collegeville Minnesota: The liturgical press.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Potočnik, Ignacij.** 1984. Pota in stranpota bogoslužne prenov. V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Ratzinger, Joseph.** 1998. *Sol zemlje: Krščanstvo in katoliška Cerkev ob prelomu tisočletja*. Ljubljana: Družina.
- Searle, Mark.** 2006. *Called to participate*. Minnesota: Liturgical press.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2012. *Pridite in pogledite: Slovenski pastoralni načrt*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Slovenski medškofijski liturgični svet.** 1981. *Prenovljeno bogoslužje: Zbirka navodil*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Wojtyła, Karol.** 1999. *K izvirom prenov: Študija o izvajanju 2. vatikanskega koncila*. Bistrica pri Trzinu: Župnijski urad.
- Worgul, George. S. ml.** 1996. Inculturation and root metaphors. V: *Liturgy and inculturation: Introduction*, 40–51. Leuven: Peeters.
- Žižić, Ivica.** 2009. Liturgija i kultura u susretu. *Živo vrelo* 26:2–6.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Leon Debevec

Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«?

Povzetek: Prispevek skuša osvetliti razloge za radikalne spremembe v bogoslužnem prostoru po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Proces liturgične preнове deli na tri korake: vizija, načrt in uresničitev. Preučevanje vizije pokaže željo Cerkve po redefiniciji vloge in prepoznavnosti krščanskega bogoslužnega prostora, močno ukoreninjeno v bogastvu njene arhitekturne tradicije. Vizija se napaja pri dveh izčiščenih izviri: pri vsestranski posodobitvi (*aggiornamento*) in pri reaktualizaciji dejavnega sodelovanja vernikov pri bogoslužju (*participatio actiosa*). V sklop načrta implementacije vizije sodita določitev istovetnosti, notranje tipologije, glavnih ciljev in posebnih vrednot krščanske umetnosti in opredelitev vloge krajevnih Cerkva in ustanovitve komisij za cerkveno umetnost kot raziskovalne in svetovalne opore škofom pri odločanju. Preplitvo razumevanje koncilske vizije, prezrtje njene vpetosti v razvojne zakonitosti bogoslužnega prostora, močna pobuda liturgičnega gibanja, ki je že pred koncilom zaznamovala številne enostransko usmerjene arhitekturne poskuse in nekritično spogledovanje Cerkve s sočasnimi, vedno hitreje spreminjajočimi se trendi v profani arhitekturi, so spremenili iskanje časa in krščanskemu občestvu ustreznega bogoslužnega prostora v nekontroliran eksperiment.

Ključne besede: sakralno, arhitektura, umetnost, koncil, *aggiornamento*, zgodovina

Abstract: **Sacred Architecture after the Second Vatican Council – »Icon« or »Placard«?**

The article deals with the reasons of the radical changes in liturgical space after the Second Vatican Council. The process of liturgical reform comprises three significant steps: the idea, the plan and its realization. The study of the idea shows a desire of the Church to redefine the role and the identity of Christian liturgical space, which is firmly grounded in her rich architectural tradition. The idea draws from two refined springs, a universal update (*aggiornamento*) and a reactualization of the active (full) participation of the faithful in the liturgy (*participatio actiosa*). The planning as the implementation of the idea comprises defining the identity, the internal typology, the main purposes and the specific values of Christian art, defining the competences of the local churches and also setting up commissions for sacred art as research bodies as well as groups advising the bishops. Unfortunately, the conciliar idea has often been only superficially understood, its connection with the development principles of liturgical space has been overlooked, strong initiatives of liturgical movement had

resulted in numerous one-sided architectural realisations already before Vatican II and the Church has been uncritically flirting with the rapidly changing contemporary trends in profane architecture. Thus, the search for modern liturgical space, which would correspond to the time and to the Christian community, has turned into an uncontrolled experiment.

Keywords: sacred, architecture, art, history, Vatican II, *aggiornamento*

Med premiki, ki so v Cerkvi na Slovenskem, pa tudi v katoliški Cerkvi kot celoti vidno zaznamovali čas po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (v nadaljevanju: koncil), je tudi preoblikovanje krščanske sakralne arhitekture. Spremembe so po eni strani razumljive, saj se je vodstvo Cerkve odločilo, da ponovno premisli pomen in vlogo najsvetejšega jedra krščanstva – evharistijo – v njenem pastoralnem poslanstvu. Evharistija, ta najodličnejši odnos, v katerem se v odrešenjskem veselju družita Bog in človek, je tako kakor vsi odnosi v naši stvarnosti vpeta med koordinati časa in prostora. Človek jima daje prepoznavni čutno zaznavni izraz. Tako prepoznavamo koordinato časa v najrazličnejših artikulacijah rituala, koordinato prostora pa v arhitekturni raznolikosti bogoslužnih kompleksov. Ob tem ne gre prezreti njune latentne soodvisnosti.

Po drugi strani pa je vsakomur jasno, da ostaja za katoliško Cerkev bistvo vere – in zato tudi bogoslužja – po koncilu isto. To dejstvo samo po sebi zahteva podrobnejšo osvetlitev vzrokov za tako radikalne spremembe v sakralni arhitekturi, zgrajeni po koncilu. Problem je toliko zanimivejši zaradi specifične narave rituala in bogoslužnega kompleksa. V njun »genski zapis« je namreč vgrajena težnja k rigidnosti, da bi lahko prek nje doživel človek, vernik, vpet v vsakdanjost stalne spremenljivosti, dimenzijo brezčasa, po kateri more ob pravilni osebni notranji naravnosti izkusiti bližino božjega. V tej naravnosti postaja bogoslužni kompleks še najbolj podoben idealu ikone, ki nadčutno realnost božjega kaže (preseva) s takšno močjo in s tako objektivizirano zanesljivostjo, da v človeku prebudi kontemplacijo in tako postane učinkovita vez, »okno« med imanenco in transcendenco. Da bi lahko ugotovili pomensko težišče krščanske sakralne arhitekture v času po koncilu, je treba postavljenemu idealu ikone določiti še njen antipod, ki vzpostavlja polje, znotraj katerega je iskano težišče. Logiki in funkciji ikone se tako zdi najbolj oddaljen reklamni plakat. Zanj so značilne stalna spremenljivost, agresivnost in preračunanost na takojšnji učinek. Njegov milje je sivi na polresnic. Smoter reklame ni odnos, temveč generiranje denarnega toka.

Kje znotraj postavljene dihotomije je torej pokoncilski sakralna arhitektura?

Odgovor na zastavljeno vprašanje je večplasten; v slehernemu človekovem prizadevanju za ureditev nekega segmenta stvarnosti, v kateri deluje, odkrijemo vsaj tri korake: izoblikovanje zamisli oziroma vizije, priprava načrta njene uresničitve in uresničitev sama. Da bi lahko bolj celostno osvetlili značilnosti obravnavane sakralne arhitekture, zlasti pa predložili vsaj grobe obrise vrednostnega »humusa«, v katerem korenini, je treba predstaviti glavne značilnosti naštetih korakov, ki jih prepoznavamo v koncilskih prizadevanjih Cerkve za učinkovitejšo vlogo umetnosti v uresničevanju njenega pastoralnega poslanstva.

1. O zamisli

V srcu reforme bogoslužja, utemeljene na *Konstituciji o svetem bogoslužju*, je izpostavljeno Jezusovo kraljevo duhovništvo. Zato Cerkev vabi vse verujoče kristjane, da vstopijo v liturgijo s poglobljeno zavestjo o svojem privilegiranem mestu, utemeljenem na žrtveni soudeležbi pri evharistiji. Skupni cilj koncilске prenovе je bil po besedah papeža Janeza Pavla II. »obogatitev vere« (Schloeder 1998, 17). V koncilskih dokumentih kot celoti tako vidno izstopata dva prečiščena izvira, pri katerih naj bi se napajal proces »obogatitve« in ki sta postala (danes že lahko to rečemo) nekakšen emblem, po katerem bo ostal drugi vatikanski cerkveni zbor oziroma koncil prepoznaven v zgodovini Cerkve. Prvi je »aggiornamento«, ki ga moremo razumeti kot odločitev Cerkve za vsestransko posodobitev njenega delovanja, drugi pa »*participatio actiosa*«, to je želja Cerkve, priveriti vernike »k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že bistvo bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo v moči krsta pravico in dolžnost« (SC 14, prim. tudi SC 21). Izvira vsekakor nista do tedaj v življenju Cerkve nepoznana novost. Če ostanemo pri bogoslužnem prostoru, je že iz razvoja krščanske umetnosti razvidno, da Cerkev »*aggiornamento*« v preteklosti ni le sledila, temveč je v pomembnem delu svoje zgodovine celo določala njegov pomen oziroma bila njegov generator. Šele korenite družbene spremembe, katerih dramatični »*crescendo*« nastopi s francosko revolucijo, Cerkvi dokončno onemogočijo soudeležbo pri ustvarjanju vrednostne in pomenske podstatī sodobnega arhitekturnega ustvarjanja, v 19. stoletju že povsem zamaknjenega v fascinantnost industrijske proizvodnje. Jedro koncilске posodobitve bogoslužnega prostora je v ponovni osmislitvi temeljnih prvin njegove istovetnosti, to je: njegove kristocentričnosti, hierarhičnosti, dualnosti, dinamizma in vpetosti v kozmično stvarnost.

Tudi drugi koncilski cilj, evharistično skrivnost globlje vtisniti v zavest vsakega kristjana – k temu naj bi odločilno pripomoglo njegovo dejavno sodelovanje pri bogoslužnih opravilih – ima v zgodovini Cerkve svoje žlahtne izraze. Dejavno sodelovanje vernikov je bila samoumevna liturgična praksa prvih krščanskih skupnosti, ki so se zbiralе po zasebnih hišah. Intenzivirana je bila tako z (relativno) časovno bližino dogodkov in oseb, povezanih z bistvom evharistije, kakor tudi z živim pričakovanjem skorajšnjega konca časov in Kristusovega drugega prihoda. V arhitekturnem pogledu šele baročni bogoslužni prostor, zasnovan kot »liturgično gledališče«, resda sam prepoln dinamizma, računa z relativno negibnostjo vernika, da bi ga lahko prepričljivo zamaknil v iluzijo nebes na zemlji.

2. O načrtu

Študij koncilskih dokumentov in njihove uradne razlage izrisuje pred nami kompleksen in koherenten itinerarij korakov na poti do sodobnega polnokrvnega krščanskega sakralnega prostora. Temeljna narava itinerarija razkriva za obravnavano temo zagotovo eno najpomembnejših koncilskih določil, ki je hkrati izraz skoraj

preroške slutnje nevarnosti zlorabe. Koncilski očetje namreč v *Konstituciji o svetem bogoslužju* nalagajo odgovornim, »naj se novosti ne uvajajo, razen če jih terja resnična in nedvomna korist Cerkve; pri tem je treba skrbeti, da nove oblike nekako organsko rastejo iz dosedanjih oblik« (SC 23). Formulacija je povsem jasna in ne dopušča v umetniških iskanjih nobene površnosti, koketne spogledljivosti s sočasnimi trendi v posvetni umetnosti, še manj prozaične provizoričnosti. Da bi bilo uresničevanje zastavljene usmeritve učinkovito, je v *Konstituciji o svetem bogoslužju* podrobno opredeljena istovetnost krščanske umetnosti. Vodstvo Cerkve jo znotraj sakralne umetnosti zameji s tremi »koordinatami«: s smotrom, s katerim zavezuje krščansko umetnost k tematiziranju božje lepote in k iskanju umetniških izrazov, ki bodo s svojo močjo pomagali »da se spoznanje Boga bolje razodeva in da oznanjevanje evangelija postane za človeški razum prozornejše« (CS 62); z notranjo tipološko dihotomijo krščanske umetnosti, vzpostavljeno z versko in cerkveno umetnostjo, pri tem je tematski okvir prve bogoslužje in je zato zavezana objektivnosti na račun odpovedi subjektivne atraktivnosti umetnikove »poetike«, tematski okvir druge pa umetniška interpretacija subjektivnega doživljanja skrivnosti vere; in nazadnje s posebnimi vrednostnimi kriteriji, ko določa, naj umetniška dela »ustrezajo veri, pobožnosti in vestno izrečenim določbam ter so primerna za sveto rabo« (SC 122). Z utemeljitvijo posebnih vrednostnih kriterijev je vzpostavljen tudi temelj mehanizma razsojanja o primernosti umetniških del. Vodstvo Cerkve ga daje v roke škofom, ko jim nalaga dolžnost, naj si skrbno prizadevajo, »da v božje hiše in druge svete prostore ne bodo imela dostopa umetniška dela, ki nasprotujejo veri, nramnosti in krščanski pobožnosti ter žalijo pravi verski čut bodisi zaradi zmaličenih oblik ali zato, ker niso zadosti umetniška, ampak povprečna in kičasta« (SC 124). Kot profesionalno pomoč jim priporoča ustanovitev škofijskih komisij za cerkveno umetnost. Te komisije naj bi – poleg funkcije vrednotenja in usmerjanja umetniške produkcije – imele tudi odgovorno nalogo implementacije koncilске vizije, ukrojene po meri vesoljnosti, v kulturnozgodovinsko enkratnost posamezne krajevne Cerkve. Koncil zaokrožuje »načrt« revitalizacije bogoslužnega prostora in krščanske umetnosti kot celote z vzgojo. Njej posvečena določila govorijo tako o pomenu vzgoje klerikov kakor tudi umetnikov: za njihovo vzgojo spodbujajo krajevne Cerkve k ustanavljanju šol ali akademij za krščansko umetnost (*Koncilski odloki* 1980, 91–93). Koncil nadalje poudarja nujnost ponovne oživitve dialoga z umetniki (Koncilska poslanica 1965). Čeprav je predstavljeni načrt, kakor ga je mogoče izluščiti iz obravnavanih dokumentov, sam v sebi resda smiselno strukturiran in celovit, vendarle razkriva drobno, a ne tako nepomembno nedorečenost, namreč nujnost stalnega »kultiviranja« tudi odnosa vernikov do krščanske umetnosti oziroma umetnosti kot takšne zaradi njihove skoraj popolne »nepismenosti« glede sposobnosti branja del sodobne umetniške ustvarjalnosti. Na to pomembno nalogo opozarjajo šele poznejše okrožnice.

3. O uresničitvi

Ob predstavljeni celovitosti vizije in ob pretežno smiselni zaokroženosti načrta njene uresničitve smo pri opazovanju pokoncilске sakralne arhitekture ne

samo v letih neposredno po koncilu, temveč tudi danes soočeni z dramatičnim kontrastom, saj daje prej vtis nekontroliranega eksperimenta kakor pa preišljeno zastavljenega sosledja korakov v smeri postavljenega cilja. Razlogi za to so zagotovo številni in bi zahtevali samostojno obravnavo. Med njimi pa je po pomenu mogoče izpostaviti vsaj tri.

Kot prvo velja omeniti dejstvo, da koncilska vizija bogoslužnega prostora ni sad preroškega uvida sprememb, ki bi se v času koncila šele zarisovale v najbolj smelih teoloških razpravah in bi jih bilo mogoče s tenkočutnostjo seizmografa zaznati tudi na polju umetniške produkcije, ampak je v resnici izraz nujnosti ureditve dinamičnih vrenj, usmerjenih v iskanje s sodobnostjo sinhronizirane podobe bogoslužnega prostora, s katerimi se je Cerkev soočala že desetletja pred koncilom. Prve kali tega procesa segajo globoko v 19. stoletje, k zametkom liturgičnega gibanja v Franciji. Osrednjemu cilju – po stoletjih odtujenosti med duhovnikom in občestvom vernikov – približati bogoslužje verniku in ga vanj dejavno vključiti, se je logično pridružilo tudi iskanje primerne arhitekturne zasnove bogoslužnega prostora.

Drugi vzrok korenini v polju arhitekturnega ustvarjanja, poznanem pod najsplošnejšo oznako moderna. Liturgična iskanja so se ujela z vznesenimi funkcionalističnimi idejami tedanjih vodilnih arhitekturnih ustvarjalcev, zaradi katerih je bila arhitekturna umetnina razumljena kot neposredni izraz uporabnikovih praktičnih potreb. Hkrati pa jih je vse bolj priljubljena redukcionistična estetika, razrasla v fascinaciji nad možnostmi oblikovanja prostora z novo armiranobetonsko konstrukcijo, začarala v njihovem prepričanju o nujnosti preprosteje oblikovanih bogoslužjih v manj bahavih okoljih.

Tretji vzrok je razdejanje, ki ga je za seboj pustila tragedija druge svetovne vojne in z njo povezana potreba po čimprejšnji obnovi tudi brezštevilnih uničenih cerkva. Tako je čas po drugi svetovni vojni zaznamovala izredna gradbena dejavnost, kakršne Evropa v dveh tisočletjih krščanstva še ni doživela. Samo v Nemčiji, na Nizozemskem in v Franciji je bilo med letoma 1945 in 1965 zgrajenih okoli dvanajst tisoč novih cerkva. Tok nujnosti obnove cerkvene »infrastrukture« se je tako zvil s tokovoma vedno glasnejših samoiniciativnih pobud liturgičnega gibanja in samozavestnega modernizma v deročo reko, ki je preplavila celotno polje krščanske umetnosti. Koncilski očetje so z oblikovanjem vizije sodobnega bogoslužnega prostora in načrta njene uresničitve zasnovali »profil« struge, ki naj bi nekontrolirani tok reke ponovno umiril. V uresničevanju tega zahtevnega podjetja pa prepoznavamo vsaj štiri usodne poenostavitve, zaradi katerih ostaja pokoncilska sakralna arhitektura v bolečem razkoraku z njeno vizijo.

4. Redukcija bogoslužne stavbe kot božje hiše na hišo božjega ljudstva

V cerkvenih dokumentih sta najpogostejše uporabljene oznaki za prostor srečevanja Boga in človeka besedi »božja hiša« (*Domus Dei*) (SC 124, 126) in »sve-

tišče«. V luči citiranih oznak moremo videti bogoslužni prostor predvsem kot premišljeno oblikovano posodo, v kateri se zastonsko razodeva milostni dar posebne božje bližine občestvu vernikov, zbranemu pri evharistiji. Prav bogoslužje »tiste, ki so znotraj, vsak dan vzdava v sveti tempelj v Gospodu, za bivališče božje v Duhu ...« (2). Cerkev, zavedajoč se pomena ustrezne izoblikovanosti prostora za doživljanje posebnosti takšnega odnosa določa, naj bo evharistija »redno v svetem prostoru (RMu 260). Zunaj cerkve ni dovoljeno maševati brez resnične potrebe, o čemer bo presodil ordinarij za svoje področje.« (3Nv 9) Znotraj liturgičnega gibanja pa se je zaradi prizadevanj po dejavnejši vlogi vernikov pri bogoslužju postopno udomačilo pojmovanje bogoslužnega prostora kot »hiše božjega ljudstva« (*domus ecclesiae*). Beseda označuje pomensko težišče bogoslužnega prostora, ki gre od razumevanja tega prostora kot milostnega kraja božje bližine k funkcionalni ustreznosti takšnega prostora, podrejeni predvsem fizičnemu udobju vernikov. Takšen pogled je hote ali nehote utrjeval prepričanje, da je mogoče evharistično daritev opravljati kjerkoli oziroma da je cerkev »servisna postaja potujoče Cerkve« (Vodeb 1972, 13). Samozavestni »kjerkoli« je na polju arhitekturnega ustvarjanja, ukleščene v modernistično brezkompromisno iskanje novega, zelo hitro mutiral v »kakršenkoli« prostor. Skozi tako postavljena vrata je v bogoslužni prostor pljusnila prozaična, samozadostna in introvertirana domačnost, banalizirana s poliali kar multifunkcionalnostjo po vzoru sočasnih trendovskih modernističnih stanovanj – »strojev za bivanje«.

5. Redukcija dejavnega sodelovanja na funkcionalno ustreznost

Čeprav sodi poleg uveljavitve narodnih jezikov v bogoslužju med najpomembnejše uspehe liturgičnega gibanja tudi koncilski »posvojitev« prizadevanj po vsestranski reanimaciji vernikov v liturgičnem dogajanju, moremo hkrati brez pretiravanja označiti dejavno sodelovanje vernikov kot reaktualizirano paradigmo liturgične rabe bogoslužnega prostora, za svojevrstno kontroverzno, saj je po eni strani nesporno del samega jedra reformnih prizadevanj Cerkve, a je hkrati v praksi generirala arhitekturne oziroma prostorske rešitve, katerim po radikalnosti, po samovoljnosti in po obsegu ni primere v vsem razvoju krščanskega bogoslužnega prostora. Koncilski opredelitev dejavnega sodelovanja je jasna in za tovrstne dokumente značilno zgoščena. Cerkev se v njej zavezuje k skrbnemu prizadevanju, »da verniki tej skrivnosti vere (evharistiji, op. av.) ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno naj bi sodelovali pri svetem dogajanju; se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega telesa. Zahvaljevali naj bi se Bogu in darovali brezmadežno žrtev ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim in se s tem naučili darovati tudi sami sebe.« (SC 48) Dejavno sodelovanje torej ni samozadosten cilj, temveč logična naravnost vernikov, povezanih v občestvo, da bi lahko tako dosegli notranjo pripravljenost, v kateri bi bili sposobni darovati sami

sebe. Benedikt XVI. poudarja, da je »*participatio actuosa*« predvsem »*participatio Dei*«, zedinjenje z Bogom, ki v sebi ustvarja enotnost skrivnostnega telesa v Kristusu kot glavi (Ratzinger 2005, 66–67). Tehnicizem, ki ga prepoznavamo v središčnih tlorskih zasnovah, v amfiteatralno oblikovanih prostorih za vernike, v ureditvah prezbiterija, da ga verniki obdajajo z vseh strani, v potiskanju vernikov v neposredno bližino oltarja, v obračanju duhovnika k vernikom in v razkrivanju dogajanja na oltarju, v brisanju meje med prezbiterijem in prostorom za vernike, v hierarhični nevtralizaciji ali celo hierarhični inverziji bogoslužnega prostora, če naštejemo samo najočitnejše poteze po koncilu zgrajenih bogoslužnih stavb, ima s koncilskim razumevanjem dejavnega sodelovanja relativno malo skupnega. Opisano funkcionalistično poplitvenje je opazila tudi Cerkev in ga že zgodaj kritizirala (O skrbi 1981, 44). Celó fizični dinamizem, ki ga v bogoslužni prostor uvaja prenovljeno bogoslužje z izčiščenjem in s hierarhično napetostjo med liturgičnimi žarišči (krstni kamen oziroma krstilnica, oltar, ambon, tabernakelj, sedež za mašnika), je z vse širše uveljavljeno prakso zgoščevanja vseh naštetih elementov v prezbiteriju prerasel v svoje lastno nasprotje – v relativno negibno predstavo, v kateri duhovnik z nekaj sodelavci pred pasivnim občestvom vernikov »uprizarja« liturgično leto.

6. Redukcija »aggiornamenta« na priličenje

V pretežnem delu svoje dosedanje poti je Cerkev vedno znova presenečala s svežino teoloških uvidov, ki so v umetnikih prebujali strast ustvarjalnosti, iz katere so se porodila umetniška dela brezčasne veljave. Tako je Cerkev dajala takt oziroma vrednostno mero prostoru in času, ki ju je aktivno soustvarjala. Ob tem ne gre spregledati pomena smeri opisanega procesa. Ta smer ima svoj izvir v svežini teološke misli in dovršeno, celó drzno umetniško interpretirana ni zgolj bogatila krščanske umetnosti in prek nje pomlajevala pastoralne moči Cerkve, temveč je bila hkrati tudi vzor umetniškemu snovanju na polju profanega. Bila je resnični kvas. Analiza pokoncilске sakralne arhitekture pa – presenetljivo (ali pa tudi ne) – razkriva opisanemu toku inverzno podobo. Umetnost profanega sveta, že od preloma stoletja dalje »navdihnjena« od stroja – ideala najčistejše funkcije –, je v nerodno interpretiranih funkcionalističnih usmeritvah liturgičnega gibanja prepoznala domala zgodovinsko priložnost in s svojo redukcionistično logiko preplavila polje krščanske umetnosti. To, kar je imel papež Pij X. za herezijo (Schloeder 1998, 10) in je papež Pij XII. v okrožnici *Mediator Dei* označil kot »podobe in oblike, ki so, se zdi, grdi spački zdrave umetnosti in včasih tudi očividno nasprotujejo lepoti, skromni umerjenosti in krščanski pobožnosti ter hudo žalijo pravi verski čut« (Pij XII. 1957, 110), se v Konstituciji o svetem bogoslužju spremeni v dobrohotno spravljenost, ko Cerkev ugotavlja, da »ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe. ... Tudi umetnost naših časov ter vseh narodov in pokrajin naj se v Cerkvi svobodno razvija ...« (SC 123) Ohlapnost koncilskih stališč, nedvomno do neke mere odvisnih od že široko uveljavljene polstoletne prakse

oblikovanja bogoslužnih prostorov, je sprevrgla koncilski »*aggiornamento*« v pri-
ličenje modernizmu in vsem njegovim poznejšim mutacijam, ki so, vpeti v svoj
lastni minimalistični »*credo*«, izbrisali iz bogoslužnega prostora domala vse po-
membne prvine njegove istovetnosti.

7. Redukcija dialoga med svetom vere in svetom umetnosti na poslovni odnos

V podtonu predstavljenih redukcij vedno znova izstopa problem dialoga med »svetom vere« in »svetom umetnosti«. Ta siamski dvojček je že ob rojstvu humanizma začel proces postopnega in za obe strani bolečega trganja medsebojnih vezi, ki ju je, oba osiromašena, na pragu 20. stoletja privedel do popolne medsebojne tujosti. Šele čas koncila prinese v Cerkvi spoznanje, da zgolj ostre kritike ne bodo premostile vse globljega prepada med krščanstvom in umetnostjo. Tako papež Pavel VI. v nagovoru umetnikom ob kritičnem opozarjanju na nekatere umetniške izraze, ki žalijo, saj z uporabo nerazumljive umetniške govorice pozablajo umetniki na temeljno pravilo svojega poslanstva (Devetak 1983, 40), hkrati označuje prav *Konstitucijo o svetem bogoslužju* za veliko delo nove zaveze z umetniki. Čas medsebojne tujosti pa je naredil svoje. Ob dejstvu, da sodobna umetnost v iskanju »svetega grala« permanentne atraktivnosti, že lep čas gradi svojo samopodobo na dekonstrukciji in na zavračanju sleherne zavezanosti, na omalovaževanju, celo preziru komunikativnosti umetniških del, se zdi danes nova zaveza z umetniki dlje kakor kadarkoli prej. Iz zgodovine izvirajoča zavest o tesni povezanosti in medsebojni uglašenosti umetnikov, institucionaliziranega dela Cerkve in občestva vernikov je tako najpogostejše reducirana na poslovni odnos med vrednostno in ideološko med seboj vedno bolj odtujenimi svetovi. V njem je po značilni logiki takšnega odnosa – »kdo bo koga« – kupec resda kralj, a v natrpani trgovini z umetniškimi izdelki vse težje prepozna pristno vrednost, kaj šele umetniško silo, ki bi zmogla misterij krščanstva preliti v čutno zaznavno realnost. Tudi za takšno zagato pozna svet umetnosti danes vse širše uveljavljeno rešitev – zvezdništvo. S pristankom na privid ponujene bližnjice praviloma kralj zapravi še zadnji dragulj s krone svoje suverenosti in dostojanstva.

8. Sklep

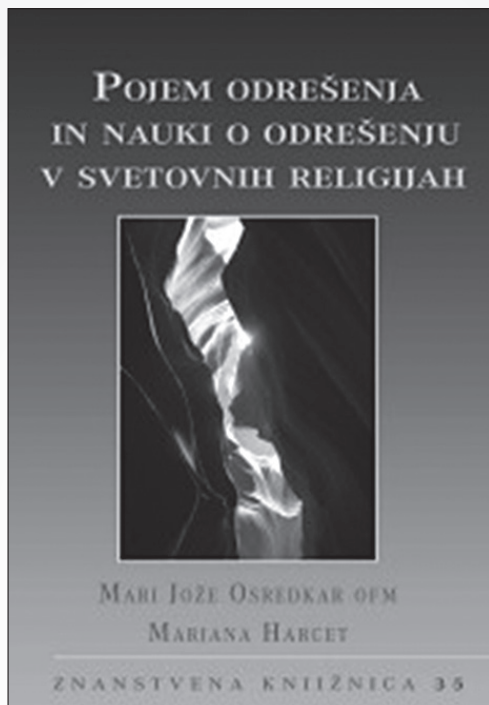
Dokler bo evharistija jedro krščanstva, bo tudi bogoslužni prostor tema, ki zahteva zavzeto in nenehno pozornost Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil v tem pogledu nedvomno milostni čas, saj se je Cerkev po dolgem obdobju inercije pomensko izvotljenih prostorskih rešitev zavedla moči in živosti arhitekture svojih najzgodnejših bogoslužnih kompleksov, pa tudi neprecenljive vrednosti kulture »umetnostnega spomina«, ki ga v krščanstvu merimo že v tisočletjih. V koncilski viziji moremo tako videti premišljen restavratorski poseg, ob katerem

je zasijala izpod debelega sloja poznejših retuš in poslikav ikona za krščanstvo značilnega prostora sobivanja Boga s človekom. S pozornim ogledovanjem te ikone in z njo povezanega bogatega umetnostnega spomina je odkril metodološke prijeme in zakonitosti arhitekturnega »ikonopisja«, nujno potrebnega za ohranjanje njene istovetnosti in za njeno harmonizacijo s svežino sodobnih umetniških poetik. Cerkev je stopila s svojim koncilskim odkritjem pred umetnike v času, ki je bil (in ostaja) v stopnjevanju časovni nervozi vse manj pripravljen in zmožen samostojnega poglobljanja v kompleksnost tako razumljenega bogoslužnega prostora, v omami in samovšečnosti modernističnega zapriseganja novosti pa ne samo brezbrizen, temveč odkrito sovražen do slehernega spomina. Umetnost se je v nespособnosti, vstopiti s Cerkvijo na pot skupnega ogledovanja in iskanja sodobnih interpretacij izčiščene podobe krščanskega bogoslužnega prostora, zatekla k prekrievanju te ikone z reklamnimi plakati, ki propagirajo predvsem svojo vse bolj zvezdniško strukturirano arhitekturno provenienco in krščanstvu popolnoma tuje vrednote, medtem ko ostaja resnični smisel bogoslužne stavbe izrinjen na sam rob vulgarne funkcionalnosti.

Prebujeni spomin na čas, ki nas že loči od koncilskega vrenja, je nova priložnost za Cerkev in z njo tudi za Cerkev na Slovenskem, da se osvobodi opojnosti bleščave pomensko plitvih reklamnih atrakcij in s prenovljenim žlahtnim ljubosumjem zavaruje zaklad bogoslužnega prostora.

Reference

- Debevec, Leon.** 1999. *Prenova in gradnja bogoslužnih stavb*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo.
- — —. 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Devetak, Vojko.** 1983. Liturgijski susreti i umjetnost. *Služba božja* [Makarska] 23, št. 1.
- Janez Pavel II.** 1999. *Pismo umetnikom*. Cerkveni dokumenti 82. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. *Cerkev iz evharistije*. Cerkveni dokumenti 101. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilska poslanica umetnikom.** 1965. Cerkveni dokumenti 82. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- Konstitucija o svetem bogoslužju.** 1980. V: *Koncilski odloki drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)*, 51–94. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- O skrbi za zaklade cerkvene umetnosti.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 44–47. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.** 1980. V: *Koncilski odloki drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Pij XII.** 1957. *Mediator Dei*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Prenovljeno bogoslužje.** 1981. Slovenski medškofijski liturgični svet. Ljubljana.
- Prvo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 13–27. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Ratzinger, Joseph.** 2000. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- — —. 2005. *La festa della fede*. Milano: Jaca Book.
- Schloeder, Steven J.** 1998. *Architecture in Communion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Tretje navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 34–43. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Vodeb, Rafko.** 1972. *Dom in podoba cerkvenega občestva*. Ljubljana: Župnija Marijinega označenja.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

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

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

Andrej Šegula

Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Da bomo razumeli razvoj dogodkov na področju kateheze v Slovenskem prostoru, se moramo ozreti v čas pred koncilom. Leta 1952 se je moral verouk umakniti iz šol. Posledica tega dogodka sta začetek župnijske kateheze in ustanovitev Medškofijskega katehetskega sveta (pozneje Slovenski katehetski svet, nazadnje Slovenski katehetski urad). V obdobju od koncila do danes ima pomembno mesto Skupnost slovenskih katehistov in katehistinj (SSKK), ki so jo slovenski škofje formalno ustanovili leta 1982. Leta 1991 je bil pod vodstvom dr. A. S. Snoja sestavljen nov katehetski načrt za župnijsko katehezo. Nastali so novi učbeniki, delovni zvezki in priročniki za katehete. Storjen je bil velik korak na področju formacije katehetov (ustanovitev Katehetsko-pastoralne šole). Prav tako pa je bilo poskrbljeno tudi za permanentno izobraževanje katehetov (SSKK). Vse to dogajanje na področju kateheze smemo pripisati smernicam drugega vatikanskega koncila in cerkvenim dokumentom, ki so nastali po njem.

Ključne besede: kateheza, župnijska kateheza, katehet, katehetski urad, priročniki za katehete, kateheza odraslih, veroučenec, koncil, katehetski načrt, formacija katehetov

Abstract: **Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II**

One can only fully understand the developments in the field of catechesis in Slovenia by looking back to the time before Vatican II. Namely, in 1952 religious education was banned from schools. This resulted in the development of parish catechesis and in establishing the Interdiocesan Catechetical Council (later Slovenian Catechetical Council, now Slovenian Catechetical Office). In the postconciliar period, an important role has been played by the Community of Slovenian Catechists (SSKK) that was formally founded by Slovenian bishops in 1982. In 1991 a new catechetical plan for parish catechesis was drafted under the supervision of A. S. Snoj: new textbooks, workbooks and catechist's manuals were compiled. A big step forwards in catechist formation was made by the establishment of the Catechetical-Pastoral School with the Faculty of Theology. A continuous education of catechists has been available as well. All these developments in the field of catechesis can be attributed to Vatican II guidelines and to church documents drafted on their basis.

Keywords: catechesis, parish catechesis, catechist, catechetical office, catechist's manuals, adult catechesis, religious education pupil, Vatican II, catechetical plan, catechist formation

Namen referata je, predstaviti delo na katehetskem področju v obdobju po drugem vatikanskem koncilu. Glede na razmere v družbi in v Cerkvi v takratnem času ne moremo mimo dogodkov, ki so se pripetili po drugi svetovni vojni in so krepro zaznamovali življenje in delo Cerkve na Slovenskem.

1. Dogodki pred koncilom

Dogodki, ki so vplivali na razvoj kateheze pri nas, so delno potekali že pred koncilom. Razmere in razvoj dogodkov opisuje prof. dr. Alojzij Slavko Snoj v knjigi *Katehetika, didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka* (Snoj 2003, 80–87).

1.1 Verouk, izločen iz šolskega sistema

Do konca leta 1951 je verouk še vedno v šoli kot neobvezni šolski predmet z eno tedensko uro. Veroučence kontrolirajo in preštevajo ter tako ali drugače odvrčajo od verouka. Nazadnje mora verouk iz šole (Snoj 2003, 74). Škofijski ordinariat v Ljubljani je ob tej priložnosti dne 25. februar 1952 izdal okrožnico, ki v 4. točki pravi: »Poučevanje verouka je po odloku Sveta vlade LRS za prosveto in kulturo z II. polletjem šolskega leta 1951/52, tj. s 1. februarjem 1952, ukinjeno v vseh šolskih poslopih. Dušni pastirji naj odslej zadostijo kan. 1329–1336, razen z redno nedeljsko katehitično pridigo, s tem da bodo pripravljali ob primernem času v cerkvi otroke na pravičen prejem zakramentov in na natančnejše poznanje katekizma ter svetopisemskih dogodkov.« Tako je kateheza doživela močan šok. Iskali so poti, kako nadaljevati v težkih razmerah. Mariborski ordinariat je pripravil Splošni načrt za versko vzgojo in za poučevanje krščanskega nauka (1953) in Podrobni načrt za poučevanje v posameznih razredih (1954). Nekatere župnije niso mogle storiti veliko za versko poučevanje in za katehezo, razen splošnega označevanja in nedeljskega popoldanskega krščanskega nauka. Mnogi župniki in kaplani pa se niso vdali. Zbirali so veroučence in mladino po cerkvah v različnih skupinah. Iznajdljivost in pogum teh katehetov in zavzetost staršev, ki so na podlagi ustave in zakona o verskih skupnostih¹ (1953) mislili, da lahko naredijo več, kakor so dejansko smeli in zaradi težkih razmer mogli, sta rešila slovensko katehezo (Snoj 2003, 75).

1.2 Prebujanje župnijske kateheze

Prelomno obdobje na področju župnijske kateheze je nastopilo leta 1954, ko so v Zagorju izdali nekaj ciklostilnih listov; to je bil prvi katekizem brez naslova. Tako se je začel verski pouk ponovno organizirati. Izhodišče je bil katekizem z vprašanji in odgovori. Anton Smerkolj je leta 1956 pripravil ciklostilno razmnoženo knjigo *Verouk za višje skupine*, ki je vsebovala 136 izdelanih katehez za veroučence. Prav tako se je prebujala Primorska (po zaslugi Franca Godniča in Alberta Me-

¹ Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, v: Uradni list FLRJ, 27. maja 1953, št. 22.

tlikovca). Tretje »žarišče« je bilo v Mariboru, kjer so Drago Oberžan, Franc Lasbacher in Štefan Steiner oskrbeli nekaj katehetskih izdaj. V tem času je nastalo še žarišče takratnega pionirskega katehetskega dela, in to salezijanski Katehetski center (KC) v Ljubljani na Rakovniku oziroma na Kodeljevem. Poleg izdaje učbenika *Mali krščanski nauk*, ki ga je pripravil Franc Ambrožič, je izšel učbenik, ki ga je pripravil Franc Mihelčič: *Mali krščanski nauk za prvi in drugi letnik veroučne šole* (1960). Štefan Steiner je v teh časih spodbujal k večjemu sodelovanju med škofijami. Pravi: »Na Slovenskem ni potrebnih več načrtov, pač pa je potreben dober načrt. Škofijski separatizem ni potreben, včasih je škodljiv. Treba je torej uskladiti dobro teološko in pedagoško pripravo ljubljanskih sestavljavcev.« (Snoj 2003, 76)

1.3 Medškofijski katehetski svet

V prvi vrsti je vsaka škofija zase poskrbela za katehetske odbore, ki so delali za obnovo kateheze. V šolskem letu 1958/1959 pa je katehetsko delo dozorelo za novo obliko sodelovanja. Na Sveti gori pri Gorici so se leta 1959 zbrali predstavniki škofijskih katehetskih svetov iz Ljubljane, iz Maribora in iz takratne primorske apostolske administrature za Slovensko Primorje. Ordinarijem so dali pobudo za ustanovitev Medškofijskega katehetskega sveta (MKS). Prvi člani so bili: Albert Metlikovec in Franc Godnič (iz Kopra), Anton Smerkolj in Jože Bertoncelj (iz Ljubljane), Drago Oberžan in Franc Lasbacher (iz Maribora). Prvo nujno in pomembno delo MKS je bilo izdelovanje katehetskih učbenikov. K temu je treba dodati dejstvo, da se je stanje župnijske kateheze počasi izboljševalo: od veroučnih prostorov do sodobnih didaktičnih sredstev in avdiovizualnih pripomočkov (Snoj 2003, 77).

2. Dogajanje na katehetskem področju od drugega vatikanskega koncila do danes v Sloveniji

Vesoljna Cerkev išče poti, kako bi veselo oznanilo prišlo do vsakega človeka. Išče različne poti: od govornice in pisane besede prek arhitekture in umetnosti vse do slikarskega čopiča, tiska in sredstev javnega obveščanja. Kakor je zapisano v uvodniku *Splošnega pravilnika za katehezo*, je še vedno veljavno merilo prilika o sejalcu in semenu (Mt 13,1–23). Zato je nujnost tako imenovane »nove evangelizacije« vedno aktualna. Zaradi stanja duha in družbenopolitičnih sprememb, ki so nastale v zadnjih desetletjih, si Cerkev prizadeva, da bi krščansko oznanilo človeka nagovorilo v njegovi vesti, da bi prekrasilo tudi družbene strukture.

Cerkev se od drugega vatikanskega koncila dalje zaveda pomembnosti katehetske (didaktične) dimenzije. Veliko je smernic, dokumentov, ki obravnavajo to področje. Na izhodišča za katehezo in oznanjevanje je opozoril drugi vatikanski koncil (1962–1965),² ki je postavil Sveto pismo v ospredje krščanskega oznanjevanja

² Da bi Cerkev uspešno pričevala in učila krščanski nauk, ki naj prevzame vsega človeka, je drugi vatikanski koncil izbral Kristusa za vir, vzor in pravilo življenja. Božje učlovečenje daje moč in skladnost prizadevanju, da vero izražamo v jeziku, ki ustreza potrebam časa in je sprejemljiv za današnjega človeka. Ka-

in kateheze, na čelo teološke in pastoralne prenovе (KV; B24, 51; DV 16). Zatem so se vrstili pomembni dokumenti o katehezi, naslovljencih, oznanjevalcih in o oznanjevanju: *Splošni katehetski pravilnik* (1971), *Uvajanje odraslih v krščanstvo* (1972), *Apostolska spodbuda o evangelizaciji* (1976), *Apostolska spodbuda o katehezi* (1979), *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* (1988), *Veselo oznanilo evangelija in vzgoja v veri* (1989), *Okrožnica Odrašenikovo poslanstvo* (1991), *Katekizem katoliške Cerkve* (1992). Med vsemi naštetimi zaseda *Splošni katehetski pravilnik* zagotovo zelo pomembno mesto, saj je povzetek spodbud drugega vatikanskega koncila, prav tako pa (druga izdaja) njegova nadgradnja. Na podlagi tega pravilnika lahko ugotavljamo, koliko so smernice dosegle našo katehezo in naše katehetsko-pastoralno delo. Nekaj povzetkov: verska vzgoja mora biti prizadevanje za celostno oblikovanje človeka; pomembnost kontinuitete verske vzgoje; evangelij naj bo vzorec vsebinske in pedagoške predstavitve posredovanja verskega nauka; v *Splošnem pravilniku za katehezo* imajo odslej krajevne Cerkve oporo in vzorec za pripravo svojih lastnih katehetskih pravilnikov, katekizmov, priročnikov in modelov (SPK, 5–6).

O celovitem prikazu razvoja katehetike na Slovenskem je pisal že omenjeni Alojzij Slavko Snoj. Prav tako je to problematiko temeljito predstavil Franc Zorec v svoji doktorski disertaciji z naslovom: *Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem* (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj.

2.1 Medškofijski katehetski svet in župnijska kateheza

Slovenski ordinariji so sprejeli pobudo in ustanovili Medškofijski katehetski svet (MKS), za voditelja pa imenovali dr. Jožefa Pogačnika. Predstavniki (Anton Smerkolj, Jože Bertoncelj, Drago Oberžan, Franc Lasbacher, Albert Metlikovec in Franc Godnič), ki so jih imenovali njihovi ordinariji, so se sestajali na dva meseca k študijskemu posvetovanju. Ko je dr. Jožef Pogačnik postal ljubljanski škof, je prevzel vodstvo MKS Anton Smerkolj. Med člani je vladala izredna medsebojna povezanost in MKS je bil vzor skupinskega dela. V tem času (1962–1968) so bili izdelani veroučni učbeniki. Leta 1971 je MKS izdal *Splošni katehetski pravilnik* v slovenskem prevodu. Poleg usposobljenih članov MKS je bilo treba poskrbeti za strokovno izpopolnjevanje duhovnikov in katehistinj. S tem namenom so bili od leta 1965 dalje organizirani katehetski tečaji v različnih krajih po Sloveniji; od leta 1971 dalje predvsem na Mirenskem gradu. Namenjeni so bili strokovnemu usposabljanju katehet-

teheza naj v duhu drugega vatikanskega koncila zaobjema *in unum* Kristusa, Cerkev, človeka in vesoljstvo, bogati naj vsebino, daje dušo in metodiko. V Katehetsko-pedagoškem leksikonu najdemo strnjen povzetek z vsemi poudarki, pravi namreč: kateheza mora graditi na božje-človeški dejavnosti, pred očmi mora imeti srečanje z Bogom v Kristusu (Bog govori ljudem po Kristusu, Bog deluje med ljudmi s svojo navzočnostjo, Bog nadaljuje svoje učlovečenje v človeku, Bog sam prežema narode). Po vsem, kar lahko koncil pove o katehezi, se pričakuje in zahteva znanje iz didaktike, psihologije in pedagogike; treba je, da razlagamo božji nauk po premišljenem načrtu in po metodah, ki ustrezajo vsebini, razvoju, sposobnostim in razmeram današnjih katehizirancev, prav tako tudi zahtevam časa (smernice: evangeljske resnice je treba približati posameznim življenjskim okoliščinam, odkrivati vrednote človeških in zemeljskih stvarnosti, dialog mora potekati v resnici in ljubezni). Vse to bi naj bilo povzeto v pastoralnih in katehetskih pravilnikih (G. M. Medica, Drugi vatikanski koncil in kateheza, v: Škrabl 1992).

skih delavcev. Na pobudo MKS je leta 1965 v okviru Teološke fakultete v Ljubljani začela delovati katehetska šola, na kateri se je za katehetsko in pastoralno delo usposobilo na stotine katehistinj in katehetov (V. Dermota,³ Medškofijski katehetski svet, v: Škrabl 1992). Prva naloga komisije je bil študij strokovnih knjig katehetskih strokovnjakov Josefa A. Jungmanna (1889–1975), Johannesesa Hofingerja (1905–1984) in Balthasarja Fischerja (1912–2001). Tako se je začelo prizadevanje za izobraževanje katehetov. Člani komisije so si s Tonetom Smerkoljem prizadevali, da bi postali organ, ki bi po navodilih škofov urejal problematiko kateheze. Na eni od sej (25. septembra 1963 v Zagorju) se je komisija preimenovala v Medškofijski katehetski odbor (MKO). Škof dr. Jožef Pogačnik je bil z MKO tesno povezan. Odbor je na seji dne 20. januarja 1965 zahteval prenavo kateheze, škof dr. Jožef Pogačnik pa ni dovolil širitve nalog, ampak je zahteval, da člani najprej izpolnijo svoje naloge. Kljub vsemu lahko zaznamo napredek. Imenovan je bil referent za katehezo v Ljubljanski škofiji z nalogo, da dobi vsaka dekanija svojega referenta za katehezo. Drugo pozitivno znamenje pa je bil katehetski tečaj leta 1965 v Ljubljani. Ob tej priložnosti je škof dr. Jožef Pogačnik dovolil ustanovitev katehetskega centra. Ime za ta katehetski organ ostaja še naprej nejasno. Iz arhivskega materiala ni razvidno, kdo in kdaj so se preimenovali iz MKO v MKS. MKS je uradno postal svetovalni organ slovenskih škofov. Prvi poslovnik je bil potrjen julija 1966. V njem so opredeljene naloge MKS: študij celotne problematike katehetskega delovanja, predloge, spodbude, iniciative škofom za uspešno katehetsko delo, skrb za izobraževanje katehistov in katehistinj, skrb za pripravo vseh pripomočkov, ki so potrebni za enotno in uspešno katehezo v vseh slovenskih škofijah. Ta osnovna naloga je vse do danes ostala nespremenjena. Na seji dne 19. maja 1993 so bili predstavljeni dvomi o primernosti poimenovanja. Člani so predlagali, da bi v svobodni Sloveniji MKS preimenovali v Slovenski katehetski svet (SKS). Slovenska škofovska konferenca je preimenovanje dovolila dne 24. novembra 1993. Slovenski katehetski svet je bil nato dne 26. septembra 2005 preimenovan v Slovenski katehetski urad (SKU). SKU je bil in še vedno ostaja v službi katehetov in kateheze. Odgovorni so skrbno razbirali znamenja časa in nanje odgovarjali s spodbudami in z novimi učbeniki in skrbeli za izobraževanje katehetov, posebno za pripravo katehetskih tečajev, danes simpozijev. Današnji čas je še bolj kompleksen in zahteven kakor pred petdesetimi leti, zato je potrebnega še več študija in razmišljanja o znamenjih časa (SKU 2013).

2.2 Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov (SSKK)

To je skupnost, ki so jo slovenski škofoje ustanovili leta 1982. Prve zametke odkrijemo v Ljubljanski škofiji že v letu 1963 v rednih katehetskih srečanjih ur-

³ Prof. Valter Dermota se je rodil dne 25. septembra 1915 v Gornji Radgoni. Kot duhovnik je študiral pedagogiko-katehetiko na pedagoški fakulteti Salezijanskega papeškega ateneja. Predaval in poučeval je v Italiji in v Španiji. Leta 1963 je doktoriral na dunajski univerzi z disertacijo *Der Begriff der Hochschullehre*. Še istega leta je prišel v Ljubljano in postal honorarni predavatelj katehetike na Teološki fakulteti v Ljubljani. Za slušatelje je napisal učbenik *Katehetske metode* (Ljubljana 1966), priredil delo Vladislava Csonka *Zgodovina katehetike* (Ljubljana 1984) in mnogo drugih. Sodeloval je pri pripravi katehetskih učbenikov, pri pripravi katehetskega načrta in zlasti pri organizaciji katehetskih tečajev za nenehno izobraževanje veroučiteljev na Mirenskem gradu (J. Bertoncelj, Dermota, Valter, v: Škrabl 1992).

šulinskih sester katehistinj. Zbirale so se, da so poglobljale cerkvena, pedagoška in pastoralno-katehetska vprašanja. Počasi se je krog iz redovniških vrst razširil še na katehistinje in katehiste. Nadškof dr. Jožef Pogačnik je spodbujal katehistinje, naj to delo nadaljujejo. Imele so redne mesečne sestanke, duhovne obnove, letne duhovne vaje. Leta 1972 so ustanovile odbor katehistinj, ki je načrtoval programe, skrbel za povezovanje katehistinj in obravnaval pomembna vprašanja s področja katehetike. Leta 1982 so slovenski škofje potrdili statut in hkrati ustanovili SSKK. Namen SSKK je povezovanje laičkih in redovnih katehetov in pastoralnih delavk in delavcev neduhovnikov v službi Cerkve na Slovenskem. Poslanstvo SSKK pa je: skrb za načrtno delo pri razvoju in napredovanju laičkih služb ter pri njihovem vključevanju v Cerkev na Slovenskem; pospeševanje enotne duhovne rasti in usmerjanje katehistinj in katehetov; usklajeno načrtovanje nenehnega poklicnega izpopolnjevanja katehistinj in katehetov na škofijski in medškofijski ravni (K. Ocepek, Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov, v: Škrabl 1992).

2.3 Formacija katehetov

Usposabljanje katehetov se po SPK (223, 233) deli na osnovno in na permanentno ali nenehno oblikovanje. Ko govorimo o osnovnem oblikovanju, mislimo na izobraževanje na Teološki fakulteti (vzgoja in priprava prihodnjih duhovnikov in drugih pastoralno-katehetskih delavcev) in na Katehetsko-pastoralno šolo (KPŠ), ki je v letih po koncilu formirala mnoge katehete in katehistinje. Ta oblika formacije se je začela že med vatikanskim koncilom, in to v Ljubljani in v Mariboru. Namen tečaja je bilo usposabljanje katehistinj in katehistov za katehetsko delo z otroki in mladino in za pastoralno pomoč v župniji. Program se je v tem času spreminjal, od dvoletnega do triletnega in do dopisnega tečaja. Poslanstvo te šole je: poglobljanje verskega znanja, usposabljanje za sodelovanje pri pastoralnem delu Cerkve, priprava za katehetsko službo. Tretja oblika vzgoje usposabljanja sodelavcev na župniji je Slovenska šola za animatorje (SŠA), ki v Sloveniji poteka od leta 1991 dalje. Mlade animatorje pripravlja na delo v skupinah mladih in na osnovnošolskih oratorijih. Od leta 2000 dalje teče v Sloveniji enoten program šole za animatorje, ki udeležence usposablja za vodenje skupin (Zorec 2009, 94–102).

Naloga škofov je, da skupaj s strokovnimi sodelavci skrbijo za permanentno izobraževanje in za duhovno formacijo katehetov. To nalogo jim nalaga tudi ZCP, ki pravi: »Krajevni ordinariji naj skrbijo, da se kateheti za svojo službo strokovno usposobijo, to je, da bodo imeli možnost nenehnega izobraževanja, primerno spoznavati nauk Cerkve in se tudi teoretično in praktično naučiti pravil, ki so lastna pedagoškimi vedam.« (kan. 780) Najbolj množična in strokovno organizirana oblika permanentnega izobraževanja katehetov je vsakoletni katehetski simpozij (KS), ki v Sloveniji poteka že od leta 1971 dalje (prva oblika že leta 1960), vendar so ga do leta 2004 imenovali katehetski teden. Preostale dejavnosti permanentne formacije so: katehetski dan, študijski dan, športne igre katehetov, pastoralni tečaji, teološki tečaji, Nikodemovi večeri, dekanijska srečanja katehetov in srečanja animatorjev (Zorec 2009, 102–114).

2.4 Katehetski načrti in učbeniki po drugem vatikanskem koncilu

Glede na stališča o katehezi, ki sta jih izrazila drugi vatikanski koncil in SPK, je postajalo vse bolj jasno, da priročniki za prve štiri letnike, kakor jih je MKS pripravil med letoma 1962 in 1964, ne ustrezajo prenovljeni miselnosti. Tudi priročniki za višje letnike, imenovani *Veliki katekizem*, ki so bili resda med letoma 1967 in 1969 oblikovno nekoliko spremenjeni, še niso upoštevali novih poudarkov drugega vatikanskega koncila. Večina so bili pripravljeni na podlagi Učnega načrta za verouk iz leta 1958, delno pa celo na podlagi Učnega načrta za srednje šole iz leta 1938. Franc Zorec je v svoji doktorski disertaciji razdelil to obdobje glede na izhajanje učbenikov in glede na posvetovanja o katehetskem delu (želimlje 1977 in 1978). Svojo skrb glede kateheze in upoštevanja nauka in spodbud drugega vatikanskega koncila pokažejo tudi škofje s smernicami za katehezo (Zorec 2009, 44–46). Vsekakor pa je za naš pregled ključnega pomena učni načrt, ki je nastal v letu 1991. Po naročilu SŠK je Alojzij Slavko Snoj s skupino sodelavcev, članov SKS, leta 1990 pripravil Delovni osnutek načrta za katehezo v župnijski skupnosti. Obsegal je načrt za prve štiri razrede osemletne osnovne šole. Naslednje leto je z manjšimi dopolnitvami nastal Načrt za katehezo v župnijski skupnosti (Snoj 1991), ki ga je dne 22. junija 1991 odobrila SŠK. Načrt ima tri dele. V prvem delu so predstavljena načela in navodila, v drugem splošni cilji in vsebina, v tretjem pa cilji in vsebina glede na posamezne razrede. Temeljne poudarke načrta lahko primerjamo z izsledki, ki so bili izpostavljeni na katehetskih tednih in so izraz sveže in sodobne katehetski misli. Prvi del katehetskega načrta opredeljuje pojem kateheze; pri tem se opira na SKP: »Kateheza je dejavnost cerkvenega občestva, župnije, ki posamezne kristjane in skupnost vodi k osebni zreli veri. Na tej poti odraslim, mladim in otrokom pomaga pri rasti krščanske osebnosti.« (21) Nov katehetski načrt se zavzema za to, da bi bil pri katehezi vedno v ospredju katehiziranec – osebek in naslovljenec – s svojimi izkušnjami. Vzporedno z njim je veselo oznanilo s cilji in vsebino v načrtnem sosledju. Spremlja ga katehet v posameznem okolju, ki ga sestavljajo družina, skupina in cerkveno občestvo (Zorec 2009, 46–54).

Na splošno lahko rečemo, da katehetski načrt povzema načela, ki so dana v lokalnih in v univerzalnih katehetskih dokumentih (SPK, *Evangelii Nuntiandi*, *Catechesi Tradendae*, *Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri*, *Pismo slovenskih škofov o katehezi in KKC*). Vse to je dokaz, kako so si sestavljavci ves čas prizadevali uskladiti načrt in kot posledica tega tudi vse učbenike in pripomočke z duhom drugega vatikanskega koncila in s smernicami, ki zadevajo katehetsko delo.

3. Sklepne ugotovitve

3.1 Cerkev na Slovenskem se je vedno zavedala pomembnosti katehetskega dela, zato je kljub težkim razmeram pozorno skrbela tako za formacijo katehetov kakor tudi za oblikovanje učbenikov in drugih pripomočkov. Čeprav so bile razmere težke, smo sledili glavnim smernicam, ki so jih postavili drugi vatikanski koncil (1962–1965) in vsi dokumenti, ki so zadevali področje kateheze (prim. pomembnost Svetega pisma v katehezi, skrb za celostno vzgojo človeka, ravnovesje med kerigmo, liturgijo, diakonijo in koinonijo).

3.2 V vseh teh desetletjih ugotavljamo, da je področje kateheze osnovnošolskih otrok dobro »pokrito«. Čeprav drugi vatikanski koncil močno poudarja pomembnost kateheze odraslih, na tem področju nismo prav veliko naredili. Gledano statistično, pokrivamo katehezo odraslih predvsem v obstoječih skupinah: zakonske, biblične, liturgične ..., potem pa so še občasne kateheze, na primer ob delitvi zakramentov. Pomanjkljivost oziroma naloga za prihodnost ostaja sistematična kateheza odraslih v okviru župnije in tudi širše.

3.3 Glede modela katehumenata kot primernege katehetskega pristopa k odraslim (Stegu 2009, 57–58) pokaže praksa, kako se nam večkrat zgodi, da človeka po poti katehumenata privedemo do zakramentov, potem pa ostane nekje na »sredi poti«. Ta težava je povezana s poprejšnjo točko, s pomanjkljivo katehezo za odrasle.

3.4 Ob pogledu na prehojeno pot in na vse pridobljene izkušnje prihajamo do spoznanja, da je treba z vsako generacijo in z vsakim posameznikom začeti nov katehetski proces (Snoj 2003, 86). Ne samo da je dobro pristopati k različnim generacijam različno, tudi geografsko (npr. mesto, predmestje, podeželje ...) moramo prilagajati pristop (Škrabl 2001, 379–399).

3.5 Katehetika išče primeren pedagoški in didaktični pristop h katehizirancu in k njegovim problemom. Predvsem pa išče globinske izkušnje, na katere lahko naveže razodeto vsebino. Za uspešno predstavitev vsebine razodetja išče tudi primerno govorico in metode in uporablja celostno govorico avdiovizualnih sredstev (Snoj 2003, 86): na eni strani smernice, ki jih prinašajo različni uradni dokumenti, na drugi strani pa »iznajdljivost« v nekem določenem kulturnem, političnem in religioznem kontekstu. Kot posledica tega bi morali poskrbeti za čim boljše pripravo in formacijo katehetov.

Kateheza na Slovenskem je poskušala iti v korak s smernicami *Splošnega pravilnika za katehezo*. V sklepu tega dokumenta je zapisano: »Pri izdelavi teh smernic in navodil se nismo branili nobenih naporov, da bi vsako razmišljanje našlo izvir in temelj v naukii II. vatikanskega koncila in sledečih in glavnih posegih učiteljstva Cerkve.« To je pravilnik, v katerem je »povzetek« nauka drugega vatikanskega koncila. Na katehetskem področju vedno znova stojimo pred izzivi, kako vsebino (Sveto pismo, moralni nauk ...) posredovati ciljni skupini. Govorimo o procesu, ki ga ne moremo dokončno definirati.

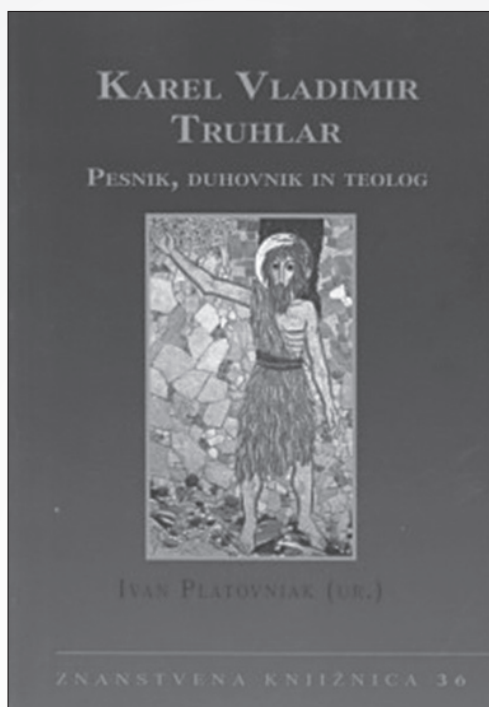
Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju
- DV** – Odlok o duhovniški vzgoji
- KC** – Katehetski center
- KS** – Katehetski simpozij
- KV** – Izjava o krščanski vzgoji
- MKO** – Medškofijski katehetski odbor

- MKS** – Medškofijski katehetski svet
SKS – Slovenski katehetski svet
SKU – Slovenski katehetski urad
SPK – Splošni pravilnik za katehezo
SSKK – Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov
SŠA – Slovenska šola za animatorje
SŠK – Slovenska škofovsko konferenca
ZCP – Zakonik cerkvenega prava

Reference

- SKU.** 2011. Zgodovina. <http://sku.rkc.si/index.php/content/display/1594/20/20> (pridobljeno 9. marca 2013).
- Snoj, A. Slavko.** 2003. *Katehetika, didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka*. Ljubljana: Salve.
- Stegu, Tadej.** 2009. Katehumenat in integracija. *Naša pastorala* 9:57–58.
- Škrabl, France.** 1992. *Katehetsko-pedagoški leksikon*. Ljubljana: Katehetski center knjižice.
- — —. 2001. Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi. *Bogoslovni vestnik* 61:379–399.
- Zorec, Franc.** 2009. Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednje-evropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.



Ivan Platovnjak, ur.

Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog

Karel Vladimir Truhlar (1912–1977) velja za mednarodno najbolj uveljavljenega in priznanega teologa. Truhlar je večino časa deloval na Gregorijani v Rimu (1949–1974). Ker je bil bolj usmerjen v evropski prostor, je v Sloveniji manj znan. Zato je še toliko pomembneje, da ga globlje spoznamo tudi v slovenskem okolju. Monografija prinaša dragocene prispevke devetih avtorjev: Franceta Pibernika, prof. dr. Denisa Poniža, višjega pred. dr. Lojzeta Bratina DJ, doc. dr. Marka Ivana Rupnika DJ, prof. dr. Mihályja Szentmártonija DJ, doc. dr. Ivana Platovnjaka DJ, doc. dr. Igorja Bahovca, prof. dr. Rafka Valenčiča in akad. prof. dr. Janeza Juhanta. Iz večdesetletne razdalje zelo dobro predstavijo Truhlarja kot pesnika, duhovnika in teologa ter kako njegova ustvarjalna osebnost in delo izžarevata svežino in novost, drznost in globino še v današnjem času.

Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje in Teološka fakulteta, 2013. 112 str.
ISBN 978-961-6748-25-4. 10 €.

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

*Mari Osredkar***Medverski dialog – izbira ali nujnost?**

Povzetek: Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svojih dokumentih utemeljil potrebnost medverskega dialoga za katoliško Cerkev. Iz tekstov lahko razberemo, da je bil ta korak posledica razvoja katoliškega nauka o odrešenju. Prispevek pokaže, kako se je odločitev za dialog uresničevala v dokumentih in v praksi pokoncilskih papežev. Prav tako pa predstavi stike, pogovore in srečanja predstavnikov katoliške Cerkve z največjimi nekrščanskimi religijami v Sloveniji v zadnjih petdesetih letih. Na koncu potrdi, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za uresničevanje in oznanjevanje evangelija.

Ključne besede: medverski dialog, nauk o odrešenju, pokoncilski papeži, Slovenija, oznanjevanje evangelija

Abstract: **Interreligious Dialogue – Option or Necessity?**

The Second Vatican Council in its documents provided a basis for the necessity of interreligious dialogue for the Catholic Church. From the council proceedings one can see that these interfaith exchanges are a result of the development of the Catholic doctrine of salvation. In the paper we will examine how this decision of Vatican II further developed in the documents and subsequent practices of the postconciliar Popes. We will also describe the contacts, conversations, and meetings of the representatives of the Catholic Church with the largest non-Christian religions in Slovenia over the last 50 years. Finally, we will show that the decision to embrace interfaith dialogue at Vatican II was indispensable for the proclamation and putting into practice of the Gospel in modern times.

Keywords: interreligious dialogue, doctrine of salvation, postconciliar popes, Slovenia, proclamation of the Gospel

Čeprav si danes ne znamo predstavljati delovanja Cerkve brez medverskega dialoga, se moramo zavedati, da je tako šele od drugega vatikanskega cerkvenega zbora dalje. V članku bomo predstavili, kako je katoliška Cerkev na zadnjem koncilu sprejela »politiko« medverskega dialoga in kako jo je v zadnjih petdesetih letih uresničevala. Prispevek je razdeljen na pet delov.

V prvem delu bomo spregovorili o zaslugi koncilskih papežev za sprejetje in udejanjenje medverskega dialoga v katoliški Cerkvi. Predstavili bomo koncilске dokumente, ki ga utemeljujejo in usmerjajo, in pokazali odvisnost njegovega sprejetja

od razvoja nauka o odrešitvi. V drugem delu si bomo pogledali, kako je Cerkev uresničevala koncilsko odločitev za dialog med pontifikatom papeža Janeza Pavla II. Tretji del je pregled njene dialoške dejavnosti pod Benediktom XVI. Dejavnosti medverskega dialoga v Sloveniji nam predstavi četrto poglavje. V zadnjem poglavju pa bomo spoznali, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za uresničevanje in oznanjevanje evangelija v zadnjih desetletjih.

1. Koncil in dva papeža

Papež Janez XXIII. in njegov naslednik Pavel VI. sta poskrbela za institucionalizacijo nove usmeritve katoliške Cerkve. Tajništvo za edinost kristjanov je izdelalo osnutek za *Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*. Kardinal Bea je tekst v osnutku najprej predvidel kot eno od poglavij v *Odloku o ekumenizmu*, spregovoril pa naj bi zgolj o antisemitizmu, vendar je iz njega nastal samostojen dokument, ki so ga v originalu poimenovali *Nostra Aetate*. Prvič v zgodovini Cerkve spregovorijo katoliški dokument pozitivno o svetovnih religijah. Pred izidom tega dokumenta je Pavel VI. napisal svojo prvo encikliko *Ecclesiam suam*, v kateri je predstavil katoliško pojmovanje dialoga z drugimi kulturami in religijami: »Toda mi ne želimo odklanjati priznanja in spoštovanja duhovnim in moralnim vrednotam nekrščanskih verstev. Z njimi si želimo spodbujati ideale, ki jih vsi zagovarjamo na področju verske svobode, bratstva ljudi, svete kulture, dobrotelčnosti in civilnega reda. O teh skupnih idealih je dialog z naše strani mogoč in ponudili ga bomo tam, z vsem medsebojnim spoštovanjem in vdanostjo, kjer bo dobronamerno sprejet.« (*Ecclesiam suam* 112)

Okrožnica je odločilno vplivala na nastanek izjave *Nostra Aetate*, ki izraža nauk koncila o dialogu Cerkve z nekrščanskimi verstvi, posebno z Judi in z muslimani: »Katoliška cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (N 2)

Vključitev katoliške Cerkve v medverski dialog je bila omogočena z novo razlago načela »*Extra ecclesiam nulla salus!*«. Koncilski očetje so na podlagi pisma svetega oficija¹ iz leta 1949 bostonskemu nadškofu Chuchingu razvili katoliški nauk o odrešitvi do te mere, da je omogočil sprejetje medverskega dialoga. Zapisali so ga v *Dogmatično konstitucijo o Cerkvi*, ki v 8. členu pravi: »Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit in) v Katoliški cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim. S tem ni izključeno, da je zunaj njene organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti.« (C 8) V dokumentu *Gospod Jezus*² beremo, da je hotel drugi vatikanski koncil z izrazom *subsistit*

¹ Kongregacija za nauk vere.

² Kongregacija za verski nauk je pod vodstvom prefekta kardinala Jožefa Ratzingerja dne 6. avgusta 2000 objavila izjavo *Gospod Jezus*.

stīt in postaviti v medsebojno soglasje dve doktrinarni trditvi: na eni strani to, da Kristusova Cerkev kljub razdeljenosti kristjanov še dalje obstaja v polnosti samo v katoliški Cerkvi, in na drugi strani, da je zunaj njene vidne organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice (Kongregacija za verski nauk 209).

Na podlagi trditve, da tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine posvečenja in resnice, pove 16. člen *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli, ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali« (C 16), in v nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost večnega zveličanja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo torej ne uči, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava jim le »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«! Cerkev od tedaj dalje v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Zato *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* bolj kakor o pripadnosti Cerkvi govori o tem, da je lahko zveličan vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

Pavel VI. je nove smernice koncila najprej konkretiziral v odnosu do Judov in do tibetanskih budistov. Med svojim prvim potovanjem na Vzhod leta 1971 se je srečal z voditeljem tibetanskih budistov Kalujem Rinpochejem, dve leti pozneje, 30. septembra 1973, pa je sprejel v Vatikanu njegovega naslednika, štirinajstega dalajlama Tenzina. Večkrat se je srečal tudi s predstavniki muslimanov.

2. Janez Pavel II.

Papež Janez Pavel II. je dne 28. junija 1988 z dokumentom *Pastor bonus* preimenoval Tajništvo za nekristjane v Papeški svet za medverski dialog. Temu svetu so pridružili tudi Komisijo za verske odnose z muslimani, ki je nastala iz nekdanjega Podtajništva za islam. Isti dan je papež preimenoval Tajništvo za odnose z nevernimi v Papeški svet za dialog z nevernimi. Z apostolskim pismom (v obliki *motu proprio*) *Inde a Pontificatus* z dne 25. marca 1993 pa je papež Janez Pavel II. združil Papeški svet za dialog z nevernimi s Papeškim svetom za kulturo. Tako je nastal en organizem z imenom Papeški svet za kulturo. Po teh reformah sta iz treh tajništev nastala dva samostojna organizma: Papeški svet za medverski dialog in Papeški svet za edinost kristjanov. Ustanova za dialog z nevernimi pa deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo.

Janez Pavel II. je nadaljeval pot medverskega dialoga s poudarkom, da je božji duh navzoč tudi pri nekristjanih in v njihovih religijskih izročilih. Dne 27. oktobra 1986 je povabil v Assisi predstavnike vseh svetovnih religij in organiziral molitveno srečanje. Srečanje je bilo znamenje edinosti med ljudmi in je bilo popolnoma v duhu drugega vatikanskega koncila. V manjšem merilu je temu srečanju sledilo še drugo: leta 1993, ko je na Balkanu divjala vojna, naslednje pa nekaj mesecev po atentatu, ki je 11. septembra 2001 zaznamoval zgodovino.

Posebej lahko omenimo prizadevanje Janeza Pavla II. za zблиžanje kristjanov in Judov. Ko je kot prvi papež stopil na ozemlje taborišča v Auschwitzu, se je spoštljivo poklonil žrtvam holokavsta. Bil je tudi prvi papež, ki je prestopil vrata sinagoge, in to v Rimu v aprilu 1986. Takrat je javno povedal, da so Judje »naši ljubljene bratje«. Leta 1993 se je Janez Pavel II. odločil, da obišče državo Izrael in ob tej priliki – kljub nasprotovanjem nekaterih predstavnikov rimske kurije, ki so želeli poprej urediti palestinsko vprašanje – prvič vzpostavil diplomatske odnose med Svetim sedežem in Izraelom. Na posvetu dne 31. oktobra 1997 je Janez Pavel II. zatrdil, da antisemitizem nima nobenega opravičila. Tri leta pozneje, v marcu 2000, je obiskal Jad Vašem, kjer je prosil Boga odpuščanja za dejanja antisemitizma, ki so jih storili kristjani. V režo med kamne zida žalovanja pa je položil listič, na katerega je napisal prošnjo za odpuščanje za vse, kar so kristjani hudega storili judovskemu narodu.

Tudi z muslimani je Janez Pavel II. poglobljal dialog. Leta 1979 je kot drugi papež v zgodovini obiskal Turčijo. Od 18. do 19. avgusta 1985 se je mudil v Casablanci in v Maroku, kjer je govoril osemdeset tisoč muslimanom in poudaril, da kristjani skupaj z muslimani »častimo istega Boga«. Dne 14. aprila 1996 je obiskal Tunis.

Janez Pavel II. je odobril gradnjo mošeje v Rimu, hkrati pa muslimanske države prosil za recipročnost pri vprašanju svobode krščanskega bogoslužja v islamskem okolju. V maju leta 2001 je kot prvi papež v zgodovini vstopil v mošejo. Med obiskom Sirije je želel obiskati kraj, kjer se je spreobrnil sv. Pavel, in počastiti relikvije Janeza Krstnika, ki jih hranijo v mošeji Omeyyades v Damasku. Atentati dne 11. septembra 2001 so Janeza Pavla II. spodbudili, da je obsodil vsako vrsto nasilja v imenu Boga in izjavil, da ti atentati nimajo povezave s pravim islamom.

Janez Pavel II. je v Vatikanu večkrat sprejel štirinajstega dalajlama, Tenzina Gyarsa. Dne 27. januarja 2003 je po srečanju s papežem dejal dalajlama predsedniku italijanskega senata: »Papežu sem izrazil svoje občudovanje za vse, kar je storil za mir in versko harmonijo v svetu!«

3. Benedikt XVI.

Benedikt XVI. je nadaljeval dialoško držo svojega predhodnika. V poslanici za dan miru 2011 *Svoboda veroizpovedi je pot do miru* je poudaril, da je medverski dialog pomembno orodje za sodelovanje različnih verskih skupnosti. Istega leta je obhajal 25-letnico prvega molitvenega srečanja v Assisiju tako, da je poromal v Frančiškovo mesto, kjer je spet povabil vernike različnih veroizpovedi k molitvi za mir.

Tako kakor njegov predhodnik je tudi Benedikt XVI. dne 29. maja 2006 med obiskom Poljske poromal v Auschwitz in molil za Jude. To je pri Judih zbudilo simpatije do papeža. Nasprotno reakcijo pa je izzval februarja 2008, ko je v želji, da omogoči staro latinsko mašno liturgijo, ohranil tudi molitev za »spreobrnjenje Judov«, ki se moli na veliki petek. To dejanje je izzvalo proteste judovske skupnosti. Istega leta dva meseca pozneje je med obiskom ZDA obiskal judovsko skupnost in sinagogo v New Yorku. Ob tej priložnosti je ponovil svojo željo po dialogu med katoličani in Judi.

Spomladi 2009 je Benedikt XVI. obiskal Izrael in Jordanijo. V spominskem parku Jad Vašem se je spomnil na holokavst in na šest milijonov Judov, ki so jih nacisti pobili. V avgustu istega leta je dejal, da so bila nacistična taborišča smrti simboli pekla na zemlji. Dne 17. januarja 2010 je ponovil obisk Janeza Pavla II. triindvajset let predtem in vstopil v rimsko sinagogo. Ob tej priložnosti je v nagovoru poudaril, da je Pij XII. reševal Jude na prikrit način. Dne 11. februarja 2013, ko je Benedikt XVI. napovedal odpoved svoji službi, je veliki aškenaški rabin Yona Metzger dejal, da je pontifikat Benedikta XVI. zmanjšal antisemitizem v svetu.

Glede dialoga z islamom je treba priznati, da je Benediktov govor na Univerzi v Regensburgu dne 12. septembra 2006 izzval v islamskem svetu veliko nasilja nad kristjani, a hkrati je spodbudil pogovor. Mesec dni pozneje je osemindvajset islamskih učenjakov papežu napisalo odprto javno pismo z željo, da bi se razvilo medsebojno razumevanje, oktobra 2007 pa je sto osemindvajset islamskih osebnosti papežu poslalo odprto pismo z naslovom *Skupna beseda med vami in nami*. Ta pobuda je privedla do ustanovitve stalnega foruma dialoga med katoličani in muslimani, ki je imel prvo zasedanje v Rimu od 4. do 6. novembra 2008. Drugače pa se je Benedikt XVI. srečal z več pomembnimi osebnostmi iz islamskega sveta: med drugimi je dne 6. novembra 2007 sprejel Abdallaha I., kralja Saudske Arabije. To je bilo prvič, da je suveren te arabske države, ki varuje islamske svetinje, obiskal Vatikan. Govorila sta o medverskem dialogu in o verski svobodi kristjanov, ki prebivajo v Saudski Arabiji. V postsinodalni apostolski spodbudi *Verbum Domini*, ki je izšla novembra 2010, je Benedikt XVI. izrazil željo, »da bi se odnosi zaupanja, ki so se ustvarili med kristjani in muslimani, nadaljevali in razvijali v duhu iskrenega in spoštljivega dialoga«.

Benedikt XVI. se je srečeval tudi s predstavniki budistov. Dne 13. oktobra 2006 je v Vatikanu sprejel štirinajstega dalajlama, duhovnega vodja tibetanskih budistov.

4. Medverski dialog v Sloveniji

Slovenska katoliška Cerkev z Judi v letih po zadnjem koncilu ni imela pravih stikov. Razlog je maloštevilnost judovske skupnosti v Sloveniji, pa tudi odsotnost njihovega rabina. Edini neformalni stik z Judi je študij Chrisa Killerja, nekdanjega tajnika judovske skupnosti v Sloveniji, na Teološki fakulteti.

Tudi z budisti nimamo pravega dialoga. Konstruktivnih pogovorov na uradni

ravni ni bilo, spominjamo pa se preprirov med lamom Shenphenom Rimpočejem in profesorjem dr. Dragom Ocvirkom s Teološke fakultete. Predstojnik tibetanske budistične kongregacije Dharmaling je namreč tožil, da so budisti v Sloveniji zapostavljeni in da jih profesor Ocvirk žali.

Veliko več stikov pa ima slovenska katoliška Cerkev z muslimani. Dne 15. aprila 2004 so se v Slomškovi dvorani v Mariboru na temo medverskega dialoga sestali štirje predstavniki največjih verskih skupnosti pri nas. Zastopane so bile tri krščanske Cerkve: pravoslavna, evangeličanska in katoliška, in muslimani. Dr. Anton Stres je nakazal možnosti za skupni nastop glede različnih družbenih vprašanj, kakor je na primer vprašanje novega predloga zakona o verski svobodi in o verskih skupnostih. Vsi visoki predstavniki krščanskih Cerkva v Sloveniji in mufti Djogić so se strinjali, da sta sodelovanje in pogovor med religijami nujna.

Glede na administrativno razdeljenost muslimanov pri nas ima katoliška Cerkev še največ stikov z Islamsko skupnostjo v Sloveniji (ISS). Njen mufti dr. Nedžab Grabus se odzove na vabila k pomembnejšim slovesnostim v katoliški Cerkvi.³ V letu 2010 se je zgodilo prvič, da je ISS izrazila svoje mnenje v slovenski javnosti skupaj s katoliško Cerkvijo oziroma Svetom krščanskih Cerkva. Dne 2. julija 2010 sta mufti dr. Nedžab Grabus in ljubljanski nadškof in slovenski metropolit dr. Anton Stres podpisala skupno izjavo, s katero sta se zavzela za »ohranitev zakonske zveze in družine«. Dne 9. novembra 2010 se je ISS pridružila Svetu krščanskih Cerkva v Sloveniji in Izjavi glede predloga novega Zakona o verski svobodi.

Z vodilnimi ljudmi drugih dveh islamskih skupnosti v Sloveniji katoliška Cerkev do sedaj ni imela uradnih pogovorov. Treba pa je poudariti, da je Slovenska muslimanska skupnost zainteresirana za stike s katoliško Cerkvijo, medtem ko Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji pojmuje medreligijski dialog zgolj kot priložnost za oznanjanje islama.

5. Medverski dialog je nujnost

Ne moremo si zatiskati oči: pripadniki različnih religij smo se znašli »z ramo Nob rami«. Naše sobivanje je možno le v dialogu. Katoliška Cerkev se sedaj zaveda, da zapoved »Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem in svojega bližnjega kakor samega sebe« ne pomeni, ljubiti samo somišljenike, ampak omogočati življenje – življenje v polnosti tudi tistim, ki so

³ Mufti je bil navzoč pri ustoličenju Antona Stresa za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita, prišel je na škofovsko posvečenje Stanislava Lipovška v Celje. Tudi na akademski ravni je ISS pripravljena za sodelovanje. Nevzet Porič je na povabilo dr. Osredkarja, člana Programskega odbora konference Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja, s prispevkom Družina v islamu sodeloval na simpoziju, ki ga je organiziral Inštitut Jožef Stefan. Dne 14. maja 2010 je bilo srečanje profesorjev Fakultete islamskih nauk iz Sarajeva s profesorji Teološke fakultete v Ljubljani, ki je potekalo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Delegacijo iz Sarajeva je vodil dekan prof. dr. Ismet Bušatlić. Skupaj z dekanom sta prišla še prof. dr. Enes Karić in prof. dr. Adnan Silajdžić. V imenu domačinov so omenjeno delegacijo sprejeli dekan Teološke fakultete prof. dr. Stanko Gerjolj, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Janez Juhant, dr. Marijana Hercet in dr. Mari Jože Osredkar, ki je septembra 2010 odpotoval v Sarajevo in Fakulteti islamskih nauk vrnil obisk.

drugačni. Le tedaj evangelijski nauk zares prinaša življenje, ko uči: »Karkoli storite kateremu mojih najmanjših bratov, meni storite.« Drugi⁴ je sleherni drugi ali pa to ni Drugi. In sleherni drugi je tisti, ki ti je dan – s katerim se srečuješ, ne da bi si ga sam izbral, čeprav razmišlja drugače.

Leta 1991 sta papeški svet za medverski dialog in Kongregacija za evangelizacijo narodov izdala dokument z naslovom *Dialog in oznanjevanje*, ki razloži pomen medverskega dialoga in oznanjevanja evangelija kot prvega poslanstva Cerkve: »Medverski dialog in oznanjevanje, čeprav nista na istem nivoju, sta oba pristna elementa evangelizatorskega poslanstva Cerkve. Oba sta upravičena in potrebna. Med njima obstaja močna vez, a kljub temu ju ne moremo zlit v eno: pravi medverski dialog predpostavlja pri kristjanih željo, da bi vsi poznali in ljubili Jezusa Kristusa, in Kristusovo oznanilo se mora posredovati v evangelijskem duhu dialoga.« (Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog 1991, 77)

6. Sklep

Franciškani so v Carigradu ustanovili novo redovno skupnost, da bi gojili medverski dialog z islamom. Gwenole Jeusset, francoski član bratstva, poudarja, da je velika razlika med krščanskim dialogom z muslimani v Turčiji in v Franciji. Veliko lažje se je namreč z islamom pogovarjati tam, kjer so v manjšini, kakor tam, kjer so v večini, v Franciji torej veliko lažje kakor v Turčiji. Zdi se namreč, da islam še ni našel »razloga« za pravi dialog z Zahodom oziroma s krščanstvom. In to je druga plat medalje, ko govorimo o problemu dialoga z islamom. Islam potrebuje svoj »drugi vatikanski koncil«!⁵ Katoliška Cerkve, ga je, hvala Bogu, že imela in ga uresničuje. Prepričani smo, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za verodostojnost oznanjevanja evangelija v zadnjih desetletjih.

Ovira za dialog med kristjani in nekristjani je pogosto v tem, da kristjani veliko raje govorimo »o njih« kakor pa »z njimi«. Muslimani in drugi nekristjani pa morda še niso našli razloga, zakaj bi govorili o nas ali se pogovarjali z nami. Kaj storiti? Slovenska škofovsko konferenca bi lahko ustanovila komisijo za medverski dialog v Sloveniji. Morda je ustanavljanje Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog v okviru Teološke fakultete priložnost za poživitev pomembnega poslanstva.

⁴ »Drugi«, pisano z veliko začetnico, je Bog.

⁵ Talb Mohamed, besede na hrbtni strani knjige Dušana Jakomina z naslovom *Islam in mi* (Trst, 2003).

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Catalano, Roberto.** 2010. *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*. Rim.
- Škofovska sinoda: 20 let koncila.** 1986. Cerkveni dokumenti 30. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Chemins de dialogue [association].** 2002. *L'Eglise et les religions de Vatican II à nos jours*. Marseille.
- Koncilski odloki.** 1980. *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog.** 1991. *Dialog in oznanjevanje*. Rim.
- Kongregacija za verski nauk.** 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- Leroy, Gerard.** 2002. *Le salut au-delà des frontières: Réflexions d'un chrétien sur le dialogue interreligieux*. Pariz: Salvator.
- Ocvirk, Drago.** 2000. Prizadevanja katoliške Cerkve za dialog z budizmom. *Tretji dan*, junij/julij: 62–68.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72:551–558.
- Pavel VI.** 1965. *Ecclesiam suam*. Rim: Curia Romana.
- Ploux, Jean-Marie.** 2004. *Le dialogue change-t-il la foi?* Pariz: Les éditions de l'atelier.
- Sesboué, Bernard.** 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Jakomin, Dušan.** 2003. *Islam in mi : od sprejemanja do dialoga*. Trst: Opera culturale di Servola - Doma Jakoba Ukmarja.

*Peter Lah***Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?**

Povzetek: Za odnos koncilskih očetov do medijev je značilna pozitivna naravnost, tako kakor je pozitiven tudi njihov odnos do sodobnega sveta (moderne) na splošno. Avtor začne z analizo ključnih tem v enciklikah Pija XI., Pija XII. in Janeza XXIII. in v koncilskem odloku *Inter Mirifica*. Iz dokumentov vejejo skrb za osebo in skupnost, pozivi k izkoriščanju potenciala medijev za dobro in občutljivost za temeljna vprašanja o svobodi in o odgovornosti.

V drugem delu avtor analizira pokoncilске nagovore papežev, enciklike in dokumente Papeškega sveta za sredstva družbenega obveščanja. Med ključna vprašanja, s katerimi se sooča Cerkev na začetku tretjega tisočletja, sodi kultura transparentnosti in odgovornosti, ki jo pospešujejo množični mediji in zaradi katere so se spremenila pričakovanja javnosti do cerkvenih voditeljev. Ta prispevek predstavi in ovrednoti odzive vodstva Cerkve na ta izziv.

Ključne besede: cerkveno učiteljstvo o medijih; drugi vatikanski koncil in mediji; javno mnenje v Cerkvi; Cerkev in mediji; mediji in družba

Abstract: **Vatican II and Media: Continuity or Break?**

Council fathers demonstrated a positive attitude towards the media and towards the modern world in general. This paper begins with the analysis of key themes in the encyclicals of Pius XI, Pius XII, John XXIII and the Council decree *Inter Mirifica*: the concern for human person and community, calls for using the media's potential for the good, realistic awareness of the fundamental questions concerning liberty and responsibility.

The author continues with the analysis of postconciliar Papal speeches and encyclicals as well as documents issued by the Pontifical Council for Social Communications. At the beginning of the third millenium, the Church faces changed sensitivities concerning transparency and public responsibility. These sensitivities are indicative of a broader cultural change and are amplified by the media. As a consequence, the expectations by the public in regard to Church leaders have changed. The paper offers an analysis and evaluation of how Church leadership is responding to these challenges.

Keywords: Vatican II and media, publicness in Church, media and transparency

Za nas, ki se ukvarjamo z mediji in z vsem, kar je z njimi povezano, je Pij XI. pomemben papež. V konferenčni dvorani Vatikanskega radia obiskovalca pozdravita dva gospodarja: ustanovitelj Pij XI. in aktualni papež. Pij XI. je v Vatikan pripeljal elektriko, radio, železnico in druge sadove modernega časa. Ta fizična modernizacija je sledila ureditvi odnosa z italijansko državo. Dne 11. februarja 1929 so bili podpisani lateranski sporazumi, dve leti in en dan pozneje je papež spregovoril na valovih Vatikanskega radia. Končalo se je obdobje konflikta med Cerkvijo in modernim svetom in začelo se je novo obdobje, proces, ki je z drugim vatikanskim koncilom dosegel enega od vrhuncev. Seveda se tisočletna institucija ne spremeni čez noč. Ti procesi trajajo desetletja, zato bi bilo veliko prezgodaj trditi, da je modernizacija Cerkve končana. Kdo ve, morda bodo prihodnji zgodovinarji omenjena datuma povezali s tretjim, z 11. februarjem 2013 (odstop Benedikta XVI.), ko bodo zakoličili meje nekega civilizacijskega obdobja in neke oblike bivanja in delovanja »Cerkve v sedanjem svetu«.

V nadaljevanju so povzeti bistveni dokumenti cerkvenega učiteljstva o komuniciranju in o medijih – o sredstvih družbenega obveščanja zadnjih osemdeset let. Avtor zagovarja stališče, da govorimo pri medijih o več kakor sredstvih. Mediji so sad in vzrok globokih družbenih in kulturnih sprememb, ki zaznamujejo življenje kristjanov in cerkvenih institucij.

1. Papeštvo, modernizacija in mediji

Modernost Pija XI. ni bila v tem, da je v papeško državo pripeljal elektriko in avtomobil. Medtem ko je državni tajnik Gasparri podpisoval v največji tajnosti pripravljene lateranske sporazume, je papež v baziliki sv. Petra rimskim duhovnikom pojasnjeval njihov pomen. Mednarodno priznana suverenost Svetega sedeža ni sama sebi namen, ampak je pomembna zato, ker Cerkvi omogoča svobodo delovanja. Cilj pogodbe ni v tem, da rimski škof in papež dobi svojo državo, saj njegovo bistveno poslanstvo ni upravljanje države in premoženja. Novoustanovljena država obsega »le toliko materialnega ozemlja, kolikor je nujno potrebno za opravljanje duhovnega poslanstva«.¹ Za opravljanje tega poslanstva v sodobnem svetu zadostuje nekaj hektarov ozemlja, na katerem ima cerkev, trg za sprejeme romarjev, pa še malo prostora za radijski oddajnik.

Modernizacijo Cerkve lahko razumemo tudi kot prenos poudarka s snovi na sporočilo. Njeno poslanstvo ni več vezano na ozemlje, na politično in kulturno moč. Vpliv ni isto kakor moč. Duh ni omejen z materijo. Prav osvoboditev duha (informacije) iz spon materije (papirja) je bistvena značilnost elektronskih medijev. Da je papež Pij tistega februarskega dne leta 1931 nagovoril vse zemljane, mu ni bilo treba natisniti in razposlati milijarde časopisov. Njegovo sporočilo ni bilo več vezano na snov, ki je težka, počasna in draga. Zaprtje debelega poglavja v zgodovini papeštva, katerega poslednje strani so bile zaznamovane s hudim konfliktom

¹ *L'Osservatore Romano* – 150 anni (posebna številka), 1. julija 2011, 31.

z moderno kulturo, je v Cerkvi sprostilo moči za oznanjevanje. Ta premik od obrambe k proaktivnemu oznanjevanju se kaže tudi v dokumentih, v katerih papeži in Sveti sedež obravnavajo medije.

Prva enciklika, ki je izrecno posvečena medijem, ima naslov *Vigilanti Cura* (VC). Objavil jo je Pij XI. leta 1936. V njej razvije in razširi temo, ki se je dotaknil sedem let poprej v okrožnici o vzgoji *Divini illius Magistri*. Izhaja s stališča, da po vsebinski plati ni bistvene razlike med antičnimi cirkuškimi igrami in sodobnimi filmi, radiom ali revijami. V obeh primerih govorimo o razvedrilu in o umetnosti. Novost je v difuziji, v lahkoti razširjanja vsebin, v njihovi dostopnosti.

Za papeža ni nobenega dvoma, da ima vsaka človekova dejavnost neko določeno moralno valenco. Vsako dejanje ima učinek. To še toliko bolj velja za sporočila, ki postajajo zidaki pri gradnji človekove osebe, skupnosti in družbe. Ko smo to razčistili, pa se takoj zastavi vprašanje regulacije dejavnosti, ki so povezane z mediji. V preteklosti so papeži in koncili sestavljali sezname prepovedanih knjig in kaznovali tiskarje, prodajalce in bralce, če so te knjige razširjali ali brali. Pij XI je tudi v tem pogledu zelo moderen, in to po zaslugi Američanov. V pluralističnih in laičnih Združenih državah Amerike so katoličani na začetku 20. stoletja hitro ugotovili, da ne morejo računati na pomoč države pri uveljavljanju moralnih in estetskih standardov. Ko so se začeli množiti filmi, ki so dražili njihov moralni čut, so se organizirali v »Legion of Decency«. Njeni člani so se zavezali, da ne bodo gledali filmov, ki so v nasprotju z njihovimi moralnimi načeli.

Pritisk gledalcev, ki so jih organizirali katoliški cerkveni in civilni voditelji, je imel učinek. Filmski producenti in distributerji so upoštevali njihove glavne kritike. Zmaga je bila resda delna, saj so se tudi zato producenti iz New Yorka preselili na zahodno obalo v Hollywood, kjer so imeli bolj proste roke. Za nas pa je bolj kakor neposredni učinek pomembno dejstvo, da je Pij XI. pokazal moderno držo s tem, ko je spodbudil akcijo »od spodaj«. Ta premik v smeri civilne družbe in demokracije je značilen, še posebno če upoštevamo, da nas celo osemdeset let pozneje vedno znova zaskomina, da bi s trdo palico državne ali drugačne avtoritete uveljavili red na področju medijev.

Drugi poudarek v okrožnici je namenjen produkciji. Ni namreč dovolj, da znamo pokazati na napake in se zaščititi pred škodo. Treba je nekaj storiti, da bodo v medijih in na spletu boljše vsebine. Pij XI. spodbuja katoličane, naj izkoristijo pozitivni potencial, ki ga mediji nesporno imajo:

»Dobri filmi imajo lahko globok moralni vpliv na tiste, ki jih vidijo. Ne le, da človeka razvedrijo. Zmožni so v človeku vzbuditi plemenite ideale, mu posredovati dragocene zamisli in boljše poznavanje zgodovine ter lepote domovine in drugih držav sveta, prikazati resnico in krepost na privlačen način, ustvariti, ali vsaj podpreti razumevanje med narodi, družbenimi razredi in rasami, zagovarjati pravične pobude, oživiti prizadevanja za krepost in doprinesti k vzpostavitvi pravičnega družbenega reda na sveta.« (VC, II. poglavje)

Za konec velja omeniti še Pijev realizem. Ustanovitelj Vatikanskega radia je dobro vedel, koliko staneta produkcija in distribucija medijev. Še bolj pomembno pa

je: zavedal se je, da v ligi prvakov ne more igrati z amaterji. Zato: kdor si prizadeva za to, da bi standard medijev zadoščal potrebam vzgoje in da bi bil v skladu s kristjanovo vestjo, naj ne izgublja moči in denarja z amaterji, ampak naj v polni meri uporabi strokovnjake.

2. Mediji kot družbeni in kulturni proces

Pij XII. je leta 1957 medijem posvetil okrožnico *Miranda Prorsus* (MP). V njej nadaljuje pristop svojega predhodnika in podpre dobro zasnovane pobude za klasifikacijo filmov v skladu s katoliško moralo. Dobro so zasnovane tiste pobude, ki so strokovno utemeljene in potekajo pod vodstvom škofov ali vsaj v sodelovanju z njimi. Temeljni pristop ostaja enak kakor pri predhodniku. Prvič, pričakuje se aktivna soudeležba laikov in strokovnjakov. Drugič, ne sestavi seznama prepovedanega gradiva in ne grozi s kaznimi, kakor so to delali papeži od 16. stoletja dalje vse do leta 1966, ampak želi ljudem pomagati pri izbiri primernih filmov in oddaj in jih spodbuja, naj ustvarjajo takšne vsebine.

Iz besedila je razvidno, da so bili pripravljavci poučeni o stanju medijskih študij. Okrožnica preseže paradigmo umetnosti, ki je značilna za *Vigilanti cura*, in uvede bolj sociološki pristop, s tem ko govori o treh funkcijah medijev (razvedrilna, vzgojno-izobraževalna in informativna). Izhajajoč iz osebne odgovornosti vseh vključenih v proces produkcije, distribucije in sprejemanja medijskih vsebin, predlaga danes zelo aktualni pristop soregulacije. Podobno kakor njegov predhodnik tudi Pij XII. podpira ustanovitev katoliške infrastrukture: produkcije, kritike in distribucije. Ta vidik se je izkazal za najmanj uresničljivega.

Ključnega pomena za nadaljnji razvoj cerkvenega nauka in konkretnih pobud na področju medijev pa je vedno močnejša zavest, da mediji niso samo orodje, dodatek k družbenim procesom, ampak so družbeni in kulturni proces. To spoznanje se je izkristaliziralo v pastoralnem navodilu *Communio et progressio* (CP), ki jo je leta 1971 objavil Papeški svet za družbeno obveščanje na pobudo koncilskih očetov:

»Sredstva družbenega obveščanja služijo graditvi novih odnosov in oblikovanju novega jezika, ki ljudem omogoča boljše poznavanje sebe in lažje medsebojno razumevanje. Na ta način ljudje prihajajo k vzajemnemu razumevanju in do skupnih ciljev. Vse to jih navaja k pravičnosti in miru, k dobronamernosti in dejavni ljubezni, k vzajemni pomoči, ljubezni in – končno – k občestvu. Orodja za komuniciranje so tako med najbolj učinkovitimi sredstvi za gojitev tiste ljubezni med ljudmi, ki je hkrati vzrok in izraz tovarištva.« (CP, 12)

Dvajset let pozneje pastoralno navodilo *Aetatis Novae* (AeN) ugotavlja, opirajoč se na *Communio et progressio*, da človek v veliki meri izkuša življenje skozi medije (»to a considerable extent, human experience itself is an experience of media«).

»Preobrati, ki jih danes doživlja družbeno komuniciranje, predpostavljajo nekaj več kot le tehnološko revolucijo: Gre namreč za popolno preobrazbo

vsega, s čimer človeštvo sprejema svet, ki ga obkroža, ter preverja in izraža svoje zaznave. /.../ Vse to učinkuje /.../ na psihološki, moralni in družbeni razvoj osebnosti, na strukturo in delovanje družbe, pogled na svet, na kulturno izmenjavo, na razumevanje in posredovanje vrednot, pogled na svet, ideologije in tudi na versko prepričanje.« (AeN, 4)

Drugače od navodila *Communio et progressio*, ki ga preveva pokoncilski optimizem do kulture in družbe, je navodilo *Aetatis Novae* bolj zadržano in skeptično do učinkov sodobnih sredstev družbenega komuniciranja:

»Podobe in ideje, ki so neprestano na voljo, in njihov hiter pretok celo med celinami, imajo globoke posledice, pozitivne in negativne, na psihološki, moralni in družbeni razvoj oseb, na strukture in delovanje družb, na komuniciranje med kulturami ter na dojemanje in prenašanje vrednost, svetovnih nazorov, ideologij in verskih prepričanj. Komunikacijska revolucija vpliva na to, kako dojemamo Cerkev, in ima pomemben učinek na strukture Cerkve in na oblike njenega delovanja.« (AeN, 4)

V naslednji točki dokument omenja komercializem, prepričanje – ki preveva politiko in gospodarstvo zadnjih desetletij –, da sta gospodarski uspeh in dobiček bolj pomembna kakor služba osebi in skupnosti. Gospodarski uspeh je postal najpomembnejše merilo za presojo medijev. Z njim tesno povezano potrošništvo globoko zaznamuje kulturo našega časa. V dokumentu *Cerkev in internet* (CI) Papeški svet leta 2002 zapiše:

»Svet medijev je včasih videti indiferenten in celo sovražen do krščanske vere in morale. To je delno zato, ker so mediji prežeti s tistim tipično postmodernim občutkom, po katerem je edina absolutna resnica ta, da ni nobenih absolutnih resnic. V kolikor pa obstajajo take resnice, jih človeški razum ne more doseči, zato so nerelevantne.« (CI, 8)

Podoben skepticizem v odnosu do medijev najdemo v posinodalni spodbudi *Pastores dabo vobis* (PV) iz leta 1992. V delu, kjer govori o pokori in spovedi, o čutu za askezo in za notranjo disciplino, o duhu žrtvovanja in samozatajevanja, o sprejemanju trdega dela in križa, zapiše tudi: »Omenjeni elementi duhovnega življenja predstavljajo določen napor za številne kandidate za duhovništvo, ki so odraščali v udobju in obilju ter so jih vzori obnašanja in ideali, ki jih prenašajo množični mediji, napravili manj odprte za omenjene elemente.« (PV, 48)

Naj povzamem: ko govorimo o medijih, govorimo o človeku in o družbi. Mi smo v veliki meri – v veliko večji meri, kakor si predstavljamo – rezultat medijev. To ima močne posledice za cerkveno skupnost. Petrova barka ne lebdi v vakuumu, ampak plove na vodi, odvisna je od tokov in od vetrov. Barka lahko plove samo znotraj tokov in vetrov, kapitan in mornarji jih morajo poznati in razumeti, da bodo znali priti na cilj. Končno tokovi in vetrovi ustvarjajo podnebje za posadko in za potnike na tej barki. Med ključne pozitivne značilnosti sodobnega medijskega podnebja sodijo naslednje vrednote: emancipacija (temeljna enakost ljudi), pričakovanja ljudi glede vključenosti in soudeleženosti (demokratska kultura) in pomen transparentnosti, pristnosti za učinkovito delovanje cerkvenih institucij.

3. Pravica do informiranja in do komuniciranja v cerkveni skupnosti

Ze Pij XII. je s presenetljivo jasnostjo opozoril na vlogo informiranja in komuniciranja v življenju človeške skupnosti, ko je zapisal, da je komuniciranje osnovna potreba in s tem pravica človeka. Temelj za to trditev je teološko-trinitaričen, vendar se odlično ujema z dognanji komunikološke stroke. Ko govorimo o medijih, ne govorimo zgolj o pasivnem sprejemanju sporočil, o enosmernem toku informacij in vsebin, pri katerih bi bil človek pasivna tarča in sprejemnik. Takšen pristop je značilen za propagando in za komercialno govorico (oglaševanje in odnosi z javnostjo). Nasprotno pa humanistični pristop izhaja iz človekove globoke želje po skupnosti, po vključenosti, po soudeležbi v družbenem in v kulturnem življenju. Ta vidik je dve desetletji pozneje z vso silo izbruhnil na dan v tihi vojni med ZDA in državami v razvoju ter socialističnimi družbami glede »pravice do informiranja«, ki je privedla do izstopa ZDA, Velike Britanije in Singapurja iz Unesca leta 1984. Omenjene države so se kategorično upirale vsakemu poskusu, ki bi omejil svobodo govora in medijev, tako kakor so jo one razumele: svobodno tržišče medijskih proizvodov in storitev. Večina članic Unesca je, nasprotno, zagovarjala stališče, podobno Pijevemu, da je treba svobodo posameznika in gospodarskih družb uravnotežiti z legitimnimi potrebami skupnosti in družbe. V tej točki je bil zadnji predkoncilski papež več kakor dve desetletji pred objavo MacBrideovega poročila *Many voices, one world* na strani zagovornikov družbene odgovornosti.

Koncilski dokument nadaljuje v smeri, ki jo je zastavil Pij XII. Peta točka odloka *Inter Mirifica* pravi:

»Javno in pravočasno sporočanje dogodkov in dejstev omogoča polnejše in trajno spoznanje vsakemu posamezniku, ki more tako uspešneje prispevati k skupnemu blagru in sodelovati pri napredku celotne družbe. V človeški družbi torej obstaja pravica zvedeti tisto, kar je glede na poseben položaj vsakogar bodisi posameznikom ali skupnostim primerno.«

Nekaj let pozneje Papeški svet za družbeno obveščanje nadaljuje, kakor smo omenili že zgoraj:

»Sredstva družbenega obveščanja služijo graditvi novih odnosov in oblikovanju novega jezika, ki ljudem omogoča boljše poznavanje sebe in lažje medsebojno razumevanje. Na ta način ljudje prihajajo k vzajemnemu razumevanju in do skupnih ciljev. Vse to jih navaja k pravičnosti in miru, k dobronamernosti in dejavni ljubezni, k vzajemni pomoči, ljubezni in – končno – k občestvu. Orodja za komuniciranje so tako med najbolj učinkovitimi sredstvi za gojitev tiste ljubezni med ljudmi ki je hkrati vzrok in izraz tovarištva.« (CP, 12)

Pozneje, v točki 125, našteje tri načine, kako sredstva družbenega obveščanja pomagajo katoličanom: Cerkev pomaga pri oznanjevanju, pospešujejo dialog znotraj Cerkve in Cerkev pokažejo sodobna mnenja in stališča. V nadaljevanju se bomo posvetili drugi točki: dialogu in pravici do komuniciranja znotraj Cerkve.

4. Komuniciranje znotraj cerkvene skupnosti

Na deklarativni ravni je Cerkev na isti valovni dolžini kakor večina sodobnikov, ko govorimo o vlogi medijev v družbi. Brez omahovanja zavzame stališče, da mora biti vse delovanje na področju medijev podrejeno človeku in skupnosti, ne narobe. Kako pa je s tem, ko govorimo o Cerkvi, o življenju katoliške skupnosti? Na načelni ravni velja, da imajo sredstva družbenega obveščanja enako vlogo pri vzpostavljanju in ohranjanju skupnosti, naj bo ta skupnost civilna ali cerkvena. V pokoncilskih dokumentih je ta zavest navzoča, vendar je papeži niso razvijali. Za naše razmišljanje sta pomembna pastoralna spodbuda *Communio et progressio* (1971) v delu, ki govori o temeljnih pravicah do dialoga in obveščenosti znotraj Cerkve, in navodilo *Aetatis Novae* (1992) v delu, ki govori o medijih v službi cerkvenega občestva (*communio*).

Temeljna pravica do dialoga in do informiranosti znotraj Cerkve ohranja in krepi »verodostojnost Cerkve in njeno večjo učinkovitost. Na bolj temeljni ravni pa gre za konkretno uresničenje Cerkve kot občestva, ki je ukoreninjena v tesnem občestvu Svete Trojice ter le-to odraža. Med udi skupnosti ljudi, ki je Cerkev, obstaja temeljna enakost glede dostojanstva in poslanstva. Ta enakost izhaja iz krsta. Na njej temelji hierarhična struktura in raznolikost služb in funkcij ...« (AeN, 10)

V tem kratkem stavku je povedano vse. A vrednost načelnih spoznanj se preskusi v krizi. V desetletjih, ki so sledila koncilu, so se preizkušnje (krize) kazale na dva načina. Prvič, vprašanje demokratizacije cerkvenih struktur. Drugič, skrite napeke in grehi cerkvenih voditeljev.

Glede prvega se zastavlja temeljno vprašanje, ki je hkrati teološko in sociološko: ali tisto, kar dekret reče o družbi, velja tudi za sociološko resničnost, ki se imenuje Cerkev: za župnijo, škofijo, vesoljno Cerkev? Kako je s svobodo govora in pravico do informiranja znotraj te skupnosti? Stvar logike in doslednosti je, da za cerkveno skupnost veljajo enake zakonitosti in da ima enake potrebe kakor druge skupnosti, če so skupnosti. To je: brez komuniciranja ni skupnosti, pri tem pa komuniciranje ne more biti enosmerni tok informacij in pasivno sprejemanje, ampak je dogajanje, ki ga vzpostavijo in vzdržujejo med seboj člani komunikacijskega procesa. Ta proces je hkrati govorjenje in poslušanje, je govor in odgovor, vključuje torej vidik odgovornosti, ki seveda ne more biti zgolj abstrakten, ampak se mora izraziti skozi konkretna ravnanja in mehanizme soudeležbe.²

Communio et progressio (114) ugotavlja: komuniciranje in dialog (pogovor) gradita vezi edinosti med katoličani in sta nujna za povezanost s človeštvom. Glede prvega vidika, dialoga znotraj Cerkve, dokument ugotavlja: »Ker je Cerkev živo telo, potrebuje javno mnenje za vzdrževanje procesa dajanja in prejemanja med svojimi udi. Če tega ni, ne more napredovati v misli in dejanju.« (115) Teološki temelj katoličanske svobode govora sta čut za vero in ljubezen. Kjer je Kristus, tam ni prostora za strah in za sumničavost. Kadar iščemo resnico, ki nam jo je Bog za-

² Ta vidik znotrajcerkvene komunikacije dobro povzame Richard Shields v članku *Governance involves Catholics learning to speak and listen*.

upal, takrat svobodni dialog znotraj Cerkve ne poškoduje njene edinosti in solidarnosti, ampak, nasprotno, krepi slogo in skupnost duhov (»meeting of minds«). Vse to pod pogojem, da dialog poteka v ozračju spoštovanja in ljubezni, da hoče graditi in ne rušiti, da upošteva razliko med mnenjem posameznika in pristnim naukom cerkvenega učiteljstva.

Kar velja za področje teologije, za verska in za moralna vprašanja, velja toliko bolj za tuzemske zadeve v Cerkvi:

»Ker je razvoj javnega mnenja znotraj Cerkve bistvenega pomena, imajo posamezni katoličani pravico do vseh informacij, ki jih potrebujejo za opravljanje svoje dejavne vloge v življenju Cerkve ... Normalni tok življenja in gladko izvajanje oblasti znotraj Cerkve zahtevajo stalni dvosmerni tok informacij med cerkvenimi oblastmi na vseh ravneh ter verniki kot posamezniki in kot organiziranimi skupinami.« (CP, 119–120)

»V primerih, ko mora delovanje Cerkve biti zavito v tančico skrivnost, veljajo enaka pravila kot v civilnih zadevah. Po drugi strani pa duhovno bogastvo, ki je bistveni del Cerkve, zahteva, da se informacije o njenih namenih in njenih dejavnostih odlikujejo po integriteti, resnicoljubnosti in odprtosti. Kadar cerkvene oblasti ne želijo ali ne morejo dati informacij, se sprostijo govorice. Govorice pa niso nosilke resnice, saj vsebujejo nevarne polresnice. Zato je skrivnostnost potrebno omejiti na tiste zadeve, ko gre za dobro ime posameznikov in za pravice ljudi, posamično ali kot skupnost.« (CP, 121)

Če je bil prvi dokument pokoncilsko optimističen glede odprtega dialoga v vseh vprašanjih, tako verskih kakor organizacijskih, pa je navodilo *Aetatis Novae* dvajset let pozneje precej bolj previdno in jasno zariše meje dopustnega. Zdi se, kakor da se je v desetletjih po koncilu Sveti sedež vedno bolj ukvarjal z negativnimi vidiki komuniciranja in medijev. Tudi dokumenti, ki so sledili, te tematike niso razvijali dalje. Tako leta 2000 objavljeni dokument o *Etiki pri komuniciranju* (EK) zelo na kratko povzame omenjena dokumenta v tej materiji in sklene:

»Pravico do izražanja je treba izvajati ob dolžni poslušnosti do razodete resnice in učiteljstva Cerkve ter ob spoštovanju cerkvenih pravic drugih oseb (glej CIC 212, 1, 2, 3; 220). Tako kot druge skupnosti in ustanove mora včasih tudi Cerkev – in je celo dolžna – prakticirati tajnost in zaupnost. A to ne bi smelo biti z namenom zavajanja in nadzora. Znotraj občestva verujočih »se nosilci služb, ki imajo sakralno oblast, posvečajo pospeševanju tistega, kar je v interesu njihovih bratov, tako da vsi, ki pripadajo Božjemu ljudstvu in so zato nosilci resničnega krščanskega dostojanstva, morejo doseči odrešenje po svojih svobodnih in urejenih naporih za skupno dobro (LG, 18).« (EK, 26)

Apostolsko pismo Janeza Pavla II. *The Rapid Development* (objavljeno leta 2005) v točki 12 povzema, kar je o javnem mnenju znotraj Cerkve povedalo cerkveno učiteljstvo v preteklih petdesetih letih, vključno z *Zakonikom cerkvenega prava*.

Kjer je oblast, tam so zlorabe in škandali. Ustavimo se za konec ob teh bolečih rečeh, ki pa so najboljši pokazatelj, do kolikšne mere je institucija pripravljena uveljaviti načelna stališča glede komuniciranja, transparentnosti in odprtosti v svet. Zakaj sta transparentnost in dialog pomembna, je najbolje zapisano v *Communio et progressio*: tako se ohranjata in krepiata verodostojnost Cerkev in njena učinkovitost. Cerkev, ki ne bi delovala kot skupnost, ampak bi prevzela institucionalne vrednote in načine delovanja, bi izgubila dušo. Kadarkoli se to zgodi v Cerkvi, trpi njena verodostojnost in s tem tudi njeno poslanstvo. To je pogosta tema papeža Frančiška.

Nemogoče je v enem samem članku analizirati fenomenologijo škandala in transparentnosti glede katoliške Cerkve. Z veliko mero zanesljivosti pa lahko rečemo, da škofje in papeži, ki so pisali omenjene dokumente, niso računali na to, da bo šla ob koncu 20. stoletja Cerkev skozi globalno krizo zaupanja zaradi pomanjkljive transparentnosti. Počasi spoznavamo, da ljudje bolj zamerijo prikrivanja in zavajanje kakor napako samo. Poznavalec ameriškega političnega dogajanja je pred leti izjavil, da skoraj noben politik ali vladni uslužbenec ni bil obsojen zaradi napak, ampak zato, ker je napake prikrival in lagal. Enako se zdaj dogaja ameriškim škofom glede pedofilskih zlorab: obtoženi in obsojeni so, da so zločine prikrivali. Ljudje so to takoj razumeli kot prevlado institucionalne paradigme nad skupnostno paradigmo: za cerkvene voditelje je bilo bolj pomembno, da zaščitijo dobro ime institucije, kakor da zavarujejo žrtve; škofje in duhovniki niso zmožni priznati greha in narediti pokore. Skratka: cerkvene institucije so delovale v nasprotju s tem, kar so »pridigale«, v nasprotju s svojim bistvom. Sol se je spridila.

Če iščemo revolucionarnost v drugem vatikanskem koncilu, se mi zdi, da se veča poglobiti v pojem *participatio actuosa* – aktivna soudeležba. Poznana nam je predvsem iz dekreta o liturgiji, vendar bi jo veljalo razumeti širše, v smislu premika od pasivnega k aktivnemu članstvu v skupnosti. Dekret *Inter Mirifica* neopazno in morda celo nehote odpira ključno vprašanje ekleziologije. Sociološko in komunikološko gledano, kdo je Cerkev v sedanjem svetu? Logični odgovor: Cerkev je skupnost deležnikov. Vernik danes pričakuje, da bo deležnik, ne gledalec. Deležnik pa potrebuje informacije – kakor ugotavlja dekret – in ima aktivno besedo.

Cerkev je skupnost svobodnih ljudi, ki smejo in morejo govoriti o vsem, seveda z ljubeznijo, kakor priporoča že apostol Pavel. Transparentnost ne spodkopava nujno avtoritete, ni grožnja za edinost. Dialog ne vodi nujno v relativizem v bistvenih zadevah vere. Res pa je, da se od članov takšne transparentne in dialoške skupnosti zahteva večja stopnja znanja in zrelosti kakor od članov pasivne skupine. In morda najbolj bistveno spoznanje za naš čas, namreč da je skupnost po definiciji majhna sociološka enota: družina, zakonska in druge skupine, župnija kot oltarno občestvo.

Reference

Decree on the media of social communications

Inter Mirifica. 1963. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

International commission for the study of communication problems. 1988. *Many voices, one world: towards a new more just and more efficient world information and communication order.* London: Kogan Page.

Janez Pavel II. 1992. *Post-synodal apostolic exhortation Pastores dabo vobis.* 25. marec. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2005. *Apostolic letter The rapid development.* 24. januar. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

L'Osservatore Romano – 150 anni. 2011. Numero speciale a cura di Francesco M. Valiante. 1 julij.

Pij XI. 1936. *Encyclical letter Vigilanti Cura.* 20. junij. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

Pij XII. 1957. *Encyclical letter Miranda Prorsus.* 8. september. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

Pontifical council for social communications.

1971. *Pastoral instruction Communio et Progressio.* 17. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/294-1971-pastoral-instruction-communio-et-progressio-vatican-city> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 1992. *Pastoral instruction Aetatis Novae.* 23. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/319-1992-aetatis-novae-pastoral-instruction-vatican-city> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2000. *Ethics in communications.* 24. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/326-2000-ethics-in-communications> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2002. *The Church and Internet.* 24. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/325-2002-the-church-and-internet> (pridobljeno 10. maja 2013).

Shields, Richard. 2013. Governance involves Catholics learning to speak and listen. *National Catholic Reporter.* 10. maj. <http://ncronline.org/news/vatican/governance-involves-catholics-learning-speak-and-listen> (pridobljeno 13. maja 2013).

Borut Košir

Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji

Povzetek: Že kmalu po izidu Zakonika cerkvenega prava leta 1917 so bili mnogi strokovnjaki prepričani, da bo treba zakonik prenoviti predvsem zaradi togosti posameznih določb. Papež Pavel VI. je ob sklepu drugega vatikanskega koncila ustanovil posebno komisijo za revizijo zakonika. Novi zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 z apostolsko konstitucijo *Sacrae disciplinae leges*. V slovenski Cerkvi so na vseh področjih sledili novi zakonodaji. Leta 1993 je bila v skladu z določili novega zakonika ustanovljena Slovenska škofovska konference. Leta 2006 so bile razglašene tri nove škofije, škofija Maribor pa je bila povzdignjena v nadškofijo in v sedež metropolita. Cerkev v Sloveniji ima od tedaj dve metropoliji, ki združujeta šest škofij. Pomemben mejnik v življenju Cerkve na Slovenskem je bilo obhajanje plenarnega cerkvenega zbora. Po večletnih pripravah in zasedanjih je SŠK sklepni dokument koncila sprejela leta 2001, prav tako pa tudi ratifikacija Sporazuma o pravnih vprašanjih med Apostolskim sedežem in Republiko Slovenijo.

Ključne besede: zakonik, sinoda, vesoljni cerkveni zbor, plenarni cerkveni zbor, prenova, škofija, metropolija, sporazum

Abstract: **New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council**

Already soon after the promulgation of the 1917 Code of Canon Law, many experts believed that the Code should be revised due to the rigidity of individual provisions. At the close of Vatican II, Pope Paul VI established a special commission for the revision of the Code. The new Code was promulgated on 25 January 1983 with the Apostolic Constitution *Sacrae disciplinae leges*. The Slovenian Church implemented the new legislation in all areas. In 1993 the Slovenian Conference of Bishops was established in accordance with the new Code. In 2006 three new dioceses were founded and the diocese of Maribor was elevated to an archdiocese and Maribor became the seat of a metropolitan. Thus, the Church in Slovenia consists of two ecclesiastical provinces headed by metropolitans, which comprise six dioceses. An important milestone for the Church in Slovenia, which is also connected to its legal regulation, was the convocation of a plenary council. In 2001, after several years of preparation and meetings, the Slovenian conference of bishops adopted the final document of

the plenary council. This is also the year of the ratification of the Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on legal issues.

Keywords: CIC, synod, ecumenical church council, plenary church council, reorganization, diocese, ecclesiastical province, agreement

V prvem tisočletju so zbirke kanonov različnih koncilov in papeških dekretalov nastajale po potrebi ali po nagibih posameznih škofov, ki so za svoje delne Cerkve tako pripravili zbirke cerkvenih predpisov za vsakdanjo rabo. Kanoni v različnih zbirkah so si mnogokrat nasprotovali, zato ni bilo popolnoma jasno, kaj je resnično v veljavi in kaj ne. Prav tako na zasebno pobudo je sredi 12. stoletja me-nih Gratian izdelal zbirko veljavnega prava, ki so jo poimenovali Gratianov dekret. Uradni naslov zbirke je *Concordia discordantium canonum*. Gratian je na podlagi dokumentov, ki so mu bili na voljo, sestavil zbirko veljavnega prava Cerkve (ZCP 1983, Uvod, 23). Gratianov dekret je bil vedno zgolj zasebna zbirka, ker je noben papež ni razglasil za avtentično. V Cerkvi pa je obstajala želja, imeti pravno zbirko ali skup pravnih zbirk, ki bi bile podobne Justinijanovi kodifikaciji iz 6. stoletja. Tako se je oblikoval *Corpus Iuris Canonici*. Ta korpus je vseboval tri uradne zbirke in tri zasebne zbirke. V rabi je bil do izida prvega zakonika cerkvenega prava leta 1917, ki je vseboval vse tedaj veljavno pravo Cerkve. Njegovo pripravo je naročil papež Pij X., razglasil pa ga je njegov naslednik papež Benedikt XV. dne 27. maja 1917. Zakonik je nastal po vzoru velikih civilnih zakonikov, predvsem nemškega in Napoleonovega iz začetka 19. stoletja (ZCP 1983, kan. 25).

Prenovo Pij-Benediktovega zakonika je leta 1959 napovedal papež Janez XXIII. Končno sta prenovo zakonika zahtevala drugi vatikanski koncil in njegov nauk, ki se je oblikoval v leti 1962–1965.

V članku bomo na kratko pokazali delo pri prenovi *Zakonika cerkvenega prava* – in izhajajoč iz tega – tudi nekatere dogodke v Cerkvi na Slovenskem, ki so sad nove zakonodaje oziroma so bile izvedene, upoštevajoč veljavno pravo. Osredotočili se bomo predvsem na ustanovitev Slovenske škofovske konference (SŠK), na plenarni cerkveni zbor in na ustanovitev novih škofij.

1. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je sad poglobljenega in trdega dela na področju kodifikacije koncilске teologije. Mnogi so bili mnenja, da koncilске teologije in smernic ne bo mogoče prenesti v pravni jezik. Cerkevni pravniki z vsega sveta so si prizadevali skoraj dvajset let, da so dokončali to izjemno težko delo. Lahko le ugotovimo, da so bili pri svojem delu uspešni.

1.1 Koncilski nauk kot vsebinsko izhodišče za revizijo zakonika

Za prenovu *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917 je bila zato temeljna »nova koncilska ekleziologija«. Glede položaja oseb v Cerkvi je predvsem pomemb-

no, da je postavila vernika in njegovo dostojanstvo, ki izhaja iz dejstva krsta, pred vse drugo, tudi pred pojmovanje Cerkve kot institucije. Zakonik natančno sledi Dogmatični konstituciji o Cerkvi. V kanonu 204 ZCP 1983 pove, kdo ima v Cerkvi status vernika in s tem tudi dolžnosti in pravice, ki gredo vernikom v Cerkvi (ZCP, kann. 208–223). Prav tako tudi pove, da je Cerkev v svetu ustanovljena in urejena kot družba. To pa seveda pomeni, da ima svoj pravni sistem, ki jo kot institucijo podpira pri opravljanju njenega poslanstva (ZCP 1983, kan. 204, §§ 1–2).¹

Začetek prizadevanj in dela pri prenovi zakonika pomeni govor papeža Pavla VI., s katerim je ob koncu koncila ustanovil in razglasil posebno komisijo za revizijo zakonika. Poudaril je predvsem dve stvari: najprej, ni pomembno samo za to, da je treba posodobiti obstoječe zakone Cerkve, ampak jih je treba prirediti duhu časa, novim potrebam, pred očmi pa je treba nenehno imeti reforme, ki jih je uvedel drugi vatikanski koncil. In dalje: staro pravo mora kljub temu ostati temelj nove zakonodaje.

Samo pripravo zakonika, zgodovino nastajanja vsebin posameznih kanonov, prav tako pa tudi smernice, ki jih je vrhovna oblast pri tem upoštevala, natančno opiše papež Janez Pavel II. v apostolski konstituciji *Sacrae Disciplinae Leges*, s katero je inavguriral novi zakonik (AAS 1983, 75).

1.2 Novi zakonik cerkvenega prava

Zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 s podpisom Ap. konst. *Sacrae disciplinae leges*, ki z avtoriteto razloži pomen nove zakonodaje, najdemo ga pa *in capite libri*, na začetku novega zakonika.

Način dela pri prenovitvi zakonika je podoben delu na drugem vatikanskem koncilu. Pri obojem je bil pomemben globok občutek za kolegialnost, bodisi pri stvareh, ki so popolnoma zunanje narave. bodisi pri tistih, ki sodijo k sami naravi stvari. Na poseben način so bile v delo vključene škofovske konference, saj so pri delu za revizijo zakonika sodelovali strokovnjaki z vsega sveta, ki so jih v to delo vključile prav škofovske konference (Beyer 1983, 109–140).

2. Aplikacija nove zakonodaje v prenavo Cerkve na Slovenskem

Tudi slovenska Cerkev se je morala uskladiti z novo zakonodajo. Izbrali smo tri pomembne dogodke, ki so temeljno vplivali na delo in na opravljanje poslanstva, kakor ga ima Cerkev pri nas: ustanovitev Slovenske škofovske konference,

¹ »Verniki so tisti, ki se s krstom včlenijo v Kristusa in postanejo Božje ljudstvo, so zato na svoj način deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, vsak po svoji zmožnosti pa je poklican k izvrševanju poslanstva, ki ga je Bog zaupal Cerkvi, da ga spolnjuje v svetu. Ta Cerkev je v tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja pa v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim.« (ZCP 1983, kan. 204, §§1–2) »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v Božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.« (C 31, 1)

plenarni cerkveni zbor in ustanovitev novih škofij. Pri realizaciji naštetih dogodkov je bilo treba strogo upoštevati novo zakonodajo.

2.1 Ustanovitev Slovenske škofovske konference

Po razpadu države Jugoslavije in po vzpostavitvi nove države Republike Slovenije se je status katoliške Cerkve temeljito spremenil. V času Jugoslavije so bile tri slovenske škofije vključene v nadnacionalno Jugoslovansko škofovsko konferenco. Takoj se je pokazala potreba po reorganizaciji na področju škofovske konference. Novo politično stanje je zahtevalo ustanovitev samostojne Slovenske škofovske konference. Seveda prošnja za ustanovitev samostojne škofovske konference, ki so jo izrazili slovenski škofje, ni bila takoj ugodno rešena. Ugovor je bil predvsem, da je težko ustanoviti samostojno škofovsko konferenco, ki jo sestavlja jo škofje samo treh škofij. Slovenski škofje so se sklicevali na dejstvo, da je bila Cerkev v Sloveniji že v Jugoslaviji do neke mere samostojna. Dne 20. junija 1983 je bila namreč znotraj Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena Slovenske pokrajinska škofovska konferenca. Slovenska Cerkev se je tako po jeziku kakor tudi glede narave dela močno razlikovala od Cerkev v drugih jugoslovanskih republikah, zato je bila ustanovitev SPŠK potrebna in upravičena.

Kanon 447 ZCP 1983 pravi, da je »škofovska konferenca, ki je trajna ustanova, zbor škofov, kakšnega naroda ali ozemlja ...«. V skladu z določilom zakonika so škofije znotraj osamosvojene države Slovenije izpolnjevale kriterije, da se ustanovi nova škofovska konferenca, ki bi povezovala škofove škofij na ozemlju nove države.² Prvi odzivi iz Rima so bili bolj ali manj odklonilni. Zato smo se sklicevali na kanonskoppravna določila, predvsem na kanon 447 ZCP 1983, ki pravi, da je škofovska konferenca zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja. V skladu z obema meriloma so tri slovenske škofije izpolnjevale pogoje za ustanovitev svoje lastne škofovske konference. Slovenski škofje so bili škofje določenega naroda – drugih škofov za isti narod ni. Prav tako je bil teritorij zaokrožen, in to znotraj novonastale države Republike Slovenije. Sprva najprej ni bilo popolnoma jasno, da je jugoslovanska država zares prenehala obstajati, oziroma to dejstvo tudi v rimski kuriji še ni bilo tako navzoče, da bi mogli ugotoviti, ali so se na tem teritoriju res zgodile spremembe, ki ne bodo dopustile nikakršnega povratka v staro stanje, v ponovno vzpostavitev države Jugoslavije. Na tem področju je bila, kakor smo že povedali, ustanovljena nadnacionalna škofovska konferenca v okviru enovite države Jugoslavije, v skladu s kanonom 448, § 2: »Če pa po presoji apostolskega sedeža po posvetovanju s krajevnimi škofi, ki se jih to tiče, okoliščine glede ljudi ali stvari to svetujejo, je mogoče ustanoviti škofovsko konferenco tudi za manj ali bolj obsežno ozemlje, tako da zajame škofove nekaterih delnih Cerkev določenega ozemlja ali predstojnike delnih Cerkev različnih narodov ...«

² Avtor članka sem dejavno sodeloval pri pripravi za ustanovitev Slovenske škofovske konference in tudi materialno pripravil osnutek statuta, ki je bil ob ustanovitvi SŠK tudi potrjen. V zvezi s problematiko ustanovitve samostojne škofovske konference na ozemlju Republike Slovenije sem imel nekaj predavanj, tudi v tujini, na primer v Regensburgu. Moram reči, da med poslušalci, med katerimi so bili tudi cerkveni pravniki, ni bilo kakega posebnega razumevanja za ustanovitev škofovske konference, ki bi bila tako majhna.

Slovenski škofje so na seji dne 25. julija 1992 pripravili osnutek statuta samostojne Slovenske škofovske konference. Papež Janez Pavel II. (1978–2005) pa je po pridobitvi pozitivnega mnenja Kongregacije za škofove in Urada za odnose z državami pri Državnem tajništvu Svetega sedeža dne 19. februarja 1993 v skladu z določbami cerkvenega prava potrdil statut samostojne Slovenske škofovske konference, dne 20. februarja 1993 pa je Kongregacija za škofove izdala dekret o njeni ustanovitvi. S tem je Cerkve na Slovenskem dobila večjo pravno trdnost in samostojnost (Slovenska škofovska konferenca 2013).

Statut SŠK je bilo treba prilagoditi »majhnosti« škofovske konference. Posamezne institute (npr. komisije, stalni zbor škofov idr.) je bilo treba preoblikovati ali celo izpustiti. Statut SŠK je bil pozneje prenovljen. Prenovljeni statut je potrdila Kongregacija za škofove dne 8. septembra 2010 (Slovenska škofovska konferenca 2013).

2.2 Plenarni cerkveni zbor

Kanon 439, §1 ZCP 1983, določa: »Plenarni cerkveni zbor, ki je zbor za vse delne Cerkve iste škofovske konference, naj se obhaja, kadar se to sami škofovski konferenci z odobritvijo apostolskega sedeža zdi potrebno ali koristno.«

Drugi paragraf istega kanona govori o pokrajinskem cerkvenem zboru, ki se obhaja v neki določeni cerkveni pokrajini.

Ko se je v Cerkvi na Slovenskem obhajal plenarni cerkveni zbor, so se meje ljubljanske cerkvene pokrajine in meje škofovske konference pokrivala. Obstajala je ena sama cerkvena pokrajina, škofje istih škofij pa so sestavljali SŠK.

V skladu z določili kanona 442 ZCP 1983 skliče in predseduje pokrajinskemu cerkvenemu zboru metropolit. Prav tako določi kraj obhajanja in zadeve, ki se bodo obravnavale. Če je metropolitanski sedež izprazen, pokrajinskega cerkvenega zbora ni mogoče obhajati (ZCP 1983, kan. 440, §2).

Škofje so se odločili, da bo cerkveni zbor plenaren, saj so s tem zagotovili medsebojno enakost brez posebnih pristojnosti metropolita. V tem primeru ima sama škofovska konferenca v skladu z določili kanona 441 ZCP 1983 pravico sklicati plenarni cerkveni zbor, izbrati kraj obhajanja in določiti teme, o katerih se bo razpravljalo. Škofje predsednika plenarnega cerkvenega zbora izvolijo, potrdi pa ga apostolski sedež.

Odločitev za sklic plenarnega cerkvenega zbora v območju SŠK je bila sprejeta dne 26. maja 1997 na rednem zasedanju konference pri sv. Jožefu v Celju. Ljubljanski nadškof metropolit dr. Franc Rode, ki je bil predsednik SŠK, je dne 24. avgusta 1998 obvestil apostolski sedež, da želi Slovenska škofovska konferenca sklicati plenarni cerkveni zbor. Kongregacija za škofove je v imenu svetega očeta dne 20. oktobra 1998 nadškofu Rodetu odgovorila, da je sveti oče na avdienci dne 17. oktobra 1998 sprejel prošnjo SŠK in dovolil obhajanje plenarnega cerkvenega zbora, ljubljanskega nadškofa metropolita dr. Franca Rodeta pa imenoval za predsednika tega cerkvenega zbora.

Ko je bilo izdano dovoljenje za obhajanje cerkvenega zbora, je predsednik škofovske konference dr. Franc Rode dne 3. oktobra 1997 imenoval petnajstčlansko tajništvo sinode. Tajništvo je vodil dr. Ivan Štuhec. Od 29. do 31. oktobra 1997 se je SŠK skupaj s tajništvom sinode in z drugimi povabljenimi zbrala na tridnevno delovno srečanje, prav tako pri sv. Jožefu v Celju. Člani tajništva so bili seznanjeni s pravnimi okviri takšnega cerkvenega zbora in kakšne rezultate naj bi načeloma zbor prinesel. Temeljni okvir naj bi bil ekleziološki. To pomeni, da naj bi se dobro izkristalizirala podoba Cerkve na Slovenskem. S temi spoznanji in iz teh izhodišč naj bi načrtovali pastoralno delo za prihodnost. Prav tako naj bi opredelili razmerje med verniki, predvsem med kleriki in laiki. Jasnejša naj bi bila vpetost krajevnih Cerkve v vesoljno Cerkev in odnos do vrhovne oblasti v Cerkvi.

Plenarni cerkveni zbor je dolžan obravnavati vprašanja oznanjevanja, kateheze, kateholičke vzgoje, misijske dejavnosti Cerkve, ekumenska vprašanja, področje sredstev obveščanja, bogoslužje, organizacijo škofij, disciplino klera, ekonomska vprašanja in druga vprašanja, ki so bolj specifična za življenje in delo delnih Cerkva na Slovenskem.

Kot rezultat posveta v Celju je nastala prva shema plenarnega zbora *lineamenta*, katerih namen je bil, zbrati vsa tista vprašanja, ki so pomembna za Cerkev na Slovenskem (*Izberi življenje* 2002, 5). Izdane so bile tudi sinodalne kateheze, ki naj bi nagovorile predvsem mlajšo populacijo.

V naslednjem obdobju so bila organizirana srečanja vernikov po posameznih dekanijah. Dejavno so razpravljali o posameznih tezah v shemi *lineamenta*. Srečanja so bila izvedena v postu 1998.

Prvo koncilsko zasedanje je bilo v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu nad Ljubljano od 4. do 6. novembra 1999. Tam so se izoblikovali štirje ključni pojmi metode dela: sodelovanje, razločevanje, načrtovanje in uresničevanje. Na podlagi ugotovitev prvega zasedanja plenarnega cerkvenega zbora so bila pripravljena ponovna dekanijska srečanja. Potekala so v letu 2000.

Dopolnjeno gradivo za obravnavo na zasedanju SŠK je oskrbelo tajništvo sinode. Pregledano je bilo 30. in 31. avgusta 2000 v Celju. Škofje so predlagali manjše popravke. Tako je bilo pripravljeno drugo zasedanje koncila, ki je potekalo prav tako v Zavodu sv. Stanislava od 2. do 4. novembra 2000. Na drugem zasedanju je bilo kar precej pripomb na delovno gradivo. Dokončno besedilo so sprejeli škofje na izrednem zasedanju SŠK dne 17. januarja 2001 v Ljubljani. Besedilo je bilo prevedeno v italijanščino in dne 15. novembra 2001 posredovano Kongregaciji za škofo. Odloke pokrajinskih ali plenarnih zborov mora v skladu z določili kanona 446 ZCP 1983 pregledati apostolski sedež, ki jih mora tudi potrditi. Kongregacija za škofo je odloke potrdila dne 5. decembra 2001. S tem je bilo dano dovoljenje, da se odloki plenarnega cerkvenega zbora v okviru SŠK lahko razglasijo (*Izberi življenje* 2002, 6–14).

2.3 Ustanovitev novih škofij

ZCP 1983 v kanonu 368 opredeli pojem delne Cerkve, predvsem škofije in tej podobne ustanove: »Delne Cerkve, v katerih in iz katerih sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podob-

ne ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura.« Delna Cerkve v polnem pomenu besede je škofija, katere poslanstvo opredeli kanon 369: »Škofija je del božjega ljudstva, ki je škofu s sodelovanjem zbora duhovnikov zaupana v pastoralno skrb, tako da s tem, ko se oklepa svojega pastirja in ga ta po evangeliju in evharistiji zbira v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkve, v kateri resnično je in deluje ena, sveta katoliška in apostolska Kristusova Cerkve.«

Iz citiranih kanonov je razvidno, da je škofija pastoralno območje pod vodstvom krajevnega škofa, ki je v škofiji Kristusov namestnik, če ima apostolsko nasledstvo in je deležen apostolske oblasti kot član škofovskega zbora. Škofija mora biti obvladljiv teritorij in božje ljudstvo blizu svojemu škofu. Iz povedanega je razvidno, da so bile škofije na področju Republiki Slovenije, po večini še jožefinske, za uspešno pastoralno oskrbo prevelike. Tako je bila že v času nadškofa metropolita dr. Alojzija Šuštarja ustanovljena komisija, ki naj bi preučila potrebnost in možnost razdelitve predvsem nadškofije Ljubljana na manjše škofije.³ Komisija je ugotovila, da nadškofije Ljubljana ni treba deliti na več škofij, ker ima idealen središčni center v Ljubljani. Morda je bila edino Bela krajina nekoliko odmaknjena v primerjavi z drugimi področji nadškofije.

Vendar spodbude, ki so z apostolskega sedeža prihajale glede ustanovitve novih škofij, niso zamrle. Ideja za ustanovitev novih škofij je tudi med slovenskimi škofi počasi dozorevala. S posebnim pismom z dne 7. novembra 2005 so se slovenski škofje obrnili na kardinala državnega tajnika Angela Sodana: »Kot Vam je znano, je bila želja pokojnega papeža Janeza Pavla II. po njegovem prvem obisku v Sloveniji 1996 ugotoviti, ali so razmere v Cerkvi v Sloveniji in slovenski družbi zrele za preureditev meja dosedanjih škofij. Potem ko je Slovenska škofovska konferenca ustanovila posebno komisijo *ad hoc*, je na osnovi zgodovinskih, demografskih in pastoralnih podatkov 30. novembra 1998 predstavila Državnemu tajništvu posebno študijo glede možnosti ustanovitve novih škofij v Slovenski cerkveni pokrajini ter predlagala tudi nove meje in škofijska središča.

Po nekaj letih je Slovenska škofovska konferenca vnovič razpravljala o tem vprašanju na rednih sejah 20. junija in 26. septembra 2005. Več mesecev so potekala posvetovanja na raznih ravneh krajevne Cerkve, medtem ko sta *ad hoc* vnovič ustanovljena komisija v Ljubljani in Pastoralni urad v Mariboru dopolnjevala vse podatke, ki so bili predloženi leta 1998. Škofje so na osnovi tako obširne raziskave in po skrbni preučitvi Slovenski škofovski konferenci predloženega poročila 20. oktobra enoglasno sklenili, da Državnemu tajništvu posredujejo opravljeno raziskavo in predložijo ustanovitev novih škofijskih sedežev v Novem mestu, Celju in Murski Soboti.« (Slovenska škofovska konferenca 2007, 9–10) Škofje so tudi zapisali, da so družbene in politične razmere v Sloveniji ugodne za takšen korak.

Novе škofije v Novem mestu, v Celju in v Murski Soboti so bile ustanovljene dne 7. aprila 2006. Ustanovitev novih škofij je razglasil takratni apostolski nuncij v Sloveniji Santos Abryl y Castello:

³ Avtor članka sem bil član te komisije. Vodil jo je stolni kanonik Rafko Lešnik.

»Ko so bila opravljena interna posvetovanja po škofijah in so škofje na podlagi le-teh predstavili svoje predloge, preučeno pa je bilo tudi ugodno mnenje Apostolske nunciature, je sveti oče sprejel naslednje ukrepe:

Prvič: V Sloveniji se ustanovijo tri nove škofije: v Celju, Murski Soboti in v Novem mestu.

Drugič: Mariborska škofija se povzdigne v nadškofijski sedež kot glava nove cerkvene pokrajine.

Tretjič: Sveti oče je za prvega mariborskega nadškofa imenoval monsinjorja Franca Krambergerja, doslej ordinarija te škofije.

Četrtič: Za vodenje nove škofije v Novem mestu je imenoval prvega škofa monsinjorja Andreja Glavana, doslej ljubljanskega pomožnega škofa.

Za škofijo Celje je bil izbran monsinjor Anton Stres, doslej mariborski pomožni škof.

Za vodenje škofije v Murski Soboti pa je sveti oče imenoval monsinjorja Marjana Turnška, ravnatelja v bogoslovnem semenišču in profesorja na Teološki fakulteti – Enota Maribor.

Odslej bo torej ljubljanska nadškofija imela dve sufraganski škofiji: koprsko in novomeško, ki bosta skupaj z ljubljansko tvorili ljubljansko cerkveno pokrajino.

Mariborska nadškofija pa bo imela kot sufraganski škofiji Celje in Mursko Soboto, ki bodo skupaj z novo nadškofijo oblikovali mariborsko cerkveno pokrajino.« (Slovenska škofovsko konferenca 2007, 13–14)

Nadškofija in metropolija v Mariboru je bila ustanovljena z bulo *Sacrorum Antistites*, škofija v Celju z bulo *Varia inter munera*, škofija v Novem mestu z bulo *Commodioribus condicionibus* in škofija v Murski Soboti z bulo *Slovenorum fidelium*. Novi škofje ordinariji so prejeli bule o imenovanju na sedež posamezne škofije, mariborski škof pa bula o imenovanju za nadškofa nove nadškofije metropole v Mariboru.

3. Sklep

Ze kmalu po izidu Zakonika cerkvenega prava leta 1917 so bili mnogi strokovnjaki prepričani, da bo treba zakonik prenoviti predvsem zaradi togosti posameznih določb. Prenovo zakonika je leta 1959 prvi omenil papež Janez XXIII. skupaj z napovedjo rimske sinode in vesoljnega cerkvenega zbora. Drugi vatikanski koncil je na različnih področjih močno spremenil gledanje na Cerkev in položaj posameznikov v Cerkvi. To se je posebno izrazilo v novi koncilski ekleziologiji. Papež Pavel VI. je ob sklepu koncila ustanovil posebno komisijo za revizijo zakonika. Novi zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 z apostolsko konstitucijo *Sacrae disciplinae leges*.

V slovenski Cerkvi so na vseh področjih sledili novi zakonodaji, kakor je bila vsebovana v novem zakoniku. Še posebno je bilo to mogoče po tem, ko je Slove-

nija postala samostojna država in je bilo končano obdobje komunističnega enoumja. V novonastali demokratični ureditvi je mogla tudi Cerkev v polnosti uveljaviti svoje poslanstvo. Leta 1993 je bila v skladu z določili novega zakonika ustanovljena Slovenska škofovska konference (SŠK), ki se je ločila od prejšnje Jugoslovanske škofovske konference. Novonastala SŠK je bila glede na število škofov majhna. Povezovala je le tri škofije, ki so bile združene v ljubljansko metropolijo. V skladu z določili koncila se je preoblikovala tudi cerkvena organizacija teritorija znotraj države Slovenije, in to tako, da so bile leta 2006 ustanovljene tri nove škofije, škofija Maribor je bila povzdignjena v nadškofijo in v sedež metropolita. Cerkev v Sloveniji ima od tedaj dve metropoliji, ki združujeta šest škofij.

Pomemben mejnik v življenju Cerkve na Slovenskem, ki je prav tako tesno povezan z njeno pravno ureditvijo, je bilo obhajanje plenarnega cerkvenega zbora. Po večletnih pripravah in zasedanjih je SŠK sklepni dokument koncila sprejela leta 2001.

Cerkev je v tem času poskušala normalizirati tudi svoj odnos z državo. Prizadevala si je doseči mednarodni sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo. Po nemalo zapletih je bil ta sporazum, ki nosi ime *Sporazum o pravnih vprašanjih*, leta 2004 v državnem zboru ratificiran in objavljen v Uradnem listu Republike Slovenije.

Kratice

AAS – Acta Apostolicae Sedis, uradni list katoliške Cerkve

C – Concilium oecumenicum Vaticanum II: Paulus pp. VI una cum sacrosancti concilii patribus. Lumen Gentium

SŠK – Slovenska škofovska konferenca

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983

Reference

Beyer, Jean. 1983. Constitutio Apostolica »Sacrae Disciplinae Leges«. *Periodica* 72:181–204.

Codex Iuris Canonici [slov. prev. Zakonik Cerkvenega prava 1983]. AAS 1983, 75, pars II, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Civitas Vaticana.

Communicationes. Periodična revija, ki jo izdaja Papeški svet za razlago pravnih tekstov, Rim.

Izberi življenje. 2002. Sklepni dokument Plenarnega cerkvenega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1983. Zakoni svetega pravnega reda [Apostolska konstitucija]. V: *Zakonik cerkvenega prava* 1983.

Košir, Borut. 1997. *Uvod v kanonsko pravo*. Priročniki Teološke fakultete 13. Ljubljana: Družina.

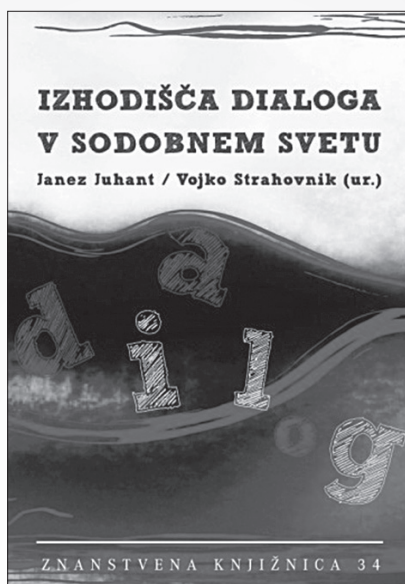
Longhitano, A. 1984. Chiesa, diritto e lege nella costituzione »sacrae disciplinae leges«. V: *Venti anni del concilio: Prospettive teologiche e giuridiche; Atti del convegno di studio »Il Concilio Vaticano II venti anni dopo«*. Palermo: OFTeS.

Promulgato Codice. 1983. Decretum quo variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae. *Notitiae* 19:541–555.

Slovenska škofovska konferenca. 2007. *Nova ureditev Cerkve v Sloveniji leta 2006*. Cerkevni dokumenti 117. Ljubljana: Družina.

— — —. 2013. Domača stran. <http://katoliska-cerkv.si/ssk> (pridobljeno 19. februarja 2013).

Zakonik Cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.
Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialoščnosti in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialoščnosti, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str. ISBN 978-961-6844-19-2. 12 €.

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

Ivan Platovnjak, ur. Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog. Znanstvena knjižnica Teološke fakultete 36. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje; Teološka fakulteta, 2013. 112 str. ISBN 978-961-6748-25-4.

V uvodu k zborniku prispevkov, zbranih ob obletnici rojstva prof. dr. Vladimira Truhlarja, ko je Teološka fakulteta UL organizirala simpozij o njegovem delu in življenju, je jezuitski provincial Milan Bizant zapisal o svojem sobratu: »Njegova ustvarjalna osebnost in delo sta izžarevala svežino, novost, drznost, globino. Šele iz razdalje več desetletij pa je mogoče prepoznati resnični pomen njegovih stopinj in zaslutiti še rastoče sadove. Truhlarjevo delovanje je bilo usmerjeno v evropski prostor, v slovenski domovini pa je bil Truhlar manj poznan. Zato je še toliko bolj pomembno, da ga globlje spoznavamo.« (7) K temu bo zagotovo pripomogla zbirka devetih znanstvenih razprav, ki vključujejo Truhlarjevo pesništvo, duhovnost, teologijo in duhovništvo. Dodana sta kratek življenjepis in njegova bibliografija. Pri tem je treba tudi izpostaviti, da prihajajo avtorji iz najrazličnejših ozadij, od profesorjev iz Rima, kjer je prof. Truhlar ustanovil inštitut za duhovnost, do pesnikov in raziskovalcev pesništva, do njegovih dedičev doma na področju duhovnosti in teologije. To delo torej v vsej širini predstavi pomembnega oblikovalca slovenske teološke misli, še bolj pa svetovne razsežnosti njegovega vpliva na duhovno teologijo. Vsi prispevki izhajajo iz široke družbene konotacije, ki poleg duhovnega človeka vključuje tudi umetnika – pesnika.

Prva dva prispevka prikažeta Truhlarjevo pesniško dejavnost. France Pibernik v prispevku *Pesniško delo Vladimira Truhlarja* spregovori o težavnosti umeščanja njegove poezije v slovenski prostor. Predstavi nastajanje in literarne značilnosti njegovih šestih pesniških zbirk. Ko jih avtor umesti v nadaljevanje slovenske religiozne lirike, ne pozabi poudariti, da govorimo o globokem prepletu s takrat moderno evropsko liriko, ki si je v Sloveniji šele utirala pot. Postavi ga v Kocbekov in Udovičev krog, saj je s svojo globino in sodobnostjo bistveno vplival na povojno ustvarjanje na tem področju, še posebno zato, ker je »zoper konvencijo postavljaj drugačen pogled na človekovo eksistenco in njegovo avtonomnost. Skušal se je prebiti do dejanskega človeškega odnosa do Najvišjega, do dejanske povezave.« (24–25) Človekovo notranje doživljanje izhaja iz njegove dejavnosti in zato to ni zgolj neka vase zaprta poetika, ampak kritično vrednotenje sebe v odnosu do sveta. Truhlar je znal upesniti svojo kritičnost tudi do Cerkve in do avtoritet v njej, a ga to ni odvrnilo, da ne bi še bolj iskal temeljev vsake duhovnosti.

Če je Pibernik ostal bolj pri literarni analizi njegovih pesniških zbirk, ga Denis Poniž v prispevku *Položaj Truhlarjeve poezije v sodobni slovenski liriki* umešča v zgodovinsko-literarni okvir povojnega obdobja. Izhaja iz njegove dvojne tujosti: iz zdomstva in iz katolištva, saj je to po avtorjevem mnenju tudi vplivalo na njegov šibki vpliv na sodobno slovensko pesništvo. Začetek prispevka posveti spraševanju o smiselnosti vrednotenja nekega ustvarjalnega opusa z vi-

dika družbene sprejetosti, saj je ta sprejetost vedno ideološko zaznamovana, še posebno slovenska po drugi svetovni vojni. Prav zato zavrača klasično delitev slovenske literature na matično, na zamejsko in na zdomsko. Pesništvo nosi v sebi sporočila, ki presegajo meje in vse kategorije, ki se jih domislijo tako ali drugače obremenjeni kritiki, kakor je zelo očitno prav pri Truhlarju. Ugotavlja, da je v dobi sentimentalnega humanizma in nihilistično-pesimistične negacije vzvišenega revolucionarnega pesništva Truhlar pravo nasprotje: »Truhlarjeva lirika pa odkriva tisto dimenzijo v človeku, ki sta jo obe omenjeni smeri zanikali, pravzaprav spregledali: da je človek duhovno bitje, da ne more eksistirati brez transcendence in da je poezija prostor, kjer je tako eksistenco mogoče udejanjiti na najboljši možni način.« (33) To alternativnost na slovenski sceni mu je priznal tudi Kocbek. Tako stopa Truhlar po tako imenovani tretji možnosti povojnega literarnega ustvarjanja skupaj z Antonom Vodnikom, z Udovičem in s Kocbekom. Prva avtorja ugotavljata njegovo široko poznanje svetovne moderne in predvsem italijanske lirike. Pri tem izpostavljata duhovno razsežnost njegove besede, ki zmore v preprosti metaforiki izraziti človeka v njegovi bivanjski drži pred čudenjem. Kljub majhnemu poznanju in odmevu v slovenskem pesništvu Poniž na koncu ugotavlja: »In če se na koncu vprašamo, kje je torej mesto, na katerem stoji Vladimir Truhlar, moramo odgovoriti, nemara malce paradokсно, »na točno tistem, na katerem mora stati.« (37)

V naslednjih razpravah se ta trditev še bolj potrdi; ne govorimo več o neki obrobni vlogi, saj te razprave prinašajo pred nas Truhlarjev prispevek na podro-

čju duhovne teologije. Lojze Bratina ga v razpravi *Izkustvena teologija Truhlarja – pesnika, duhovnika in pričevalca* umešča v duhovno teologijo, ki jo opredeli kot tisto, iz katere je sam tudi živel in pričeval. Prepletenost z jezuitsko vzgojo in s koncilskim dogajanjem ga je usmerjala v doživljanje Kristusa kot poti življenjske samouresničitve človeka. »Človek doživlja svet in sebe znotraj doživetja Boga in Kristusa. V dogajanju religioznega doživetja se nadpredmetne vsebine pretakajo skozi misli in čutenja.« (43) Prav ta globoka religiozna izkustva bi nam lahko, po mnenju avtorja, danes pomagala k poenotenju sprejemanja krščanstva v občestvenosti Cerkve in prepletenosti današnjega časa.

To življenjsko duhovnost izpostavi Marko Ivan Rupnik pod naslovom *Karel Vladimir Truhlar in poglobitveni proces vere*, ko ga umesti v okvire dogajanja okrog drugega vatikanskega koncila in sodobne teologije, še posebno ker se razmerje do tradicije še zdaleč ni postavilo na pravo mesto niti danes, ko mnogi »tradicionalisti« vidijo le izročilo zadnjih treh stoletij, pozabljajo pa na prvo tisočletje krščanstva. Za živo vero je potrebna odprtost, ki jo za sodobnega človeka najlažje dosežemo prek simbolne govorice; to je Truhlar prek svoje poezije živel in pričeval. Njegovo iskanje duhovnega v slovenskih ustvarjalcih je prav temu namenjeno in kljub takratnim kritikam, da hoče vse narediti katoliško, Cankarju ali Kosovelu njegov pristop nič ne odvzame, ampak ga lahko le obogati.

Szentmártoni, profesor in eden od Truhlarjevih naslednikov na Inštitutu za duhovnost gregorijanske univerze v Rimu, s prispevkom *Mystical experience – a search for the love of God*, postavi

mistično izkušnjo v področje sistematičnega teološkega raziskovanja in vpliva te umestitve na razvoj teologije duhovnosti. V luči Jamesove filozofsko-psihološke opredelitve religioznega izkustva gre Truhlar dlje, saj analizira prvi pogoj mistične duhovnosti, ki je v mističnem izkustvu blizu vsakemu človeku in preprostemu življenju. Prav njegovo preučevanje mističnega izkustva kot nekačkega temelja vsakršnega religioznega je še danes ena glavnih usmeritev raziskovanja Inštituta za duhovnost, ki sega od mistike vsakdanjega življenja do mistike trpljenja.

Ivan Platovnjak v prispevku *Truhlarjevo razumevanje vključenosti telesa v duhovno življenje* predstavi povezanost njegove duhovnosti s telesnostjo, z navzočnostjo žive izkušnje, ki je temelj mistične duhovnosti pri konkretnem človeku. »Vladimir Truhlar je prepričan, da se hoče Bog izraziti tudi v človekovem telesu in po njem, s tem ko prešinja človekovo telo s svojim ritmom, mirom, skladnostjo, odprtostjo, sproščenostjo in prosojnostjo.« (74) Za njegovo duhovno teologijo je značilno temeljno prepričanje, da Bog prežema človeško telesnost in prek tega stopa v zavest in v življenje posameznika in skupnosti.

Igor Bahovec v kontekstu sodobnega razumevanja vloge religije v družbi in v iskanju alternative zgolj statistični metodologiji pri sociologiji religije v prispevku *Truhlarjeva izkustveno-racionalna metoda duhovne teologije in njen pomen za osebno duhovno rast in refleksijo družbe* razume Truhlarja kot pionirja. V primerjavi s sociologom Sorokinom ga lahko umestimo med tiste, ki v prehodnem obdobju človeštva odkrivajo nove možnosti, in to predvsem duhovne. Te možnosti presegajo konstruk-

te gole znanstvenosti in vključujejo ideacijo, simbol, izkustvo v temelje življenja in raziskovanja. Znanje, ki hoče biti v službi človeka in tako celovito ne more mimo modrosti, sadu prave duhovnosti.

Pod naslovom *Dimenzije teologije dela pri k. Vladimirju Truhlarju* predstavi Rafko Valenčič razumevanje dela v njegovi teologiji in uporabnost tega v oznanjevanju teologije odrešenja celotnega človeka pri pastoralnem delu. »To, kar človeku pomaga na poti k odrešenju v območju dela in dejavnosti, se vnaša tudi v red narave. Tisto, kar odrešuje, je ljubezen do Boga, človeka, Božjih stvaritev.« (93) Prav prepletenost dela in doživljanja odrešenja je lahko temelj pastoralnega pristopa v svetu, obsedenem z delom in z užitkom. Samo dejstvo odprtosti odrešenju lahko pomaga pri iskanju skupnega dobrega, ki bo vodilo pri preseganju ekoloških in družbenih težav, povzročenih prav z delom.

Janez Juhant opozori v prispevku *Vladimir Truhlar – Drugi vatikanski cerkveni zbor in Slovenci* na Truhlarjevo kritičnost in jo poveže s Küngovo kritiko Cerkve danes. Čeprav je težko primerjati obe kritiki, saj je prva duhovna in spodbuja notranje izhodišče v vsakem od nas, druga pa izhaja iz družbeno-strukturnih temeljev, je zagotovo mogoče – če ji dodamo moč Truhlarjeve duhovnosti – iti nazaj k pozivom in pobudam prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Avtor ga umešča tako v politično, v družbeno in v cerkveno dogajanje njegovega časa in ugotavlja, da ni mogel biti sprejet, saj je bilo povsod in je še danes premalo prostora za dialog, ki bi temeljil na pristni duhovnosti.

Celotna knjiga ima poenoten znanstveni aparat in odseva kompetentnost

vključenih avtorjev in njihovih razprav s številnimi referencami. Čeprav je malo konkretnih predlogov za aplikacijo Truhlarjeve misli pri sodobnem oznanjevanju, je mogoče iz že napisanega sklepati, da bi v času, ko je težko govoriti o veri in o Bogu, prav Truhlar s svojo duhovnostjo zmozel nagovoriti tiste, ki iščejo v »predverju« Cerkve. Zato ta zbirka razmišljanj lahko pripomore k večji nav-

zočnosti duhovnosti v sodobni slovenski teološki misli in morda k odprtju možnosti za nadaljnje raziskovanje tega pomembnega misleca iz naše polpretekle zgodovine, saj bi mogla prek duhovnega in pesniškega izkustva pokazati na vrata h Kristusu tudi tistim, ki slutijo božji nagovor, a ga ne prepoznajo.

Janez Vodičar

Larry Wolff. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994. XIV in 419 str. ISBN-13: 978-0804727020.

Prihodnje leto bo minilo dvajset let od objave vplivne, a v Sloveniji malo znane knjige o »iznajdbi Vzhodne Evrope«. V tej znanstveni raziskavi osvetljuje zgodovinar Larry Wolff filozofske, religiološke in kulturološke vidike o tem, kako je nastajal izraz Vzhodna Evropa. Prebujanje zanimanja za to klasično dele je še posebno primerno, saj akademski in drugi krogi precej nenatančno in včasih zavajajoče uporabljajo geografske izraze, kakor so »Zahodni Balkan« ali »Vzhodna Evropa«, »Srednja Evropa« in »Zahodna« Evropa. Medtem ko sama struktura Wolffove knjige morda v polnosti ne podpira njegove teze, da je »Vzhodna Evropa« intelektualni izum Zahoda, si zasluži knjiga pomembno mesto v akademskih razpravah in v učnih načrtih. To še posebno velja za znanstvena področja, ki uporabljajo politično, eklesiološko in zgodovinsko terminologijo »Vzhodne Evrope«.

Knjiga »Inventing Eastern Europe« analitično predstavi glavne miselne okvire, prek katerih je um evropskega razsvetljenstva poskušal razumeti vzhodne sosed, ki so do tedaj pomenili temu umu uganko. Kakor izraz »um razsvetljenstva« v naslovu nakazuje, področje avtorjevega raziskovanja ni Vzhodna Evropa, temveč njen zahodni sosed. Wolff trdi, da je Vzhodna Evropa kulturna konstrukcija in intelektualna iznajdba razsvetljenstva (prim. str. 356). Po njegovem so »Vzhodno Evrope« iznašli razsvetljeni filozofi, sama ideja »Vzhodne Evrope« pa naj bi prišla iz Voltairovih filozofskih razprav.

Wolffova študija je pomemben dodatek k žanru, ki ga imenujemo iznajdba tradicije. Prek analize smernic in pristranskosti razsvetljenstva pokaže Wolff na zgodovinski zasuk glede razumevanja razmejitve evropske celine. Od renesanse dalje je meja med barbarstvom in civilizacijo potekala med severom in jugom. Razsvetljenstvo je izumilo novo os: to je fiktivna in razumarska razdelitev med Vzhodom in Zahodom.

Prepričljiva teza o iznajdbi Vzhoda pomeni enega pomembnejših prispev-

kov te knjige. Proces tega izumiteljstva tudi danes opominja učenjake, da prevečkrat poudarjena delitev na Vzhod in Zahod morda ni proizvod resničnih razlik med Vzhodno in Zahodno Evropo, ampak intelektualni predsodek. Wolffove analize prvotnih virov namreč pokažejo, kako so »razsvetljeni« zahodnjaki mislili, da so na Vzhodu odkrili civilizacijo, drugačno od svoje, in iznašli novo mejo.

Razmejevanje med Vzhodom in Zahodom kaže tudi na samooklicano superiornost Zahoda in na domnevno zaostalost Vzhoda. Wolff nazorno prikaže, kako so pripadniki novih znanosti in npravi, ki so nastopile s tradicijo razsvetljenstva, prevzeli pobudo o klasifikaciji Vzhodne Evrope. V poglavju 2, na primer, preučuje avtor zapiske znanih potopiscev 18. stoletja, kakor so de Ségur, Casanova in drugi. Ti ljudje so pogosto pisali o vzhodnjakih pod prizmo vedenjskih skrajnosti glede spolnih navad, suženjstva in telesnega kaznovanja. Wolffove izčrpne analize ponazorijo, da so ti potopisci razmišljali o vzhodnjaški oliki kot o povsem barbarski in necivilizirani. Skrbne analize pa prikažejo tudi to, da so razsvetljeni pisci pogosto pripisovali razliko med Vzhodom in Zahodom predpostavkam, ki temeljijo na razlikah v jeziku, narodnosti in rasi. Toda Wolff se ne ustavi samo pri potopisih. Njegova študija korespondence Voltaira in Rousseauja v poglavjih 5 in 6 pokaže, da celo vélika filozofa ponujata soroden »razsvetljeni« pogled na novo percepcijo o delitvi. Voltaire in Rousseau sta mišljenja, da nazadnjaška Vzhodna Evropa želi in mora dohiteti ideje razsvetljenstva.

Za ta študijski doprinos si zasluži Wolff veliko pohvale. Poleg zgodovinske analize je njegova študija časovno aktu-

alna. Po tem, ko so konec 20. stoletja padle nekatere razmejitvene linije v Evropi, Wolffova knjiga prepričljivo opominja bralca na varljivost privlačnih geopolitičnih nalepk: široka raba terminov na primer, kakor sta Churchillova »železna zavesa« ali Huntingtonova »civilizacijska delitev«, so izraz intelektualnega nategovanja pojmov. Takšne nalepke v glavnem izumljajo pripadniki civilizacij z večvrednostim kompleksom. Medtem ko se takšna poimenovanja navdihujejo pri razsvetljenstvu, hkrati opredeljujejo in omejujejo ne samo geografskih resničnosti, ampak tudi področja kulture, zgodovine, politike in vere.

Kljub prepričljivim trditvam pa Wolffov glavni argument ostaja nepopoln.

Prvič, Wolff ne prikaže alternativnih pogledov, ki bi mogli ovreči njegovo tezo. Razen analize o jezuitu Boškoviću, ki je kot znanstvenik, filozof in poznavalec povezoval tako vzhodna kakor zahodna družbena okolja, Wolff ne prikaže alternative svoji teoriji o zahodnjaškem izumu Vzhodne Evrope. To je še posebno moteče, ker govorimo pri njegovi tezi o znanstveni teoriji, ki bi bralce morala opremiti z protargumenti. Omenimo enega: kaj, če je bila Vzhodna Evropa izumljena veliko prej, z vzhodno-zahodno delitvijo krščanstva na primer?

Drugič, bralec ostaja praznih rok glede enega bistvenih projektov razsvetljenstva, to je sekularizacije in ekonomske teorije. Glede sekularizacije – pri raziskovanju ustvarjanja delitev avtor ne more zaobiti raznolikosti v razumevanju vzhodnih in zahodnih Cerkva pri vprašanju dvoma, vere in razuma. Glede ekonomske teorije – če bi bila Vzhodna Evropa res kreacija razsvetljenstva, bi moral Wolff prikazati zahodno dožemanje vzhodne industrije, trga dela,

transporta dobrin in kmetijstva. Kako je, na primer, mogoče spregledati silne trgovske zveze med tako imenovanim zahodom in vzhodom? Avtor se študijsko sploh ne loti preučevanja zahodnih ekonomistov ali trgovcev – kakor da za Vzhod ne bi niti vedeli. Namesto tega bralca preplavi z zanimivimi, toda skrupulozno podrobnimi poročili potovanj, z zemljevidi in z listinami – na račun osredotočanja na glavno tezo, to je: na percepcijo zahodnjakov o Vzhodu. Še več, zahodno izkušnjo evropskega Vzhoda avtor predstavi tako barvito, da je težko slediti glavni tezi knjige, ki govori o zahodnih nazorih in ne toliko o Vzhodni Evropi kot takšni.

Kljub tem pomanjkljivostim pomeni Wolffova študija pravo zakladnico raznih potopisov, filozofskih esejev, dopisovanj in poročil. Knjiga ponuja celosten pogled na pisanje o »Vzhodni« Evropi z gledišča 18. stoletja. Poleg te zgodovin-

ske vrednosti ponuja knjiga kritičen pogled na sodobno geopolitično in terminološko dožemanje sveta. Taksonomija družbenih fenomenov in krajev ni zgolj stvar konvencionalnega postopka poimenovanja. Nekakšna samoumevna pravica do poimenovanja vse prepogosto upravičuje vprašljive zahteve »razsvetljenega uma« po prevladi nad manj vrednimi.

Wolffova knjiga opozarja po strokovni plati, da so lahko tudi popolne geopolitične kategorije »izdelane kot eksperimentalno področje, ki daje proste roke družbenim teorijam in političnim sanjarjenjem« (359). Jasna zgodovinska analiza geopolitičnega definiranja ostaja torej ključno in nujno akademsko orodje ne le za zgodovinarje in geografe, temveč tudi za politologe, za teologe in za druge znanstvenike.

Peter Rožič

Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik

Dolgoletni predavatelj zgodovine Cerkve na Teološki fakulteti prof. dr. Metod Benedik letos sklepa sedmo desetletje življenja. Rodil se je 30. julija 1943 v Šmartinu pri Kranju. Po osnovni šoli v domačem kraju je postal gojenec kapucinskega semenišča v Osijeku in tam leta 1962 tudi maturiral. Leta 1958 je vstopil v kapucinsko redovno skupnost sv. Frančiška Asiškega, s katero je bila družina (predvsem z bližnjim škofjeloškim kapucinskim samostanom) tesno povezana. Po petem letniku teološkega študija na Teološki fakulteti v Ljubljani je leta 1968 na petrovo prejel mašniško posvečenje. Po diplomi na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1969 je študij nadaljeval na Fakulteti za cerkveno zgodovino univerze Gregoriana v Rimu (1969–73) in tam dosegel naslov doktorja cerkvene zgodovine (1973). V Rimu je v tisku izšla skrajšana oblika njegove disertacije *Die Kapuziner in Slowenien 1600–1750: Die Bedeutung und die Richtlinien der Kapuzinerpredigt in der steirischen Provinz*. Še isto leto je po vrnitvi v Ljubljano postal honorarni predavatelj predmeta zgodovina Cerkve na Teološki fakulteti. Kmalu je bil izvoljen v naziv docenta (1976) in nato izrednega (1985) in rednega profesorja (1990). Vsi študentje teologije, ki so se na ljubljansko Teološko fakulteto vpisali med letoma 1973 in 2012, so bili njegovi študentje. Predaval je redne predmete s področja zgodovine Cerkve, ki so bili vključeni v več programov, in izbirne predmete z izbranimi in zanimivimi temami. Pripravil je več univerzitetnih učbenikov; prva izdaja učbenika *Obča zgodovina Cerkve* je izšla leta 1974. Zgovoren pokazatelj njegovega pedagoškega dela so mentorstva pri številnih diplomskih delih (mentor pri 66 delih, komentor pri 8), pri petih magistrskih delih in pri treh disertacijah (pri 3 še komentor). Nekatera doktorska dela v nastajanju kot mentor spremlja še sedaj.

Poleg rednega pedagoškega dela je bil prof. Benedik aktiven v delovnih telesih fakultete (znanstveni svet, senat, akademski zbor, razne komisije) in po letu 1992 tudi Univerze v Ljubljani (senat, habilitacijska komisija). Dva mandata je bil prodekan fakultete (1978–1980, 1980–1982) in dva mandata njen dekan (1990–1994). Od leta 1973 do leta 2009 je bil predstojnik katedre za zgodovino Cerkve in Inštituta za zgodovino Cerkve (od 1990 do 2009). Skupaj s sodelavci s fakultete je izvedel vse postopke, da je bila ob podpori vodstva Univerze v Ljubljani leta 1992 Teološka fakulteta ponovno sprejeta med njene članice. Predtem je sodeloval s strokovnimi ustanovami, da je bila sprejeta zakonodaja, s katero je bila priznana javna veljava spričeval, ki sta jih do tedaj izdali srednji verski šoli v Vipavi in v Želimljem, pa tudi spričeval Teološke fakultete z oddelkom v Mariboru. Za opravljeno delo pri urejanju pravnega statusa fakultete in šolstva nasploh mu je Univerza v Ljubljani leta 2001 podelila zlato plaketo.

Najprej je bil odgovorni urednik publikacije Inštituta Acta Ecclesiastica Sloveniae (od 1990) in nato še njen glavni urednik (med letoma 1994 in 2008). Poskrbel

je, da je v tej zbirki izšla vrsta pomembnih dokumentov za zgodovino Cerkve na Slovenskem. Pri istem inštitutu je zasnoval in vodil še zbirko *Redovništvo na Slovenskem*. Dolga leta je bil član uredniškega odbora *Bogoslovnega vestnika* in je uredil vrsto monografij (za mnoge med njimi je prispeval uvodno ali spremno besedo). Prevedel je več strokovnih besedil, ki so postala dobrodošli pripomočki pri študiju na fakulteti.

Prof. Benedik je član Mednarodne mariološke akademije, Evropskega središča za študij meniških redov in kongregacij (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres monastiques) in Združenja učiteljev zgodovine Cerkve v nemškem govornem področju. Razvil je tesno sodelovanje s teološkimi fakultetami v Avstriji in v Nemčiji, kjer je bil pogost predavatelj, poročevalec v habilitacijskih postopkih in član raznih delovnih teles.

Svojo raziskovalno pozornost je namenjal predvsem problemom cerkvene zgodovine poznega srednjega veka in začetka novega veka. Zanimal se je za zgodovino redovništva, zlasti kapucinskega reda na Slovenskem, za reformacijo in za obdobje katoliške preнове. V mednarodnem prostoru je predstavil prispevek slovenskih protestantskih avtorjev, ugledne osebnosti iz slovenske narodne in cerkvene zgodovine in monografska vprašanja slovenskega kulturnega in cerkvenega prostora. Njegov priročnik *Papeži: Od Petra do Janeza Pavla II.*, ki je prvič izšel leta 1989, je doživel več izdaj. Ob praznovanju jubilejnega leta 2000 je pripravil oris zgodovine svetih let z naslovom *Sveto leto od Bonifacija VIII. do Janeza Pavla II.* Za obhajanje 550-letnice ljubljanske (nad)škofije je sestavil oris zgodovine njenih župnij *Matí mnogih cerkva: župnije ljubljanske nadškofije v sliki in besedi* in priredil šmarnično branje, ki ga je za petstoletni jubilej škofije napisal prof. dr. Maks Miklavčič, *Škofija pod Marijinim varstvom: Šmarnice ob 550-letnici ljubljanske (nad)škofije*. Sad njegove pridigarke dejavnosti je knjiga *Gospodov dan z Besedo: Strnjena izhodišča za nagovore in osebna razmišljanja* (Ljubljana 2005). Da bi poznanje cerkvene zgodovine vstopilo med najširše plasti bralcev in pri tem pomagalo pri popularizaciji zgodovinskega védenja, je bil sodelavec številnih strokovnih in poljudnih glasil, radijskih in televizijskih postaj, diskutant na okroglih mizah in na odprtih interdisciplinarnih forumih. Kot dober opazovalec in analitik razmer na Slovenskem s svojimi prispevki bogati slovenski dnevni tisk.

Bil je voditelj treh projektov: Od reforme do jožefinskih reform (1993–1996), Dejavnost ljubljanskega škofa Tomaža Hrena (1996–2001) in Cerkev in država na Slovenskem od sredine 19. stoletja do druge svetovne vojne (2001–2004).

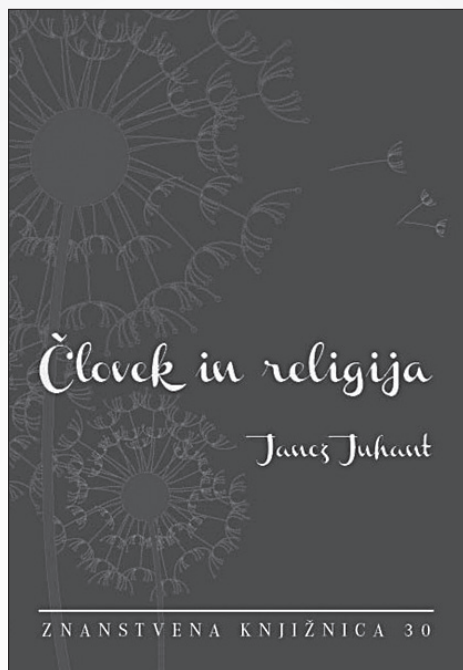
Prof. Benedik je bil med voditelji in organizatorji delovanja Slovenske teološke akademije v Rimu, ki je med letoma 1981 in 2008 pripravila več odmevnih mednarodnih simpozijev v Rimu in nato redno izdajala zbornike pod skupnim naslovom *Simpoziji v Rimu* (1983–2009). Objavil je 10 znanstvenih in strokovnih monografij, 25 izvirnih znanstvenih razprav in 10 preglednih znanstvenih razprav in prispeval poglavja za blizu 30 znanstvenih monografij. Sodeloval je na več kakor štiridesetih znanstvenih srečanjih, večinoma v mednarodnem prostoru.

Ko se je sredi sedemdesetih let preteklega stoletja naselil v Škofji Loki, je prevzel skrb za urejanje samostana in posebej knjižnice patra Romualda Marušiča

(ustanovljena je bila leta 1706), v kateri je najprej uredil starejši del gradiva (v njem je tudi 21 inkunabul in izvirno dramsko besedilo Škofjeloškega pasijona) in nato še mlajšega. Poskrbel je za novo postavitev kapucinske knjižnice in stalne razstave o škofjeloškem pasijonu. Leta 2009 je izšla še predstavitev v tisku z naslovom *Kapucinski samostan s cerkvijo Sv. Ane Škofja Loka*. Že leta 1994 je izdal obsežno monografijo *Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih: Nekdanja Štajerska kapucinska provinca*.

Za prof. dr. Metoda Benedika so značilne velika predanost pedagoškemu delu in ustanovi, na kateri je deloval skoraj štiri desetletja, pozornost do kolegov in do študentov in zavzetost za iskanje zgodovinske resnice in za afirmacijo cerkvene zgodovine v slovenskem prostoru. Želimo mu, da bi tudi iz celjskega kapucinskega samostana, kamor se je preselil leta 2009, še dolgo in ustvarjalno spremljal dogajanje v Cerkvi in v širši družbeni skupnosti na Slovenskem in da bi še dalje slovenski prostor bogatil s svojim znanjem.

Bogdan Kolar



Janez Juhant
Človek in religija

Knjiga obravnava temeljne pojme religije, njen pomen in vlogo v človekovem življenju. Predstavlja razvoj religijske misli v zadnjih stoletjih, najvplivnejše kritike religije in utemeljuje religijo kot antropološko danost. Predstavlja razvoj pojma religije v zahodnoevropski kulturi in pomen tega razvoja za razumevanje religije danes. Sodobna religiologija se je oblikovala na podlagi tega razvoja in danes upošteva spoznanja večine znanosti, pristojnih za religijska vprašanja. Avtor religijo opredeljuje kot antropološko danost, mističnost je njena najpomembnejša značilnost in odločilen dejavnik religioznosti človeka. Novoveški kritiki so skušali zožiti pojem religije na določene prvine človeka, naloga kritične religiologije je pokazati njeno antropološko utemeljenost. Posebej avtor obravnava pomen in vlogo religije oziroma konkretno krščanstva in katolištva med Slovenci in pomen katoliške Cerkve za oblikovanje slovenskega naroda.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

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

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
ΕΠΗΜΕΡΙΔΕΣ ΤΕΟΛΟΓΙΚΑΕ

Razprave

Janez Juhant	<i>Moderna, suicid in genocid</i>
Bojan Žalec	<i>Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence</i>
Stanko Gerjolj	<i>Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti</i>
Branko Klun	<i>Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu</i>
Robert Petkovšek	<i>Samomor in genocid v luči mimetične teorije</i>
Vojko Strahovnik	<i>O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti</i>
Tomaž Erzar	<i>Krog nasilja: žrtve storilci in storilci žrtve</i>
Erika Prijatelj	<i>Samomorilnost in genocidnost z vidika identitet in narcizizma</i>
Tadej Strehovec	<i>Medgeneracijski genocid kot utopična rešitev</i>
Anton Jamnik	<i>Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma</i>
Mateja Pevec Rozman	<i>Samomor: pomen detabuizacije in mediji</i>
Mateja Centa	<i>Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb</i>
Stanislav Slatinek	<i>Poskus samomora in kanonsko pravo</i>
Mari Jože Osredkar	<i>Sekularizacija – samomor religije?</i>

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM Cap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM Conv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH), C Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 73
Leto 2013**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

KAKO SE LOTITI PROBLEMA SAMOMORA IN GENOCIDA?

FACING SUICIDE AND GENOCIDE

- 335** Janez Juhant, *Moderna, suicid in genocid*
Genocide and Suicide in the Modern Era
- 349** Bojan Žalec, *Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmi tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma*
An Understanding of the Profound Origins of Genocide and Totalitarianism through Kierkegaard's Concepts of Anxiety and Stages of Existence: The Case of Nazism and Stalinism
- 357** Stanko Gerjolj, *Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti*
A Biblical Pedagogic View of Suicidal Behavior
- 367** Branko Klun, *Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu*
The Issue of Despair and Suicide in Kierkegaard
- 377** Robert Petkovšek, *Samomor in genocid v luči mimetične teorije*
Suicide and Genocide in the Light of the Mimetic Theory
- 389** Vojko Strahovnik, *O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti*
On the Concept of Genocide with Respect to Groups, Harm, and Responsibility
- 399** Tomaž Erzar, *Krog nasilja: žrtve storilci in storilci žrtve*
The Cycle of Violence: Victims as Perpetrators and Perpetrators as Victims
- 407** Erika Prijatelj, *Samomorilnost in genocidnost z vidika identitet in narcizma*
Suicide and Genocide from the Perspective of Identity and Narcissism
- 415** Tadej Strehovec, *Medgeneracijski genocid kot utopična rešitev sodobnih družbenih napetosti*
Intergenerational Genocide as a Utopian Solution to Modern Social Tensions
- 423** Anton Jamnik, *Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma*
Communitarian Ethics as Answer to Human Loneliness and Lostness Being Consequences of Liberalism
- 433** Mateja Pevec Rozman, *Samomor: pomen detabuizacije in mediji*
The Importance of Breaking Down Taboos and Media
- 443** Mateja Centa, *Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb*
The Lack of the Meaning of Life as a Cause of Suicide by Young Persons
- 453** Stanislav Slatinek, *Poskus samomora in kanonsko pravo*
Suicide Attempt and Canon Law

463 Mari Jože Osredkar, Sekularizacija – samomor religije?

Secularization – Suicide of Religion?

OCENA / REVIEW

471 Norman Tanner, Kratka zgodovina katoliške Cerkve (Igor Salmič)

POROČILA / REPORTS

475 Predstavitev jeruzalemske izdaje Svetega pisma: modrostne in preroške knjige, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 27. junij 2013 (**Jože Krašovec**)

480 Mednarodna konferenca Po tranziciji?, Lund, 2.–4. oktober 2013 (**Peter Rožič**)

483 Sources chrétiennes – sedemdeset let (**Marijan Smolik**)

NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTOR OF SCIENCE

485 Miha Šimac, Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni (**Bogdan Kolar**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

487 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Mateja CENTA

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mcenta@gmail.com

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Anton JAMNIK

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

Janez JUHANT

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

Branko KLUN

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

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Mateja PEVEC ROZMAN

doc. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.pevec@guest.arnes.si

Erika PRIJATELJ

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
erika.prijatelj@teof.uni-lj.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science
 500 El Camino Real Santa Clara, California 95053, USA
prozic@scu.edu

Igor SALMIČ

dr., za zgodovino Cerkve PhD, Church History
 Via del Serafico, IT – 00142 Roma
igor.salmic@gmail.com

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Vojko STRAHOVNIK

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Tadej STREHOVEC

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof, Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Bojan ŽALEC

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

*Janez Juhant***Moderna, suicid in genocid**

Povzetek: Avtor izpostavlja povezanost genocida in suicida s stranpotmi družbe moderne in se zavzema za dialoško-empatično družbo, ki presega ujetosti moderne, saj ljudi zavezuje k stalnemu dialogu med seboj in z Bogom. Medosebni odnosi so vir človeške stabilnosti in človeku zagotavljajo varnost nasproti popolni izročitvi v pokorščini drugemu ali obupu nad samim seboj, ki vodi v depresijo in samomor. Družba moderne je težila k ustvarjanju ekstremnih razmer, ki so zaostriale človekov položaj. Vračanje k normalnosti (človeškega dialoga) je nenehen izziv človeške poti.

Ključne besede: moderna, genocid, suicid (samomor), totalitarizmi, izoliranost, pokorščina, dialog, vera

Abstract: **Genocide and Suicide in the Modern Era**

The author exposes how genocide and suicide are linked to the deviations arising in the modern era society. He advocates a society based on dialogue and empathy, which would overcome the entrapments of the modern era and commit people to a steady dialogue among themselves and with God. Interpersonal relationships are a source of human stability since they guarantee a person a certain level of security against a total submission to others or total self-depair, either of which can lead to depression and suicide. The modern era society tended to create extreme circumstances that exacerbated the human condition. A return to normal human dialogue is a continuing challenge for humankind.

Key Words: modern era, genocide, suicide, totalitarianisms, isolation, submission, obedience, dialogue, faith

¹ Tematski sklop »Kako se lotiti problema samomora in genocida?« prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269). Vodja projekta je akad. prof. dr. Janez Juhant, ki je tematski sklop tudi uredil.

1. Negotovost človeškega položaja

Eugen Biser (1995, 267) je zapisal: »V kontekstu današnjega življenjskega sveta se *conditio humana* (pogoj človeškega življenja) razodeva kot dvosmiselna: obenem spodbujevalno in tudi obremenilno. Spodbujevalno, ker iz teh pogojev izhajajo pobude, ki človeka utrjujejo v tem, da sprošča v sebi še ne izražene možnosti in da presega stanje njegove dejanske bitnosti v dejih stalnega izboljševanja samega sebe. Na drugi strani pa je tudi obremenjen, in to s skupkom usmerjevalnih sil, ki ga odvrta od njegove osebnosti. To prizadeva predvsem temeljno človeško zaupanje.«

Po prvem delu tega zapisa je človekovo življenje danes odprto novim možnostim in v zvezi s tem tudi zavarovano z dosežki zdravstvenega, pokojninskega in sodobnih sistemov in pridobitev današnje civilizacije. Ljudje v razvitih družbah smo se navadili, da nam življenje teče v ustaljenih zunanjih razmerah, ki nam jih pripravljajo pridobitve znanosti in tehnike. Sklepamo najrazličnejša zavarovanja, ki naj bi nam zagotovila oskrbo v bolezni in v starosti, urejemo si zunanje življenjske možnosti, v katerih bomo čimbolj udobno živeli. Svoj svet si »bogavimo« s pripomočki medijske tehnike, od medmrežja do radia in televizije. Naš vsakdan se zdi zelo smiselno in celovito zgrajen in urejen; tako naj bi bilo naše življenje brez »lukenj«, skratka, življenje vsakega posameznika naj bi potekalo v vsestransko urejenem okviru, ki celovito določa vse življenjsko dognanje posameznika in skupnosti.

Ne glede na te pridobitve in ugodnosti pa so se prav v zgodovini moderne dobe pokazale neurejenosti in stranpoti, ki so korenito zamajale človekove temelje in načele zaupanje v človeka in v njegove sposobnosti ter odprle probleme človekovega samourejevanja, ki jih človeštvo čuti še danes. Posledica tega so težave človekovega ravnotežja v sebi in v svetu, zato se odpira vprašanje smiselnosti človekovega življenja in preživetja človeštva.

Pretresljivo ta obrat v dobi moderne označuje pod vtisi boljševizma in hitlerizma ruski Jud, pisatelj knjige *Življenje in usoda*. V njej o časih totalitarizmov lahko preberemo: »Osnovna sprememba v ljudeh je bila, da je v njih slabil občutek lastnega in posebnega značaja in osebnosti, naraščal pa je občutek usodnosti.« (Grossman 1995, 204) Pisateljeva junakinja, judovska zdravnica Sofja Osipovna, to spremembo težko dojema in osupne: »Sama pri sebi se je celo čudila, ker je potrebno le nekaj dni, da je prešla obratno pot od človeka do umazanega in nesrečnega brezimnega živinčeta, oropanega svobode, medtem ko je pot do človeka trajala milijone let.« (Grossman 1995, 206)

Stare kulture praviloma ne poznajo ne samomora niti narodomora, razen v izjemnih primerih. Pod posebnimi pogoji je samomor možen na primer v džainizmu: menihi ga razumejo kot najvišjo obliko askeze, ko človek svoje življenje raje izgubi, kakor da bi izrabljaj življenje drugih, tudi rastlin. Na zemlji vedno živimo na račun življenja drugih, se pravi: izguba življenja rastlin in živali, ki jih použijemo, nam omogoča, da preživimo, torej živimo na račun življenja drugih. Zato džainizem, pa tudi večina drugih smeri indijskega duhovnega izročila zastopa stališče, da je tre-

ba za preživetje žrtvovati najnižje, to je rastlinsko življenje, nikakor pa ne sme biti uničeno živalsko, ki je višjega reda.

Samomor kot idejno »sredstvo« poznajo tudi japonski samuraji, ki so ga izvajali bodisi zaradi ohranjanja časti ali kot prevzem kazni zaradi zagrešenega prestopka. Ženske so na Japonskem opravile častno smrt kot preventivni ukrep pred neizbežnim posiljevanjem prihajajoče vojske. Znani so tudi japonski samomorilci kamikaze, ki so bili pripravljeni dati življenje za cesarja, za domovino. Ti so blizu današnjim samomorilskim napadalcem, saj praviloma z vero utemeljujejo svoja teroristična dejanja, ki imajo za posledico njihovo smrt.

Moderna doba je z individualizacijo življenja odprla nove razsežnosti manipuliranja nad človekom in tako nenadoma zaostрила človekove družbene možnosti življenja. Takšne se – ne glede na to, da so totalitarni sistemi preteklost 20. stoletja – še dalje ohranjajo v potrošniški, trgovsko in medijsko manipulirani družbi. *Conditio humana* moderne civilizacije človeka zelo izpostavlja in posledica tega sta tako samomor (suicid) kakor genocid, kakor potrjujejo novejši primeri iz BiH, iz Ruande, iz Tibeta, v nekem smislu tudi Anders Behring Breivik, ki je 22. julija 2011 iz ideoloških razlogov v Oslu in na otoku Utoya ubil sedeminsedemdeset ljudi. Vsakdanja resničnost družbe moderne je tako zapletena, da povzroča takšne izbruhe. Bauman (2006) in Arendtova (2003) utemeljeno menita, da so genocidi možni le s sredstvi moderne tehnologije.

Eden glavnih problemov zadnjega (20.) stoletja je po mnenju Tonyja Judta pomanjkanje verodostojnosti (Judt in Snyder 2012, 288). Resnice so se prodajale abstraktno in nihče ni prav stal za njimi. Niti intelektualci se niso zavzeli za konkretnega človeka, ampak so večinoma gojili svoje ambicije, zato niso bili dovolj samokritični in sodobnemu človeku niso mogli pomagati iz njegovih zagat.² Z drugimi besedami: normalni človeški red se je podrl in ni čuda, da so se odpirala brezna, ki so ugonobila posameznike in narode. V zraku so bile le blesteče abstraktne ideje, ki niso zaščitile, ampak žrtvovale človeka. Posameznik se je počutil izgubljenega in ranljivega za manipulacije od zunaj ali za izvajanje nalog, ki so mu jih ukazali, ali pa se je preprosto izgubil zaradi zahtevnosti pozunanjenega položaja, ker ga ni bilo več mogoče obvladovati in se v njem znajti. Možnost manipuliranja človeka je velika in prav lahko se človek sam ali tudi večja skupina v teh razmerah izgubi. Rupert Scheldrake (2012, 40) opozarja, da »dosledni ateizem brez humanistične vere odslíkava žalostno stanje in daje malo prostora za upanje, kot je zelo živo pojasnil že Bertrand Russel«. Čas moderne je zožil podobo človeka in odprl vrata različnim stranpotem. Po mnenju Roberta Kurza (2003) se ta položaj v svetu danes le še zaostruje in priča smo vojni svetovnega reda, ki poteka za vire vode in za druge surovine, kjer sredstva – kakor denemo genocid (npr. iztrebljanje ljudstev ob Amazonki ali v Afriki) – niso vprašljiva. Na drugi strani pa to peha ljudi v obup in v samomor.

² Tony Judt opozarja na nesamokritičnost intelektualcev. O Slavoju Žižku pravi takole: »Z Žižkom – ali morda Antonijem Negrijem – smo med intelektualci, ki so najbolj znani po tem, da so ... intelektualci na način, kot je Paris Hilton slavna ..., ker je slavna.« (Judt 2012, 108)

Na to v svojih delih opozarja že Fjodor M. Dostojevski, ki so ga po besedah Leva Šestova (2002, 78–80) že mučila vprašanja glede Boga in nesmrtnosti. Zapletene razmere ruske družbe ob koncu 19. stoletja in kot posledica tega neurejenost osebnega in družbenega življenja so izziv za pisatelja, ki vidi v zavračanju duhovnega življenja in v odsotnosti Boga v človeških odnosih razloge za samovoljnost ali nasilno spreminjanje družbenih odnosov. Tony Judt pravi, da so nekateri ruski revolucionarji odobravalni terorizem kot »pot za ohranjanje določenih kreposti ruske družbe s tem, da so minirali avtokracijo« (Judt in Snyder 2012, 89). Dela Dostojevskega odsevajo te probleme moderne, ki jih lahko strnemo v stavek: brez Boga bi bilo vse dovoljeno. Ti problemi so dosegli kritično točko v nacizmu in v marksizmu. Béla Hamvas (2010, 83) ugotavlja: »Marksizem od druge svetovne vojne obstaja kot krovna teorija državne varnosti, in sicer kot laž, na kateri počiva sistem nasilja in izkoriščanja.«

2. Samomor

»Samomor je dejanje, s katerim kdo namerno povzroči svojo smrt« (SSKJ, 4:377) oziroma »se človek usmrti« (Milčinski 1986, 11). Po Milčinskem ima somatski (telesni) del pomembno vlogo pri samomoru (17), zato – nasprotno od Durkheima (1992), ki poudarja predvsem družbene vzroke samomora – Milčinski išče vzroke za samomor tudi v telesnih in pri duševnih razmerah oziroma danostih posameznika. Trstenjak pravi, da je samomor »odvisen od notranje naravnosti (dispozicije), lahko bi rekli osebnostne strukture« (Trstenjak 1988, 576), to pa ni le osebnostno ali družinsko, ampak tudi civilizacijsko vprašanje (na Zahodu), ali kakor je zapisal Lev Šestov (2002, 113): »Naše stoletje namreč označujejo kot stoletje nihilizma *par excellence*.«

Že Emil Durkheim (1992 [1887]) v okviru svojih raziskav opozarja na kulturni oziroma družbeni vidik samomora, a tudi on – podobno kakor Fritz Riemann (1998, 15) – postavlja vzporednice med tipi človeka prek dednih zasnov in prek zgodnjega razvoja osebnosti. Samomori so pogostejši med moškimi, to potrjuje, da so ženske »močnejši spol«. Durkheim ugotavlja, da je samomor bolj pogost med protestanti, manj med katoličani in še manj med Judi, torej lahko samo potrdimo, da je odločilno za preprečevanje samomora trdno skupnostno življenje.

Durkheim (1992, 69–72) razlikuje tri tipe samomorov:

- a. Egoistični samomor nastaja pri osebnosti, ki je zelo osredotočena nase in na svoj jaz. Ta psihološki tip se pokriva s prvim Riemannovim tipom bojazni pred izgubo samega sebe in nesposobnosti navezave na drugega.
- b. Altruistični samomor se poraja v osebnosti, ki je preveč usmerjena navzven – to je drugi tip bojazni: kako ohraniti samega sebe; človek je preveč usmerjen navzven, to pa mu narekuje, naj raje preda samega sebe drugim, kakor pa da bi odrasel in se osamosvojil: Samomorilci tega tipa bi (bili) na primer japonski kamikaze ali islamski teroristi, ki so pripravljeni dati življenje za svojo skupnost (Riemann 1998, 199).

- c. Anomični tip izhaja iz a-nomičnega (brezzakonja), se pravi, ko se družbene vrednote spreminjajo in nastane vrednostno izpraznjeno stanje, v katerem se človek počuti življenjsko praznega in neizpolnjenega – tako bi lahko označili družbeno stanje moderne, ki je vzrok porasta samomorov v sodobni družbi.

Durkheim (1992, 31) ugotavlja, da imamo opravka z dvema antagonističnima silama: »Prva izhaja iz skupnosti in se hoče polastiti posameznika; druga prihaja iz posameznika in zavrača prejšnjo.« Samomor izraža neko vrsto usodnosti (fatalizma), ko posameznik ne vidi več izhoda iz svojega stanja (npr. suženj ali kdorkoli v nemogočem družbenem položaju, ki je lahko resda normiran, ni pa za tega človeka v njem »urejenega« prostora). Težave povzročajo družbene napetosti, ki jih nismo sposobni razreševati v dogovoru. V takšnih in podobnih družbenih stanjih je lahko samomor obratno sorazmeren z urejenostjo razmer. Durkheima smemo dopolniti v tem, da je družbeno stanje resda lahko formalno urejeno, a niso urejeni človeški odnosi. Zato imamo pri samomoru praviloma težave z odnosi, dodatno pa je problem tudi psihično stanje, pri katerem lahko nastopajo tudi duševni bolezenski razlogi.

Pri samomoru poznavalci govorijo o nagnjenju v smeri treh A: agresivnost kot napad na druge zaradi razočaranja, ker ti niso poskrbeli zanj, apel kot klic okolici (drugim) in ambivalenca kot težnja, vendarle ne napraviti samomora, ampak samo opozoriti nase in se morebiti rešiti. Težnja v smrt je obenem težnja »prikličite me v življenje« (Grenko 2009, 4–5; Žmitek 1998, 11–12). Danes je suicidologija dokaj razvejana veda, ki povezuje več disciplin in kultur. Na svetu na leto umre zaradi samomora okoli milijon ljudi, poskusov samomorov pa naj bi bilo med deset in dvajset milijonov. Samomorilnost v Sloveniji je okoli dvajset do trideset ljudi na tisoč prebivalcev in je med letoma 2000 in 2010 nekoliko v upadanju (<http://sl.wikipedia.org/wiki/Samomor>, pridobljeno 11. 12. 2012). Slovenija je bila leta 1993 med sedeminštiridesetimi državami, ki jih je zajela svetovna zdravstvena statistika, s količnikom samomora 30,9 na šestem mestu. Verjetno bo gospodarska kriza zadnjih let spet povečala število samomorov. V petindvajsetih letih je bilo v Sloveniji opravljenih več raziskav, ki naj bi prispevale k pojasnjevanju pogostosti in dinamike samomorilnosti v Sloveniji in pojasnile razloge za to dediščino. Psihiatrična služba si prizadeva zmanjšati samomorilno tveganje med najbolj ogroženima skupinama prebivalstva, to so duševno bolni in alkoholiki.

Slovenci smo bili navajeni v zgodovini kljubovati tujcu. Zdi se, da se je to kljubovanje tako usadlo v naš narodni spomin, da znamo le kljubovati in zato bolj zaupamo njim, ki nas nenehno izkoriščajo in tlačijo, kakor pa onim, ki delajo za naš blagor, predvsem pa se težko odločimo za sodelovanje. Obenem je značilnost slovenskega človeka, da je bolj nagnjen k samoagresiji, kakor da bi izkoristil svoje sposobnosti in usmeril svoje delovanje navzven in se soočil z drugimi in drugačnimi. Tisočletni trening v odvisnosti (od Cerkve in od tuje oblasti) nas je učil pokorščine in danes težko vzpostavimo primerne odnose. Bolj se počutimo odvisne od realnih moči in se ne znamo upreti dejanskim silam, ki nas ogrožajo, zato pa trpinčimo sami sebe.

Danes se odpira prostor samomoru tudi pri tako imenovani »pomoči pri umiranju«. Jürgen Domian (2012, 118) pravi, da se bo morala nemška družba počasi sprijazniti tako s pasivno kakor z aktivno pomočjo pri umiranju, in se pri tem sklicuje celo na ustavo, ki v členu 1 določa, da je »dostojanstvo človeške osebe nedotakljivo«; govori seveda za nemško družbo. Odpira zelo občutljivo in danes vedno bolj aktualno vprašanje, kako zmanjšati trpljenje in olajšati smrt spričo številnih možnosti medicine in nesposobnosti starostnikov, da bi prenašali trpljenje, ki ga medicina zagotavlja človeku tudi s podaljševanjem življenja.

Samomor je lahko tudi vzorčno (Thomas Chatterton) in celo kolektivno dejanje (Milčinski 1985, 78sl.), a to je spet moderna iznajdba. Znani so individualni in kolektivni samomori: Masada donatisti, Jan Pallach (1968), skupinski samomor žensk pred muslimanskim vdorom v Shitore (Indija) leta 1433 (13 000 oseb) ali samomor sekte (Tempelj ljudstva) v Jonestownu; to je bil samomor skoraj 1000 ljudi. Trstenjak (1988, 572 sl.) že leta 1977 ugotavlja, da smo Slovenci še vedno (ob Madžarih in Švedih) na vrhu lestvice samomorilnosti (dvaintrideset samomorov na tisoč prebivalcev, medtem ko je bilo v Jugoslaviji povprečje 13,4 samomora). Raziskave potrjujejo samomorilske motnje. Tudi Trstenjak (1988, 573 sl.) in Durkheim 1992, 38 sl.) opozarjata na negativni odnos Cerkve in družbe do samomora (pokopavanje samomorilcev na posebno mesto!). Prvi krščanski koncili so izdali prepoved pokopavanja samomorilcev. Že omenjeni Domian (2012, 121), ki se kot televizijski novinar ukvarja s človekovimi mejnimi problemi in zlasti s smrtjo, vidi v tem izločanju samomorilcev iz krščanskih Cerkva razlog, da so te Cerkve danes proti evtanaziji. Francoska revolucija leta 1789 je ukinila vse prepovedi samomora, uvedla pa je teror. Trstenjak opozarja, da govorimo pri samomoru o mejnem položaju oziroma o človekovi stiski; tu ne moremo govoriti o prištevnosti, čeprav »res ni treba, da bi videli v samomoru že kar duševno bolezen« (Trstenjak 1988, 574), čeprav dodaja, da pa je tu problem »različne duševne naravnosti« (575). Durkheim (1992, 54) še dodaja, da imajo ženske primat nad umori doma: detomori, splavi in zastrupitve, zato so ženske po njegovem bolj vpletene v umore kakor moški.

3. Genocid

Deklaracija združenih narodov o človekovih pravicah (posebno v preambuli in v členih 4, 5 in 30) govori o zaščiti človekovega življenja in prepoveduje kakršenkoli nasilen poseg v dostojanstvo in v osebnost človeka, torej vsebuje prepoved nasilja predvsem zoper osebo, kot posledica tega pa tudi zoper skupnost. Konvencija o genocidu, ki je bila pripravljena že leta 1948, sprejeta pa dne 12. januarja 1951, opredeljuje kot genocidna »kakršnakoli dejanja, ki jih kdo namerava izvajati, da bi uničil, v celoti ali delno, nacionalno, etnično, rasno ali religiozno skupnost: ubiti člane skupnosti, povzročiti, da se jih resno telesno ali duševno pohabi, preišljeno prizadeti življenjske pogoje skupnosti, računajoč, da bo to privedlo do njihovega delnega ali popolnega fizičnega uničenja, privzeti mere, ki bodo preprečile rojstva v skupnostih in učinkovito prenašanje otrok ene skupnosti v drugo« (Convention 2008, št. 2).

SSKJ (1:676) opredeljuje genocid kot »načrtno uničevanje narodnostnih, rasnih ali verskih skupin«; govori o genocidnem načrtu, o zločinih genocida, o rasističnem genocidu in o genocidni politiki.

Zgodovina 20. stoletja je prepojena s krvjo genocidov, če začnemo z Armenci leta 1915 in nadaljujemo z Ukrajinci v komunistični Sovjetski zvezi v letih 1932 in 1933, z Judi v nemških koncentracijskih taboriščih, s povojnimi poboji nasprotnikov komunizma v Jugoslaviji in drugod ali leta 1994 s pomorom Tutsijev v Ruandi, ki so ga zagrešili hutujski skrajneži, in z genocidom nad muslimani v BiH, posebno v Srebrenici julija leta 1995. Težava je še vedno vprašanje, kako v mednarodni skupnosti uveljaviti načela, po katerih bo mogoče takšne prestopke človeštva sankcionirati spričo tega, da so odgovorni praviloma povezani z oblastjo in ne priznavajo svoje odgovornosti za zločine, kakor se to dogaja v Sloveniji s komunizmom. Resolucija parlamentarne skupščine Sveta Evrope z dne 25. januarja 2006, št. 1481, o obsodbi komunizma, fašizma in nacizma niti Resolucija parlamenta EZ z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu nista bili v Sloveniji potrjeni kot naši in zato ne obletnica dražgoške bitke ne obletnica Hude jame za nas (še) nista obletnici spomina na žrtve, ampak – žal – še vedno prilika za lažne in pritlehne ter predvsem nečloveške politikantske obračune. Tudi 23. avgust kot dan spomina žrtev vseh totalitarizmov še nima narodno-državniške pietetne podlage.

Strah v svoji dvojnosti (ambivalentnosti) igra pomembno vlogo pri samomoru kot narodomoru (genocidu). Kakor pravi Boris Pahor (2008, 226), je nemški prvinški strah pred nekaterimi skupinami ljudi povzročil genocid nad njimi. Ostrašeni človek se boji in izgubi kontrolo nad seboj, tako da jo prevzamejo drugi nad njim. Strah je povezan z ločitvijo. Že prva ločitev človeka od matere lahko povzroča travme, ki se jih človek ne more ali se jih težko osvoboditi. Nove ločitve v življenju so ponavadi povezane z novimi travmami. Posebnost družbe moderne je atomizacija (ločitev) posameznika, a to strah le povečuje in praviloma sledi potem maščevanje. Hitler in Stalin sta znana zgleda travmatiziranosti, ki sta jo prenašala na druge. Ludwig van Beethoven je svoj strah preganjal z glasbo. Tudi za Mozarta vemo, da je bil zelo depresivna osebnost in je v glasbi premagoval svoje strahove. Mnogi pa ne zmorejo preganjati strahov, to pa lahko vodi v samomorilnost. Posamezniki, skupine, razredi in narodi preganjajo strah tudi tako, da ga prenašajo na druge, kakor pravi Bramsteedt (1945, 55) za fašiste. To prenašanje strahu je imelo za cilj podjarmljenje drugih in utelešenje te ustrahovanosti pomenijo totalitarne sistemi, posledica so genocidi, ki so bili mogoči na podlagi izključitve humanosti in popolnega razčlovečenja človeka – oštevilčenje! (Snyder 2012, 380; 386).

4. Neurejeni odnosi

Samomor in narodomor (suicid in genocid) sta znamenje bolezenskega stanja človeka oziroma človeštva, se pravi družbe. Predpostavljamo, da je sta oba bolezenska fenomena človeštva skupni imenovalc družbe moderne. V obeh primerih govorimo o prizadetosti temeljev človeške biti, ki se izraža kot bolezensko ravnanje

v osebnem ali narodnem življenju. Posebno prizadetost čutijo narodi, ki so doživeli ali še doživljajo totalitarno izkušnjo, to je najizrazitejši izziv družbe moderne.

Trstenjak razlikuje različne tipe narodov in oseb. Introvertirane osebnosti, kakor smo Slovenci, so bolj napadalne do sebe (in nagnjene k samomoru), drugače od preostalih narodov, kakor so na primer Albanci in drugi na našem jugu, ki so bolj agresivni do soljudi. Tukaj lahko najdemo povezovalna stičišča, zakaj je moderna civilizacija, nagnjena k agresivnosti, nagnjena tudi k genocidu – se pravi: k agresivnosti do drugega. Že Trstenjakov stavek, ki pravi, da »glede na intra- in ekstrapertiranost utegne biti človek bolj napadalen bodisi do drugih ali do sebe« (1988, 575), kaže, kako je vpliv družbenega stanja na oboje – na nenormalnost družbe in na posameznika – vzrok in podlaga za suicid in genocid.

Tudi Evgen Biser govori o »kolektivni hospitalizaciji« (Biser 1995, 287), ki jo ustvarja teror oziroma podjarmljenje v totalitarnih sistemih.

Glede na raziskave Arendtove, Baumana. Snyderja in drugih lahko rečemo, da je moderna družba naravnost silila človeka v agresivnost in zato je samomor, kakor pravi na istem mestu Trstenjak, bolj fenomen zahodne družbe in njenih modernih pridobitev kakor pa vzhodne, v duhovnost potopljene družbe, čeprav se zdaj tudi ta spreminja. Glavni razlog za manjše nagnjenje v samomor na vzhodu vidi Trstenjak v prvinskosti življenja vzhodnjaka in v večji izumetničenosti življenja pri zahodnjakih. Verjetno pa obstaja še bolj temeljni razlog: na zahodu so okrnjeni prvinski medosebni odnosi. Zato tudi po Trstenjaku tega ni mogoče razrešiti s telefonskim klicem v sili (SOS). Zelo se samomor povečuje v kriznih obdobjih posameznika (puberteta, klimakterij) ali družbe (brezposelnost).

5. Izključevalna tekmovalnost

Pri suicidu in pri genocidu se kaže (ne)zaupanje oziroma (ne)smisel: »Upanje ni prepričanje, da se bo nekaj dobro izteklo, pač pa gotovost, da ima nekaj smisel, ne glede na to, kako se bo izteklo.« (Havel 2012, 11) Zato ne samomor ne genocid v polnem antropološkem smislu nista zadnje. Kakor potrjujejo taboriščniki (Pahor 2008), ki v taboriščih večinoma niso razmišljali o samomoru, ampak kljub brezizhodnosti genocidnega stroja gojili upanje, da se bodo rešili iz nečloveškega položaja. Tudi Trstenjak (1988, 578) ocenjuje, da je v taboriščih sorazmerno manj samomorov, ker ljudje živijo »na podobni, zgolj živalsko instinktivni stopnji gona za preživetjem«. Milčinski (1985, 54) kot zgled navaja Nizozemsko, kjer so se dogajali samomori (pri Judih in pri drugih narodih) na začetku terorja (pri možnih žrtvah) in spet po koncu vojni (pri zločinskih sodelavcih). Iz svoje lastne izkušnje potrjuje Viktor Frankl (1905–1997; 1983), da tudi jetnik v taborišču išče smisel svojega življenja, in ko se bori za preživetje, kljub obupnem položaju laže premaguje misel na samomor. Grossman (1995, 202) pa opaza – resda redkeje – tudi samomor v sovjetskem taborišču. Trstenjak sklene: »Obup je najmočnejši in najbolj prepričevalen dokaz, da je človek bitje upanja. Kadar namreč več tega nima

in se njegov obstoj sprevrže v njegovo nasprotje, ne more več živeti. Obup je psihična podlaga in predhodnica fizičnega samomora in obratno: samo obup je prava razlaga, zakaj nekdo napravi samomor, vseeno, kakšen je bil ali naj bi bil neposredni povod za samomor. Obupati se pravi zgubiti smisel in z njim moč življenja. Oboje je povezano. Kdor izgubi (ali sploh ne najde) smisel življenja, nima več moči, da bi prenašal življenje, tak je v stanju obupa.« (Trstenjak 1988, 100) Bolj so k samomorilnosti nagnjeni zahodnjaki, ki se bojijo trpljenja, kakor potrjujejo tudi raziskave o evtanaziji. Starejši bi se zanjo odločili iz strahu pred trpljenjem in pred osamljenostjo, mlajši, da bi se rešili starejših, ki bi jim bili v breme. Samomori pa so redki v deželah z nizkim standardom.

Podobno je tudi genocid fenomen moderne družbe, ki se je izkoreninila iz tradicionalnih vrednot. Trstenjak (579) pravi, da je »vzhodni človek s svojo kontemplativnostjo »zmeraj na cilju«, zahodni pa s svojo aktivnostjo (progresivnostjo) zmeraj hiti naprej za še nedoseženim; zato prvi ne more doživljati frustracije – ki je specifično zahodnjaški simptom –, drugi pa je stalno v nevarnosti, da ga zruši.« Tako samomor kakor genocid poganjata svoje korenine v brezosebni, sistemsko in po znanjih operativnih kriterijih delujoči civilizaciji.

Trstenjak zato (582) za preprečevanje samomorilnosti predpostavlja urejene razmere. Najprej pomeni to psihično stabilnost. Dalje je pomembna določena odmaknjenost od vsakdanjosti oziroma sposobnost preseganja (transcendiranja) neposrednih stvari, ki nas zaposlujejo; to razlaga kot osebno vero oziroma presežno držo. Za oboje je potrebna vaja za harmonično držo, po narodnem reku: »Delaj tako, kakor bi mislil večno živeti, živi pa tako, kakor bi mislil danes umreti!« (584)

Po Evgenu Biserju (1995, 301) se postavlja vprašanje sodobne »humanistične iluzije«: ali se človek lahko dvigne tako visoko, da bi sam rešil svoj položaj, ali pa pomeni ustvarjanje človeka angela pot do bestialnosti. Z drugimi besedami: ali se lahko človek (človeštvo) odreši sam (samo) ali pa potrebuje Odrešenika. To je najbrž eno ključnih vprašanj sodobne ateistične in agnostične civilizacije.

Zelo očitno je, da je, da sta samomor in genocid fenomena, ki imata svoje korenine v razvoju moderne. Starozavezno povabilo k spravi (3 Mz 23) spodbuja človeka k sodelovanju in k spravi ter k vzpostavljanju pristnih, solidarnih, se pravi prvotnih (človeških) razmer. Brez spravnihih procesov, ki ljudi (spet) povežejo med seboj, se vedno bolj ločujemo, to pa povzroča osamljenost, ki je vzrok depresije in samomora kot prepoznanih fenomenov moderne. »Proslavljati življenje pomeni živeti ga preprosto z drugimi.« (Rifkin 2009, 165) Sodelovanje je vir moči in utrjevanje življenja vseh, ne pa izključevanje, zato je tudi genocid posledica izključevanja skupin in narodov, ki vladajo v izrazito tekmovalnih razmerjih sodobne družbe.

Snyder (2012, 379–421) v svojem epohalnem delu opisuje razloge, ki so nagibali ljudi, da so pobijali oziroma množično morili in ugonabljali narode in skupine v prvi polovici 20. stoletja na področjih tako imenovanih krvavih dežel v območju vplivnih predelov nacistične in sovjetske tiranije. Boj za prevlado, oblast in uveljavitev pogosto človeško skrajno zavržnih in nesprejemljivih družbenih mehanizmov, pokorščina, strah, velika in mala maščevanja, zavist in preračunljivost in drugi odkloni od normal-

ne človeškosti so botrovali strahotam genocidov v tem obdobju. Povsod so načrtovalci ustvarjali v ljudeh moralne dileme, po katerih so se morali ti ljudje, če so bili tega še sploh sposobni, spoprijemati in presojeti, da je za »blagor izpeljave velikih ciljev« te stvari treba tako izpeljati – ne glede na ceno žrtev –, saj je to le nujni pogoj za ureničitev (velikih) ciljev. Vasilij Grossman (1995) podrobno opisuje te dileme in njihovo grozljivost ter hladnokrvnost pri uveljavljanju sistemskih ciljev, za katere je bil tudi človek le potrošni material. Pri nas je te stvari glede na boljševizem podrobno opisal Lambert Ehrlich v svojih delih *Ruski boljševizem* (1936a) in *Boljševizem v Kini* (1936b). Vse je imelo zapletene sistemske prijeme na pridobitvah moderne, načrtovalci pa so poiskali tudi »antropološke razloge« (razredne in rasne teorije »novega« človeka). Na ekscesne izhode družbe moderne, kakor so fašizem, nacizem in komunizem, pa je opozarjal že Emil Durkheim (Kerševan, v: Durkheim 1992, 147).

Samomor in genocid sta množična fenomena moderne družbe, posredno tudi izključitve Boga, kot posledica tega pa razčlovečenja človeka in razraščanja družbene bede. Družbo je razmah tekmovalnih razmerij pahnil v zelo hude odklone, ki pa jih je družba – namesto da bi priznala svojo odgovornost – pripisala nasilnosti religij, ne pa dejanski nezmožnosti družbe oziroma njenih ustanov, ki bi jih morale reševati nenasilno (Cavanaugh 2009; Casanova 2010, 39).

Ko je bilo pomembno preživetje (v totalitarnih režimih), je bil samomor manj pogost, saj že Durkheim (1992, 64) pravi, da vojne razmere zmanjšujejo samomorilnost, ker se v njih poveča skrb za preživetje. Oba fenomena sodobne družbe se torej v svojem nastopu izključujeta: kjer divja genocid, se krepi skrb za preživetje in je težnja k samomorilnosti manjša, samomor pa je značilnost modernih potrošniških družb. Posledice trpinčenja v totalitarnih razmerah so lahko senca, ki vodi v samomor, kakor potrjujeta Boris Pahor (2013) in Ivan Krašovec z Blok:

»In ta napetost, ta mora, ta strah, vse to je trajalo vse do devetdesetega leta. Včasih sem razmišljal, koliko bi v letih od 1945 do 1990 nabral takih dni, da sem se kolikor toliko sprostil, in bilo bi za kakšni dve leti dni in tednov, da sem vsaj malo pozabil. Nič čudnega ni, če so si nekateri moji kolegi iz krajev blizu mene, s katerimi smo bili skupaj zaprti v Teharjah, vzeli življenje. Eden je bil Anton Kovačič iz vasi Ravnik, ta se je obesil, drugi je bil Ivan Kotnik, Mežnarjev iz Topola, enostavno nista prenesla tega maltretiranja. Tudi v Loški dolini poznam primer, ko je človek naredil samomor. Naj povem še to: V Teharjah je bil pekel, pa si nisem nikoli želel smrti, doma potem pa kar nekajkrat.« (Krašovec 2013, 64)

6. Dialog oziroma odnosi kot pot v empatično človekoljubno družbo

Bernhard Welte v razčlembi nič in ničanja v sodobni kulturi vidi pot oziroma osvoboditev iz ujetosti sodobnega človeka; to je vzrok samomora in genocidov v medčloveški komunikaciji in v krepitvi pristnih medčloveških odnosov: »Kjer zares vstopimo v medčloveškem občevarju in vzajemnem delovanju v izkušnjo

osebne ljubezni ali zvestobe ali pripravljenosti nuditi pomoč, tam lahko izkusimo: To *ima* smisel.« (Welte 1982, 49) Tudi Durkheim (1992, 68) je prepričan, da so zakonski odnosi in družina podlaga za moralno življenje in s tem tudi za preprečevanje samomorilnih misli, ker zakonska klima pozitivno deluje na poročene, medtem ko so samski prepuščeni samim sebi in zato težje najdejo izhod iz krize. Atomizirani človek sodobne »družbe imeti« (Fromm 2013 [1976]), ki ima težave z osebnimi odnosi oziroma z biti, je bolj samomorilno ogrožen. Milčinski (1985, 131) opozarja, da je treba s človekom vzpostaviti »govorno kulturo«. Ob zgledu Klementa Juga pa razlaga, kako je vrhunski alpinizem oblika ISDV (idirektnega samodestruktivnega vedenja), medtem ko sta suicid in parasuicid direktno samodestruktivno vedenje (DSDV), ki naj bi bilo po mnenju strokovnjakov manj destruktivno kakor prvo (Milčinski 1985, 64).

Po prepričanju Fransa de Waala je večina ljudi naravnana k usmiljenju, vendar jih okoliščine v družini in v družbi, ki jih določajo, predvsem (pretirana) pokorščina, prisiljujejo h krutosti. De Waal poroča o ameriških vojakih, pri katerih naj bi od petih streljal na nasprotnike le eden, zato so morali možje iz ozadja vojake brcati v zadnjice, da so potem le streljali na sovražnika, ne glede na to, da je bila večina vojakov drugače zelo zavzetih in pogumnih. Podobno de Waal (2011, 282) ugotavlja glede znanega Stanley-Milgramovega (S-M) poskusa, po katerem so morali izvrševalci poskusov ob negativnem odgovoru vprašanih tem ljudem povečevati elektrošoke. Tako de Waal kakor Stanley-Milgram se strinjata s tistim, kar ugotavlja tudi Zygmund Bauman in kakor potrjujejo navedeni zgledi vojakov: pokornost odločilno vpliva na krutost. Pri S-M poskusu se je takrat, ko se je nadzornik odstranil, izvajalec delal, kakor da daje enake šoke, vendar so bili ti šoki dejansko milejši.

Verena Kast (2003, 184 sl.) opozarja, da je občutek osebne vrednosti temeljnega pomena za ustrezno reševanje življenjskih vprašanj. Prevelik občutek samozadostnosti in zaverovanosti vase, ki je posledica pomanjkanja čustvenih izmenjav posebno v zgodnjih letih, napravi osebo okostenelo in nepristopno za zunanje spodbude in za vsako zunanjo kritiko. Nasprotno pa so ljudje s slabo samopodobo nagnjeni k zunanjim vplivom in zelo labilni. Medtem ko so prvi optimistični, so drugi bolj realistični ali celo pesimistični. Drugi so zato bolj ranljivi za kritike in se počutijo ogrožene ter potrebujejo nenehne spodbude od soljudi. So pa zato tudi bolj izpostavljeni nasilju drugih in dovzetni za masovne psihoze, ki so omogočile genocide. Dobri odnosi krepijo primeren občutek samospoštovanja in vrednotenja samega sebe in preprečujejo tudi depresivnost. (203) Poučen je utrinek iz dnevnika Maxa Frischa, ki ga prinaša Kastova (205): »V določenem smislu smo ljudje dejansko bitja, v katerih notranjost gledajo drugi: prijatelji in sovražniki. In obratno! Tudi mi smo oblikovalci drugih; smo na skrivaj odgovorni za podobo, ki nam jo kažejo, odgovorni ne za zasnovo, pač pa za izvedbo te zasnove.« (Frisch 1950, 33) Drug drugega torej omogočamo in si podarjamo življenje. Posebno zgodnja obdobja so odločilna za človekovo samopodobo in s tem za sposobnost obrambe pred ogroženostjo ničenja. Sodobni svet je s pozunanjenostjo in z odtravanjem globljih osebnih in nadosebnih razsežnosti odprl prepade ničenja in uničevanja, ki so se razrasli v suicid in v genocid: to pomeni posamično ali masovno uničuje same-

ga sebe in drugih. Ta ugotovitev je iz razvoja moderne razmeroma razvidna, pot iz krize oziroma rešitev iz zapletenega položaja pa je zahtevna in zapletena. Nikakor pa ne more – kakor skušamo pokazati v razpravi – mimo dobrih medosebnih odnosov, dogovorov in izmenjav na vseh ravneh, od osebnega družinskega in narodnega do mednarodnega oziroma globalnega življenja človeka.

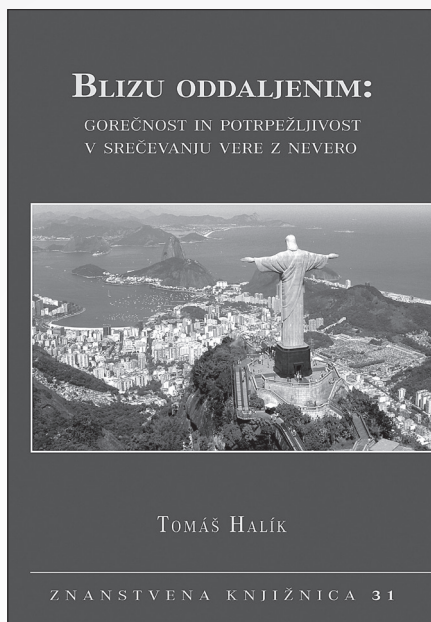
Sklenimo z mislijo: moderni način življenja je postal tako velik izziv za človeka, da mu je človek komajda kos. Kjer se dogajajo hudi antropološki odkloni in duševna in telesna pohabljanja človeka, se človek praviloma maščuje. V družbi moderne zaradi njenih možnosti, stopnjevanih s civilizacijskimi pripravami, to vodi v strahovito negativne odzive, ki se kažejo v krutosti do sebe ali/in do drugih. Najbolj se je krutost razbohotila v totalitarnih režimih, ki so pokornost izkoriščali za popolno, totalno obvladovanje družbe, v kateri posameznik ni imel nobenih možnosti uveljavljanja svojih pravic in svoje samostojnosti. Del tega problema je tudi odzivanje katoliške, pravoslavne in evangeličanske Cerkve na problem pokorščine, saj so Cerkve s spodbujanjem drže pokornosti pri vernikih (in pri državljanih) olajšale avtoritarnim režimom pot do oblasti, kakor kažejo Rusija, Slovenija in mnoge druge dežele (Juhant 2009). Tako se je dogajalo slovenskim križarjem, ki so zahtevali duhovno svobodo in razvezo oblastnih teženj v Cerkvi, padli pa v naročje totalitarnim komunistom. Evangeličanska Cerkev je resda spodbujala svobodo in krepila odprtost človeka do Boga, a se je premalo posvetila kritičnosti do vsakdanje družbenopolitične resničnosti in postala lahek plen totalitarnih oblastnikov (npr. v nacizmu). Podobno velja tudi za pravoslavne Cerkve. Prav tako pa sodobni finančni, medijski in potrošniški imperializem teži k pozunanjenemu podjarmljenju.

Brezosebnost, izoliranost in pritiski so znaki bolezni moderne, ki silijo ljudi v nasilje nad sabo in nad drugimi, to pa je vzrok samomorov in genocidov. Slabitev medčloveških odnosov in izkoriščanje oziroma podrejanje človeka vodita v popolno izkoriščanje in iztrebljanje človeka; vrhunec sta dosegla v totalitarnih režimih. Žal je tudi sodobni način življenja, ki slabi medosebne odnose, nenehen izziv za samomor in za nevarnost množičnega nasilja nad drugimi.

Razrešitev teh dilem moderne družbe je v utrjevanju medosebnih odnosov, v katerih se od zgodnjega otroštva dalje sproščajo čustva na osebni ravni in se krepi pristna človeškost in sposobnost za medsebojno vživljanje (Juhant in Strahovnik 2011). Vzajemna družba se krepi v dialogu med ljudmi in z Bogom in zato je prispevek religij in krščanstva k razreševanju teh dilem sodobne družbe neovrgljiv in omogoča, da se izogibamo tem značilnim boleznim sodobne družbe. Tako samomor kakor genocid je torej mogoče uspešno presegati z razvijanjem osebne in medosebne človeškosti, ki po prepričanju krščanskega izročila najde svojo izpolnitev v odnosu do Boga.

Reference

- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: ŠZ Claritas.
- Biser, Eugen.** 1995. *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen: Entwurf einer Modalanthropologie*. Düsseldorf: Pathmos.
- Casanova, José.** 2010. Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst? *Transit. Europäische Revue*. Dunaj: Verlag Neue Kritik, št. 39:29–44.
- Cavanaugh, William T.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: UP.
- Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.** 2008. http://web.archive.org/web/20080502140534/http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p_genoci.htm (pridobljeno 1. 8. 2013).
- Črnic, Andrej.** 2013. Prof. Boris Pahor – stoletnik. Intervju. *Reporter*, št. 31:48–54.
- Domian, Jürgen.** 2012. *Interview mit dem Tod*. Guteslohe: Verlagshaus.
- Durkheim, Emil.** 1992. *Samomor: Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Ehrlich, Lambert.** 1936a. Ruski boljševezem. *Čas* 18:192–217; 275–295.
- — —. 1936b. Boljševezem v Kini. *Misijonski koledar* 18:97–99.
- Frankl, Viktor.** 1983. *Psiholog v taborišču smrti*. Celje: MD.
- Frisch, Max.** 1950. *Tagebuch 1946–1949*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fromm, Erich.** 1976 [2013]. *Imeti ali biti*. Ljubljana: MK.
- Grenko, Marina.** 2009. Nekateri sociološki in zdravstveni vidiki samomorilnosti. Diplomsko delo. Univerza v Mariboru, Fakulteta za zdravstvene vede.
- Hamvas, Béla.** 2010. *Patmos*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Havel, Václav.** 2012. Hoffnung. V: Meinrad Limbeck. *Abschied vom Opfertod: Das Christentum neu denken*. Ostfildern: Mathias Grünewald (Schwaben).
- Judt, Tony, in Timothy Snyder.** 2012. *Thinking Twentieth Century*. New York: Pinguin.
- Judt, Tony.** 2012. *Zatočišče spomina*. Bled: Prokcijska hiša Red.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: MD.
- Kraševac Janez.** 2013. Teharje po Teharjah. *Nova slovenska zaveza* 23, št 1:60–64.
- Kurz, Robert.** 2003. *Weltordnungskrieg: Das Ende der Souveränität und die Wandlung des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*. Bad Honnef: Horlemann.
- Milčinski, Lev.** 1986. *Samomor in Slovenci*. Ljubljana: CZ.
- Pahor, Boris.** 2008. *Nekropola*. Ljubljana: MK.
- Rifkin, Jeremy.** 2009. *The Empatic Civilization: The Race to Global consciousness in a World in Crisis*. New York: Penguin.
- Scheldrake, Rupert.** 2012. *Der Wissenschaftswahn: Warum der Materialismus ausgedient hat*. München: O. W. Barth.
- Snyder, Timothy.** 2012. *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.
- Šestov, Lev.** 2002. *Dostojevski in Nietzsche*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo, Literatura.
- Trstenjak, Anton.** 1988. *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*. Celje: MD.
- Welte, Bernhard.** 1982. Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts. V: Welte Bernhard, ur. *Zwischen Zeit und Ewigkeit: Abhandlungen und Versuche*, 43–50. Freiburg: s. n.
- Žmitek, Andrej.** 1994. Samomorilnost: klinični vidik. V: Janez Romih in Andrej Žmitek, ur. *Psihiatrični zbornik*, 10–25. Begunje: Psihiatrična bolnica.



Tomáš Halík
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju
vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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

Bojan Žalec

Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma

Povzetek: Splošni namen tega članka je, prispevati k odgovoru na vprašanje, kako nam lahko preučevanje Kierkegaarda pomaga pri razumevanja družbenega in političnega življenja. Avtor Kierkegaardovo uporabnost ilustrira z zgledom Bellingerjeve inovativne in razsvetljujoče interpretacije nacizma in stalinizma, ki jo je Bellinger pokazal v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence. Bellinger Hitlerja in nacizem tolmači kot skrajni patološki primer estetskega stadija in tesnobe pred dobrim, stalinizem pa kot skrajni patološki primer etičnega stadija in tesnobe pred zlom. Na tej podlagi lahko govorimo tudi o Kierkegaardovem pomenu za razumevanje globinske motivacije za politično nasilje in zločin.

Ključne besede: Kierkegaard, tesnoba pred zlom, tesnoba pred dobrim, Charles K. Bellinger, nacizem, stalinizem

Abstract: **An Understanding of the Profound Origins of Genocide and Totalitarianism through Kierkegaard's Concepts of Anxiety and Stages of Existence: The Case of Nazism and Stalinism**

The general aim of this article is to explore how studying Kierkegaard can help us understand social and political life. The author illustrates the usefulness of Kierkegaard's thought through the example of Bellinger's innovative and illuminative interpretation of Nazism and Stalinism given in Kierkegaard's terms of anxiety and of the stages of existence. Bellinger interprets Hitler and Nazism as an extremely pathological example of the aesthetic stage and of anxiety in the face of good, and Stalinism as an extreme pathological example of the ethical stage and of anxiety in the face of evil. On this basis we may also speak of the importance of Kierkegaard for understanding the deep motivation for political violence and crime.

Key words: Kierkegaard, anxiety in the face of evil, anxiety in the face of good, Charles K. Bellinger, Nazism, Stalinism

*»Ko je od daleč zagledal Jezusa, je pritekel, se mu priklonil do tal in z močnim glasom zavpil: ›Kaj imam s teboj Jezus, Sin Boga Najvišjega? Rotim te pri Bogu, ne muči me!‹ Jezus mu je namreč rekel: ›Pojdi iz človeka, nečisti duh!‹«
(Mk 5,6–8; prim. Lk 8,28–29 [Jeruzalemska izdaja])*

1. Uvod

Splošni namen tega članka, ki je filozofsko besedilo, je prispevati k odgovoru na vprašanje, kako nam lahko preučevanje Kierkegaarda pomaga pri razumevanja družbenega in političnega življenja. Temelj dobre filozofije je uvajanje in pojasnjevanje pojmov in pojmovnih distinkcij, brez katerih je naše mišljenje bistveno – včasih lahko celo usodno – siromašnejše, saj je slepo za pomembne ali celo odločilne razlike med stvarmi. Najpomembnejši (Kierkegaardovi) pojmi za ta članek so tesnoba in njene oblike (pred dobim in pred zlom)¹ in stadiji eksistence (estetski, etični in religiozni) (Rae 2010, predvsem 83–90; Hribar 1987). Drugi način filozofske ustvarjalnosti – poleg uvedbe pomembnih pojmov in distinkcij – je aplikacija teh pojmov in distinkcij za osvetlitev nekaterih fenomenov. Tudi v tem pogledu se Kierkegaard izkaže kot izredno ploden in uporaben za družbeno in politično misel. To bom ilustriral z mnenjem ameriškega teologa Charlesa Bellingerja, ki je prispeval razumevanje nacizma in stalinizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence (Bellinger 1992; 2001; 2010).² Bellinger Hitlerja in nacizem tolmači kot skrajni patološki zgled estetskega stadija in tesnobe pred dobrim, stalinizem pa kot skrajni patološki zgled etičnega stadija in tesnobe pred zlom. Na tej podlagi lahko govorimo tudi o Kierkegaardovem pomenu za razumevanje globinske motivacije za politično nasilje in zločin.

2. Kierkegaardovska interpretacija nacizma in stalinizma

Družbe, v katerih prevlada nasprotovanje veri in ljubezni, so – po Kierkegaardu – lahko le nedemokratične in nesvobodne.³ Skrajna zgleda takšnih družb sta nacistična in stalinistična družba, katerih globlje izvore lahko dobro razumemo prav ob uporabi Kierkegaardovih pojmov, kakor je to prepričljivo pokazal Bellinger.

Tesnoba pred dobrim je bistvo tega, kar Kierkegaard imenuje demoničnost. Tesnoba pred zlom je bistvo zadržanja, ki ga je Bellinger (1992) posrečeno imeno-

¹ Glede pojma tesnobe pri Kierkegaardu moje razumevanje veliko dolguje zborniku, ki ga je uredil Robert L. Perkins (1985), še posebno Dunningovemu in Hallovemu članku. Gl. tudi Repar 1998.

² Od tod dalje bom to Bellingerjevo razlago Kierkegaarda označeval s kratico obeh avtorjev: KB (Kierkegaard in Bellinger).

³ Dobre podlage za to trditev ponuja poglavje z naslovom Kierkegaard's Ethics of Love and Incarnation v Sloodweg 2009.

val farizejskost, čeprav sam Kierkegaard tega izraza ni uporabil. Tako demonskost kakor farizejskost sta potencialno bolj ali manj nasilni, zato lahko govorimo o demonski oziroma farizejski nasilnosti.

Ko smo tesnobni, se po Kierkegaardu bojimo tistega, česar si želimo, in si želimo tistega, česar se bojimo. Tesnoba je »simpatična antipatija in antipatična simpatija« (Kierkegaard 1998, 52).⁴ Bog človeka kliče, da bi postal sebstvo, to je dejavna sinteza nasprotij: končnega in neskončnega, časovnega in večnega, svobode in nujnosti itd. Greh je obup. Obup je, ne dovoliti, da se zgodi sinteza, oziroma dejavno izogibanje klicu Boga, naj postanem sebstvo. Način vere pa je, na drugi strani, dopuščanje, da se ta polarna nasprotja strnejo v enem bitju. Nasprotje bivanja v grehu je potemtakem bivanje v veri. (Kierkegaard 1987)

Bistvo demoničnega načina eksistiranja je tesnoba pred dobrim. Demonika prežemata strah in groza pred odrešitvijo, ki jo Bog ponuja v Jezusu Kristusu.

Demonik je zaprt vase in se nerad razkriva. Zato je po Kierkegaardu nesvoboden, saj je zanj svoboda nenehno komuniciranje in beseda je tista, ki odrešuje.⁵

Demonik se boji predvsem svoje prihodnje duhovne preobrazbe, tega, da bi postal sebstvo, kakor ga Bog kliče, da naj postane. Da bi to preprečil, želi popolnoma nadzorovati svoje okolje. Družbena oblika, v kateri se kaže ta (anti)duhovna panika, je pobožanjenje države – nacije, ki je sveto mesto zaščite pred božjim glasom. Zato pravi Kierkegaard, da je množica neresnica. (Kierkegaard 2012a, 138 sl.)

Esteti lahko postanejo demonični, in če jih je dovolj, nastopi nevarnost demonične družbe. Ko estet postane demoničen, solipsizem v korenu estetskega stadija pokaže svojo pravo naravo kot zavračanje etične odgovornosti. Pri nacistih govorimo o estetskem načinu eksistence. Nacizem je bil zavračanje zahodne liberalne politične filozofije v prid vrnitvi k predkrščanskemu germanskemu primitivizmu.⁶ Kar zadeva odnos med nacizmom in krščanstvom, velja spomniti na Freudovo (2013, lok. 1529–1533) ugotovitev, da je nacistično sovražstvo do Judov na dnu sovražstvo do krščanstva.

Pri nacizmu je bila pomembna zavrnitev etične sfere eksistence. Ljudje so svojo moralno odgovornost predali demoničnemu estetu Hitlerju. Nemška država je tako ostala brez vesti. Namesto vesti so mišljenje nemških ljudi nadzorovali demoni, kakor so »kri«, »prst«, »rasa« in »domovina« (8: 4).⁷

⁴ Tesnoba je čudna moč, ki zgrabi posameznika; ta posameznik se je ne more osvoboditi in tega tudi noče, saj je tesnoba njegova želja po nečem, česar se hkrati boji. (Kierkegaard 2012b, lok. 1010–1013)

⁵ Dokazovanje pomena jezika, komunikacije, odprtosti in izražanja pri Kierkegaardu je bistveno pomembni del izvrstne Hallove (1985) pojasnitve Kierkegaardovega pojmovanja dobrega, svobode, zlega, greha, demonskega življenja in življenja vere ter njegovega prepričljivega dokazovanja neupravičenosti očitkov individualizma, naslovljenih na Kierkegaarda.

⁶ Ta trditev se lepo ujema s slovito Heinejevo analizo nemškega »duha« iz njegovega teksta *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, po kateri mu njegov krščanski element preprečuje, da bi porodil barbarstvo brez primere. Za Heinejev pogled prim. Kossoff 1983, posebno str. 125–126.

⁷ Bellingerjeva knjiga iz leta 2001, *The Genealogy of Violence*, je dostopna tudi na Oxford Scholarship Online. Tudi sam sem uporabljal to verzijo (pridobljeno 24. februarja 2013). Ko se navežujem na to knjigo, uporabljam naslednjo oštevilčenje: prva črka v oklepaju pomeni poglavje v knjigi, številka zad-

Po Kierkegaardu je korenina greha pomanjkanje notranjosti (8: 7). Notranjost pomeni odprt odnos med posameznikom in Bogom. Pomanjkanje notranjosti proizvaja pokončevanje duha. To pa je bistvo demoničnega, kajti človeškega duha je Bog ustvaril zato, da bi bil v odnosu z večnim. Notranjost je torej večnost v človeku. Tesnoba pred večnim je demonično. Glas, ki govori: »Ali ste nas prišli uničiti?« je nezreli jaz. Za Kierkegaarda je demonski tisti človek, čigar prva prioriteta je, da se »obvaruje« božje milosti, ki jo nezreli jaz vidi kot »uničevalno« silo. Božanska sila je sila kreacije, ki nas vleče »naprej«. V svojem naporu, da se izogne milosti, demonična osebnost poskuša postati bog svojega veseljstva. Kot svoj lastni bog takšna osebnost opredeljuje dobro in slabo, kakor ju sama vidi, in poskuša preurediti cel svet za svojo ohranitev.

Demonična oseba se boji prihodnosti in se skuša izogniti bolečini, ki jo implicira duhovna rast. Družba demonskih estotov hlepi po vodju, ki jim bo omogočil, da se izognejo »prihodnosti« (8: 7–8).

Hitler se je jasno zavedal: za mobilizacijo množice je ključno, da ji daš sovražnika; proti njemu se bo borila in ga poskušala ubiti, uničiti. Nezreli esteti iščejo odvod za svojo zamero, za srd, za ogorčenje, za nasilje, ki je v njih. Vodja jim samo dá to, kar želijo. Iz izjav nacistov lahko razberemo ključno prvino programa nacističnega nasilja, ki je bila v tem, da so Judje razglašeni za neozdravljivo zlobne oziroma škodljive (8: 9), zato morajo biti preprosto iztrebljeni.

Tisti, ki imajo svoje »sovražnike« za nepopravljivo slabe, s tem izražajo trdno zavezanost, da bodo ohranjali dosedanje oblike bivanja. Družba, ki jo sestavljajo takšni ljudje, ustvari utopično ideologijo o neki določeni družbeni skupini, ki je ni mogoče vključiti. Motor političnega nasilja je potemtakem notranja odtujitev ljudi od večnega, duhovnega, od Boga. Takšna družba je bila tudi nacistična družba, ki je bila družba demoničnih estotov (8: 10).

Demonični esteti se želijo obvarovati svoje »sence«,⁸ ki ni senca njihove preteklosti, ampak senca njihove prihodnosti. V njih se razvije potreba, da bi napadali svojo »senco« kot zunanji objekt. Iščejo grešne kozle, ki zanje nezavedno pomenijo nje same kot zrele osebe. Če je v družbi dovolj takšnih estotov, ki se skrivajo pred svojo lastno prihodnostjo, postane osrednja značilnost te družbe istovetenje in ubijanje grešnih kozlov. Družba se spremeni v skupek razosebljenih posameznikov, ki se izogibajo možnosti, da bi postali pravi posamezniki pred Bogom, in zato ubijajo grešne kozle. To ubijanje »drugega« pa je pravzaprav odsev temeljne želje esteta: da bi ubil možnost svoje lastne duhovne rasti (8: 10 sl).

Bistvo farizejstva je želja po ločitvi sebstva od grešne preteklosti oziroma prekinitev povezave z njo. Etična osebnost se zaveda, da je član skupnosti, družbene ga telesa, do katerega ima odgovornost in dolžnosti, ki se raztezajo v času. Živi v zaupanju, da živi etično in pravično. Doživlja se kot etično pristojna oseba, ki ji zrelost omogoča, da poučuje in vzgaja estete; tako bodo postali zreli in stabilni, tako kakor je ona sama (8: 10).

vopičem pa številko strani v tem poglavju v PDF verziji knjige na Oxford Scholarship Online. Kadarkoli v članku pri navajanju ni imena avtorja in letnice, je to referenca na omenjeno verzijo te knjige.

⁸ Senca (angl. *shadow*), v pomenu, kakor jo uporablja Bellinger, sem jaz sam, ki me je spremenil odziv na klic Boga. (Bellinger 1992)

Tako kakor lahko estetični stadij eksistence postane družbeno načelo, se lahko tudi etično načelo utelesi v družbi. Tedaj dobimo družbo etikov v Kierkegaardovem smislu besede. Ti etiki se imajo za boljše, večvredne glede na druge skupine posameznikov, ki po njihovem mnenju eksistirajo na manj zrel način. Etiki lahko razvijejo osebnostno strukturo, ki jo Haufniensis iz *Pojma tesnobe* imenuje »tesnoba pred zlom« (Kierkegaard 1998, 138–143). Tako kakor pri estetih lahko tudi pri etikih tesnoba postane ovira oziroma blokada za razvoj sebstva, jaza. Tedaj želi etik nadzorovati proces kreacije tako, da se nenehno primerja z drugimi, ki so slabši, manjvredni od njega samega. Zgodi se njegova fiksacija na zlo drugega. Ta fiksacija izvira iz strahu pred svojo lastno zmotljivostjo, nepopolnostjo, zmožnostjo za nepravilno, slabo, nemoralno, grešno ravnanje. To je strah pred tem, da sem tudi sam zgolj eden od pripadnikov človeške rase, zgolj pomanjkljivi človek, ki je deležen tudi pomanjkljivosti svoje vrste in družbe. Bellinger v tem smislu o strahu etika govori kot o strahu pred solidarnostjo s človeško raso (8: 11).

Po Bellingerju govorimo pri stalinizmu o demonični obliki etične razsežnosti eksistence. Egoistični, estetski posamezniki morajo biti izločeni, da se družba očisti negativnih prvin in lahko napreduje proti utopiji. Estetični demonik tako napada senco svoje prihodnosti, etični demonik pa senco svoje preteklosti. Grešni kozel zanj nezavedno pomeni nezrelo egoistično osebo. Ubijanje tega kozla je v resnici odgovor na njegovo lastno nepopolnost, (moralno) falibilnost, to pa pravzaprav pomeni: na njegovo lastno človeškost. Etični demonik se skuša izogniti zaveštvu o svoji lastni grešnosti oziroma nezmožnosti, da ne bi grešil (8: 12).

3. Sklep

KB je pravilna; to dokazuje tudi dejstvo, da so se bili svojih grozodejstev sposobni (javno) spovedati in pokesati bolj ali manj le tisti, ki so se »zatekli« h kakšni veri, religiji, se pravi k duhovnosti.⁹

Poleg tega nam KB ponuja pomemben uvid v razliko med nacizmom in stalinizmom. To vprašanje še danes vznemirja mnogo ljudi. Nekateri trdijo, da med obema ni pomembne razlike, saj pri obeh govorimo o gibanju, ki je ustvarilo totalitarni režim in povzročilo strahotne žrtve. Drugi pa, nasprotno, menijo, da je med njima pomembna razlika, ker so bili pri komunističnih gibanjih pomembni načelno izredno plemeniti cilji, pri nacizmu pa so že same deklarirane vrednote nesprejemljive.

KB kaže predvsem na to, da so tudi v vrednotnem izhodišču bistvene podobnosti, saj sta pri obeh značilni ožigovanje ene skupine ljudi kot nepopravljivo slabe in izvajanje grozljivega, pravzaprav genocidnega nasilja nad njimi. Bistvena razlika

⁹ Znana primera z območja nekdanje Jugoslavije sta udeleženec titoističnih poveljnih množičnih pobojev Simo Dubajić, ki je pozneje sprejel pravoslavno krščanstvo in bil zato zmožen kesanja in javnega govorjenja o grozodejstvih, pri katerih je sodeloval (Dubajić 2006), in katoličan Edvard Kocbek: bil je eden prvih (nekdanjih) članov jugoslovanske komunistične elite, ki je javno in z obžalovanjem spregovoril o pobojih in pozval komunistične oblastnike k priznanju krivde. (Pahor in Rebula 1975; Inkret 2011; Juhant 2010, poglavje o Kocbeku)

med obema je v konzervativni oziroma prenoviteljski usmerjenosti. Medtem ko stalinizem dejansko poskuša ustvariti novega človeka, nacizem poskuša ohraniti ali restavrirati starega. S KB perspektive zato ne presenečajo besede Stéphane Curtoisa, da je nemška družba po padcu nacizma še vedno obstajala, medtem ko je sovjetski sistem rusko družbo kot takšno praktično popolnoma uničil (Curtois 2007, 136).

KB nas opozarja, da ne smemo prehitro vsem totalitarnim gibanjem pripisovati »avantgardizma«¹⁰ – poskusa stvarjenja novega človeka. Avantgardizem drugače zagotovo lahko pripišemo komunizmu, vprašljivo pa je to za fašizem in za nacizem. Pri nacizmu govorimo pravzaprav, če sledimo KB, o globoko konzervativni, ali morda še bolje: obnovitveni (restavrativni) usmerjenosti. Na dnu nacističnega prenoviteljstva je restavracija, vendar pa želi ta restavracija za večno odstraniti sile, ki so privedle do sedanjega položaja.

KB razjasnjuje tudi izvore totalitarne misli. Potrebni pogoj totalitarne misli je nasprotovanje Jezusovemu nauku, katerega ključni in razlikovalni dejavnik je zapoved, da moramo ljubiti svojega bližnjega in svojega sovražnika. Ljubezen do nekega določenega bitja implicira željo po obstoju tega bitja, ne pa po njegovi smrti, niti fizični niti socialni.¹¹ Zato je pristni krščanski pristop inkulturacija in sobivanje z drugimi kulturami, ne pa njihovo uničenje. Za totalitarna gibanja pa je značilno izvajanje genocida nad skupinami, ki imajo vlogo grešnega kozla.¹²

Nacizem in stalinizem nista samo politična fenomena, ampak sta v bistvu tudi močno religiozno zaznamovana (8: 14). Brez vključitve religioznega vidika ju ni mogoče ustrezno razumeti. KB prinaša pomemben prispevek v prid temu stališču.

Gandhi¹³ je v svoji avtobiografiji (2010) zapisal: kdor trdi, da sta religija in politika ločeni zadevi, nima pojma niti o politiki niti o religiji. Menim, da enako velja tudi za demokracijo in tudi za nasilje. Globinski izvori politike in nasilja so (anti) religiozne oziroma (anti)duhovne narave. Tudi Kierkegaardova zapuščina daje oporo za zagovarjanje te hipoteze in za njeno globljo zastavitev in razumevanje.

¹⁰ Ta izraz je uporabil Todorov, eden od tistih, ki imajo avantgardizem za ključni element totalitarne ideologije (Todorov 2012, 35).

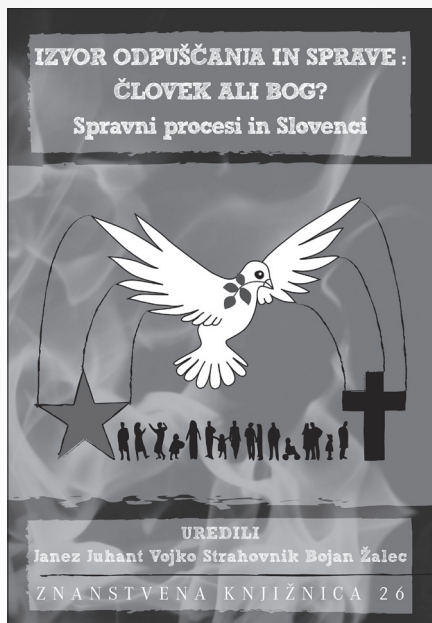
¹¹ Da je bistvo genocida socialna (in ne fizična smrt), je prepričljivo dokazala Barbara Card (2010).

¹² Grešni kozel je izraz, ob katerem se sodobni filozof, ki se ukvarja z nasiljem, nemudoma spomni na delo Renéja Girarda. Ena od nalog, ki jo je deloma opravil Bellinger (1992; 2001; 2008; 2010), a ostaja še zelo veliko dela za preučevalca Kierkegaarda, je primerjalna analiza obeh mislecev.

¹³ Za primerjavo Gandhijevega in Kierkegaardovega pojmovanja ljubezni prim. Gabriel 2011.

Reference

- Bellinger, Charles K.** 1992. *Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War*. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatis v: Bellinger 2010.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Card, Claudia.** 2010. *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*. Izdaja Kindle.
- Curtois, Stéphane.** 2007. Črna knjiga komunizma: več kot 90 milijonov mrtvih. V: Bernard Nežmah. *Zrcala komunizma: intervjuji 1994–2005*, 134–137. Ljubljana: Modrijan.
- Dubajić, Simo Š.** 2006. *Život, greh i kanjanje: ispovedna autobiografska kronika*. Zv. 1, *Od Kistanja do Kočevskog Roga*. Novi Beograd: Vesti; Bad Vilbel, Nidda Verlag.
- Dunning, Stephen N.** 1985. *Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety*. V: Perkins 1985, 7–33.
- Freud, Sigmund.** 2013. *Moses and Monotheism*. Prev. Katherine Jones. Izdaja Kindle.
- Gabriel, Merigala.** 2011. The Concept of Love in Kierkegaard and Gandhi. V: Andrew J. Burgess, ur. *Kierkegaard: East and West*, 89–99. Acta Kierkegaardiana 5. Toronto: Kierkegaard Circle, Trinity College, University of Toronto.
- Gandhi, Mohandas K.** 2010. *Avtobiografija: zgodba o mojih eksperimentih z resnico*. Prev. Uroš Kalčič. Ljubljana: Modrijan.
- Hall, Ronald L.** 1985. Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*. V: Perkins 1985, 153–166.
- Hribar, Tine.** 1987. Kierkegaardovski suspenz. V: Sören A. Kierkegaard. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, 233–272. Prev. Franc Burgar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Inkret, Andrej.** 2011. *In stoletje bo zardelo*. Ljubljana: Modrijan.
- Juhant, Janez.** 2010. *Idejni spopad II: Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujanje. Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1998. *Pojem tesnobe: Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2012a. *Z vidika mojega pisateljstva*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012b. *The Soul of Kierkegaard: Selections from His Journals*. Uredil in uvod napisal Alexander Dru. Izdaja Kindle.
- Kossoff, Philip.** 1983. *Valiant Heart: A Biography of Heinrich Heine*. London: Cornwall Books.
- Pahor, Boris, in Alojz Rebula.** 1975. *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa*. Trst: Zaliv.
- Perkins, Robert L.,** ur. 1985. *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Macon: Mercer University Press.
- Rae, Murray.** 2010. *Kierkegaard and Theology*. London in New York: T&T Clark International.
- Repar, Primož.** 1998. Tesnoba eksistence in eksistencialna komunikacija. V: Kierkegaard 1998, 223–290.
- Slootweg, Timo J. M.** 2009. Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of Crusade. V: Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt, ur. *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Society*, 223–256. Leiden, Boston: Brill.
- Todorov, Tzvetan.** 2012. *Totalitarna izkušnja*. Prev. Veronika Simoniti. Maribor: Hiša knjig, Založba KMS.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

*Stanko Gerjolj***Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti**

Povzetek: Sveto pismo že v Stari zavezi navaja samomore, ki so včasih posredno, nekajkrat pa tudi neposredno prepleteni z dimenzijami genocida. Omenja tudi mučeništva, ki jih biblična in krščanska tradicija ne vidita kot »samomore«, čeprav si mučenec sam izbere smrt.

Pomembni karakteristiki sodobnega časa »zahodne« civilizacije sta bivanjska praznina in ne-varni odnosi v družini in v širšem družbenem kontekstu, ki marsikoga potisnejo v brezupen položaj, v katerem vidi samomor kot edino »rešitev«. V tem kontekstu prepoznamo Mojzesa kot opogumljajočo biblično in pedagoško osebnost, saj prihaja iz težkih družinskih in družbenih okoliščin, a v komunikaciji z Bogom in v iskanju smisla v življenju za druge vse do konca živi izpolnjeno življenje in s pogledom v obljubljeni deželo kot integrirana osebnost umre naravne smrti. Tako Mojzeseva zgodba postavlja – zlasti odgovorne v družbi – pred izziv, da spodbujajo trajne vrednote in omogočajo oblikovanje odnosov tako, da bodo ljudje kljub zapletenim okoliščinam hrepeneli po življenju in v sebi vse do naravnega konca zemeljskega bivanja »čutili« njegov smisel.

Ključne besede: samomor, Sveto pismo, Mojzes, bivanjski vakuum, odnosi, vzgoja, vrednote, smisel

Abstract: **A Biblical Pedagogic View of Suicidal Behavior**

Already in the Old Testament, the Bible cites examples of suicides, which are sometimes indirectly and sometimes also directly interwoven with genocidal dimensions. The Bible also contains examples of martyrdom, which are not seen as "suicides" by the Biblical and Christian tradition, although the martyr himself freely chooses death.

Two important characteristics of modern "Western" civilization are an existential vacuum and insecure relationships within families as well as within the broader social context, which push many a person into a hopeless situation where he sees suicide as the only "solution". In this context Moses can be seen as an encouraging biblical and pedagogic figure since he comes from difficult familial and social circumstances, and yet, through his communication with God and by finding the meaning of his life in living for others, he lives a fulfilled life to the end and, as an integrated person, dies a natural death while looking upon the Promised Land. The story of Moses thus challenges the leaders in society to encourage lasting values and to foster the formation of relationships, such

that people would, in spite of complicated circumstances, yearn for life and "feel" its meaning until the natural end of earthly existence.

Key words: suicide, Bible, Moses, existential vacuum, relationships, education, values, meaning

Količnik samomorilnosti uvršča Slovenijo med prve tri evropske države, pred njo sta le Madžarska in Latvija (Kalin 2012). Ob tem velja pripomniti, da je suicidnost evropski problem in sploh težava tako imenovanih tehnološko visoko razvitih družb, ki rezultate znanstvenega napredka uporabljajo ne le v službi življenja, marveč tudi za njegovo ogrožanje in (samo)uničevanje. Poleg uporabe znanja v službi nasilja se to kaže v načinu, kako sodobni človek razrešuje vprašanja začetka in konca zemeljskega življenja. Če primerjamo število rojstev s številom abortusov, težko rečemo, da odrasli posredujejo mladim resnično spoštovanje in veselje do življenja (Škedelj idr. 2011, 207). V nekaterih okoljih se odkrivajo podobni trendi tudi pri dilemah evtanazije. V ta kontekst sodita še vprašanja samomora in genocida.

1. Genocidnost in suicidnost v »slepih ulicah«

Sveto pismo izraza samomor neposredno ne omenja, pripoveduje pa o dejanjih posameznikov in skupin, dejanjih, ki vsebujejo dimenzije tako suicidnosti kakor genocidnosti.

Najbolj znan je samomor Juda Iškarijota, ki je izdal Jezusa in se nato obesil (Mt 27,5).¹ Tudi Peter je zatajil Jezusa, a iz strahu in ne tako naklepno kakor Juda. Ko v strahu odkrije svojo šibkost, se pokesa in postane ključni lik v Jezusovi odrešenjski zgodovini. Juda pa je v svojih naklepih preveč zaverovan vase, da bi prosil odpuščanja. Čeprav je tudi njegovo izdajstvo del božjega načrta (Matjaž 2004, 105), to ne zmanjša teže njegovega dejanja. Takoj po izdaji se oddalji od apostolov in zapre vase, svojo stisko pa želi rešiti sam tako, da skuša vrniti denar »smrti« zastopnikom zakona, ki mu ne morejo dati odveze (Arko 2013, 121). Ker se zakrknje pred usmiljenim Bogom, tudi sebe ne more več sprejeti in prenašati. Ujet v greh in v občutke svojega lastnega sramu, se ustraši samega sebe. Ker ni več zmožen niti antropološke niti religiozne komunikacije, v tem obupu vidi le še samomor, s tem pravzaprav izda še sebe.

Neko obliko (samo)uničujočih teženj zasledimo že v bibličnem poročilu o vesoljnem potopu. Iz te krize se reši Noe s svojo družino. Rešijo se torej ljudje, ki so odprti za komunikacijo z Bogom. Poleg njih Noe povabi v barko rešitve bitja, ki so zmožna naravnih odnosov, zato jih pokliče po parih – moškega in ženske (1 Mz 7,1–5).

¹ Nekateri avtorji menijo, da se je evangelist Matej pri opisu Judovega samomora opiral na spodaj omenjenega Ahitofela, ki se je prav tako obesil (Arko 2013, 123), in dopuščajo celo možnost, da je to fiktivni lik, a glede na dejstvo, da ga omenjajo vsi evangelisti in ga pozna krščanska tradicija od začetka, to ni verjetno (Brown 1998, 1394–1395).

Drugi primer ujetosti v uničevanje življenja najdemo v poročilu o Sodomi in Gomori. Tudi iz te uničujoče krize se z božjo in Abrahamovo pomočjo reši le Lot s svojo družino. Abrahamovo pogajanje z Bogom dokazuje, da »civilizacije smrti« ni mogoče spremeniti, če ljudje niso pripravljeni aktivno sodelovati. Rešijo se lahko le posamezniki in majhne skupnosti, ki so zmožni zapustiti kulturo smrti in se dvigniti na raven življenja – v naravno okolje gorovja, kamor se napoti Lotova družina. Do rešilnega okolja pa ne pride njegova žena, ker se je »ozrla nazaj in postala solnat steber« (1 Mz 19,26). Očitno je vsako koketiranje z zgrešeno preteklostjo nevarno in privede do nenaravne in prehitre smrti.

S sodobnega zornega kota je zanimiv Samsonov samomor, ki ima – če izvzamemo biblično-teološki kontekst – nekaj vzporednic z islamskimi samomorilskimi dejanji z genocidnimi primesmi (Sod 16,23–31). »S Samsonovim samomorom se konča obdobje sodnikov in junakov izvoljenega ljudstva« (Sod 17 [opomba]), s tem pa Sveto pismo naznanja, da genocidna in suicidna dejanja in maščevanja iz še tako »plemenitih« nagibov tudi v božjih očeh nimajo perspektive..

Savlov poskus samomora² je zanimiv po tem, da sproži verižno reakcijo, saj ob njem stori to dejanje še njegov oproda, ki je prej zavrnil Savlovo prošnjo, naj ga ubije (1 Sam 31,4–6). V nekoliko drugačnih, a primerljivih okoliščinah naredi samomor z zažigom Izraelov kralj Zimri, ki najprej z vojaškim udarom pride na oblast, nato pa izpelje genocid nad svojimi političnimi konkurenti (1 Kr 16,5–20). Omeniti velja, da so tudi oni zašli v »slepo ulico« in delali, »kar je hudo v Gospodovih očeh« (1 Kr 15,34). Nič drugačen ni bil Zimri; ko je zaradi ponovnega vojaškega udara prišel v stisko, si je vzel življenje. V podobnih razmerah se obesi tudi Davidov izdajalski svetovalec Ahitofel (2 Sam 17,23). Sveto pismo tako slikovito opisuje, kako oddaljevanje od Boga razkraja sistem etičnih in moralnih vrednot in oblikuje »kulturo smrti«, v kateri izgubijo ali si vzamejo življenje tako tisti, ki sprožijo procese razvrednotenja življenja, kakor oni, ki te napake kompulzivno ponavljajo.

Druga knjiga Makabejcev pripoveduje o dveh samomorih, ki pa nosita drugačno sporočilo. Pri obeh govorimo o načrtnem ustvarjanju okoliščin in pritiskov, ki so dva dobrohotna in nedolžna človeka privedli v brezizhodni položaj, v katerem sta videla smrt kot edino »rešitev«. Pri prvem, to je pri Ptolomeju z vzdevkom Makron, kljub dobrohotnemu prizadevanju za pravičnost zasledimo nekaj pomanjkanja plemenitosti pri namenih, saj si je s strupom vzel življenje zaradi izgube ugledne službe (2 Mkb 10,13); pri Razisu pa je to bolj mučeniška smrt in ne samomor (2 Mkb 14,37–46). Razis je bil izrazito dober in pošten človek, eden od jeruzalemskih starešin, zaradi svoje plemenitosti imenovan celo »oče Judov« (2 Mkb 14,37); postal je sredstvo za doseganje političnih ciljev, tukaj za izražanje sovraštva do Judov. Prednost pred krivično ugrabitvijo je dal »častni smrti« (2 Mkb 14,42), zato se je zadnji trenutek pogнал v smrt, ki jo je v komunikaciji z Bogom dosegel šele v tretjem koraku: najprej se je zabodel, nato se je vrgel z obzidja, potem pa

² V Drugi Samuelovi knjigi zasledimo, da je bil Savlov samomor neuspešen in ga je na njegovo prošnjo usmrtil šele neki Amalečan, ki je po naključju prišel mimo (2 Sam 1,6–10). Glede na znamenja, da je bil Savel že pred poskusom samomora močno ranjen, nekateri avtorji njegovo dejanje povezujejo bolj z evtanazijo kakor s klasičnim samomorom (Rosner 1997, 275).

še stekel do odsekane skale, kjer si je »iztrgal drobovje in ga z obema rokama vrgel med množico«, pri tem pa »zaklical Gospodarju življenja in duha, naj mu oboje vrne« (2 Mkb 14,46).

Ob tem imamo v Stari zavezi še več primerov, ko si biblični človek v stiski zaželi smrti. Dober zgled je Job, ki ponazarja dramatično dinamiko osebnostne rasti človeka, ko na svoji poti doživlja boleče spremembe in izgube (Corey 1995, 44). V izjemno kritičnih razmerah ga obdrži pri življenju samo poglobljena komunikacija z Bogom, ki mu pomaga, da se dvigne nad izgube in bolečine: spremenile so ga in ga privedle do zrele in integrirane starosti (Whitehead in Whitehead 1990, 65). Tudi Raguelova hči Sara iz Tobitove knjige načrtuje samomor in se želi obesiti, a na koncu zaradi ljubezni do očeta spremeni odločitev (Tob 3,10) in se v molitvi zateče po pomoč k Bogu (Tob 3,11–13).

Sveto pismo vidi samomor predvsem kot posledico oddaljevanja od Boga, posledico grešnosti in »krivih potov« pri ljudeh, ki niso pripravljeni ali zmožni priznati svojih zgrešenih korakov, se jih pokesati in se transformirati. Grešnik, ki se pokesa in spreobrne, je deležen božjega usmiljenja in največkrat tudi človeškega razumevanja. Kdor pa vidi le sebe in se zapre v svojo lastno zakrknjenost, ne najde izhoda iz stiske in mu ne preostane drugega, kakor da si vzame življenje.

2. Zakaj Mojzes ne sme v obljubljeni deželo?

Bog utemeljuje prepoved Mojzesovega vstopa v obljubljeni deželo z »nevero« in z »nezvestobo«, ki ju je zaznal pri nekaterih ključnih korakih njegovega poslanstva (4 Mz 20,10–13; 5 Mz 32,48–52). V kontekstu Mojzesove biografije je obljubljeni dežela sinonim za smisel življenja, ki ga lahko dosežemo šele po smrti, ko bomo gledali Boga »iz obličja v obličje« (1 Kor 13,12). Predstavlja se nam kot zadnji cilj, ki ga lahko gledamo le v »hrbet«, hkrati pa beži pred nami in je veliko bolj pot kakor cilj.³

Doseči smisel življenja najbrž pomeni, doseči prav vse, za kar je vredno živeti. Ko človek doseže ta zadnji smisel zemeljskega življenja, mu po naravni logiki zmanjka argumentov za življenje, in če ga ta občutek zares doleti, je smrt logični korak. Tako se nam – hvala Bogu – smisel življenja ves čas izmika in ga lahko nenehno iščemo. Pravzaprav to ni toliko izmikanje v negativnem pomenu besede. Prej je to privlačno božje »koketiranje« s človekom, gledanje z ogledalom, ki zbujajo hrepenenje po gledanju iz obličja v obličje. Zadnji smisel življenja namreč ni človekova pravica, marveč je božji dar, ki ga v zdravi igri življenja ves čas lovimo, na koncu pa se nam sam približa (Koenig 1992, 115–116). Slutimo ga točno toliko, da mu moremo slediti – vse do smrti, ko vidimo obljubljeni deželo, vanjo pa vstopimo šele skozi vrata smrti.

³ »Ko pojde moje veličastvo mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče«. (2 Mz 33,22–23)

Podobno kakor Boga ne moremo gledati »iz obličja v obličje«, saj to, da ga iščemo – če delamo iskreno in predano – vključuje dvom, tudi smisla življenja ne moremo najti oziroma doseči. Vedno smo v »razpoki sedanjosti«; ob pogledu v preteklost prepoznamo smiselnost, lepoto in polnost dosedanjega življenja in iz nje ga črpamo bivanjsko moč, ob pogledu v prihodnost pa zremo smislu v »hrbet« in mu vztrajno sledimo, čeprav ga moremo le »po koščkih« ujeti in uresničevati.

Ko se iz svojih »razpok« oziramo v preteklost, v refleksiji morda podoživljamo, kako je bil eden naših prvih ciljev oziroma kar »smislov življenja«, dokončati razred ali osnovno šolo ..., prejeti zakrament svete birme ..., potem dokončati gimnazijo ali kako drugo srednjo šolo ..., se vpisati na želeno fakulteto ... jo uspešno dokončati ... priti do službe ... se poročiti in si ustvariti družino ali pa postati duhovnik ali redovnica itd. Vse to so »obljubljene dežele«, ki smo jih mnogi že dosegli in v katere smo že vstopili. A preden smo bili z obema nogama v njih, smo »v hrbet« že gledali naslednjo, še lepšo in pomembnejšo. Kakor Mojzes smo vanjo pošiljali »izvidnike«, ki so nam prinašali sporočila tako o »velikih grozdih« kakor o »nevarnih velikanih« (2 Mz 13,1–33).

Te izvidniške novice so psihološko in pedagoško naraven pogled v prihodnost, ki je pogosto nekoliko lepši od realnosti. Pričakovanja so lahko večja od doseženih ciljev, to pa je dobro, saj nas velika pričakovanja motivirajo. Hkrati je zlasti pred pomembnejšimi preizkušnjami pogled v prihodnost navadno zaznamovan tudi s prevelikimi strahovi. Če se vživimo bodisi v tremo pred kakim izpitom ali morebiti v strah pred maturo, so bili v naši domišljiji »velikani« večji kakor v realnosti. Že med potekom izpita ali mature smo z olajšanjem ugotavljali, da smo imeli pred preizkušnjo brez potrebe občutke »majhnih kobilic«. Pozneje smo si pripovedovali, da sploh ni bilo tako težko, kakor smo si predstavljali. Toda če prej ne bi videli »velikanov« in nas ne bi bilo strah, bi se najbrž manj pripravljali in preizkušnjo tudi slabše opravili.

Z vzgojno-izobraževalnega vidika potemtakem pogled v prihodnost vsebuje oba simbola: nadpovprečno velike in lepe sadeže, ki nas motivirajo, pa tudi nekoliko pretirane »velikane«, ki nas silijo v previdnost in v intenzivnejšo pripravo na vstop v naslednjo, »delno« obljubljeno deželo. Obe emocionalni razsežnosti sta pomembni in potrebni. Strah brez upanja in motivacije vodi v obup in servilnost, upanje brez strahu in previdnosti pa v škodljivo predrznost in arogantnost (Janzen 1997, 104).

Kako se nam obljubljena dežela odmika do smrti, moremo zaslutiti v pogovoru s kakim starejšim človekom, ko včasih predstavlja načrte za prihodnost, ki presega realne možnosti. Ob treznem premisleku tudi sam ve, da jih ne bo dosegel, a jih potrebuje in nosi v sebi, kajti iz njih črpa moč in motivacijo za manjše, povsem realne in vsakdanje načrte. Najbrž čuti, da bi se brez velikih načrtov zapustil in ne bi bil zmožen opravljati najnujnejših vsakdanjih reči. Ko se približuje slovo od zemeljskega življenja – človek lahko to sluti in čuti –, so njegovi cilji vse bolj ujeti v trenutno doživljanje in polzavestno »sanjarjenje«, a to je še vedno komunikacija, ki preprečuje resignacijo nad življenjem in je prav v sklepnem delu zemeljskega

življenja znamenje integracije (Loder 1998, 321). Tako nas odmikanje obljubljenе dežele motivira, da se ne ukvarjamo s smrtjo, marveč z življenjem (Meier 1988, 119). V tem »sanjarjenju« je čas večplastna razsežnost in vključuje tudi emocionalno dimenzijo življenja, ki omogoča prav izmikanje zadnjega cilja. Zato je dobro, da ne poznamo datuma, kdaj se bo naše zrenje v obljubljenō deželo spremenilo v bivanje v njej, saj bi nas tovrstne informacije zgolj bremenile (125). Prepoved Mojzesu, da stopi v obljubljenō deželo, torej ni najprej kazen za dvom in nezvestobo, marveč je predvsem božji dar, ki osmišlja življenje vse do konca bivanja na zemlji.

Večplastno razsežnost časa zaznamo tudi v kompoziciji Pentatevha, ki je svojevrstna celota. Mojzesovo Peteroknjžje se namreč ne konča s poročilom o vstopu v obljubljenō deželo, marveč so tudi zadnja poglavja še vedno namenjena pripravam nanj. Tako celotna dramatika Mojzesovih knjig naznanja, kako ne pripoveduje le o preteklosti, marveč odpira temeljna življenjska vprašanja, vprašanja pogledov, ciljev in smisla vsakega posameznega rodu in vsakega človeka, hkrati pa tudi vseh preteklih, sedanjih in prihodnjih rodov in življenja kot takšnega. Prav v zadnjem poglavju se Bog v pogovoru z Mojzesom, ki mu napove, da se bo njegovo zemeljsko življenje končalo pred vstopom v obljubljenō deželo, še zadnjič sklicuje na očake Abrahama, Izaka in Jakoba in tako že njim dano obljubo z Mojzesom smiselno zaokroži (Friedman 2001, 677). Z Mojzesom jo namreč privede do vrat večnosti in tu, na gori »Nebo«, se – s pogledom v obljubljenō deželo – konča vsako zdravo in smiselno človekovo življenje na zemlji.

3. Vzgoja, smisel življenja in samomor

V skladu z Mojzesovo življenjsko zgodbo ugotavljamo, da človek živi, dokler lahko hrepeni po »obljubljeni deželi«. S hrepenenjem pa je bistveno združena zmožnost zastavljanja ciljev. Zlasti v poznem srednjem in v starejšem obdobju, ko so samomori najbolj pogosti,⁴ so cilji lahko povezani tudi z religiozno razsežnostjo življenja, ne nazadnje z molitvijo. Vrednost religije kot stabilizacijskega faktorja potrjujejo tako statistični podatki suicidnosti (Bertolote, Fleischmann 2002, 8) kakor psihologi in psihoterapevti (Meves 2008; Gams 2005, 44; Musek 2005, 50;). Mnogi raziskovalci ugotavljajo, da je vključenost v religiozno skupnost, predvsem v povezavi z depresivnostjo, celo obratno sorazmerna s številom samomorov (Židanik 2005, 47). Tudi dejstvo, da je med moškimi neprimerno več samomorov kakor med ženskami (Vertot 2010), potrjuje navedeno stališče, saj so ženske večinoma bolj dejavne v religioznih skupnostih, čeprav ima navedena razlika seveda še druge razloge. Pri religiozni vzgoji je pomembno, da je otrokom in mladim posredovana pozitivna podoba ljubečega Boga (Košir 1999, 4–5), to pa je možno le ob medsebojno razumevajočih ter spoštljivih in ljubečih starših (Gostečnik 2005, 158).

⁴ V Sloveniji je samomorilsko s trendom naraščanja najbolj ogrožena generacija po 65. letu življenja, nekoliko manj generaciji med 50. in 64. in še manj med 35. in 49. letom, obe sta v trendu upadanja (Kalin 2012).

V sodobni družbi sta bivanjska praznina in z njo povezana apatija glavni prvini, ki ogrožata življenje in potiskata ljudi v občutek brez-smisla (Blasco - Fontecilla idr. 2013, 23; Zalokar Divjak 2000, 121). Takšni občutki so največkrat posledica pomanjkanja skupnih vrednot, pri mladih generacijah pa pogosto igra pomembno vlogo še razvajenost. Temu se velikokrat pridružijo tudi ne-varni in razbiti družinski odnosi, ki tako mladim kakor odraslim pomenijo primarni življenjski prostor (Braconnier 2001, 280). V okolju namreč, kjer se izgubi vrednota iskrenih in pristnih ter trajnih in zvestih odnosov, hkrati pa se ustvarja »kultura« bolečega izigravanja, ki otroku temeljni življenjski prostor predstavi kot izrazito nevaren in nevreden zaupanja. V to »igro« so pogosto vključeni tudi otroci, ki so po eni strani preobremenjeni z bolečino staršev in oropani pristnih in iskrenih odnosov (Kompan Erzar 2003, 37, 50), po drugi strani pa razvajeni. Ko otroci in mladi prehitro in na lahek način zadovoljijo svoje potrebe, izgubijo motivacijo za delo in za življenje in se znajdejo v bivanjskem vakuumu, v katerem si začnejo streči po svojem lastnem življenju. Ko se otrokom ni treba potruditi za doseganje ciljev, izgubijo voljo in motivacijo in postanejo popolnoma neodporni (Žorž 2002, 84).

V tem kontekstu se kažejo izzivi za vzgojo na treh ravneh: na ravni oblikovanja skupnih vrednot, na ravni senzibiliziranja človeka za religiozno razsežnost življenja in na ravni prizadevanja za varne trajne odnose.

Družba potrebuje solidne skupne in trajne vrednote, ki ne temeljijo zgolj v meni, marveč me navdihujejo in motivirajo predvsem v drugem in Drugem (Juhant 2006, 33), to pa seveda napolnjuje s smislom in spreminja v smeri integrirane osebnosti bolj mene kakor drugega (Vodičar 2006, 297).⁵

Kljub liberalizaciji nastopajo v sodobni družbi signali poglobljene refleksije življenja, ki hrepeni po »zadnjem smislu«, in prav takšni celostni premisleki pogosto zaznavajo, kako se skupne vrednote z »moralnim imperativom« vsaj posredno navezujejo na religiozno razsežnost (Klun 2006, 92–93; Jamnik 2006, 81), in to predvsem v eksistencialnem smislu (Petkovšek 2007, 127–128). Pri vprašanih smisla sta eksistencialni pristop in biografsko učenje pomembnejša dejavnika od empiričnih dokazov in od »matematične« logike (Roebben 2011, 89).

Poleg uveljavljanja skupnih vrednot in religiozne dimenzije življenja se čuti potreba po varnih in zdravih odnosih oziroma družinah. Na vseh treh ravneh se prav Cerkev počuti poklicano h kreativnemu sodelovanju (Meves 2008, 179). V skladu z izročilom je Cerkev poklicana tudi h kurativnemu, v nekem smislu celo k terapevtskemu delovanju, ko po eni strani vidi najprej človeka v stiski, potem pa v procesu zdravljenja zna ustrezno spreminjati tudi okolje, ki tako posamezniku kakor skupnosti omogoča bolj človeka vredno življenje (Barragan 2006, 20). Ob tem velja poudariti, da Cerkev ni le socialna ustanova, marveč je skupnost »vere in upanja«, ki svoje delovanje permanentno postavlja v ogledalo zadnjega smisla transcendirane življenja (Baloban 2007, 198). Le to namreč daje človeku v stiski tisto upanje, ki ga »svet« ne more dati (2 Tim 3,15).

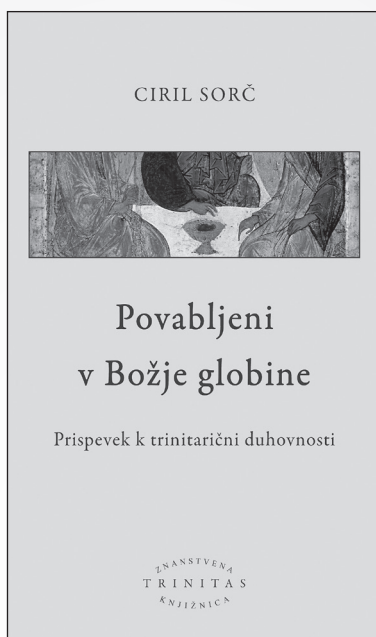
⁵ Mojzes je črpal motivacijo za svoje poslanstvo izrazito v »drugih« in jo vedno znova utrjeval v komunikaciji z Bogom, ob tem pa najbolj spreminjal prav sebe; to ga je tudi privedlo do smiselne konca zemeljskega življenja.

Biblične osebnosti niso delovale v nič lažjih okoliščinah od sodobnih in nam s svojimi dejanji sporočajo, da je »pedagogika upajočih odnosov« vedno možna. Ta pedagogika pa ni odvisna najprej od materialne blaginje, ampak živi od iskrenega iskanja resnice in Resnice ter iskrene in pristne, pa tudi čuteče in spoštljive komunikacije na vseh ravneh – tako v Cerkvi kakor v širši družbi.

Reference

- Arko, Andraž.** 2013. Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Baloban, Josip.** 2007. Christsein und Kirche im Dialog mit der Transformationsgesellschaft. V: Peter Hünermann, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, 191–202. Berlin: Lit.
- Bertolote, M. Jose, in Alexandra Fleischmann.** 2002. A global perspective in the epidemiology of suicide. *Suicidology* 7, št. 2:6–8. <http://iasp.info/pdf/papers/Bertolote.pdf> (pridobljeno 20. julija 2013).
- Blasco - Fontecilla, Hilario, Victoria de León - Martínez, David Delgado - Gomez, Lucas Giner, Sebastien Guillaume in Philippe Courtet.** 2013. Emptiness and suicidal behavior: an exploratory review. *Suicidology Online*, št. 4:21–32. <http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2013-4-21-32.pdf> (pridobljeno 20. julija 2013).
- Bracconnier, Alain.** 2001. *Kako razumeti mladostnika*. Tržič: Učila.
- Brown E. Raymond.** 1998. *The Death of the Messiah*. New York: Doubleday.
- Corey, A. Michael.** 1995. *Job, Jonah and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham, New York in London: University Press of America.
- Friedman, R. Elliott.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gams, Matjaž.** 2005. Znanost o verovanju. V: *Informacijska družba IS 2005: Zbornik 8. mednarodne multikonference*, 43–47. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.
- Jamnik, Anton.** 2006. A Person between Rawls' (liberalistic) procedural Justice and the Communitarian Good. V: Juhant in Žalec 2006, 65–82.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** *Person and Good: Man and His Ethics in the Postmodern World*. Berlin: Lit.
- Juhant, Janez.** 2006. Autonomous Person as the Basis of Ethics: Man between modern and post-modern morality. V: Juhant in Žalec 2006, 17–35.
- Kalin, Katja.** 2012. Svetovni dan preprečevanja samomora. Statistični urad Republike Slovenije. 7. september. http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=4953 (pridobljeno 20. julija 2013).
- Klun, Branko.** 2006. Der Anspruch des Anderen: Überlegungen zum »postmodernen« Guten. V: Juhant in Žalec 2006, 83–94.
- Koenig, G. Harold.** 1992. Religion and Prevention of Illness in Later Life. Pargament I. Kenneth, Maton I. Kenneth in Robert E. Hess, ur. *Religion and Prevention in Mental Health: Research, Vision, and Action*, 105–125. New York-London-Norwood: The Haworth Press.
- Kompan Erzar, L. Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Košir, Katja.** 1999. Zakaj na dveh bregovih? *Panika*, št. 3: 4–7. Ljubljana: Društvo študentov psihologije Slovenije.
- Loder, E. James.** 1998. *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2004. Eksegeza Nove zaveze – Markov evangelij. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Meier, Levi.** 1988. *Jewish Values in Psychotherapy: Essays on Vital Issues on the Search for Meaning*. Lanham: University Press of America.
- Meves, Christa.** 2008. *Zapeljani: Zlorabljeni. Izi-grani*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Musek, Janek.** 2005. Psihološki, nevroznanstveni in evolijski vidiki verskega doživljanja. V: *Informacijska družba IS 2005: Zbornik 8. mednarodne multikonference*, 48–51. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.

- Petkovšek, Robert.** 2007. Glaubenswissen. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 121–133. Berlin: Lit.
- Roebben, Bert.** 2011. *Religionspädagogik der Hoffnung: Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne*. Berlin: Lit.
- Rosner, Fred.** 1997. *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*. Hoboken NJ: KTAV Publishing House.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2001. Slovenski standardni prevod izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Škedelj, Meta, Eva Markovič in Neža Vatovec.** 2011. *Labirint kot metoda v službi edukacije za osebnostno rast*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Vertot, Nelka.** 2010. Svetovni dan preprečevanja samomora. Statistični urad Republike Slovenije. 8. september. http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=3380 (pridobljeno 20. julija 2013).
- Vodičar, Janez.** 2006. Selbsterziehung als Weg zur Person. V: Juhant in Žalec 2006, 293–308.
- Whitehead, E. Evelyn, in D. James Whitehead.** 1990. *Les étapes de l'âge adulte*. Pariz: Centurion.
- Zalokar Divjak, Zdenka.** 2000. *Vzgajati z ljubeznijo*. Krško: Gora.
- Židanik, Suzana.** 2005. *Religija in odnos do zdravja in zdravljenja*. Družinska medicina na stičišču kultur. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:EvKeAZCZ5uwI:www.drmed.org/javne_datoteke/novice/datoteke/482-09-zidanikc45-56.DOC+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a (pridobljeno 21. julija 2013).
- Žorž, Bogdan.** 2002. *Razvajenost: rak sodobne vzgoje*. Celje: Mohorjeva družba.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

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

*Branko Klun***Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu**

Povzetek: Čeprav pri Kierkegaardu fenomen obupa, ki ga sistematično analizira v delu *Bolezen za smrt*, ni v prvi vrsti povezan s problemom samomora, pa nam antropološka izhodišča, ponudena v tem delu, omogočajo, da vprašanje samomora zastavimo bolj poglobljeno. Glavni razlog za obup je po Kierkegaardu nezmožnost človeka, da bi v polnosti postal on sam, pri tem pa je merilo pristnega jaza odnos do večnosti oziroma do Boga. Kljub dejstvu, da prevladujoče razumevanje človeka danes ne vključuje razsežnosti večnosti in da se samomor omejuje na avtonomijo človekove svobode, prinaša Kierkegaardova eksistenencialna analiza pomembno metodološko orodje za globlje razumevanje tega fenomena in odpira vprašanje njegovega zgolj sekularnega razumevanja.

Ključne besede: obup, samomor, Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, sebstvo, transcendenca, imanenca

Abstract: **The Issue of Despair and Suicide in Kierkegaard**

Although Kierkegaard does not primarily link the phenomenon of despair to the problem of suicide, his systematic analysis in *The Sickness Unto Death* furnishes anthropological starting points for addressing the question of suicide in depth. The main cause of despair, according to Kierkegaard, is the inability of a person to fully become himself, where the measure of true self is the attitude toward eternity or to God. Though the prevailing present understanding of man does not consider the dimension of eternity and the discussion of the phenomenon of suicide is limited to the autonomy of man's freedom, Kierkegaard's existential analysis brings forth important methodological tools for a deeper understanding of this phenomenon and raises the issue regarding the exclusively secular understanding of suicide.

Key words: despair, suicide, Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, selfness, transcendence, immanence

Vprašanje obupa je ena od središčnih tem Kierkegaardove misli. Čeprav bi utegnili pričakovati, da skrajna zaostritev obupa vodi k problemu samomora, pa ni tako. Tematike samomora se Kierkegaard dotika bežno in priložnostno, zato naslovno vprašanje lahko zbudi napačno predstavo glede povezanosti obeh tem v njegovi misli. Kljub temu se je vredno vprašati, kako lahko Kierkegaardova analiza človeške eksistence in njegova obravnava obupa prispevata h globljemu uvidu

v problem samomora, ki je pogosto posledica skrajne človeške obupanosti. Kakor nakazuje beseda »samomor«, je to »samo-umor« ali »umor sebe samega«, pri tem pa tako »umor« kakor »sebe« (oziroma »jaz sam«) zahtevata poglobljeno filozofsko analizo. Kierkegaard nam s svojo specifično metodologijo in s pretanjeno eksistencialno analizo daje izhodišče, da pri tej tematiki osvetlimo tudi tiste razsežnosti, ki jih običajni empirični pristop sploh ne more zaznati. Spričo obsežnega Kierkegaardovega opusa je treba dodati, da se bo članek glede obravnavane tematike osredotočil na delo *Bolezen za smrt*,¹ vendar pa analize v tej knjigi odsevajo duha celotne Kierkegaardove misli.

1. Metodološko izhodišče Kierkegaardove misli

Podobno kakor pri vsaki veliki filozofski misli temelji tudi Kierkegaardova izvirnost na specifičnosti njegovega metodološkega pristopa. Kierkegaard se od-pove pogledu »od zunaj«, ki na način teoretske objektivacije pomeni temelj za prevladujoči »znanstveni« pristop, in na prvo mesto postavi pogled »od znotraj« oziroma življenje, ki ga živimo in opravljamo »od znotraj«. Ta obrat spremeni tudi sam pojem znanja in razumevanja. Medtem ko pri znanstvenem motrenju (gr. *theōria*) govorimo o (domnevno) nevtralnem in »objektivnem« spoznanju svoje-ga »predmeta«, pa je pri razumevanju »znotraj« življenja pomembno življenje samo: da bi namreč dosegli in živeli pristno življenje. Pomembna je »gradnja«² svojega lastnega življenja. V predgovoru k delu *Bolezen za smrt* Kierkegaard (1959, 8; 1987, 47) znanstvenemu spoznanju, ki zahteva distanco in »ravnodušnost« do svojega predmeta, postavlja nasproti drugačen pristop, kakršen si ne prizadeva za nevtralnost, temveč ga mora prežemati »zaskrbljenost« – v našem življenju *nam mora biti pomembno* to življenje, voditi nas morata resnoba in skrb. Takšen pristop Kierkegaard imenuje kar »krščansko življenje« in »krščansko spoznanje«. Kristjan namreč ne more zavzeti ravnodušne drže do sebe in do sveta, še manj lahko njegovo spoznanje postane gola radovednost – ni mu namreč pomembno teoret-sko spoznanje, temveč gradnja življenja, gradnja sebe samega.

To je metodološka podlaga, na kateri bo pozneje gradila eksistencialna filozof-ska misel. Živeta eksistenca je tisto obzorje, v katerem vznikne vsako spoznanje in kamor se tudi vsako spoznanje vrača. To življenje ni statična danost, temveč dinamična dejavnost, ki ne dovoli izstopa iz sebe in nevtralnega opazovanja od zunaj. Zato je vsako spoznanje – tudi če ga omejimo na spoznanje nekega pred-meta – obenem dejavnost, ki jo opravlja življenje in ki to življenje tudi povratno določa. Cilj spoznanja je vpet v dejavnost življenja samega, to pa nima drugega cilja, kakor da sebe privede v polnost, v izpolnjenost, čeprav se ta dopolnitev ži-vljenja lahko različno razlaga. Ni treba poudariti, kako drugačno je to metodolo-ško izhodišče od običajnega »znanstvenega« pristopa, ki v samopozabi življenja

¹ Slovenski prevod *Bolezen za smrt* (1987, prevedel Janez Zupet) dopolnjujem z nemškim prevodom *Die Krankheit zum Tode* (1959, prevedel Walter Rest), ki je po jezikovni strukturi blizu danskemu izvirniku (*Sygdommen til Døden*).

preučevani fenomen pretvori v svoj predmet in ga motri s stališča neudeležene-ga opazovalca.

Kakšen vpliv imajo ti metodološki razmisleki na vprašanje samomora? Pokažejo nam, da tega vprašanja ne moremo obravnavati zgolj z vidika znanstvene objektivacije, ki samomor opredeli (»od zunaj«) kot objektivni dogodek (dejanskosti), ko nekdo zada smrt samemu sebi, temveč z vidika živetega življenja, ki to možnost živi »od znotraj«. To ne pomeni, da zapademo subjektivni poljubnosti v primerjavi z znanstveno objektivnostjo, temveč da tudi v tem pristopu iščemo splošnoveljavna določila za fenomen, ki ga želimo razumeti. Kot zgled takšne fenomenološke analize vzemimo Heideggerjevo obravnavo smrti v delu *Bit in čas* (1986, 249–252). Podobno kakor se iz perspektive živetega življenja (moja lastna) smrt razkriva v svoji paradoksalni danosti kot skrajna možnost eksistence – ki strogo gledano, ne bo nikoli postala *moja* dejanskost (ko moja smrt postane »dejanska«, mene več ni), a me še kako določa v temelju moje biti² –, je tudi možnost samomora nekaj, kar vsakogar zadeva v enkratnosti njegove lastne eksistence. Od tod lahko napravimo nekaj vnaprejšnjih sklepov. Pred dejanjem samomora – kot objektivnega dogodka, če ga gledamo od zunaj – nekdo o samomoru razmišlja, se miselno ukvarja s tem, da bo postavil konec svojemu življenju. V tem smislu samomor »živi« v življenju načrtovalca, preden je dejansko storjen. Samomor dela nekdo, ki živi. To pa od nas zahteva metodološki premik, ki težišče prestavi od dejanja (ali dejanskosti) samomora k poprej živetemu razumevanju (možnosti) samomora. To je vprašanje (načina) življenja in njemu ustreznega razumevanja, v katerem samomor za nekoga sploh postane možnost in izbira.

V tej perspektivi ima pomembno vlogo vprašanje obupa. Obup, ki se dogaja kot ena odd skrajnih možnosti življenja in njegovega razumevanja, nas na poseben način odpre možnosti samomora. Samomor bi lahko razumeli kot dejanje najglobljega obupa, čeprav ne gre pozabiti, da obstaja samomor tudi iz navidezno nasprotnega nagiba (dovolj je pomisliti na stoično filozofijo), namreč iz povečevanja svoje lastne svobode, ki naj bi v samomoru dosegla svoj najvišji izraz.³ Kierkegaard bi resda tudi takšen samomor povezal z obupom (1959, 38; 1987, 82), vendar pa je treba pred obravnavo obupa pojasniti njegova ključna antropološka izhodišča.

2. Kierkegaardovo razumevanje človeka in »jaz sam«

V delu *Bolezen za smrt*, ki v središče postavlja prav analizo obupa, zgoščeno predloži Kierkegaard v začetku prvega dela svoje antropološke predpostavke. Po Kierkegaardu je človek duh, toda takoj zatem duha opredeli kot (dansko) »selvet« (nem. *das Selbst*, ang. *self*), vendar izraz težko neposredno prevedemo v slo-

² Govor o tem, »da nihče ne more doživeti smrti, še preden zares umre«, označi Kierkegaard za »piker materializem« (2005, 63). Podobno v navezavi na Kierkegaarda piše Anz: »Smrt ni zgolj dejanskost smrti. Kot eksistirajoči posamezniki svojo smrt živimo, preden jo umremo.« (1998, 49)

³ Seneka v dejanju samomora vidi »pot svobode« in nadaljuje: »Nič boljšega ni napravil večni zakon, kot da nam je dal le en vhod (*introitus*) v življenje, izhodov (*exitus*) pa veliko.« (1999, 11)

venščino.⁴ »Sebstvo« je namreč preveč umeten pojem, še zlasti zato, ker govorimo o temeljnem izkustvu vsakega med nami, o izkustvu, ki je daleč od vsake abstrakcije: namreč biti »jaz sam«. Toda kako opredeliti to navidezno samoumevnost, da sem jaz »jaz sam«? Kierkegaardova razlaga se zdi težko razumljiva: »»Jaz sam« je odnos, ki se obnaša do sebe samega, ali to v odnosu, da se odnos obnaša do sebe samega; »jaz sam« ni odnos, temveč da se odnos obnaša do sebe samega.« (1959, 11 [prevod B. K.]) Čeprav v nadaljevanju človeka opredeli kot sintezo med neskončnim in končnim, med časnim in večnim, med svobodo in nujnostjo, tudi kot sintezo med dušo in telesom, pa vsa ta določila ne dosežejo najgloblje »točke« človeka. Kajti v zadnji instanci človek ni neka navzoča danost (kljub temu da je telesno navzoč v svetu), temveč je »odnos«. To postane razumljivo šele v metodološki perspektivi »od znotraj«, saj sebe doživljam skozi razumevanje in občutenje sebe samega, pri tem govorimo o svojevrstni »enotnosti dvojnosti« tistega, ki razumeva (občuti, doživlja), in tistega, ki je razumljen (občuten, doživet). Drugo ime za to dvojnost je odnos, namreč odnos, ki »se obnaša do samega sebe«. Nastopi torej temeljno razlikovanje med mojo zunanjo telesnostjo, po kateri sem navzoč v svetu in s katero pripadam redu »dejanskosti« (stvarnosti), in notranjostjo, v kateri opravljam svoje življenje (eksistenco) kot življenje duha, v kateri tudi svojo telesnost doživljam »od znotraj« in v kateri »jaz sam« ni nikakršna navzoča dejanskost oziroma stvarnost, temveč je »jaz sam«, zaznamovan z »možnostjo« in s svobodo.

Karakteristika odnosa postane drugo ime za svobodo: to, kdo(-r) sem »jaz sam«, ni nekaj danega in nespremenljivega, temveč nekaj zadanega, se pravi, da moram (jaz) šele postati »jaz sam«. Ker se namreč do sebe lahko vedem na različne načine (v različnih možnostih) in ker je zato odnos opravljanje svobode, lahko živim tako, da (jaz) sploh *nisem* »jaz sam«. Če bi imeli opravka zgolj s fizično danostjo, na primer z drevesom, potem to drevo sploh nima možnosti, da ne bi bilo »ono samo«. Tudi žival, ki nima odnosa do sebe same, *ne* more *ne* biti ona sama (razen ko to izreče človek, ko, denimo, žival zboli in se ne vede tako, ko ni takšna, kakor je ponavadi ona sama). Človek pa je v samem temelju odnos (temu bi lahko rekli tudi »odprtost«, namreč odprtost sebi samemu) in je zato hkrati svoboda in je hkrati duh (Kierkegaard 1959, 11; 1987, 53), pri tem pa je treba duha razumeti iz notranjega izkustva sebe samega in ne kot nekaj, kar opredelimo iz nasprotja do materialne stvarnosti.

Pri človeku torej to ni preprosto sovpadanje med »jaz« in »jaz sam« (*selvet*) in (jaz) lahko živim, ne da bi bil v resnici »jaz sam«: živim nepristno, nesamolastno življenje. Lahko sem torej tako (oziroma se do sebe vedem tako), kakor da sem *izgubil sebe samega*. Izgubiti samega sebe torej nikakor ne pomeni, da preneham živeti, ne pomeni moje smrti. Toda pri Kierkegaardu ta izguba samega sebe pomeni še hujšo težavo, kakor je smrt.

Opredelitev človeka kot odnosa do sebe samega pa še ni zadnja resnica o človeku. »Jaz sam« je odnos, ki po Kierkegaardu ni (vz)postavil samega sebe; zato je

⁴ Prevajalec Janez Zupet »selvet« prevaja kot »jaz« (Kierkegaard 1987). Težava tega prevoda je izguba razlikovanja med nosilcem izrekanja (»jaz« kot »jeg«, nem. *ich*) in doseganjem »sebe samega« (*selvet*, nem. *Selbst*).

to »izpeljani, postavljeni odnos«, ki ga določa presežni Drugi, to je Bog. Kierkegaard piše, da v tem, ko se jaz sam »vede do sebe samega, se vede tudi do Drugega« (1959, 11). Napačno bi bilo sklepati, da sta to dva ločena odnosa; govorimo o utemeljitvi odnosa do sebe v odnosu do Boga (Derrida 2004, 138), kajti če me je Bog vzpostavil (kot odnos), je s tem dejanjem vzpostavil tudi svoj odnos do mene. Zato ima moj odnos do sebe – v katerem postajam resnično in pristno »jaz sam« – svoje »merilo« v odnosu do Boga, v »moči, ki me je vzpostavila« (Kierkegaard 1959, 12). Za Kierkegaarda bo vsak poskus, da postanem »jaz sam« brez odnosa do presežnosti, v kateri sem utemeljen, obsojen na zaprtost vase. Postavi se namreč vprašanje, ali sem lahko »jaz sam« zgolj v tem vedenju do sebe, saj izgubim možnost, da bi razlikoval med tem, kdaj zares pristno sem (jaz sam), in tem, kdaj izgubim sebe. Če ne obstaja zunanja »mera« – ki pa ni zunanja v smislu zunanjih ljudi, temveč je notranja, ker me je vzpostavila –, po kateri merim doseganje resničnega »sebe«, potem se ujamem v svoj lastni »začarani« krog, v katerem sem tako igralec kakor sodnik obenem.

Prav odnos do presežne moči, ki me notranje utemeljuje, podeljuje meni samemu naravo večnosti in s tem neizmerno resnobo. To, kar in kdor v najglobljem smislu sem (jaz sam), je poklic(-anost) večnosti in ne zgolj začasna igra moje svobode. Pristni jaz (sam) ni svoboda mojega lastnega zasnavljanja, ki jo lahko samovoljno spreminjam, temveč nosi v sebi temeljno odgovornost: odgovornost za »gradnjo« sebe samega, ki se lahko opravlja le kot odgovor, in s tem odgovornost v odnosu do Boga. Toda prav teža te odgovornosti je hkrati vir obupa.

3. Nastop obupa in vprašanje smrti

Zaradi odnosa kot temeljnega določila človeške eksistence smo soočeni s konstitutivno napetostjo med doseganjem »sebe samega« (to bi lahko imenovali tudi doseganje pristnega življenja) in med izgubo svojega lastnega in pristnega »sebe samega«. To nedoseganje sebe je v bistvu podlaga za nastop obupa. Že na samem začetku je očitno, da bo skrajna meja obupa popolna izguba samega sebe (ne biti »jaz sam«) in ne smrt. Po Kierkegaardu smrt ni skrajna in nepresegljiva možnost človeške eksistence – drugače od Heideggerja, ki je »sekulariziral« Kierkegaardovo eksistencialno analizo –, zato nima zadnje besede o življenju. Zato tudi samomor (zadati smrt sebi) ne bo imel takšnega mesta, kakor bi ga utegnili pričakovati. Skrivnost obupa bo globlja od smrti in ne bo vezana nanjo, razen če smrti ne razumemo metaforično, namreč kot »smrt duha« ali izgubo sebe samega.

V *Bolezni za smrt* Kierkegaard razlikuje različne vrste obupa in se z vsako različico ukvarja v natančni analizi. Najprej loči nepristni in pristni obup, pri tem nepristni obup pomeni stanje, ko se obupa v resnici sploh ne zavedamo. Takšen nepristni obup je značilen za mnenje, ki glede obupa vlada v javnosti. Ljudsko ali »vulgarno« (v etimološkem pomenu besede) razumevanje obupa ga obravnava kot začasno stanje, kot bolezen, ki jo je treba premagati. Za zgled bi lahko vzeli obupano dekle, ki jo je zapustil njen izbranec in ki mora premagati obup. Po Kier-

kegaardu je primerjava obupa z boleznijo neustrezna, ker velja bolezen za psiho-fizični kontekst, nasprotno pa je obup »bolezen duha« (1959, 20), namreč kako postati in biti »jaz sam«. Toda povprečni človek se ne zaveda, da je duh, to se pravi, da ima nalogo, postati »on sam«, in živi v neposrednosti svojih telesnih in duševnih zaznav. Zato je takšen človek, ki obup doživlja le kot prehodno čustveno stanje in pristnega obupa sploh ne pozna, po Kierkegaardu v še bolj »obupnem« stanju. Na tej točki bi se lahko vprašali, ali ni samomor pogosto povezan s takšno vrsto obupa, namreč s skrajno intenzivnim čustvenim stanjem, ki ne prenese svoje lastne bolečine. Problem je, da je v takšnem čustvu duh povsem zasenčen, da se sebe (kot duha) sploh ne zaveda in da zato niti o smrti ne more razmišljati, ker se mu njen dogodek kaže zgolj kot odrešitev trenutne nevzdržne bolečine. Če si dovolimo svoj lastni razmislek, bi lahko dodali, da tedaj ne govorimo o »umoru« (samomoru), temveč o »uboju« samega sebe, pri katerem bi bilo treba razpravljati o stopnji prištevnosti, v kateri je neka oseba.

Toda vrnimo se h Kierkegaardu, ki je kritičen do nepristnega obupa, saj ta obup ne doseže ravni duha. Nepristni obup tudi preprečuje vznik pristnega obupa, pri katerem je človek postavljen pred (nalogo) sebe samega. Ta pristni obup pa ima podobno kakor Kierkegaardov pojem tesnobe ambivalentno vlogo (1998, 54). V sebi resda ni nekaj pozitivnega in zaželenega, vendar pa je njegova pozitivna vloga v tem, da je zmožen človeka prebuditi v njegovi poklicanosti, da postane »on sam«. Zato pravi Kierkegaard, da obup ni zdravilo in da bo pristna eksistenca (pristni »jaz sam«) premagala obup, pa vendar je obup »strašna prednost« za človeka: »Možnost te bolezni [namreč obupa, op. B. K.] je človekova prednost pred živaljo /.../, da je duh.« (1959, 12; 1987, 54–55)

Pristni obup ima po Kierkegaardu dve temeljni obliki, ki se razlikujeta glede na človekov odnos do Boga. Človek lahko zanika presežnost, ki naj bi ga vzpostavila, in zato do nje ne razvije odnosa. Takšen človek se sooči z obupom zgolj na ravni odnosa do sebe. Drugače Kierkegaard o obupu najprej razpravlja na ravni njegovih raznolikih oblik, ki so v neposredni povezavi z antropološkimi določili človeka (obup kot pomanjkanje končnosti, kot pomanjkanje neskončnosti, kot pomanjkanje nujnosti in kot pomanjkanje možnosti), vendar pa je resnični govor o obupu možen šele ob upoštevanju, v kolikšni meri in v kakšni obliki se ga človek zaveda. Stopnja zavedanja ustreza stopnji duha in kot posledica tega tudi »stopnji« sebe samega (to pomeni, da biti »jaz sam« v sebi nosi kvalitativno stopnjevitevost). »Sploh pa je zavedanje, to pomeni samo-zavedanje, odločilno v odnosu do sebe samega. Več je zavedanja, več je sebe.« (1959, 24)

Na nižji stopnji zavedanja se obupani ne zaveda, da »jaz sam« v sebi nosi prvo večnost, da je sinteza med časnim in večnim. V tej odsotnosti vsake povezave z večnim Kierkegaard vidi razlog za lahkotni odnos do samomora.

»Zaradi tega dejstva je pogan [...] tudi tako čudno lahkomišelnost gledal na samomor in ga celo hvalil, medtem ko je za duha najodločilnejši greh, saj je tak pobeg iz življenja upor proti Bogu. Pogan ni poznal duhovne razse-

žnosti sebe samega, zato je tako gledal na *samomor*; in to isti pogan, ki je nravstveno strogo obsojal krajo, nečistost ipd. Manjkal mu je temelj za presojo samomora, ker mu je manjkal odnos do Boga in do sebe samega. Po čisto poganskem pojmovanju je samomor nekaj nebistvenega, nekaj takega, kjer vsak lahko napravi, kot se mu zdi, ker se ne tiče nikogar drugega.« (1959, 38; 1987, 82 [spremenjen prevod])

Vprašanja večnega ne smemo omejiti zgolj na krščanskega Boga – in prav to stori tudi Kierkegaard, ki naslednjo stopnjo obupa povezuje z zavestjo, da je v meni nekaj večnega, pa vendar nočem biti »jaz sam«. Tudi tokrat uvede nadaljnje razlikovanje. Prvič, nočem biti jaz sam zaradi izkušnje svoje šibkosti. Govorimo o obupanosti, ki bi jo lahko povzeli kot »ne morem« biti.⁵ Ta izkušnja nezmožnosti in nemoči lahko zadeva nekaj zemeljskega ali pa jo doživljamo v odnosu do večnega. Drugič, nočem biti jaz sam zaradi kljubovalnosti. Tedaj nastane dialektično nasprotje, ko nekdo *hoče* kljubovalno vztrajati v tem, kar je, čeprav se to razkriva kot nepristni »on sam«. Ta obup »hoče biti v sovraštvu do življenja, pri vsej svoji bedi hoče biti sam svoj« (1987, 104). Kierkegaard je zaslutil, da je to najzahtevnejša stopnja obupa, kajti njegovo ovrednotenje je možno šele, ko takšen človek merilo za svoj pristni jaz dobi iz odnosa do presežnosti. Toda prav to kljubujoče zavrača in se hoče tej presežnosti postaviti po robu, hoče biti sam svoje merilo in zato tudi ne sprejme, da bi njegovo stanje opisali kot obup.

Druga oblika pristnega obupa, ki za Kierkegaarda pomeni stopnjevanje zavedanja in s tem duha, pa je obup, ki se pokaže glede sebe v odnosu do Boga. V religiozni razsežnosti je obup opredeljen kot greh, pri tem pa greh ni neko enkratno dejanje, temveč stanje človeka pred Bogom, *coram Deo*. Šele pred Bogom in v odnosu do Boga je tudi »jaz sam« razodet v vsej svoji veličini. Bog postane merilo za mene samega. Toda prav človekovo nedoseganje tega najglobljega »jaz sam« – to obenem pomeni grešnost – je izkušnja obupa, pri katerem obupani resda hoče biti on sam (na povsem drugačen način kakor kljubujoče vztrajanje v zaprtosti vase). Pomembna je »gradnja« sebe samega: nisem samozadostni in vase zaprti »jaz sam«, temveč sem utemeljen v odnosu do presežnosti, ki me omogoča, ki omogoča moj pristni jaz. Ker pa pri doseganju sebe vedno znova padam, ker vedno zaostajam za »seboj samim«, me spremlja stanje obupanosti. Tega obupa ni mogoče premagati s stopnjevanjem svojega lastnega truda, z razvijanjem etičnih odlik in vrlin. Edino, kar po Kierkegaardu lahko ozdravi obup, je vera. Vera pomeni zaupanje Bogu, zaupanje, da je on tisti, ki je najgloblji temelj in hkrati najgloblja potrditev mene samega. Vera središče iz mene prenese v Boga, toda prav v tej razlastitvi pridobim svoj resnični »jaz sam«. Izkoreninjenje obupa, ki je »obenem formula za vero«, opiše Kierkegaard kot tisti način življenja, v katerem »v vedenju do sebe samega in v hotenju, da bi bil jaz sam, temeljim prosojno v moči, ki me je vzpostavila« (1959, 40) Odnos do sebe in do Boga se ne izključujeta, am-

⁵ Kierkegaard med šibkosti uvršča tudi tisto obliko obupa, ko se nekdo zapre vase in postane »nedostopen« (1959, 55). Ta zaprtost, ki se ne želi zaupati drugemu in v kateri se zrcali popolna osredinjenost nase brez odnosa onkraj sebe, pomeni za Kierkegaarda posebno nevarnost za samomor.

pak dopolnjujeta. Tako razumljena vera je uresničitev mene samega, je večnost (večni »jaz sam«), ki jo delam in živim v času.

Obup ni bolezen, ki bi se kakor telesne bolezni končala s smrtjo – če smrt razumemo kot konec zemeljskega življenja. Za Kierkegaarda je duh – in s tem »jaz sam« – večni; to bi lahko razlagali tudi takole: vsak med nami ima nalogo pred vso večnostjo in za vso večnost, da »najde«, da »doseže« samega sebe. Obup je bolezen duha, »bolezen jaza«, ki omagaue nad nezmožnostjo doseganja sebe in ki si celo želi samouničenja, čeprav kot večni tega ne more doseči in zato svoj obup še pogloblja. Bolezen za smrt torej pomeni mučni paradoks, »ko večno umiraš, in vendar ne umreš« in je brezup »v tem, da tu niti zadnjega upa, smrti, ni« (1987, 57). Z vidika religiozne eksistence smrt nima zadnje besede in ni primarna negacija življenja. Veliko bolj nevarna je drugačna »izguba« življenja – izguba sebe samega, ne postati jaz sam. Moja smrt ne more izbrisati mojega pristnega jaza, nasprotno pa lahko jaz sam tudi smrt napravim za svoje pristno dejanje. Toda to dejanje nikoli ne more biti samomor. Za Kierkegaarda je samomor možen le, če nisem v odnosu do Boga, kajti drugače se zavedam, da je umor samega sebe upor proti »moči, ki me je vzpostavila«; niti smrt me ne odtrga od odgovornosti, ki jo nosim do sebe samega.

4. Onkraj religiozne paradigme

Ali Kierkegaardova razmišljanja lahko prestavimo v sodobni čas, ko vemo, da ima težave s sprejemanjem presežne »moči«, ki naj bi bila temelj mene samega? Takšno eksistencialno analizo, ki je poskusila človekovo eksistenco razložiti zgolj iz nje same in kot odnos do sebe same, ne da bi iskala globlje utemeljitve v presežnosti, je napravil že Heidegger. Toda ob tem je zanimivo, da se Heidegger samomora sploh ne dotakne, čeprav dobi pri njem prav smrt mesto novega »absoluta«. A Heidegger je aktualiziral mnoge Kierkegaardove eksistencialne »kategorije« in s tem pokazal na moč njegovih analiz. Podobno se Kierkegaardova metodologija in pojmovno orodje lahko uporabita tudi danes pri vprašanjih, ki zadevajo nastop samomora. V sklepu želim predložiti zgolj nekaj možnih iztočnic.

Vsak samomor je zavračanje samega sebe. To zavračanje človek živi, preden napravi samomor. Zavračanje sebe razodeva obup nad seboj, ki v bistvu pomeni nezmožnost, da bi bil »jaz sam«, da bi pristno bil. Izguba samega sebe oziroma nepristno eksistiranje temelji na nekem določenem razumevanju – kajti razumevanje (ki hkrati uteleša vedenje do sebe) je neločljivo povezano z življenjem, oboje pa se lahko dogaja na različne načine; to je drugo ime za človekovo svobodo. Ko živim nepristno, ko izgubim samega sebe, vem: obstaja možnost – in to možnost (mene samega) sem celo dolžan izbrati –, da bi bil drugače, da bi živel v pristnem smislu in bi v resnici postal jaz sam. Obup se vedno pokaže kot posledica pretiranega razkoraka med dejanskim stanjem mojega »padlega« življenja in poklicanostjo k moji pristnosti; pri tem bi Heidegger poudaril pomen vesti, ki me kliče iz moje »zapa-dlosti« (*Verfallen*) k »samolastni« eksistenci (*Eigentlichkeit*) (1986, 271).

Problem nastopi prav glede vprašanja vesti oziroma kriterija, kako sploh lahko prepoznam svojo eksistenco kot pristno, kdaj sploh lahko rečem, da zares postajam »jaz sam«. Na mojo presojo lahko odločilno vplivajo drugi ljudje in njihova vrednotenja. Doseganje samega sebe bom tedaj meril glede na sprejetost ali zavračanje pri drugih (problem javnega zavračanja je pogosto razlog za samomor). Heidegger to odvisnost od drugih napravi za ključni problem na poti k samolastnosti. Namesto drugim moram prisluhniti svoji lastni vesti. Toda na tej točki bi bilo Kierkegaardovo vprašanje več kakor upravičeno: ali sem res lahko sam merilo sebi ali pa je mera za moj lastni jaz odnos do presežnosti? Ali je mera moja začasna eksistenca, ki nima nobene opore v absolutnem, ali pa imam odnos do večnosti, ki me postavlja pred povsem drugačno odgovornost do sebe?

Ko govorimo o večnosti, tega ne gre razumeti, kakor da obstaja brezčasni ideal (mene samega), ki mi je vnaprej postavljen kot cilj mojega življenja. Govorimo o obrnjeni perspektivi: iz svojega dejanskega življenja sprejemam odločitve, ki imajo »večni« pomen. V prizadevanju, da postanem jaz sam, z vsakim odločanjem za vse večne čase določam, kdo sem (tudi če ne verjamem v posmrtno življenje). S tega vidika bi samomor pomenil: odvezam si možnost, da se v prihodnosti še naprej določam, da se v večnost »zapišem« drugače, morda bolj pristno in bolj zvesto samemu sebi.

Kierkegaard ima prav, ko ugotavlja, da brez misli na večno in na presežno težko utemeljujemo neupravičenost samomora. »Če bi hoteli s poganškega stališča svariti pred samomorom, bi pri tem morali napraviti velik ovinek, da bi pokazali, da z njim kršiš svoje obveznosti do drugih ljudi.« (1987, 82) Prav posledice, ki jih je drugim prizadejal tisti, ki si je vzel življenje (npr. trpljenje), in njegov »izstop« iz obstoječih obvez (npr. neizpolnitev obljub), so razlogi, ki se uporabljajo v sodobni razpravi o samomoru (Stoecker 2006). Toda Hume (2005) v svojem znamenitem eseju *O samomoru*, ki je izšel leta 1783, po njegovi smrti, opozarja na nasprotno, da namreč tisti, ki je storil samomor, lahko razbremeni druge in tedaj socialni zadržek nima teže. Celo Kant, ki svojo moralno utemelji na avtonomiji uma, ne more brez presežnosti, ki jo poveže s prav tem umom. Kategorični imperativ mi prepoveduje samomor, ker bi s tem sebe degradiral v sredstvo (Kant 2005, 45). Če nimam presežne »mere«, če sem v zadnji instanci odgovoren zgolj samemu sebi, potem prosto razpolagam s seboj. Toda postavi se vprašanje, ali sem v tej navidezni avtonomiji na pristni način »jaz sam« – ali pa je to v resnici stanje obupa, kakor bi trdil Kierkegaard.

Reference

- Anz, Wilhelm.** 1998. Kierkegaard on Death and Dying. V: Johathan Rée in Jane Chamberlain, ur. *Kierkegaard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Derrida, Jacques.** 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- Hume, David.** 2005. *Of Suicide*. Great Ideas. New York: Penguin.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kierkegaard, Sören.** 1959. *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern*. Frankfurt am Main: Fischer. Slovenski prevod, *Bolezen za smrt*. Celje: Mohorjeva družba, 1987.
- . 1998. *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Seneca, Lucius Annaeus.** 1999. *Philosophische Schriften*. 4. zv. Darmstadt: WBG.
- Stoecker, Ralf.** 2006. Ein wirklich ernstes philosophisches Problem: Philosophische Reflexionen über den Suizid. V: *Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 45, št. 3:4–23.

Robert Petkovšek

Samomor in genocid v luči mimetične teorije

Povzetek: Mimetična teorija Renéja Girarda izhaja iz aksioma, da človek svoj nastanek in razvoj dolguje želji po posnemanju, ki je pri njem veliko močnejša kakor pri živalih. Mimetična želja ga osvobaja naravnih mehanizmov in ustvarja njegovo kulturo. Vendar pa človeka ne dela le svobodnega, ampak ga tudi podreja svojemu mimetičnemu mehanizmu, ki vodi v mimetično krizo in v žrtvovanjski umor. Mimetična želja in svoboda, ki jo ustvarja, sta nosilki umora. V pred-kristični, arhaični kulturi je mimetična želja obredno nadzorovana. V moderni družbi, ki temelji na svobodi, katero je Kristus človeku pridobil na križu, žrtvovanjski mehanizem ni več obredno nadzorovan. Tudi svoboda hoče biti radikalna. Znotraj tega novega okvira mimetična želja ustvarja mimetično nasilje v njegovih skrajnih oblikah, kakor sta genocid in samomor. V teh okoliščinah so možne tudi apokaliptične razsežnosti nasilja. Alternativa temu je vdanost, ki jo je Kristus izkazal na križu Očetovi volji. V tej moči se je zmozel odreči mimetični želji in stopiti iz mimetičnega kroga.

Ključne besede: samomor, genocid, mimetična teorija, mimetična želja, René Girard, Dostojevski, *Gelassenheit*

Abstract: **Suicide and Genocide in the Light of the Mimetic Theory**

The mimetic theory of René Girard proceeds from the axiom that man owes his origins and evolution to the desire to imitate, which is much stronger in man than in animals. Mimetic desire liberates him from natural mechanisms and creates his culture. Mimetic desire, however, not only makes man free but also subjects him to the mimetic mechanism, which leads to mimetic crisis and sacrificial murder. Mimetic desire and the freedom it creates are agents of murder. In pre-Christic archaic cultures mimetic desire was ritually controlled. In modern society, which is based on the freedom that Christ gained for man on the cross, the sacrificial mechanism is no longer ritually controlled. Freedom also wants to be radical. Within this new framework mimetic desire creates mimetic violence in its extreme forms such as genocide and suicide. Even violence of apocalyptic proportions is possible under these circumstances. The alternative to this is the submission to the will of the Father that Christ showed on the cross. Thus, he was able to give up mimetic desire and step out of the mimetic circle.

Key words: suicide, genocide, mimetic theory, mimetic desire, René Girard, Dostojevski, *Gelassenheit*

V razpravi bomo osvetlili vprašanje samomora in genocida v luči mimetične teorije Renéja Girarda. Girard izhaja iz Aristotelove trditve, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48b6–7). Želja po posnemanju – mimetična želja – je »tista, ki nas dela človeške« (Girard 2004, 9). Človeštvo dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji. Eric Gans v svojem delu *Originary Thinking* (1993) dodaja, da je človeška vrsta »preveč mimetična, da bi ostala živalska«. Posnemajo vsa živa bitja, pri človeku pa je želja po posnemanju ustvarila kulturo. Ker je človek hiper-mimetično bitje, se ne zauzavi ob pregradah in neuspehih. Ko je žival poražena, se podredi močnejši; ko je poražen človek, se ne podredi zmagovalcu, ampak začne snovati maščevanje. V želji po maščevanju se izraža človekova svoboda, kakor se tudi kaže v nasprotni drži, v pripravljenosti na odpuščanje.

Kultura ima svoj izvor v mimetični želji, ki je želja po posnemanju želje drugega: želja posnema željo. To je aksiom mimetične teorije. Želja po posnemanju – »biti kakor drugi« – je nosilka učenja in razvoja. Istočasno pa ta želja vodi tudi v nasprotno smer – v mimetično krizo, ki je posledica posnemanja in iz nje izvirajočega rivalstva. Kultura torej prinaša možnost razvoja, a tudi nevarnost nasilja, ki ga maščevanje pospešuje vse do stopnje, ki lahko ogrozi preživetje skupnosti. Skupnost se tako spremeni v kletko nasilja in medsebojnih maščevanj.

Mimetična želja pa nosi v sebi tudi zdravilo proti nasilju, ki ga sama prinaša: to je mehanizem grešnega kozla. Ko mimetično nasilje – to vedno bolj prerašča v »nasilje vseh proti vsem« – ogrozi obstoj skupnosti, se sproži mehanizem grešnega kozla, ki vsestransko, nenadzorovano nasilje zaustavi tako, da ga preusmeri v »nasilje vseh proti enemu«, to je proti nedolžni žrtvi. Žrtvovanje »grešnega kozla« skupnosti vrne spravo, mir in red. Rešitev mimetične krize je izključitev, žrtvovanje, umor.

Posnemanje, nasilje in maščevanje so najgloblje značilnosti človeške narave. To plast je apostol Pavel imenoval »stari človek« (Rim 6, 6). »Novi človek« (Ef 2,15; 4,24) se je rodil v Jezusu Kristusu, ki se na križu ni pustil ujeti v krog mimetičnega maščevanja, ampak je Očeta prosil odpuščanja za preganjalce. Tako je iz kulture nasilja odprl vrata v kulturo ljubezni, iz kulture smrti v kulturo življenja. Kristus je torej model novega človeka, kakor je Satan, ki ga Prva Mojzesova knjiga prikaže kot skušnjava v podobi kače, model starega človeka. V svetopisemski besedi Satan najde Girard biblični opis mehanizma, ki ga sam odkriva kot zakonitost mimetične želje, to je kot skušnjava, ki vodi v rivalstva, škandale, konflikte in končno v umore in v laži. Girard je prepričan, da je védenje o človeku, ki ga nosi Sveto pismo, zlasti pa novozavezno razodetje, globlje od védenja, ki ga ima o človeku sodobno družboslovje (Girard 1999).

1. Umor in kultura smrti

Mimetična želja človeka dviguje nad naravni red in ga osvobaja naravnih determinizmov. Iz te svobode nastane kultura. Tu pa je človek pred usodnim

vprašanjem: kakšno vlogo bo sredi svoje svobode dal mimetični želji? Ali se ji bo podredil ali se ji bo odpovedal? Ali bo – po Girardu – za svoj model vzel Satana ali Kristusa?

Mimetična želja se končuje v nasilju in v umoru. Umor ni uboj: uboj je usmrtitev človeka brez usmrtilnega naklepa, umor pa je usmrtitev človeka z naklepom (Goršič 1962). Za Aristotelom tudi Tomaž Akvinski (*STh*, lallae, q.1., art. 1,3) razlikuje med človekovim delovanjem (lat. *actio humana*, gr. *anthrōpinē prāxis*) in človekovim dejanjem (lat. *actio hominis*, gr. *prāxis anthrōpou*). Mnogo človekovih dejanj je storjenih nehote, nezavedno, refleksno, na podlagi gona ali impulza. Usmrtitev, ki je posledica takšnih nenačrtovanih, naključnih dejanj, je uboj, ne umor (npr. prometna nesreča s smrtnim izidom). Umor je, nasprotno, usmrtitev, ki je načrtovana, podprta z nekimi določenimi razlogi in izhaja iz neke določene kulture. Z izrazom »delovanje« označujemo človeka v njegovi celostni drži, ki je rezultanta nenehnega odločanja. Svetopisemski izraz zanj je »notranjost«: »Od znotraj namreč, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, nečistovanja, tatvine, umori ...« (Mr 7,21) »Človekovo delovanje« torej označuje tisto (celostno) držo, ki je jedro človekove biti in je rezultat neprekinjenega odločanja.

Umor je izraz človekove »notranjosti«, njegovega vrednostnega in simbolnega sistema. Delovanje in drža sta izraz notranjosti, ki v sebi povezuje mišljenje, hote-nje, čutenja, razpoloženja in odločanje; drža razkriva temeljne simbole, ki jim je »notranjost« – to je: kultura ali duhovnost – podrejena. Tako kultura smrti kakor tudi kultura ljubezni navzven izražata tisti temeljni simbol, ki notranjost vodi in jo oblikuje. Kultura smrti ima svoje korenine v simbolu grešnega kozla, kultura ljubezni v simbolu križa. V nadaljevanju bomo poskušali razumeti vez, ki povezuje umor z njenim izvirnim simbolom, »grešnim kozlom«.

Simbolu »grešnega kozla« stoji nasproti simbol križa. Ta križ simbolizira odpoved Jezusa Kristusa mimetični želji. Na križu se je Jezus odpovedal maščevanju, ki je od vseh začetkov vklepalo človeka kot najmočnejše od vseh skušnjav. Maščevanje je skušnjava, ki najgloblje skuša svobodo človeka in jo spreminja v nasilje. Maščevanju, ki ima izvor v isti mimetični želji, ki človeku prinaša svobodo, se je Jezus na križu odrekel. Sodobna, moderna družba, ki je globalna in vključujoča, ima svoje korenine v tej Jezusovi odpovedi maščevanju in izključevanju. Jezusovo delovanje je bilo izraz nove svobode, ki ne izključuje, ampak vključuje. Sodobna družba, ki jo Girard imenuje tudi »kristična« v nasprotju z arhaično, temelji na tej novi svobodi, razodeti v Jezusovi odpovedi maščevanju.

Simboli, ki so rezultat duha in se v njih izraža človekova svoboda glede na naravne determinizme, določajo način, kako človek vidi, razume in obravnava sebe, svet in presežno. Simboli človeku dajejo možnost, da naravne danosti vidi globlje, z vidika njihovih temeljnih izvorov in poslednjih ciljev. Zmožnost duha je, da si v moči simbolov o svojem »tu in sedaj« zastavlja vprašanja z vidika poslednjega smisla življenja. Razumevanje je torej odvisno od simbolne podlage duha – in vprašanje, ki si ga zastavljamo, je: kakšna je simbolna podlaga kulture, ki usmerja k umoru?

2. Umor in radikalna svoboda

Umor je dejanje, ki ima izvor v svobodi. Svoboda pa je svoboda prav zato, ker lahko svoja nagnjenja tudi obvlada. Poglejmo najprej, kako je o povezanosti svobode z umorom razmišljal Fjodor Mihajlovič Dostojevski (1821–1881). Po njegovem prepričanju skrajne, radikalne, nenadzorovane oblike svobode na stežaj odpirajo vrata dvema skrajnima oblikama umora: samomoru in zaporednemu, serijskemu morjenju, ki odpira vrata genocidu. Menil je, da obe dejanji izvirata iz tega, kako kdo razume povezanost med svobodo, voljo in vero v Boga.

V romanu *Besi* predstavi Dostojevski (1979, 652–668 [del 3, 6, 2]) lik inženirja Alekseja Kirillova, nihilista, ki sebe doživlja kot ničvrednega, ker njegovo voljo omejuje volja Boga. Takšno življenje se »poštenemu človeku upira« (657). Vsa Kirillova misel se vrti okoli vprašanja volje, ki je zanj *poslednja resničnost*. Podrejenost božji volji jemlje človeku dostojanstvo. »Če bog je, potlej je vsa volja njegova in se ne morem izviti iz njegove volje. Če pa ga ni, je vsa volja moja in moram pokazati, da imam svobodno voljo.« (659) Človek si lahko dostojanstvo na novo pridobi tako, da sam postane Bog, Bog pa postane le, ko se ne boji ničesar več – niti tega, da bi sam sebi vzel življenje. V tem se kaže neustrašnost in vsemogočnost njegove volje, ki ji ne more nasprotovati niti volja Boga. Človek si je v nasprotju s tem skozi vso zgodovino izmišljal bogove v strahu pred samomorom, ki je najvišji izraz človekove božanskosti. »Jaz edini v vsej svetovni zgodovini sem prvi odklonil, da bi si izmišljal boga. Naj se to razve enkrat za vselej,« razmišlja Kirillov (660) in se čudi ateistom, ki so »vedeli, da boga ni«, a se ni bil za to nihče pripravljen umoriti. Raje so bili sužnji strahu, revščine in ničvrednosti. Človekovo dostojanstvo je torej skrito v volji: »Atribut mojega božanstva je svobodna volja.« Zato se Kirillov odloči: »Ubil se bom, da bom pokazal svojo nepokorščino in svojo novo, strahotno svobodo.« (662) Zato se sklone ubiti, da bi »postal bog« (657). Ubiti drugega ni dovolj – da bi postal Bog, mora človek ubiti samega sebe. (660)

Ideje »strahotne svobode« so bile izraz idej ruske liberalne buržoazije in utopičnih socialistov tistega časa. Zadevajo vprašanje razmerja med *absolutno* svobodo Boga in *omejeno* svobodo človeka, ki Boga in človeka postavlja v razmerje tekmecev in nasprotnikov. V tem razmerju volja enega omejuje voljo drugega: dokler Bog je, je njegova volja vse, moja nič; če Boga ni, tudi njegove volje ni, zato more biti moja volja vse. Dokler Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zame ni večje stvari od ideje, da ni boga,« sklone Kirillov (660).

Podobno razmišlja Dostojevski v pismu N. L. Osmidovu (februar 1878). Tu ne govori o samomoru, ampak o možnosti zaporednih umorov – o morjenju brez zadržka. »Pomisli sedaj, da ni Boga ali nesmrtnosti duše. Povej mi: Čemu naj bi živel pravično in delal dobra dela, če bom s smrtjo povsem izginil z zemlje?! /.../ Če pa je tako, zakaj ne bi smel – kolikor dolgo se lahko zanašam na svojo bistrournost in prožnost, da se bom izognil roki zakona – drugim rezati grl, ropati in krasti?« (Dostojevski 1961, 234; McGrath 2004, 148)

Dostojevski, sam globoko zakoreninjen v pravoslavnem asketskem duhu, je kritično opozarjal na posledice drž, ki so v tistem času preplavile rusko družbo: libe-

ralizem, utilitarizem, anarhizem, socializem, ateizem in nihilizem. Izvor teh drž vidi v nepokorščini Bogu in v »strahotni svobodi«, ki iz nje izvira. V svojih analizah je bil preroški. Izključevanje Boga je odprlo prostor neobvladljivi iracionalni volji do moči, ki se lahko uresniči le, če je človek brez vseh omejitev. Zato je treba Boga žrtvovati tudi za ceno svoje lastne žrtve, samomora. Samomor je žrtev, potrebna kot dokaz, da je človekova volja absolutna, brez vseh ovir in prepovedi, tudi brez Boga in brez religije. Samo to ustvarja prostor absolutne, radikalne svobode. Predstavniki zgoraj omenjenih gibanj so prav v Bogu in v religiji videli izvir trpljenja in zaostalosti. Prava prihodnost – svobodna, napredna, brez trpljenja – pa bo le prihodnost brez vseh omejitev, brez Boga in brez religije. To so bile vizije razsvetljenec. »Ena sama naloga obstaja: biti srečen.« (Diderot) Ali: »Kakor je prvi korak proti dobremu ta, da ne delamo slabega, tako je prvi korak do sreče, da ne trpimo.« (Rousseau) (v: Kristeva 2006, 62) To vizijo o prihodnosti človeka je prevzela tedanja ruska liberalna buržoazija.

Isto željo po absolutni svobodi je v filozofskem jeziku opredelil Jean-Paul Sartre v svojem ateističnem eksistencializmu. Kakor Kirillov je najvišje dostojanstva človeka videl v radikalni svobodi. Tudi za Sartra je razmerje »človek – Bog« izključujoče se: več Boga, manj človeka; manj Boga, več človeka. Polno dostojanstvo človeka se uresniči šele v ateizmu, ki omogoča absolutno, radikalno svobodo. Misel Ivana Karamazova iz romana *Bratje Karamazovi* je Sartre (1952, 36) povzel z besedami: »Če ni boga, je vse dovoljeno.« Brezmejnost človekove volje je temelj njegovega dostojanstva. Bistvo ateističnega eksistencializma ni v trditvi, »da Bog ne obstaja. Prejkone bi trdil: tudi če bi Bog obstajal, to ne bi ničesar spremenilo ... Človek se mora znajti sam in se prepričati, da ga ne more nič rešiti njega samega.« (95) »Ni drugega zakonodajalca, kakor je on sam« [sc. človek, op. R. P.]. (93) Temu poišče Sartre tudi filozofsko podlago in pravi: »Človek je svoboda.« (37) To pa pomeni: »Eksistenca je pred esenco.« (17) Eksistence ne omejuje in ne določa nobena vrstna značilnost, nobeno rodovno bistvo; človek ustvarja sam sebe in oblikuje svoje »biti«. V tem je njegovo dostojanstvo. Končno, »človek je to, kar sam hoče ... Samo dejanja dokazujejo, kaj je kdo v resnici hotel ... Ni nič drugega kot tisto, kar je v svojem življenju počel.« (Sartre 1981, 44) To, kar sem, je torej izraz moje volje, mojega hotenja.

Do teh liberalnih, nihilističnih, anarhističnih in socialističnih zahtev po neomejeni, izključevalni volji je bil Dostojevski preroško kritičen. Vnaprej je slutil opustošenje, ki ga je »strahotna svoboda« v 20. stoletju v resnici pustila za seboj. Sartre se je dobro zavedal možnosti, ki jih takšen ateizem volje odpira: »Tudi brez ražnja gre. Pekel so ljudje okoli tebe,« je zapisal v drami *Zaprta vrata* (1944) (1981, 46). Kljub temu je vztrajal pri volji, ki izključuje.

Z željo, biti neomejen kakor Bog, pa se je človek boril že od samih svojih začetkov. Vprašanje obravnava pripoved o Adamu in Evi, ki stoji na vhodu v zgradbo Svetega pisma – v evangelijskem razodetju, na lesu križa, pa je to vprašanje dobilo tudi odgovor. Adam in Eva se nista mogla upreti skušnjavi v podobi zvite kače: v želji, da bi v spoznanju dobrega in hudega postala »kakor Bog« (1 Mz 3,5), sta utrjala sad s prepovedanega drevesa. Želja, zaradi katere sta zavrgla poslušnost

Bogu, je njuno življenje preobrnila v prekletstvo, sovraštvo, trpljenje in bolečine, v trud in smrt (1 Mz 3,14–20). Do tedaj ju je pred sovraštvom in smrtjo varovala prepoved: »Z drevesa sredi vrta ne jejta sadu, tudi dotikajta se ga ne, sicer bosta umrla!« (1 Mz 3,3) Ta prepoved je matrica vseh drugih prepovedi, ki so življenju služile in ga varovale. Deset božjih zapovedi ima svoj izvor prav v tej temeljni pri-povedi, ki je ščitila življenje Adama in Eve v raj. Med njimi posebej izstopa zapo-ved: »Ne ubijaj!« Zadnja na listi pa dokazuje, da se je Sveto pismo že od samih začetkov zavedalo konfliktnosti in smrtonosnosti mimetične želje, zato je prepo-vedalo željo po tem, kar pripada bližnjemu (2 Mz 20,1–17; 5 Mz 5,1–22). Temelj- ni namen teh svetopisemskih prepovedi je, odvrčati človeka od smrtonosne mi- metične želje. Že v najgloblji davniini je torej imel človek jasno intuicijo o tem, da je mimetična želja izvor smrtonosnega kroga tekmovalnosti, škandalov, nalezljivih rivalstev in konfliktov, ki se končujejo v izključevanju in v žrtvovanju.

3. Smrtonosnost mimetične želje

Ilustrativni primeri, vzeti iz literature, iz filozofije in iz religije, razodevajo intui- cijo o mimetični želji in o njenem rivalstvu. Mimetična želja v svojem jedru iz- ključuje Boga in drugega ter spreminja življenje v trpljenje in umor. Radikalna svoboda, ki jo mimetična želja zahteva zase, proizvaja nasilje in trosi smrt; Bog je zanj ovara in drugi pekel (Sartre). V času, ko je Dostojevski razkrival smrtonosnost nihilističnega duha na pohodu, je Nietzsche ugotavljal: »Bog je mrtev. Ubili smo ga.« (*Vesela znanost*, § 125) Ta Nietzschejev vzklík le ugotavlja, da se je uresničila davno izkazana človekova želja, da bi Boga ubil, zavzel njegovo mesto in bil sam kakor Bog. Zato se je skozi vso svojo zgodovino človek upiral svoji mimetični želji in jo omejeval s prepovedmi, ker je čutil, da teži k »strahotni svobodi« in k umoru Boga, ki je vir življenja. Končno pa se je mimetična želja le osvobodila vseh prepo- vedi in – kakor je ugotovil Nietzsche – umorila Boga. V tej radikalni svobodi je Sartre prepoznal bistvo človekovega dostojanstva, Dostojevski pa je doumel, da je takšna absolutna svoboda strahotna, ker nosi v sebi želo smrti.

Kakšna je povezava med mimetično željo in umorom? Človeka ustvari mimetič- na želja, želja po posnemanju. Želja posnema željo; posnemovalec posnema svoj model. Ker je človek, drugače od živali, hipermimetično bitje, posnema brez ome- jitev, nenasitno. Napredek ima svoj izvor v posnemanju modela, učitelja. To pa v modelu, ki ga posnemovalec posnema, spodbudi željo, da bi tudi sam posnemal svojega posnemovalca, učenca, ki napreduje in ga začenja izpodrivati. Posnemo- valec in model se zapleteta v krog medsebojnega posnemanja, v tekmovalnost in v željo, drug drugega izriniti in stopiti na mesto drugega; drug drugega obenem privlačita in odbijata – tako ustvarjata fenomen, ki ga imenujemo »škandal«. Ve- dno bolj toneta v škandalozni konflikt, ki se »kakor snežena kepa« nalezljivo, ek- sponencialno širi na okolico. V želji po zmagi nad tekmečem je vsak od njiju pre- pričan, da bo postal bolj avtonomen, bolj »jaz«. A resnica je nasprotna: v vedno bolj strastnem medsebojnem rivalstvu si postajata bolj in bolj podobna, dokler se

razlike med njima ne izgubijo. Ta proces vleče vase vedno širši krog ljudi, med njimi ukinja razlike in razpoznavnost in s tem ruši red. Skupnost drsi v vedno večji nered in v nevarnost samouničenja v »nasilju vseh proti vsem«. Vse to izvira iz mimetične želje, ki skupnost vedno bolj obvladuje in v njej seje nered in nasilje. A preden bi se skupnost dokončno sesula sama v sebi, mimetična želja mehansko izvede nenaden preobrat: pokaže na nedolžno žrtev, ki je zunaj frenetičnega nasilja, jo naredi krivo za nasilje in jo žrtvuje. Nedolžni žrtvi je dana vloga »grešnega kozla«, ki »nasilje vseh proti vsem« preusmeri nase in spremeni v »nasilje vseh proti nemu«. S tem se v skupnost vrnejo sprava, mir in red. Mehanizem grešnega kozla torej »izganja nasilje z nasiljem« (Girard 1982, 278); izganja ga z žrtvovanjem, ki je nasilje, vendar obredno, nadzorovano. Nasilje, ki ga mimetična želja pospešeno ustvarja, se praviloma konča z izključitvijo, z žrtvovanjem, z umorom. Z besedami iz evangelija: »... satan izganja satana ...« (Mt 12,26).

Kultura je proizvod mimetične želje, ki človeka osvobaja izpod naravnih determinizmov, a že v samem izvoru je ta kultura tudi smrtonosna in žrtvovanjska, ker je mimetična. S seboj nosi mimetično nasilje, ki ga v nevarnosti samouničenja zaustavi mehanizem grešnega kozla in s tem zavaruje mimetično željo. Žrtvovanjski umor, ki se je zgodil prvi, je Girard poimenoval »ustanovni umor«. Vsakokrat, ko se je skupnost pozneje znašla v nevarnosti, da se zaradi mimetičnega nasilja sesuje sama v sebi, je v spominu na prvi umor žrtvovanje ponovila in z njim priklicala izgubljeni red in mir. Žrtvovanjske obrede Girard razume kot ponavljanje ustanovnega umora. To ponavljanje je simbolno: žrtvovanje prikliče ustanovni umor in njegove pravne učinke. »Žrtvovanjski obred« je torej izvirno simbolno dejanje, ki skupnosti omogoča preživetje, na njem se zatem razvijeta mit in religija, na njima pa temelji kultura. Po Girardu je religija izvor kulture. Arhaične kulture so moč za preživetje črpale iz ustanovnega umora in iz simbolnega obnavljanja tega dogodka v žrtvovanjskih obredih, ki so z žrtvovanjem nedolžnih žrtev uničevalno nasilje odvajali iz skupnosti.

Arhaične kulture so zaprte družbe. Temeljna simbolna operacija – žrtvovanje – je izključevanje, ki je vedno nasilno. Z njim skupnost iz sebe izloči nevarno endogeno nasilje. Za to so uporabljene nedolžne žrtve, ki so praviloma izbrane glede na nekatere tipološke posebnosti (dvojčki, belini ipd.) ali zaradi njihove nemoči (berači, telesno pohabljeni idr.). Kruto resnico o tem, kako se arhaična kultura obnavlja na račun nedolžnih žrtev, pa miti prekrivajo z ustvarjanjem lažnih pripovedi. Te pripovedi demonizirajo nedolžne žrtve; mit nedolžni žrtvi pripiše krivdo za nasilje, v katerem se skupnost utaplja.

4. Odrešilnost križa – iz kulture smrti v kulturo ljubezni

Znotraj mimetičnih krogov, ki jih mimetična želja ustvarja in nenehno ponavlja, pa se zgodi dogodek, ki ne izvira iz mimetične želje: dogodek križa. Križ, na katerem je trpel in umrl Jezus Kristus, je radikalna prelomnica v človeški kulturi, ki v arhaični družbi nima nobene podlage. Križ je čista novost. To prelomnico je

opisal apostol Pavel v pismu Rimljanom (6,6): »Vemo, da je bil naš stari človek križan skupaj z njim, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu.«

»Stari človek«, to je arhaični človek, je bil ujetnik mimetične želje. Želja po primerjanju in po tekmovalnosti, ki človeka osvobaja in ga – tako si človek misli – dviguje na mesto boga, ga je v resnici vodila v vedno večje rivalstvo in nasilje. Tako postaja svoboda sama sebi kletka. Želja po absolutni razširitvi svobode človeku jemlje svobodo in ga dela ujetnika. To je paradoks skušnjave, ki svobodo spreminja v nasilje in v morilko in dela »starega človeka« različnega od »novega človeka«: stari človek sledi »sebični ljubezni« (*amor sui*), novi človek »ljubezni do Boga« (*amor Dei*) (Avguštin, *De civitate Dei*, 14, 28, 1); stari se vdaja kulturi smrti, novi gradi kulturo življenja. Ta razlika se je najbolj zgovorno izrazila v pripovedi o dveh ženah, ki prideta k Salomonu, da bi z razsodbo določil dojenčkov mater. Salomonov predlog, naj dojenčka z mečem razdelijo in vsaki od žena dajo polovico, je prva žena sprejela, druga zavrnila. Prva žena ponazarja starega človeka, Adama, ki je mir v skupnosti gradil na žrtvovanju nedolžnih; druga žena ponazarja novega človeka, Kristusa, ki gradi mir na odrekanju samemu sebi. Prva žena sledi svoji rivalski želji, kakor da je to nekaj samoumevnega, in brez zadržkov sprejme odločitev o žrtvovanju nedolžnega dojenčka; druga se odreče svoji želji in z nasprotovanjem kralju zastavi svoje življenje, da bi rešila otrokovo življenje. Ta žena je predpoda Kristusa, ki se ni pustil zavesti mikom Satanovih skušnjav in je s svojim darovanjem odprl vrata življenja (1 Kr 3,16–27; Girard 1987, 235–245; Girard 2004, 126–130). Prva žena je podoba arhaične družbe, ki v njej človek drugega žrtvuje zase; druga žena pa je prisposoda nove, kristične kulture, v kateri se človek odreka mimetični želji in je pripravljen po božji volji sebe darovati za druge.

Ti zgledi razkrivajo mejo, ki cepi svobodo v njej sami. To je meja med sovraštvom in ljubeznijo, med maščevanjem in odpuščanjem. Svoboda je paradoks: je skušnjava, je mik, ki človeka osvobaja in vklepa. Tej skušnjavi, ki je le drugo ime za mimetično željo, pa človek podlega ali se ji odreka. Prepuščati se miku je lažje, a smrtonosno; odpovedovati se skušnjavi je težje, toda to je pot v življenje. Paradoksnost mimetične želje človeku pušča, da se svobodno odloči za to, ali se bo želji prepustil ali se ji bo odpovedal. Od samih začetkov je mimetična želja starega človeka vlekla za seboj; Jezusa, pribitega na križ, pa mimetična želja ni potegnila za seboj. Pred njim je ostala nemočna; prvič v zgodovini človeštva mimetična želja svojega naklepa, da bi ljudi speljala v škandalozni spor, ni uresničila. Tako je nad maščevanjem zmagalo odpuščanje, nad sovraštvom ljubezen. Jezusu so sledili učenci.

Kaj je paradoks svobode? Človek bi lahko odgovornost za svojo krivdo sprejel nase, a tega ne stori; »stari človek«, ki ga vodi skušnjava, krivdo prelaga na nedolžne žrtve in jih lažno razglaša za krive. V človeku se ponavlja glas Kajna, ki je na Gospodovo vprašanje o tem, kje je brat Abel, hlinil nevednost: »Ne vem. Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9) Tako delujejo miti: žrtve lažno prikazujejo kot krive in temu preganjalci verjamejo. Po Girardu je Sveto pismo tega duha mitov, ki prikrivajo nasilnost mimetičnega mehanizma, poimenovalo z izrazom »Satan«.

Evangelist Janez je Satana označil kot lažnivca in morilca (Jn 8,44), kot zapeljivca in prevaranta (Raz 12,9). Beseda Satan, ki pomeni »nasprotnik«, ima v hebrejščini isti koren kakor beseda »tožnik« (heb. *sitnah*) (Ezra 4,6). Zato ga Razodetje označi tudi kot »obtoževalca« (Raz 12,10) – tistega torej, ki nekoga toži in ga prikazuje kot krivega. Satanu, tožniku, nasproti stoji Sveti Duh, *parakleitos*, tolažnik, zagovornik, tisti, ki rešuje (Jn 14,16; 14,26; 15,26; 16,7).

Miti in evangeliji ustvarjajo dvojje različnih optik. Miti drugega prikazujejo kot krivca, ki ga lahko obtožim in nanj preložim krivdo za nasilje v skupnosti; temeljijo na toženju, na obtoževanju. Optika evangelijev je nasprotna. Evangeliji temeljijo na obrambi. V drugem človeku ne vidijo tekmece ali rivala, ampak brata ali sestro, bližnjega, ki sem zanj odgovoren in mu zavezan z ljubeznijo. Miti tožijo in upravičujejo umor – evangeliji rešujejo pred lažjo in pred nasiljem. Križ je tisto vzvišeno mesto v zgodovini človeštva, na katerem sta bili enkrat za vselej razkriti laž preganjalcev in nedolžnost žrtv. Satanski mehanizem je tudi Kristusa lažno obsodil in ga dal pribiti na križ kot »grešnega kozla« – v luči evangelijev pa je Jezus Kristus s križa zasijal kot nedolžno velikonočno božje »jagnje, ki so ga gnali v zakol« (Apd 8,32), kakor »jagnje, ki je bilo zaklano, da prejme oblast in bogastvo, modrost in moč, čast, slavo in hvalo« (Raz 5,12). Preobrat je absoluten.

»Rojstvo krščanstva je zmaga Parakleta (sc. Svetega Duha, op. R. P.) nad njegovim nasprotnikom, Satanom, čigar ime izvorno pomeni »tožnik na sodišču«, tistega, ki je zadolžen, da dokaže obtoženčevo krivdo. To je eden od razlogov, zaradi katerih evangeliji Satana naredijo odgovornega za vso mitologijo. Da pa pripovedi o Kristusovem trpljenju pripadajo duhovni moči, ki brani krivično obsojene žrtve, čudovito ustreza človečnostni vsebini razodetja, kakor nam to omogoča razumeti mimetizem.« (Girard 1999, 293)

Svetloba velikonočnega Jagnjeta je s križa razkrinkala laž satanskega mimetičnega mehanizma. Ta smrtonosni satanski mehanizem je vse od začetkov človeštva v laži vladal nad človekom – vladal pa je tudi nad samim seboj. Ko je nasilje ogrozilo obstoj skupnosti, je samo sebe z nasilnim obrednim žrtvovanjem izločilo iz skupnosti. Nasilje se je tako končalo in skupnost je bila na začetku novega mimetičnega kroga posnemanja, tekmovalnosti, rivalstva, konflikta in končno nove žrtve.

Križ pa je absolutna novost: Jezus Kristus, žrtvovan na križu, se ni odzval v duhu Satana, z maščevanjem, ampak v duhu Očeta: z odpuščanjem, ki je ljubezen. V tem je tista moč križa, ki so jo napovedovali preroki. Jezus ni podlegel mimetični želji, ampak je ostal vdan Očetovi volji. Z dogodkom križa je Satan izgubil oblast nad človekom. V evangelijskem odlomku o povzdignjenju Sina človekovega na križ beremo: »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan ven, in ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi.« (Jn 12,31–32) Na križu se je razblinila oblast, ki je z njo Satan vladal nad Adamovim rodом v moči skušnjave, laži, slepila in umora. Kristusa se tudi na križu skušnjava ni dotaknila; ni vstopil v mimetični krog, ampak je ostal zakoreninjen v Očetovi volji.

Ločnica med starim in novim človekom teče po sredini želje: stari človek se kakor Adam in Eva, ki sta hotela postati »kakor Bog«, vdaja mimetični želji; tej želji

Jezus, novi človek, ni podlegel. On, ki je bil »v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem« (Flp 2,6–7). Z izpraznjenem samega sebe je Jezus odvezel absolutno oblast mimetični želji in razkrinkal njeno nasilno delovanje, ki ustvarja laž, umor in žrtvovanje nedolžnih. Želja Jezusa Kristusa je želja po izpolnjevanju Očetove volje: »Zgodi se tvoja volja!« To željo je v svojih »Da!« ponavljala Devica Marija; ohranja jo bogoslužje v svojih »Amen!«. V Marijini vdanosti in ponižnosti – »*humilitas animi*« – je videla srednjeveška krščanska filozofija svoj kraljevski vrh. Mojster Eckhart ji je v filozofski govorici dal mesto pod imenom »*Gelassenheit*«, ki pomeni »spokojnost«, »vedrost« ali »vdanost«. Prek Mojstra Eckharta pa je dogodek križa dobil mesto v samem jedru Heideggerjeve misli in v njeni miselni strategiji, ki jo je Heidegger poimenoval »korak nazaj« (nem. *Schritt zurück*).

Jezus Kristus sebe ni več videl kot tekmeča Bogu; temu sta na prigovarjanje zapeljive kače podlegla Adam in Eva. Živel je v vdanosti božji volji kot prvorojeni od Očeta; od njega je prišel, k njemu se je vrnil; njegova hrana je bila »uresničevanje božje volje« (Jn 4,31–34). To držo, imenovano »*Gelassenheit*«, je Mojster Eckhart opisal v pridigi *Iusti vivent in aeternum*. V njej pravi, da so pravi čistilci Boga tisti, ki gredo popolnoma sami iz sebe, se ločijo od svoje lastne volje in od ljubezni tega sveta, ki temelji na ljubezni do sebe. S tem pripravijo prostor vdanosti: v njej se človek spreminja v Boga, kakor se v evharistiji kruh spremeni v telo našega Gospoda. Na to je mislil apostol Pavel v Drugem pismu Korinčanom (3,18): »Vsi mi, ki z odgrnjenim obrazom motrimo Gospodovo veličastvo, /.../ se spreminjamo v isto podobo, iz veličastva v veličastvo ...« To je najgloblji pomen Kristusove vdanosti na križu, ki jo filozofija imenuje *Gelassenheit*. Gonilna sila vdanosti ni spoznanje, ampak ljubezen. Med enim in drugim je temeljna razlika: »V spoznanju sprejemam jaz Boga vase; v ljubezni – nasprotno – stopam jaz v Boga.« (Eckhart 1993, 87) Vdanost je torej drža: ne sledi spoznanju, ki hoče Boga povzeti vase, ampak ljubezni, ki se odreka sebi, da bi stopila v Boga.

Jezusova odpoved vzame mimetični želji oblast, ki jo je od Adama in Eve imela nad človekom. S tem pa izgubi tudi oblast sama nad seboj. Obredni mehanizem grešnega kozla, ki je z njim nadzorovala samo sebe, je začel razpadati. Na križu se je namreč izkazala krivičnost njegovih dejanj in lažnost njegovih obsodb. Mehanizem grešnega kozla, ki ga mimetična želja nosi v sebi, da z njim zaustavi uničenje same sebe v bazenu mimetičnega nasilja, izgubi moč. Odslej je pred nasiljem, ki ga ustvarja, sama nemočna. Svoboda, ki jo je izkazal Jezus, je temelj »novega človeka«. A tudi v novem človeku še deluje stari človek, mimetična želja, ki pa sama nima več obrambnega sredstva pred samo seboj. Tako se mimetično nasilje širi nekontrolirano in naključno kjerkoli, kadarkoli, s kakršnimkoli številom žrtev. Žrtvovanjski obredi, ki so uokvirjali arhaično družbo, so žrtvovanje regulirali in minimalizirali. V novi, kristični družbi pa je edini odgovor na nekontrolirano mimetično nasilje moč ljubezni, v kateri se je človek zmožen odpovedati svoji mimetični želji.

5. Sklep: apokaliptično nasilje

Girardova analiza mimetične želje pojasnjuje smrtonosno logiko, ki usmerja željo po posnemanju. Pokaže pa tudi radikalni preobrat in absolutno novost, ki jo je v arhaično kulturo prinesel dogodek križa. S tem da je razkrinkal lažnost mehanizma grešnega kozla, ga je križ naredil neučinkovitega. Mimetično nasilje zato postane neobvladljivo in se lahko razvije do apokaliptičnih razsežnosti. Apokaliptično nasilje je nasilje, ki se ne obvlada več. O njem govorita 12. in 20. poglavje Razodetja. Raz 12,9 govori o Satanovem padcu: »Véliki zmaj, stara kača, ki se imenuje Hudič in Satan in ki zapeljuje vesoljni svet, je bil vržen na zemljo, skupaj z njim pa so bili vrženi tudi njegovi angeli.« Ta padec ima lahko za posledico še večje nasilje: »Gorje pa vama, zemlja in morje, ker je hudič sestopil k vama, poln divjega besa, ker ve, da ima le malo časa.« (Raz 12,12) Zanj je rečeno, da ga je angel vkenil za tisoč let, nato pa »mora biti za nekaj časa odvezan« (20,2–3). Evangelist Janez je torej videl Satanovo stisko po dogodku križa, ko je Satan spoznal svoj poraz in nemoč.

Odtlej sta edino zdravilo proti mimetičnemu nasilju in zoper njegovo smrtonosnost odpoved mimetični želji in sprejemanje križa. Jezus se je sredi nasilja, ki je bil vanj potopljen, odzval z ljubeznijo in z odpuščanjem. Kristična kultura človeka dokončno osvobodi; v tem pa se odpira tudi možnost »strahotne svobode«, ki jo je kot zgodovinsko možnost predvidel Dostojevski, Sartre pa ji dal filozofske temelje. Genocidi, terorizem in samomorilska epidemija preteklega stoletja so posledica te »strahotne svobode«. Arhaične kulture teh fenomenov niso poznale. V njih je bila mimetična želja zmožna kontrolirati samo sebe. Omejevala se je z obrednim žrtvovanjem; obrednega umora pa je bilo toliko, kolikor ga je bilo treba za novo vzpostavitev miru.

Epidemija samomorilnosti in genocidov v moderni kulturi razkriva povezanost med radikalno svobodo, ki jo ta kultura zahteva zase, in umorom. Ko volja nima omejitev, ni več zmožna nadzorovati samo sebe in vrata v eno ali drugo skrajnost so ji odprta. Ko pa se v moderni družbi mehanizem grešnega kozla sproži, ni obredno urejen in nadzorovan. V kulturi radikalne svobode, ki v njej uniči obrambne mehanizme, mimetična želja deluje stihijsko, nebrzdano, neomejeno, neuravnoteženo, z možnostjo apokaliptičnih razsežnosti. Seže lahko vse do genocida, ki meri k uničenju skupine, v kateri nekdo vidi svoje rivale in nasprotnike. Mimetična želja lahko seže tudi v drugo skrajnost, k samomoru. Dostojevski je prepričan, da samomor ne dokazuje le človekove nemoči za življenje, ampak tudi človekovo pri-tajeno željo, da bi Bogu pokazal svojo premoč. »Če ni boga, je vse dovoljeno,« povzema Sartre Dostojevskega. V obeh primerih jaz Bogu dokazuje, da je on sam Bog in je zato zmožen skrajnih dejanj.

Absolutna svoboda, ki jo Sartre zahteva, ima svoje korenine v dogodku križa; križ je odprl prostor družbi, ki svojo svobodo nenehno in vedno bolj širi. Ta družba, v kateri se mimetična želja ne zmore več nadzorovati, ker je nadzorni mehanizem grešnega kozla odpovedal, ima prihodnost le v odpovedi mimetični želji, v vdano-sti, ki jo je Mojster Eckhart označil z izrazom »*Gelassenheit*«. Brez te drže so mi-

metičnemu nasilju odprta vrata do apokaliptičnih skrajnosti, do njegovih skrajnih oblik, ki sta genocid in samomor. V njih mimetična želja dosega svoj najvišji cilj: prisvojitev božanskih atributov. Ob tem je torej možna le alternativa: ali apokaliptično uničenje sveta ali odpoved mimetični želji in sprejetje *Gelassenheit* kot vdanosti, ki je v Jezusa Kristusa naredila prostor za »novega človeka«.

Reference

- Alvarez, Al.** 1972. *The Savage God: A Study of Suicide*. New York: Random House.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- . 1979. *Besi*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1, *Predigten*. Ur. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset. Slov. prev. *Grešni kozel*: Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset. Slov. prev. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- Goršič, France.** 1962. Uboj in umor ali ubojstvo. *Jezik in slovstvo* 7, št. 8:257. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-KWXLEJ8T> (pridobljeno 7. 1. 2013).
- Greisch, Jean.** 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919–1923*. Pariz: Editions du Cerf.
- Kristeva, Julia.** 2006. Souffrir. In: *Voici l'homme*, 59–72. Pariz: Paroles et Silence.
- McGrath, Alister.** 2004. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- . 1981. Zaprta vrata. V: *Izbrane drame*, 9–46. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Vojko Strahovnik

O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti

Povzetek: Članek se ukvarja z opredelitvijo pojma genocid, posebno z vidika skupin in škode, ki s tem zločinom prizadene člane skupine, skupino in človeštvo kot celoto. Izpostavi dve različni razumevanji škode, povezane s zločinom genocida. Prvo škodo vidi na temelju instrumentalne vrednosti skupine kot statusno škodo, ki prizadene posameznika kot člana skupine. Drugo razumevanje, ki temelji na inherentni vrednosti skupin, pa škodo ob genocidu razume kot škodo izgube te vrednosti za človeštvo. Članek obravnava tudi genocid z vidika skupin oziroma skupinskih delovalcev v povezavi z odgovornostjo za takšen zločin. Sklene z nekaj predlogi o dopolnitvi opredelitve pojma genocid in glede njegovega ustreznega razumevanja.

Ključne besede: genocid, zločin proti človeštvu, skupina, škoda, odgovornost

Abstract: **On the Concept of Genocide with Respect to Groups, Harm, and Responsibility**

The article deals with the definition of genocide, particularly with respect to groups and the damage that this crime inflicts on the members of a group, on the group itself, and on humanity as a whole. It highlights two different conceptions of harm associated with the crime of genocide. The first is based on the assumption of the group having only instrumental value and sees harm as a loss of status that affects the individual as a member of the group. The second conception is based on the presupposition of the group having intrinsic value and understands harm in the event of genocide as a loss of that value to humankind. The article also deals with genocide in terms of groups or group agents in conjunction with the responsibility for such a crime. It concludes with some suggestions for amendments to the definition of genocide and its proper understanding.

Keywords: genocide, crime against humanity, group, harm, responsibility

V prispevku nas bo zanimalo predvsem razumevanje pojma genocid, in to v povezavi z dvema pomembnima razsežnostma, ki sta vpeti v to razumevanje. Prva razsežnost je razsežnost skupine, saj je genocid najprej opredeljen kot zločin proti neki določeni skupini. Po drugi strani pa je genocid navadno tudi kolektivni

zločin; to zopet odpre celo paleto vprašanj, med katerimi so posebej pomembna tista, ki zadevajo odgovornost posameznikov v skupini oziroma kolektivu za ta zločin in odgovornost skupine kot celote. Druga razsežnost oziroma vprašanje, ki si ga bomo zastavili, pa je, o kakšni škodi govorimo pri tem zločinu in ali je samo razumevanje genocida kot zločina nad vsemi zločini ustrezno našemu razumevanju škode, ki jo nanj navezujemo. Glede obeh omenjenih razsežnosti bo to torej področje razprave, na katerem se prepleta troje: opredelitev in razumevanje pojma genocid, razprava o naravi skupin (in o naravnostih in odgovornostih znotraj njih) in pa etični premisleki, povezani z genocidom kot zločinom proti človeštvu in s škodo, ki jo genocid vključuje.

Sam pojem genocid je seveda zelo kontroverzen in hitro privede do nestrinjanja glede temeljnih izhodišč, kako ga lahko razumemo. Ustrezno razumevanje pojma genocid v luči zgoraj izpostavljenih razsežnosti je zelo pomembno, tudi če so obeti, da bi se zgolj na tej podlagi spremenila pravna opredelitev tega pojava ali pa sama pravna praksa glede na dinamiko mednarodnega prava, razmeroma pesimistični. Nas pa lahko takšno poglobljeno in razširjeno razumevanje pojma genocid približa odgovorom na nekatera zelo pomembna vprašanja, kakor so na primer vprašanja o prepoznavanju zločina genocid, o temelju za obsodbo tega zločina ali pa o (posameznikovi ali kolektivni) odgovornosti za genocid.

1. Genocid: izhodiščna opredelitev pojma

Pojem genocid je prvi opredelil in uporabil poljski pravnik Raphael Lemkin (1944), ko je na podlagi nemških genocidnih in okupacijskih praks pred in med drugo svetovno vojno opozoril na pomen opredelitve tega fenomena in na sankcije v zvezi z njim v mednarodnem pravu, saj mu je pomenil eno »od najtemnejših strani v človeški zgodovini« (1944, 90), zločin proti človeštvu in najjasnejši zgled kršitve mednarodnega prava, za katero do tedaj ni bilo oblikovanih nobenih pravnih instrumentov. Po koncu vojne so ZN oblikovali določnejšo opredelitev tega zločina; to je bilo tudi temelj za leta 1948 sprejeto *Konvencijo o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida*. Konvencija opredeli genocid kot dejanje, s katerim želimo namerno uničiti neko določeno narodnostno, etnično, rasno ali versko skupino, oziroma natančneje kot:

»katerokoli od naslednjih dejanj, storjenih z namenom v celoti ali delno uničiti neko narodnostno, etnično, rasno ali versko skupino:

- a. pobijanje pripadnikov take skupine,
- b. povzročanje hudih telesnih ali duševnih poškodb pripadnikom take skupine,
- c. naklepno izpostavljanje takšne skupine življenjskim razmeram, ki naj privedejo do njenega popolnega ali delnega fizičnega uničenja,
- d. uvajanje ukrepov, ki preprečujejo rojstva v skupini,
- e. prisilno preseljevanje otrok ene skupine v drugo skupino.« (Konvencija 1948)

Ugotovimo lahko, da je opredelitev genocida kot zločina razmeroma kompleksna, hkrati pa tudi določa predmet oziroma vrsto skupin, ki so priznane kot relevantne. Kot zločin, ki ga lahko preganjamo in kaznujemo, vključuje dvojne vidikov, in to: (a) *mens rea*¹, psihološki vidik oziroma namen, (delno ali v celoti) uničiti neko skupino²; in (b) *actus reus*³ oziroma fizični vidik ali vidik dejanja, kakršna so dejanja, ki vodijo ali bi lahko vodila do takšnega uničenja skupine. (May 2009, 99–114)

Hkrati moramo opozoriti: zgolj to, da je genocid kot zločin usmerjen proti skupini (ali proti posameznikom kot članom skupine), še ni razlikovalna lastnost genocida – podobno so skupine ali skupnosti tarče preganjanja kot zločina zoper človečnost⁴ –; razlikovalna lastnost genocida je sam namen uničenja skupine in s tem povezana škoda, ki jo lahko utrpijo posamezniki kot žrtve na podlagi svoje pripadnosti skupini.

V nadaljevanju si bomo ogledali predvsem dvojne vidikov genocida. Prvi vidik je vidik skupine kot žrtve genocida, torej kako je razumevanje skupine povezano z genocidom. Ta odnos ima več pomembnih posledic. Najprej je tu vidik »tarče ali predmeta« zločina oziroma žrtev zločina: kaj pomeni, uničiti skupino kot takšno, in kaj je tista vrednost skupine, zaradi katere vsaj nekateri avtorji govorijo o genocidu kot »zločinu nad zločini«, posebno v luči tega, da lahko tudi druga hudodelstva zoper človečnost ali vojna hudodelstva vključujejo množično smrt posameznikov, ki lahko po obsegu celo presega genocidna dejanja. Prav tako pomembno je vprašanje, kakšna je narava škode, ki prizadene posameznika, skupino in človeštvo kot celoto ob tem zločinu. Drugi vidik pa je vidik skupin oziroma skupinskih akterjev kot storilcev in kakšna je s tem povezana odgovornost za te zločine. Pri genocidu (navadno) govorimo o kolektivnem zločinu, prav zato pa je pomembno, da ustrezno razumemo razsežnost odgovornosti, ki so vanj vpete.

¹ Lat. *reus* obtožen; se pravi obtožni namen.

² V gornjem slovenskem prevodu opredelitve genocida iz Konvencije je izpuščen izraz »skupine kot takšne« (angl. *as such*; v izvirniku se besedilo glasi: »Genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, *as such* ... «), ki so ga snovalci konvencije dodali predvsem zato, da bi v opredelitvi genocida (poleg namena) okrepili vidik motiva za to dejanje kot uničenje skupine (May 2009, 137–138; 143). Namera sestavljalcev konvencije naj bi šla v smeri, da storilci takšnih dejanj ta dejanja usmerijo proti skupini kot takšni na temelju, denimo, sovraštva do te skupine. Takšna rešitev (torej z dodatkom »*as such*«) je bila neke vrste kompromis, vendar vključitev vidika motiva v opredelitev zločina genocida pravzaprav zaostri kriterije za priznanje in dokazovanje tega zločina, zato je bolje, da se kakršnemukoli sklicu na motiv izognemo. Motiv namreč ni nujno neposredno povezan s samim namenom oziroma namero pri dejanju. Lahko pa se motiv, vključno z okoliščinami, upošteva pri določitvi kazni za takšen zločin. (May 2009, 149–154)

³ Obtožni dej.

⁴ »Hudodelstvo zoper človečnost« pomeni katerikoli od naslednjih dejanj, ki so sestavni del velikega ali sistematičnega napada na civilno prebivalstvo ob vednosti storilca, da gre za tak napad: ... h) preganjanje kakšne prepoznavne skupine ali skupnosti zaradi političnih, rasnih, narodnih, etničnih, kulturnih, verskih razlogov, razlogov, povezanih s spolom ...« (Rimski statut, 7. člen).

2. Skupine in genocid

2.1 Vidik žrtev: izguba in vrednost

Z vidika žrtev zločina govorimo pri genocidu o zločinu, povezanem s skupino. May predlaga, da skupino za začetek razumemo kot sestav posameznikov, ki so medsebojno povezani z neko organizacijsko strukturo, solidarnostjo ali skupnimi interesi in ki tako sami sebe prepoznavajo kot skupino in so kot skupina prepoznani tudi navzven (2009, 30). Skupine, ki so predmet zločina genocida, morajo biti relativno stabilne, pomembne za njihove člane ter zunanje in notranje prepoznavne kot skupine.

Začnemo lahko z vprašanjem, kaj je tista vrednost skupine, zaradi katere mora biti skupina še posebej zaščitena. Kaj je tista škoda, ki je pri genocidu pogubna za skupino? Zakaj je genocid kot zločin proti človeštvu tako poseben in v kakšnem smislu pomeni grožnjo skupni človeškosti?

V grobem sta se izoblikovali dve vrsti odgovorov na to vprašanje. Prva pravi, da je pri tem zločinu povzročena škoda za posameznika in izgubljena vrednost predvsem v pripadnosti skupini, ki posamezniku zagotavlja neko določeno zaščito ali pa mu daje možnosti istovetnosti in oblikovanja smiselnosti življenja. To je torej neke vrste škoda za posameznika, ki ga doleti od dejanjih, usmerjenih proti skupini, katere član je, oziroma tako imenovana statusna škoda. V tej povezavi govorimo o instrumentalni vrednosti skupin, ki so lahko tarča genocida. Druga vrsta odgovora pa gre v smer zagovora notranje oziroma neodnosne vrednosti neke skupine same, katere uničenje tako pomeni izgubo te vrednosti za človeštvo. Obe vrsti seveda nista nujno izključujoči se.

Misel Hannah Arendt nam bistro predloži zagovor tako prvega pogleda kakor tudi drugega, pri tem pa v razpredanju njene misli lahko sledimo razvoju od prvega ponujenega odgovora k drugemu. V *Izvorih totalitarizma* na podlagi izkušnje totalitarnih sistemov in z njimi povezanih genocidnih zločinov Arendtova jasno izpostavi, da je ureditev Evrope po prvi svetovni vojni ustvarila manjšine, ki so bile potem lahko nadalje genocidno preganjanje. Vojna in povojni razvoj sta oblikovala skupine »ljudi brez državljanstva«, »oseb brez domovine«, brezpravne in nezaželene »izmečke« in »nedoločljive berače« (Arendt 2003, 347), ki so jim bile tako dejansko odtujene »neodtujljive« človekove pravice. To so bile oblike »organizirane osamljenosti oziroma osamitve«. Vloga oziroma vrednost – v tem primeru nacionalne – skupine je namreč v tem, da lahko posamezniku ponudi učinkovito zaščito njegovih pravic. »Druga svetovna vojna in taborišča niso bila nujen dokaz, da je edini praktični nadomestek neobstoječe domovine internacijsko taborišče. V resnici je bilo to že v tridesetih letih edina »država«, ki jo je svet lahko ponudil ljudem brez državljanstva.« (363) Vrednost skupin je v prvi vrsti v tem, da lahko posamezniku zagotovijo (pravno oziroma statusno) zaščito, povezano s temeljno pravico, to je s »pravico, imeti pravice«, ki je pravica vsakega človeškega bitja: priznati ga morajo drugi in hkrati mora tudi sam druge priznavati kot osebe, ki jih gredo moralno spoštovanje in pravno zavarovane pravice na temelju skupne človeškosti (Benhabib 2011, 59–60).

Podobno Claudia Card (2003) govori o genocidu kot družbeni smrti in gre v tej smeri prvega odgovora še naprej od Arendtove. Škoda, ki jo utrpijo žrtve genocida, je družbena smrt: izguba družbene vitalnosti oziroma živosti in identitete, povezane s smislom življenja. To Cardovi tudi omogoči izpostavitev, da genocid ne vključuje nujno pobijanja oziroma popolnega izničenja življenja članov neke skupine, čeprav je to pogosto njegov del. Pri genocidu govorimo o zlu in govorimo o zločinu, ki presega golo nepravilnost. Žrtve namreč zadene škoda, ki stori njihova življenja nezno-sna, nedostojna oziroma nemogoča, ali pa je sama smrt žrtev nedostojna (Card 2003, 66). Izguba družbene vitalnosti nastopi ob trajnem in nepopravljivem uničenju družbenih vezi – organiziranosti, praks in ustanov. To prizadene in ogrozi življenjske interese žrtev še pred njihovo morebitno smrtjo in jih tako oropa smisla in vsakršnega nadzora nad njihovim življenjem. Družbena smrt povzroči izgubo smisla življenja in hkrati tudi smisla smrti žrtev. Da bi pokazali, kako je škoda ali zlo genocida nekaj, česar ne moremo prikazati kot škodo, ki bi tudi drugače lahko doletela posameznika kot žrtev, denimo, zločina zoper človečnost ali vojnega hudodelstva, moramo to škodo povezati z namenom uničenja skupine kot takšne. Prav družbena smrt je torej tista lastnost, ki je specifična za genocid, kajti pri vseh drugih zločinih zoper človečnost in pri vojnih hudodelstvih je razvidno, da lahko prizadenejo posameznika neodvisno od njegove pripadnosti skupini (77). Iz tega sledi, da torej genocida ne moremo omejevati zgolj na narodnostne, etnične, rasne ali verske skupine, ampak moramo pravzaprav vključiti vsako skupino, v povezavi s katere uničenjem lahko govorimo tudi o družbeni smrti. Podobno na podlag misli Cardove pokaže tudi Žalec (2013), ki pojem genocida (za katerega dokazuje, da je moralno obložen pojem) umesti tudi v kontekst razumevanja pojmov, kakor so zločin proti človečnosti, totalitarizem in terorizem. K temu vidiku genocida se bomo vrnili tudi v sklepu. Juhant (2013) pa poudarja izključitev iz družbene skupnosti kot pot h genocidu, saj pomeni za izključeno skupino družbeno (in za posameznike osebno) smrt.

Ena od težav, ki lahko izhaja iz te razprave, je v nekem smislu prestroga opredelitev genocida. Če tega namreč pretesno povežemo z družbeno smrtjo in odtujitvijo, nastopijo težave: potem morda lahko celo pri holokavstu govorimo bolj o poskusu genocida kakor pa o genocidu samemu, saj je vsaj nekaterim preživelim in delu skupnosti uspelo ohraniti družbene vezi in smisel identitete. May (2003) zato zavrne takšno ostro razumevanje škode, izvirajoče iz genocida, in to škodo namesto tega opredeli kot vrsto škode glede izgube statusa in skupinske identitete. Čeprav se mu zdi razumevanje genocida kot oblike družbene smrti korak v pravi smeri, opozori na to, da bi mogli metaforo smrti in izgube razumeti v smeri dokončnosti. V nobenem primeru družbene smrti kot posledice zločina genocida ne smemo razumeti nujno kot popolne družbene smrti posameznika. Deloma je ta težava tudi posledica dejstva, da je bil holokavst prevladujoče razumljen kot paradigma oziroma model genocida. Škoda pri genocidu je statusna škoda, ki posameznika doleti z napadom na skupino. Najprej je tukaj vidik posameznikove identitete, ki je vezana na skupino in preko katere je prepoznan in priznan v družbi. Drugič, ta identiteta, vezana na skupino, je tudi izjemno pomemben del posameznikovega osebnega razumevanja njegove lastne zgodovine in umeščenosti v druž-

bi. In tretjič, skupina pogosto igra vlogo zaščitnika interesov in pravic posameznika in je tako napad nanjo napad na ta branik. Skupina torej posamezniku večkrat pomeni zadnje zatočišče varovanja njegovih osnovnih človekovih pravic, hkrati pa mu daje pomemben vidik njegove lastne identitete in smisla. Genocid kot zločin proti skupini lahko oboje močno okrni ali celo izniči. Ta zločin tako ni v prvi vrsti zločin, ki bi povzročil škodo skupini, ampak govorimo predvsem o škodi posameznikom. Skupina nima vrednosti sama po sebi, ampak je njena vrednost instrumentalna z vidika posameznikov, ki so člani skupine (May 2009, 75). Tudi ta pristop razširja opredelitev genocida v smislu, da zajamemo katerokoli skupino, zaradi izgube katere lahko posameznik utрпи takšne vrste škodo. Vsa tri prikazana razumevanja škode genocida so si glede narave te škode podobna. V nadaljevanju bomo na kratko prikazali tudi poglede, ki to škodo vežejo na skupine same in na izgubo, ki ob genocidu doleti človeštvo. Tako Lemkin kakor poznejša misel Arendtove se umeščata v okvir tega pristopa.

Druga vrsta odgovorov gre v smeri škode za človeštvo in vidi v skupinah notranjo vrednost, ki je z genocidom izgubljena oziroma uničena ali ogrožena. Glede na eno od možnih interpretacij je to škoda za človeštvo z vidika izgube prispevka, ki bi ga lahko uničena skupina doprinesla k človeštvu in k njegovemu razvoju. Vendar pa tukaj verjetno ne moremo slediti nekakšnemu preprostem modelu pomena bogastva in raznolikosti, kakor ga imamo, denimo, pri razvoju vrst in pri biotski raznovrstnosti, ko je ta raznovrstnost edino vrednostno merilo. Kvečjemu lahko takšno škodo za človeštvo razumemo posredno. Ta pogled najdemo pri Arendtovi, posebno v delih, ki so sledila *Izvorom totalitarizma*, ko je opustila svoj prvotni skepticizem o učinkovitosti in smislu mednarodnega prava in človekovih pravic (Arendt 2003, 372). Genocid kot zločin proti človečnosti razume kot zločin brez precedensa, ki ga je tako opredelil tudi Statut mednarodnega vojnega sodišča pred nürnberškimi procesi (Charter of the International Military Tribunal; 8. 8. 1945). Kot takšen je genocid kot zločin neodvisen od vojne. V knjigi *Eichmann v Jeruzalemu* Arendtova zapiše, da lahko zločin, za katerega so sodili Eichmannu, razumemo, kakor da je »uničenje celotne etnične skupine ... več kot le zločin proti Judom ali Poljakom ali Romom« in da bi bil z njim »lahko mednarodni red, pa tudi človeštvo v celoti boleče ranjeno in ogroženo« (Arendt 2007, 317). Glede vprašanj pristojnosti sodišča v Jeruzalemu, ki je sodilo Eichmannu, Arendtova zagovarja, da bi se to sodišče lahko sklicevalo tudi na ozemeljsko pristojnost (čeprav Konvencija v svojem 6. členu določa, da je za sojenje obtoženih tega zločina pristojno sodišče države, na ozemlju katere je bil zločin storjen, ali mednarodno sodišče), kajti »ozemlja« pri tem zločinu ne gre razumeti zgolj kot zemljepisni pojem, ampak kot pravni in politični pojem. Kot takšen se ne »nanaša ... v taki meri, in tudi ne v prvi vrsti, na kos zemlje, temveč bolj na prostor med posamezniki v skupini, ki so drug z drugim povezani, hkrati pa tudi ločeni in zaščiteni drug pred drugim z raznovrstnimi odnosi, ki temeljijo na skupnem jeziku, veroizpovedi, skupni zgodovini, navadah in zakoni« (Arendt 2007, 303).

Pri genocidu govorimo o zločinu, ki ogroža sam človeški status, o zločinu »proti človeški naravi«, brez katere je smisel človeškosti in človekovega dostojanstva povsem izpraznjen in brez pomena; to je »napad na človeško raznolikost« (Arendt 2007,

309). Tako je po svojem bistvu različen od, denimo, preganjanja ali pogromov Judov, kajti holokavst je prek antisemitizma le določil izbiro žrtev, na pa tudi samega bistva zločina. Genocid »krši red človeštva« (Arendt 2007, 313) in ga zato ne moremo vzporejati z – na primer – umorom. Ko Arendtova »izreka« svojo sodbo Eichmannu tako glede na njegov zagovor, da je bila njegova vloga pri holokavstu povsem naključna in izvrševalna, pravi: »Predpostavimo, da ste zgolj po naključju postali voljan instrument v organizaciji množičnega pobijanja; vseeno pa ostaja dejstvo, da ste izvajali, s tem pa dejavno podpirali politiko množičnega pobijanja. /.../ In ker ste podpirali ter izvajali politiko nepripravljenosti, da bi svet delili z judovskim ljudstvo in številnimi drugimi narodi – kot bi s svojimi nadrejenimi imeli pravico odločanja, kdo lahko živi ne svetu in kdo ne – ugotavljamo, da od nikogar, torej od nobenega pripadnika človeške vrste, ne moremo pričakovati, da bo svet želel deliti v vami. To je pravi in edini razlog, da vas moramo obesiti.« (Arendt 2007, 321) Tudi tukaj jasno vidimo zgoraj izpostavljeni pomen ločevanja med motivom in namenom.

Podobno tudi Lemkin utemeljuje posebnost genocida, ki ga razume kot zločin barbarstva. Usmerjen je proti skupini kot takšni, njeno uničenje pa pomeni izgubo vrednosti za človeštvo. »Svet vsebuje zgolj toliko kulture in intelektualnega naboja, kolikor ga ustvarijo nacionalne skupine, ki ga tvorijo. V svojem bistvu ideja naroda predstavlja konstruktivno sodelovanja in izvirne prispevke, ki temeljijo na pristnih izročilih, pristni kulturi in dobro razviti narodni psihologiji. Uničenje naroda torej pomeni izgubo njegovih prihodnjih prispevkov k svetu. Hkrati pa takšno uničenje tudi žali naš čut za spodobnost in pravičnost, podobno kot je to v primeru umora posameznega človeškega bitja; v obeh primerih gre za zločin umora, le da pri genocidu v precej večjem obsegu.« (Lemkin 1944, 91) Vendar pri takšnem razumevanju posebnosti genocida naletimo na vrsto težav. Najprej je tu razmeroma nedorečena opredelitev naroda in tega, kako je ta narod povezan z drugimi skupinami, ki jih kot tarčo genocida opredeljuje Konvencija. Odprto je tudi vprašanje, ali takšno razumevanje vzpostavlja nekakšno hierarhijo narodnih skupnosti glede na to, koliko lahko prispevajo k človeštvu, če sploh. In če prispevajo, ali potem pri uničenju takšnih skupnosti manjka razsežnost zločina proti človeškosti?⁵ Kaj je z manjšinami znotraj naroda? Razberemo lahko, da Lemkin še vedno razmišlja v tradicionalnih okvirih pojmovanja naroda in predvsem znotraj evropske zgodovinske izkušnje in da to onemogoča ustrezno razumevanje zločina genocida. Benhabibova (2011, 46) prepričljivo pokaže, da Lemkinovo razumevanje ontologije skupin izvira predvsem iz dveh temeljev, in to iz Wilsonovih točk in kategorije in statusa manjšin v njih in iz Herderjevega pojmovanja (narodnih) skupnosti kot nosilcev kulturnega in umetnostnega razvoja človeštva. S tega vidika je misel Arendtove bolj plodna in prilagodljiva različnim oblikam tega zločina, hkrati pa ne razume teh skupin kot nekakšnih vnaprej določenih, nespremenljivih neposrednih proizvajalcev izvirnih prispevkov k človeštvu, ampak kot pojavne oblike človeške

⁵ O tem razpravlja Žalec (2013), ki se sprašuje tudi, ali lahko o genocidu v povezavi s socialno smrtjo govorimo pri uničenju oziroma preganjanju skupin, kakor so Ku Klux Klan in homoseksualne skupnosti v nacistični Nemčiji, in pri »strelskih pohodih« oziroma pobojih na šolah, ki se v zadnjih desetletjih dogajajo predvsem v ZDA.

raznolikosti in pluralnosti, ki odpirajo različne perspektive na svet in jih lahko kot del našega človeškega stanja prosto tvorimo (Benhabib 2011, 51–54; Benhabib 1988; Arendt 2005, 175).

2.2 Vidik storilcev: odgovornost za genocid

Doslej smo se posvečali genocidu z vidika žrtev, sedaj pa se bomo na kratko posvetili še vidiku storilcev. Tudi tukaj je izhodišče, da je genocid po svoji naravi kolektivni zločin. Če je glede žrtev dovolj, da smo prikazali razumevanje same skupine kot takšne, ki jo lahko doleti škoda oziroma uničenje, potem pri storilcih ne govorimo o skupini v tem pasivnem smislu, ampak o skupini kot akterju, torej skupinskem akterju oziroma delovalcu.

To odpre izjemno kompleksno temo narave skupinskega delovalca. Bistvena določila akterja oziroma delovalca so, da si lasti reprezentacijska in motivacijska stanja in da ima sposobnost, z njimi operirati v interakciji z okoljem, to pa mu omogoča, vsaj v nekaterih primerih uresničiti svojo motivacijo (List in Pettit 2011, 20). Skupina je tako delovalec – drugače od zgolj skupka posameznikov –, če ima te značilnosti in se kot takšna lahko oblikuje z namero ali pa tudi brez eksplicitne namere. Torej ni nujno, da bi v vsakem primeru obstajala nekakšna skupna namera ali skupno delovanje; to je še posebno pomembno pri genocidih, kakršen je bil v Ruandi, kjer so nekateri opozarjali na odsotnost skupne namere, ki bi imela obliko osrednjega načrta za uničenje skupnosti Tutsijev. Ob tem je treba opozoriti, da je raven skupine resda konstitutivno odvisna od individualnega prispevka članov (od njihovih prepričanja, motivacij, namere, želja, interesov), vendar se na ravni skupine lahko razvije pomembna avtonomija glede na naravnosti posameznikov. To je posledica tako imenovanega paradoksa večinske agregacije, na podlagi katerega lahko skupina – denimo – sprejme prepričanje, ki ga večina njenih članov sploh ne deli, in torej ravni skupine ne moremo preprosto omejiti na raven posameznikov (76–77).

Skupina kot delovalec je odgovorna, kadar jo moremo imeti za odgovorno, to pa je takrat, ko jo vidimo kot kandidata za pripis zaslug ali krivde oziroma graje. Imeti nekoga za odgovornega gre prek ravni gole »vzročne« odgovornosti in tudi zgolj odgovornosti v smislu odgovornosti do (angl. *accountability*). Odgovornost zajema tri gradnike: a) normativno pomembnost izbir, s katero je delovalec soočen; b) sposobnost presoje, ustreznega razumevanje in dokazil, povezanih z normativnimi sodbami o teh izbirah, in c) ustrezno raven nadzora nas izbiri med alternativami in dejanji. Vsak od teh gradnikov je nujni pogoj, skupaj pa so tudi zadostni pogoji za odgovornost. Tako posamezniki kakor skupine lahko izpolnijo te pogoje. Ob tem moramo dodati, da odgovornost skupine ne »tekmuje« z odgovornostjo posameznikov oziroma članov; to, da zahtevamo odgovornost od nekaj članov, ne pomeni, da skupina kot takšna ni odgovorna. In tudi narobe. To nam razkrivajo primeri, v katerih ni bilo mogoče povsem jasno določiti odgovornosti posameznikov, a je bila skupina kljub temu spoznana za odgovorno. Pettit (2007, 171) navaja kot zgled nesrečo in potopitev trajekta *Herald of Free Enterprise* leta 1987, ko je umrlo sto triindevetdeset ljudi in ko so odgovornost za nesrečo pripisali tudi kulturi malomarnosti na ravni podjetja kot celote.

Vsi ti vidiki so lahko pomembni pri obravnavi genocida. V tem smislu lahko vzpostavijo tudi vez med samimi storilci in »opazovalci«, ki bi drugače lahko preprečili ali omejili zločin. Eno od orodij, ki jih lahko uporabi sodišče, je, da obravnavani zločin na procesu proti posamezniku umesti v širši kontekst družbenega dogajanja na ravni skupine in tako izpostavi »posredno krivdo« širše skupnosti. Sojenje nima samo kaznovalne in povračilne vloge, ampak tudi pomembno preventivno in vzpostavitevno vlogo in je lahko pogosto samo uvod v globlji in dolgotrajnejši proces sprave. Na predstavljeni podlagi smemo zavrniti ločevanje med genocidom in genocidnimi dejanji, ki navadno skuša prikazati razliko med njimi: čeprav genocidna dejanja so dejanja, ki lahko privedejo do uničenja skupine, vendarle ni namena, da bi bila skupina uničena (May 2009, 100). Genocidna dejanja preprosto so oblika genocida in jih kot takšna moramo tudi preganjati.

3. Razširjena definicija genocida

Na podlagi gornjih premislekov o skupinah kot žrtvah genocida in o skupinskih delovalcih kot storilcih lahko prispevek sklenemo z nekaj mislimi o ustreznem razumevanju genocida oziroma o razširitvi tega razumevanja. Prvič, povečati je treba nabor skupin, pri uničenju katerih lahko govorimo o genocidu, na vse tiste skupine, ki pomenijo dovolj trdno in robustno mesto poistovetenja za posameznike, hkrati pa jih lahko razumemo (v smislu Arendtove) kot izraz raznolikosti in pluralnosti sveta. Ne glede na to, kako razumemo vrednost skupin in škodo, ki je povzročena s tem zločinom, ne moremo upravičiti sklicevanja na zgolj v Deklaraciji eksplicitno omenjene vrste skupin. Drugič, fizično uničenje skupine ni nujni pogoj, da lahko govorimo o genocidu, ampak ta zločin zajema tudi druga dejanja, s katerimi se more doseči škoda, povezana z genocidom. Tretjič, pojasniti je treba vidik namere in namero jasno ločiti od vidika motiva za to dejanje. Četrtič, vključiti je treba premisleke o skupinskih delovalcih in o odgovornosti članov znotraj teh skupin, ki lahko imajo različne vloge; odgovornosti ne nosijo zgolj neposredni izvrševalci dejanja ali načrtovalci nekakšnega krovnega načrta za izvedbo takšnega zločina.

May v luči podobnih premislekov predlaga tole razširjeno definicijo genocida:

»Genocid predstavlja katero koli od naslednjih dejanj, storjenih z namenom – bodisi v obliki usmerjanja drugih k usklajenim dejanjem ali z namero sodelovati v takšnih koordiniranih dejanjih, za katere je znano, da imajo namen – v celoti ali v pomembnem delu uničiti javno prepoznano skupino, ki je relativno stabilna in pomembna za identiteto njenih članov, kot so to narodnostne, etnične, rasne ali verske skupine:

- a. pobijanje pripadnikov take skupine,
- b. povzročanje hudih telesnih ali duševnih poškodb pripadnikom take skupine,
- c. naklepno izpostavljanje takšne skupine življenjskim razmeram, ki naj privedejo do njenega popolnega ali delnega fizičnega uničenja,
- d. uvajanje ukrepov, ki preprečujejo rojstva v skupini,

- e. prisilno preseljevanje otrok ene skupine v drugo skupino,
- f. *prepoved uporabe jezika skupine v vsakdanjem življenju ali šole,*
- g. *prepoved priprave in razširjanja besedil v jeziku skupine,*
- h. *prisilno preseljevanje pomembnega dela skupine.*» (May 2009, 109, 130)

Takšno razširjeno pojmovanje zločina genocida nam omogoča, da ga lažje prepoznamo in tudi dokažemo. Hkrati velja slediti ideji, da ga prenehamo obravnavati kot zločin nad vsemi zločini, ki bi bil povsem edinstven in bi pomembno presegal preostale zločine proti človečnosti ali vojna hudodelstva. To namreč zastruje kriterije za sprejetje ukrepov mednarodne skupnosti, ki bi takšen zločin lahko (vsaj v nekaterih primerih) preprečila. Pomenljiv zgled tega so na primer poročila Sekretariata ZN o dogajanju v Ruandi leta 1994, ki takratnih dogodkov niso opredeljevala kot genocid, čeprav bi lahko odločnejše posredovanje mednarodne skupnosti namesto umika vojaških mirovnih sil bistveno omililo obseg genocida. Podobna je bila presoja ZN v Darfurju, kjer so dogodke sprva označili kot vojna hudodelstva in hudodelstva zoper človečnost, ne pa kot genocid. Vse to je tudi posledica pretoge opredelitve genocida in z njo povezanih premislekov o edinstvenosti tega zločina.⁶

Reference

- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- . 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benhabib, Seyla.** 1988. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. V: *Political Theory* 16, št. 1:29–51.
- . 2011. *Dignity in Adversity. Human Right in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press.
- Card, Claudia.** 2003. Genocide and Social Death. V: *Hypatia* 18, št. 1:63–79.
- Charter of the International Military Tribunal.** 1945. <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/nuremberg/NurembergIndictments.html> (pridobljeno 16. februarja 2013).
- Juhant, Janez.** 2013. Political Crime and the Truth of Man. The Slovene Case. V: *Anthropological Notebooks*, v tisku.
- Kazenski zakonik.** 2012. *Uradni list RS*, št. 50. <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=201250&stevila=2065> (pridobljeno 16. februarja 2013).
- Konvencija o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida.** 1948. ZN, 9. december, izvirno besedilo. <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html> (pridobljeno 16. februarja 2013).
- Lemkin, Raphael.** 1944. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- List, Christian, in Philip Pettit.** 2011. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. New York: Oxford University Press.
- May, Larry.** 2010. *Genocide: A Normative Account*. New York: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip.** 2007. Responsibility Incorporated. *Ethics* 117, št. 2:171–201.
- Zakon o ratifikaciji Rimskega statuta Mednarodnega kazenskega sodišča.** 2001. *Uradni list RS*, št. 101. <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200184> (pridobljeno 16. februarja 2013).
- Žalec, Bojan.** 2013. Genocide as Social Death: A Comparative Conceptual Analysis. V: *Anthropological Notebooks*, v tisku.

⁶ Za komentarje in pomoč pri pripravi članka se zahvaljujem Janezu Juhantu.

Tomaž Eržar

Krog nasilja: žrtve storilci in storilci žrtve

Povzetek: Z izrazom krog nasilja označujemo dve obliki fizičnega zlorabljanja in čustvenega zanemarjanja: medgeneracijsko nasilje, ki pomeni prenos nasilnih oblik vedenja v družini z generacije staršev na generacijo otrok, in partnersko nasilje, to je ponavljajoči se vzorec medosebnega fizičnega obračunavanja, ustrahovanja in maltretiranja v odraslem intimnem odnosu. V članku predstavljamo dva manj očitna fenomena v krogu nasilja: vztrajanje v vlogi žrtve ali tako imenovano samooklicano žrtv in selekcijo k agresiji nagnjenih mladih fantov v množičnih pobojih in genocidih. Izhajamo iz hipoteze, da so nekdanje žrtve pogosto tudi sprožitelji nasilja in da so storilci zelo hudih dejanj zoper človečnost včasih samo žrtve skupinske dinamike, premišljene selekcije in samoselekcije. Oba fenomena imata velik pomen za razumevanje posledic vojnih in povojnih travm v Sloveniji in za njihovo reševanje.

Ključne besede: krog nasilja, medgeneracijsko nasilje, partnersko nasilje, samooklicana žrtv, dinamika skupin, množični poboji

Abstract: **The Cycle of Violence: Victims as Perpetrators and Perpetrators as Victims**

The term “cycle of violence” denotes two, often intertwined, forms of physical abuse and emotional neglect: intergenerational violence, where forms of violent behavior are passed from parents to children, and partner (couple) violence, which involves a pattern of ongoing control using physical, emotional, and economic forms of coercion between two adults in an intimate relationship. The article presents two less obvious phenomena related to the cycle of violence: self-victimization, which leads to the abuse of spouses and children in families, and the selection of future perpetrators among young men inclined to aggression and hierarchical obedience. It is argued that more attention must be paid to former victims who become abusers, and to perpetrators of genocides and mass killings who are “victims” of male group dynamics and selection processes. Both phenomena have important implications for understanding and healing the consequences of war and post-war traumas in Slovenia.

Key words: cycle of violence, intergenerational violence, couple violence, self-victimization, selection, group dynamics, mass killings

1. Pojem

Kadar rečemo, da »nasilje poraja nasilje«, imamo največkrat v mislih dogajanje, ko se žrtev ali njeni najbližji maščujejo storilcu in se nato vsi skupaj zapletejo v obnavljajoči se krog medsebojnega maščevanja in sovraštva. Toda nasilje se vzdržuje ali ponavlja tudi bolj prikrito v družinah, kadar se nasilna dejanja staršev do otroka ali drugega do drugega vpišejo globoko v otrokovo nezavedno doživljanje, to pa pozneje v otrokovem odraslem življenju znova privre na plan v obliki nasilja zoper druge ali zoper sebe. Ta fenomen imenujemo krog nasilja (Widom 1989). Ko govorimo o krogu nasilja v družinah, imamo pred očmi dve obliki nasilnih dejanj, ki sta pogosto povezani: medgeneracijsko nasilje in partnersko nasilje, pri tem pa ugotavljamo, da ima partnersko nasilje korenine v nasilju v izvornih družinah obeh partnerjev. S tem je krog nasilja sklenjen: otroci iz nasilnih družin se pri reševanju medosebnih problemov ali stisk pogosto zatekajo k nasilju ali prisili, katere žrtve so otroci in sozakonci.

2. Razvoj nasilnosti

Prizadetost otroka zaradi nasilja v družini se pokaže že zelo kmalu. Otroci, žrtve zgodnjega nasilja, so – na primer – izrazito nasilni do vrstnikov, čeprav se največkrat sploh ne zavedajo, da jih vrstniki ne marajo in se jih izogibajo (Staub 1999). Ko v otroku umre občutek, da je z njim vse v redu, da so ga starši veseli in da je po srcu dober, odraste v odraslega človeka, ki nosi v sebi uničenje, nasilnost oziroma smrt. Namesto občutka, da se lahko veseli sebe in da lahko doživlja sebe kot dobrega človeka, raste v njem sovražstvo do sebe; zaradi tega nasilja postane življenje zanj in z njim izjemno težko in nevarno. Nihče namreč ne more dolgo živeti s sovraštvom do sebe, kajti sovražstvo teži k uničenju, ki bo slej ko prej prizadelo to osebo in bližnje.

Na prvih straneh Svetega pisma je pripoved o dveh bratih, Kajnu in Abelu, in o sovraštvu, ki se je končalo s popolnim uničenjem enega od njiju. Pripoved tudi nakaže, od kod izhaja to sovražstvo. Ker Bog ne sprejme Kajnove daritve, sprejme pa Abelovo, se Kajn jezi in je prizadet. »Zato se je Kajn zelo ujezil in obraz mu je upadel,« beremo v Prvi Mojzesovi knjigi (1 Mz 4,5). V njem se prebudi občutek napačnosti in krivice, in ker je ta občutek zanj nevzdržen, se ga poskuša otresti tako, da napade in pogubi brata. Kajn v bratu prepozna krivca za svoj občutek napačnosti in zavrnjenosti. Sledi uničenje, ki ga nič ne more zaustaviti in ki seveda Kajna ne odreši občutka napačnosti, ampak sproži dolgo kronologijo smrti, pobojev in umorov. Ta smrt prehaja iz generacije v generacijo in ki jo zaustavi šele prostovoljna žrtev, ki sprejme nase sovražstvo, da bi si človek od njega lahko končno oddahnil.

V štiridesetih letih prejšnjega stoletja je preučevalec in odkritelj navezanosti John Bowlby opazil, da so mladoletni prestopniki praviloma odraščali brez mater in da so delovali »brezčutno«, kot otoplele duše brez življenja v sebi (Bowlby 1944).

Danes je ta fenomen še bolj poznan, in čeprav ga ne povezujemo več neposredno s prestopništvom, so otroci, ki so zgodnja leta preživel v različnih okoljih in niso bili navezani na nikogar, lahko za vselej odrezani od sveta toplote, iskrene povezanosti in sočutja. Lahko bi rekli, da jim njihov uničeni občutek zase ne omogoča več življenja med ljudmi in jih obsoja na životarjenje (Hughes 2006).

V osemdesetih letih je medgeneracijski krog nasilja postal predmet sistematičnega preučevanja (Widom 1989). Pokazalo se je, da so otroci, ki so bili žrtve zlorab in zanemarjanja, v nevarnosti, da bodo v odrasli dobi sami postali storilci nasilnih dejanj zoper druge ali same sebe. Raziskave tega niso dokazale samo za nazaj, se pravi: potem ko se je nasilje že pokazalo, ampak so lahko vnaprej predvidele, pri kakšni populaciji otrok se bo to nasilje zgodilo v odrasli dobi. Najbolj znana ameriška raziskovalka kroga nasilja Cathy Widom poroča, da je pri otrocih, ki so bili obravnavani na sodišču zaradi zlorabe ali zanemarjanja skrbnikov, verjetnost, da bodo tudi sami nasilni in končali na sodišču, kar 42 % večja kakor pri drugih otrocih. Krog nasilja seveda ne pomeni, da bodo vsi otroci žrtve postali storilci. Delež takšnih otrok med storilci se giblje okoli tretjine, to pa pomeni, da kar dve tretjini storilcev nista odraščali v razmerah, v katerih bi zlahka prepoznali fizično in spolno nasilje in zlorabo. Oblike zanemarjanja in zlorabljanja otrok so pogosto prikrite, saj je zlasti zanemarjanje in čustveno zlorabo težko oceniti in preprečiti. Krog nasilja v prvi vrsti pomeni, da nasilje ne izgine samo od sebe, da se naseli globoko v otrokov občutek zase in da se pogosto odigra na bližnjih. Statistični podatki kažejo, da so otroci žrtve nasilnih dejanj v 50 %, če so bili storilci spolno zlorabljeni, v 30 %, če so bili storilci fizično zlorabljeni, in v 15,5 %, če storilci niso bili zlorabljeni. Če položaj obrnemo, potem velja, da je bilo skoraj 4/5 storilcev zoper otroke samih zlorabljenih v otroštvu. V devetih od desetih primerov otroci žrtve poznajo storilce (Widom in Maxfield 2001).

3. Izvori nasilja

Eden od dejavnikov tveganja za poznejše izbruhe nasilja je torej fizično nasilje nad otroki ali pretepanje. To je bilo v preteklosti skoraj pravilo in je še danes precej razširjeno, tolerirano, spregledano in minimalizirano. Podatki jasno kažejo, da je pretepanje otrok povezano z njihovim poznejšim nasiljem in prestopništvom in da je zgodnje pretepanje povezano s hujšimi prestopki, z daljšim trajanjem nasilniškega vedenja in z več različnimi oblikami prestopkov. Šele v devetdesetih letih pa se je pokazalo, da ima zanemarjanje – ob odsotnosti fizičnega nasilja – povsem enake posledice kakor pretepanje (Hartley 2002). Zanemarjanje in zloraba ostajata dejavnika tveganja za poznejše nasilje, tudi kadar upoštevamo okoljske in biološke dejavnike, to pa pomeni, da se njihov učinek ne izniči, če odštejemo razlike, ki izhajajo iz različnih značajskih lastnosti otrok in iz različnih okolij odraščanja.

Drugi pomembni vidik kroga nasilja je, da ga izvajajo pretežno moški in da so njihove žrtve v družini ženske in otroci (Jaffe, Wolfe in Wilson 1990). Približno 80 % otroških smrti zaradi nasilja lahko pripišemo očetom ali nadomestnim očetom

(Bergman, Larsen in Mueller 1986). Analiza šest tisoč ameriških družin je pokazala, da polovica moških, ki fizično zlorablja svoje žene, zlorablja tudi otroke. Otrokova izpostavljenost fizičnemu nasilju med staršema pa je največji dejavnik tveganja za prenos nasilja z ene generacije na drugo (American Psychological Association 1996).

Na krog nasilja vpliva torej tudi način moškega vstopanja v svet odraslih ali moška socializacija. V povezavi z nasiljem so raziskovalci izpostavili čustveno zamrznjenost ali togost (negativna čustva, razen jeze, so praviloma odrinjena na stran in zato slabše prepoznana), nadalje omejeno čustveno izražanje (dovoljena je samo jeza), slabše spoprijemanje s travmatičnimi izkušnjami in s stresom (za to je potrebno iskreno ubesedenje stiske, ki je moški stereotip ne dopušča) in slabšo odzivnost na stisko bližnjih (ta namreč prebuja v moškem nemoč in napetost, ki sta nevzdržni, to pa spet sproži jezo).

Tretji pomembni vidik kroga nasilja je, da otroci, ki so žrtve zanemarjanja in pretepanja, doživljajo sebe in druge izkrivljeno in izrazito negativno. Medtem ko sebe doživljajo kot nevredne ljubezni in naklonjenosti, za ljudi okoli sebe občutijo, da so brezbrizni, njim nenaklonjeni in celo prikrito nasilni in nepredvidljivi (Rosenbaum in O'Leary 1981). Prav to napačno interpretiranje socialnih položajev prispeva k temu, da pretepeni in ustrahovani otroci na eni strani sebe doživljajo kot žrtve agresivne okolice, medtem ko na drugi strani tudi sami reagirajo agresivno in nezaupljivo, le da se tega ne zavedajo. Mislijo, da so ravnali zgolj v samoobrambi. Ker so se nekoč v družini naučili, da ljudem ne smeš zaupati in lahko od njih pričakuješ samo slabo, tudi med odraščanjem vrstnikom pripisujejo sovražna nagnjenja in se do njih vedejo sovražno, s tem pa naposled sprožijo val napadov nase in se tako samo še utrdijo v svojem priučenem odzivanju in dojemanju soljudi in sveta. Kar torej ljudem sprva samo pripišejo, brez razlogov v dejanskem ravnanju ljudi, se pozneje izkaže za čisto resnico, saj se ljudje do njih kmalu začno vesti tako, kakor so sami napovedali.

K temu je treba dodati še dve spremljajoči posledici takšnega dojemanja in odzivanja: ker se pretepeni otroci prebijejo skozi leta odraščanja tako, da ves čas uporabljajo le eno samo strategijo odzivanja in komuniciranja, se v medosebnih odnosih zelo slabo znajdejo. Na voljo nimajo nobene strategije za reševanje sporov, na primer strategije pogajanja ali popuščanja, prav tako pa ne prepoznajo ključnih čustvenih znakov, po katerih bi se lahko usmerjali v zahtevnih medosebnih položajih.

Zgodnja zloraba in zanemarjanje imata močan vpliv tudi na odraščanje deklet, čeprav je seveda stopnja kriminalnega vedenja pri njih bistveno nižja kakor pri moških. Toda tudi tu pregled policijskih kartotek pokaže bistveno razliko med dekleti, ki so iz nasilnih ali zanemarljivih družin, in preostalimi dekleti: tveganje za aretacijo je pri prvih kar 77 % večje kakor pri drugih; največkrat govorimo o tatvinah, o zlorabah in preprodaji drog in o kršitvi javnega reda in miru. Posledice odraščanja v zlorabi in nasilju se pri dekletih pokažejo prek tako imenovanih fenomenov internalizacije in nasilnih dejanj do sebe: nizka samopodoba, depresivnost,

čustveno umikanje, samomorilne misli in poskusi samomora (Moylan idr. 2001). Zlorabljen in zanemarjen dekleta pogosteje razmišljajo o smrti in pogosteje poskušajo storiti samomor. V odraslem življenju se težko otresejo vloge žrtve, to pa pomeni, da se pogosto znajdejo v nasilnih in grobih odnosih, ki jih ne zmorejo niti prekiniti niti zapustiti, saj nimajo nobene izkušnje drugačnih odnosov, na katere bi se lahko oprle. V tem smislu so usodno zvezane z ljudmi, ki so storilci nasilja in od katerih zaman pričakujejo odrešitev iz ponavljajočega se kroga partnerskega nasilja.

4. Samooklicana žrtev

Pogosto se pri otrocih, žrtvah zgodnjega nasilja in zanemarjanja, zgodi, da v odrasli dobi ohranjajo status žrtve tudi ne glede na spremenjene okoliščine in ne glede na to, da so obkroženi z ljudmi, ki jih imajo radi in so jim pripravljeni priskočiti na pomoč. Največkrat so to njihovi sozakonci in otroci. Vztrajanje v vlogi žrtve za te osebe pomeni možnost, da se v vsakem položaju, ki ga dojamejo kot zahtevnega ali nevarnega, skrijejo za obrambni zid nemoči, prikrite jeze, tarnanja in klicanja na pomoč, pri tem pa to pomoč, kadar jim jo ljudje ponudijo, odklanja oziroma je ne morejo sprejeti. V sebi so besni in frustrirani, toda ker se oklepajo zgolj jeze in zaigrane nemoči, se težko soočijo s svojo pravo bolečino in jo izžaljujejo (Hirsch, Webb in Jeglic 2012). Ker so pretirano nezaupljivi in ker se ne morejo iskreno razkriti niti svojim najbližjim, si okoli sebe sčasoma ustvarijo prazen prostor, ki ga zapolnjujejo s površinskimi stiki, z zaigrano prijaznostjo in z zagotavljanjem pomoči drugim, ki prav tako kakor oni te pomoči ne potrebujejo. Njihova prikrita jeza in zaigrana prijaznost prebujata v okolici nezaupanje in jezo, to pa lahko občasno privede do izbruhov agresije z ene ali druge strani.

Ljudje, ki postanejo samooklicane žrtve, so se iz svojih lastnih izkušenj zlorabe naučili, da so odnosi med ljudmi nevarni in da je zanje najbolj varno, če z ljudmi manipulirajo in jih uporabljajo za uresničevanje svojih prikritih potreb. Rezultat takšnega dožemanja soljudi in vedenja do njih je, da nekdanje žrtve v svojih novih družinah ali delovnem okolju postanejo izjemno spretni čustveni izsiljevalci, ki naklonjenost svojih najbližjih izkoriščajo za svojo lastno čustveno varnost, ne da bi imeli njihovi najbližji možnost, braniti se pred njimi oziroma se zaščititi, saj so čustveno od njih odvisni (Golomb 1992).

Prav zaradi svoje manipulativnosti, nedostopnosti in prikritosti je vztrajanje v vlogi žrtve zelo dolgoročno in težko odpravljiva posledica zgodnjega nasilja in vir novega nasilja. Raziskave posledic zlorab in travmiranosti v zadnjem desetletju ugotavljajo, da žrtve ne morejo zaživeti polnega življenja v sedanjosti, dokler niso sposobne odpuščanja (Luskin 2002). Proces odpuščanja ne pomeni, da morajo žrtve pozabiti krivice ali da ne smejo iskati zadoščenja, ampak da bodo krivica in z njo povezana čustva dokončno pomirjena, šele ko se bo žrtev usmerila k viru dobrega v svojem življenju in se mu prepustila. Z drugimi besedami to pomeni, da se bo žrtev odprla odnosom varne in iskrene navezanosti, ki jih morda v preteklosti ni mogla dojeti in začutiti kot

vir opore in pomoči. Tako bo prvič v življenju deležna opore in sočutja, ne da bi si ga morala zaslužiti ali se popolnoma poistovetiti z vlogo žrtve. Ta vloga žrtve namreč lahko, kakor smo videli, sčasoma postane edini način iskanja stika s soljudmi in edini način iskanja opore in sočutja, ki žrtev spremeni v storilca in uničevalca.

5. Selekcija, samoselekcija in skupinska dinamika storilcev

Strokovna literatura ugotavlja, da so dejanja storilcev opravljena brez občutkov skrivde in sramu: storilec izkorišča svojo fizično in psihično ali institucionalno premoč nad žrtvijo, ki nima druge možnosti, kakor da trpi krivico in v sebi nosi posledice zlorabe. Ob raziskovanju genocidnih dejanj med drugo vojno in po njej so se raziskovalci spraševali, kako je mogoče, da spričo relativno majhnega števila psihopatskih in antisocialnih oseb med prebivalstvom dejanja storilcev dobijo toliko prostora in toliko posnemovalcev. Analize ameriškega preučevalca Ervina Staub so odkrile vrsto pomembnih dejavnikov, ki omogočajo omenjeni razmah nasilja in zločinov. Med prvimi je vsekakor pasivnost opazovalcev, ki se praviloma ne zavedajo svoje moči, ampak so ujeti v skupinsko zadrego glede posredovanja. Več ko je opazovalcev, težje je njihovo samostojno posredovanje, ugotavlja Staub (1989). Kdor bi posredoval, bi namreč moral poleg strahu pred nasiljem storilcev premagati svoje lastno občutje sramu in izpostavljenosti. To je še toliko večje, kolikor bolj brezsramna in nezaslišana so nasilna dejanja.

Drugi pomembni dejavnik je rekrutacija prihodnjih storilcev. Daleč od tega, da bi bili vsi vojaki nagnjeni k brezčutnemu nasilju in krutosti: v vrstah paravojaških formacij, ki navadno zagrešijo genocidna dejanja, poteka tiha samoselekcija, ki pomeni, da se v teh enotah zberejo mladi fantje, bolj od povprečja nagnjeni k avtoritarnosti, k iskanju skupnega sovražnika in k podredljivosti do hierarhije, imajo nizko samopodobo in potrebo po povezanosti (Staub 1999). Ko postanejo del skupine, si prizadevajo, da bi se izkazali pred enakomislečimi kolegi in pred nadrejenimi in da bili v njihovih očeh hvaležni člani širšega gibanja (Steiner 1980). Toda ker so na čelo teh skupin postavljeni ljudje, ki naj bi »prebili led« antisocialnega vedenja in nasilništva, se kmalu spremeni tudi vedenje vseh članov skupine. Po prvih nasilnih dejanjih zoper nedolžne rastejo postopna neobčutljivost za trpljenje žrtev, zmanjšanje občutka zase in za svoje lastno doživljanje in prestopanje dotedanjih norm in pravil (Staub in Rosenthal 1994).

Pomembno dejstvo za razumevanje nastanka in delovanja nasilnih skupin je, da so v njih le redki – navadno vodilni – posamezniki nagnjeni k temu, da uporabljajo nasilje in poškodovanje drugih za krepitev občutka svoje lastne moči, kontrole in vrednosti in za premagovanje izoliranosti. To občutje ni tuje tudi drugim članom skupine, toda ti se zavedajo, da so nepriljubljeni, in se znajo prilagoditi skupini. V nasprotju z njimi se nasilne osebe ne prilagodijo, ampak so čedalje bolj odtujene od vrstnikov in se družijo le še s sebi enakimi, torej antisocialnimi posamezniki, dokler se končno ne pridružijo kaki tolpi ali nasilniški skupini (Coie in

Dodge 1998). V tem pogledu je oblikovanje nasilniške skupine vedno že rezultat poprejšnjega procesa izbora (na primer zainteresiranih vojaških ali političnih elit) in samoizbora (v opisanem pomenu: redki nasilni člani in večina, ki bo sčasoma tudi postala nasilna).

Tretji pomembni vidik je čas nasilnega delovanja takšne skupine, kajti nezaustavljeno in od elit spodbujeno nasilje se samo še stopnjuje in vedno bolj radikalizira. Skupina spričo negotovih in nepredvidljivih razmer, h katerim seveda veliko ali celo največ prispeva sama, sčasoma uresničuje čedalje več potreb njenih članov po redu, predvidljivosti, varnosti in po pripadnosti. Njeni člani tako ostanejo brez čustvenih in pogosto tudi brez materialnih in eksistenčnih možnosti za odcepitev od skupine in za samostojno preživetje, to pa v njih okrepi občutek brezizhodnosti in frustracije, ki ga ne zmorejo tolerirati in ga prenesejo na nove in nove žrtve. Tako naraščajoče notranje frustracije skupine delajo skupino čedalje bolj destruktivno in celo samodestruktivno.

6. Storilci in žrtve druge vojne v Sloveniji

Opazanja tako glede žrtev kakor storilcev, ki izhajajo iz tujih virov, imajo svojo težo tudi za preučevanje posledic travmatičnih vojnih in poveljskih dogodkov pri nas. Spričo nedemokratskih razmer in metod ustrahovanja se je pri nas velik del populacije dolga leta doživljal kot drugorazredni državljani in žrtve režima, to pa je zagotovo prispevalo k nakopičenemu občutku nemoči in neizražene jeze, k prisilnemu molku in k negotovosti (Erzar in Kompan Erzar 2011). S tem se je pri ljudeh okrepila težnja, da so se dolgoročno istovetili z vlogo žrtve in se kot posledica tega v svojih družinah spremenili v samooklicane žrtve, ki so zaprle svoje najbližje v geto molka, prikrite jeze, sumničenja in nezaupanja do soljudi.

Na drugi strani sta vsiljeno ideološko črno-belo samorazumevanje in odsotnost iskrenega soočenja s preteklostjo povzročila, da so storilci ostali bodisi skriti za obrambnimi mehanizmi zanikanja in manipulacije bodisi pozabljeni in obsojeni na molk in skrivanje, brez sočutja ali razumevanja, ki bi ga bili v drugačnih razmerah morda lahko deležni. Posledica tega sta bili na eni strani zanikanje zločinov in izmikanje odgovornosti, ki je storilcem samim onemogočilo iskreno soočenje s svojimi dejanji, na drugi demoniziranje storilcev, ki je žrtvam ponudilo izgovor za vztrajanje v vlogi žrtve.

Več kakor dovolj je razlogov, da v Sloveniji spodbudimo proces odpuščanja tako na strani žrtev kakor na strani storilcev, ne glede na njihovo ideološko pripadnost. Žrtve, kakor smo videli, ki se ne morejo soočiti s svojo jezo, besom in sovraštvom, postanejo kmalu storilci in tako vzdržujejo krog nasilja skozi generacije vse do danes. Storilci, ki se ne morejo ločiti od svojih skupin in še danes živijo pod okriljem antisocialnih elit, pa nehote spodbujajo črno-belo razumevanje nasilja in množično zanikanje svoje lastne odgovornosti, s tem pa pri žrtvah še krepijo občutek viktimizacije in željo po maščevanju. Krog nasilja je tako spet sklenjen.

Reference

- American Psychological Association.** 1996. *Violence and the Family: Report of the APA Presidential Task Force on Violence and the Family.*
- Bergman, Abraham B., Rosanne Larsen in Beth A. Mueller.** 1986. Changing spectrum of Serious Child Abuse. *Pediatrics* 77, št. 1:113–6.
- Bowlby, John.** 1944. Forty-Four Juvenile Thieves: Their Character and Home-Life. *International Journal of Psychoanalysis* 25:19–52.
- Coie, John D., in Kenneth A. Dodge.** 1998. Aggression and antisocial behavior. V: William Damon, Richard M. Lerner, Nancy Eisenberg, ur. *Handbook of Child Psychology. Zv. 3: Social, emotional and personality development*, 779–862. 5. izd. New York: Wiley.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2011. Trava povojnih pobojev in njeno zdravljenje. V: Jože Dežman, ur. *Resnica in sočutje: prispevki k črni knjigi titoizma; poročilo 3; poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011*, 315–321. Ljubljana: Družina.
- Golomb, Elan.** 1992. *Trapped in the Mirror: Adult Children of Narcissists in Their Struggle for Self*. New York: Harper.
- Hartley, Carolyn C.** 2002. The Co-occurrence of Child Maltreatment and Domestic Violence: Examining Both Neglect and Child Physical Abuse. *Child Maltreatment* 7, št. 4:349–358.
- Hirsch, Jameson K., Jon Webb in Elisabeth Jeglic.** 2012. Forgiveness as a moderator of the association between anger expression and suicidal behaviour. *Mental Health, Religion and Culture* 15, št. 3:279–300.
- Hughes, Daniel.** 2006. *Building the Bonds of Attachment*, 2. izd. Lanham: Jason Aronson.
- Jaffe, Peter, David W. Wolfe in Susan Wilson.** 1990. *Children of Battered Women: Issues in Child Development and Intervention Planning*. Newbury Park: Sage Publications.
- Luskin, Fred.** 2002. *Forgive for Good: A Proven Prescription for Health and Happiness*. New York: HarperOne.
- Moylan, Carrie A., Todd I. Herrenkohl, Cindy Sousa, Emiko A. Tajima, Roy Herrenkohl in Jean M. Russo.** 2001. The Effects of Child Abuse and Exposure to Domestic Violence on Adolescent Internalizing and Externalizing Behavior Problems. *Journal of Family Violence* 25, št. 1:53–63.
- Rosenbaum, Alen, in Daniel K. O'Leary.** 1981. *Children: The Unintended Victim of Marital Violence*. *American Journal of Orthopsychiatry* 5, št. 14:692–699.
- Staub, Ervin.** 1989. Steps along the continuum of destruction: The evolution of bystanders, German psychoanalysts, and lessons for today. *Political Psychology* 10:39–53.
- — —. 1998. Breaking the Cycle of Genocidal Violence: Healing and Reconciliation. V: J.H. Harvey, ur. *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, 231–238. New York: Brunner/Mazel.
- — —. 1999. The roots of evil: personality, social conditions, culture and basic human needs. *Personality and Social Psychology Review* 3:179–192.
- Staub, Ervin, in Lori H. Rosenthal.** 1994. Mob violence: Societal-cultural sources, group processes and participants. V: L. Eron and J. Gentry, ur. *Reason to hope: A psychosocial perspective on violence and youth*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Steiner, John M.** 1980. The SS yesterday and today: A sociopsychological view. V: J. Dimsdale, ur. *Survivors, victims and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. New York: Hemisphere Publishing Company.
- Widom, Cathy P.** 1989. The cycle of violence. *Science*, št. 244:160–166.
- Widom, Cathy P., in Michael G Maxfield.** 2001. An Update on the »Cycle of violence«. Research in Brief. Washington: U.S. Department of Justice, National Institute of Justice.

*Erika Prijatelj***Samomorilnost in genocidnost z vidika identitet in narcisizma**

Povzetek: Ljudje pripadamo različnim skupinam in vsaka od njih lahko daje posamezniku potencialno pomembno identiteto. Vsak človek je poklican, da izbere zanj pomembne identitete in da presodi relativno pomembnost drugih identitet. Ker ga oblikujejo tudi posamezne identitete njegovega jaza, je pomembno, da zaradi morebitnega konflikta med prioritetami in zahtevami različnih identitet ne nastopi povzdigovanje ene identitete nad drugimi, saj to lahko hrani narcisizem in sproža nasilje v odnosu do sebe in do drugih. Ker živimo v dobi pretiravanja in vzpona narcisizma v naši kulturi, članek posveča pozornost različnim oblikam patološkega narcisizma in njegovega destruktivnega nastopa, hkrati pa odpira upanje glede spodbujanja zdrave moralne imaginacije in nove vizije za človeško skupnost.

Ključne besede: samomorilnost, genocidnost, patološki narcisizem, destruktivizem, človekove identitete, izvrševalna identiteta, moralna domišljija

Abstract: **Suicide and Genocide from the Perspective of Identity and Narcissism**

People belong to different groups and any group can give a person a potentially important identity. It is incumbent upon every individual to choose identities that are appropriate for him or her and to evaluate the relative importance of other identities. Since one is shaped by the various identities of his personal self and since the demands and priorities of different identities can come into conflict, it is necessary to ensure that one identity does not dominate over the others because this may nurture narcissism and provoke violence against oneself and others. Given that we live in an age of excess and rising narcissism in our culture, the paper focuses on various forms of pathological narcissism and its destructive expressions, and sees hopeful prospects in the development of a healthy moral imagination and of a new vision for humanity.

Key words: Suicide, genocide, pathological narcissism, destructive behavior, human identities, executive identity, moral imagination

1. Identitete in nasilje

DA življenju med drugim pomeni NE nasilju v vseh oblikah. V sodobnem kompleksnem in multidimenzionalnem svetu DA življenju v številnih ljudeh povzroča zmedo in konflikte. Ljudje smo pogosto nasilni do drugih in do sebe, ker se ne zavedamo svoje prave identitete in/ali ker ne poznamo identitete drugih, zato sebe in druge stereotipiziramo in dajemo v predalčke. Popredalčkano življenje je na videz resda bolj obvladljivo, a hkrati tudi bolj nasilno in nevarno, saj je sektaško in ekstremistično. Nasilnost je lahko pasivna ali aktivna, lahko se izraža navznoter, navzven ali obojestransko.

Odgovor na vprašanje, kdo v resnici smo, globoko zaznamuje naš odnos s seboj in z drugimi. Dejansko je v tem odgovoru zapis našega odnosa do življenja in do smrti. Oscar Wilde (2007, 39) je konec 19. stoletja izjavil, kako za večino ljudi velja, da so v resnici »drugi ljudje«. Poistovetili so se z nekom drugim, njihovo mišljenje je mnenje drugih, pogosto tudi čutenje, živijo v posnemanju svojih vzornikov, idolov ali gospodarjev, medtem ko s svojimi resničnimi hrepenenji in potrebami, z izvirnostjo in z ranami ostajajo kot neodkrit planet sebi in drugim. V dobi odraslosti in s tem polne odgovornosti je življenje z lažno identiteto dejansko psihični in duhovni samomor.

Ljudje, s katerimi se identificiramo, imajo na nas izredno močan vpliv: z njim med drugim zlahka prenašajo na nas tudi mržnjo in sovražna čustva. Brez jasne, osebno izoblikovane identitete ne moremo prepoznati smrtonosnosti te vrste čutenj in vibracij in se jim zato ne upremo. Množične zglede tega smo lahko videli v nekdanji Jugoslaviji, Ruandi, Izraelu, Palestini, Iraku, Sudanu, Siriji in na drugih koncih sveta. Ta fenomen je navzoč tudi v našem narodu in v Cerkvi. Identifikacija s skupino, ki podleže hujskanju, se pri ljudeh s »sposojeno« identiteto širi s hitrostjo ognja in se spreminja v močno orožje za surovost in za izvajanje genocida nad drugimi.

Identiteta lahko torej tudi ubija. S tem mislimo na močan, ekskluziven čut pripadnosti neki določeni skupini s prepričanjem, da so drugi zelo drugačni, v zmoti ali celo tuji, sovražni in ogrožajoči. Tako nismo več kristjani, ampak katoličani in protestanti, Prenova v Duhu in navadni župljani, Opus Dei in njegovi nasprotniki. »Videti je, da se kultivirano nasilje, povezano z identitetnimi spori, vztrajno širi vsepovsod po svetu« (Sen 2006, 3), na rasni, etnični, verski ravni in na ravni drugih selektivnih lojalnosti, ki s pretiravanjem vodijo v nasilje do drugih skupin.

Preveč preprosto je tudi reči, da smo vsi ljudje več ali manj enaki. Enobarvno dojemanje sveta in gledanje nanj kot na zbirko religij in kultur ali civilizacij in kultur spregleda izjemno pluralnost in bogastvo človeških identitet, ki temeljijo na različnih vrednotah: na morali, spolu, etnični pripadnosti, komunikaciji, izobrazbi, jeziku, politiki, osebni in družbeni zgodovini, duhovnosti, znanosti, ekonomiji itd. in na svojevrstni povezanosti med posameznimi vidiki. Prizadevanje za mir, denimo, lahko povezuje ljudi, katerih izhodišče je Kristusov zgled, prav tako newagevska glasba ali politična multikulturalnost, verski fundamentalizem ali boj proti globalnemu terorizmu, zgodovinski postkolonializem ali kaj drugega.

Hitro in površno klasificiranje ljudi je samo po sebi nasilno, ker se ljudje prepoznamo kot člani različnih skupin, hkrati pa vsem tem skupinam tudi pripadamo. To je lahko primarna družina, državljanstvo, religija, geografski izvor, jezik, narečje, stan, starost, poklic, zaposlitev, ljubezen do neke določene zvrsti umetnosti, to so lahko prehranske in rekreacijske navade in še mnogo drugega. Vsaka od teh skupin nas značilno oblikuje in omogoča razvoj specifičnega vidika osebne identitete, zato ne sodimo samo v en »predal«. Misliti, da ima človek samo eno identiteto, je iluzija, pretirano osredotočanje zgolj na en vidik posameznikove identitete pa zavažajoče in razdiralno, če tako gledamo nase ali na druge. Razdiralno je tudi takrat, kadar govorimo o pretiranem povzdigovanju ene identitete nad preostalimi. Zelo pogosto je to izraz narcisoidnosti in z njo povezane agresivnosti.

2. Oblike narcizizma

Zivimo v »dobi neusmiljenega vzpona narcizizma v naši kulturi« (Twenge in Campbell 2009, 26). To je fenomen zahodnega sveta, ki se izraža tako v vzgoji otrok, ko jim dovoljujemo, da delajo in dobijo, kar hočejo, kakor pri odraslih, prezaposlenih z individualnim samouresničevanjem in s pristajanjem na slog življenja, ki vodi proč od skupnosti. V povezavi s človekovimi identitetami je treba razlikovati med zdravim narcizizmom in moteno narcistično osebnostjo. V resnici se danes vse bolj krepi drugo. Človek z zdravim narcizizmom je zmožen »samospoštovanja, realistične samoocenitve, kvalitetnega dela in pristne ljubezni« (Sperry 2011, 174), medtem ko je evalvacija, ki jo naredi patološki narcis, arogantna in se izraža kot superiornost nad drugimi. Vsem nezdravim oblikam narcizizma sta skupna nesprejemanje sebe in kot posledica tega nepristna identiteta.

Patološki narcizizem ima več oblik. Lahko je očiten, prikrit ali malignen. Klasični narcizizem je odkriti narcizizem in ga imenujemo tudi ekshibicionizem. Človek meni, da je boljši od drugih, nenehno išče pozornost, ni zmožen čustveno toplih in ljubečih odnosov, pretirano skrbi za svoj status, oblast in lastnino in je nagnjen k izraziti skrbi za svojo zunanost. Ima pretirano dobro mnenje o sebi, slabo pa se zaveda svojih šibkosti in potreb drugih, zato pri njem pogrešamo tudi sposobnost empatije. Ko so drugi boljši od njega na področju, za katero si prizadeva, postane potrtn, depresiven, osramočen in ljubosumen. Te vrste čustva se močno stopnjujejo, ko doživi zavrnitev in nasprotovanje. Takrat zaradi negotovosti burno reagira, to pa se izraža v besu, v verbalnih žalitvah in v sovražnem vedenju. Veliko moči potroši za primerjanje sebe z drugimi in za opravičevanje svojega prizadetega samospoštovanja s kombiniranjem idealiziranja sebe in razvrednotenja drugih. Ko idealizira nekoga drugega, se sam počuti pomembnejšega zaradi povezave, ki jo ima s tem človekom; ko drugega ponižuje, se čuti močnejšega od njega. Očitni tip narcisa pozna torej tri »predalčke«: drugi ljudje se ob njem počutijo nerazumno idealizirane ali nerazumno razvrednotene ali preprosto neupoštevane.

Prikriti narcis, nasprotno, deluje zadržano in je izredno pozoren do potreb drugih. Deluje ponižno in daje vtis, da ne želi biti center pozornosti, vendar pa je »sil-

no občutljiv za kritiko, brezbržnost in podcenjevanje drugih« (Masterson 1993). Podobno kakor očitni narcis ima arogantno fantazijo, je zelo občutljiv za svoje pravice in lahko tudi izkoriščevalski. Pod stresom se postavi v obrambno držo, postane sovražen in je nagnjen k samoočitkom. Bori se z mislijo, da ni sposoben uresničiti svojih sanj, in z občutki krivde, ko se zave svojih tekmovalnih, ekshibicionističnih in agresivnih hrepenenj, to pa ga vodi v potlačitev zavedanja teh hrepenenj. Kljub prepričanju, da si zasluži priznanje za svojo enkratnost, se bojuje z dvomi in zato ne išče direktne potrditve drugih. Strah pred izpostavitvijo mu preprečuje vstopanje v intimnejše odnose; vodi ga v družbo ljudi, ob katerih se čuti manjvrednega. Ko je deležen njihove pohvale, jo razume kot neiskreno in se spopada s strahom, da ne bo kos svojim nalogam. To ga sili v dobrikanje in prilizovanje drugim, katerim dejansko zavida uspehe in do katerih globoko v sebi goji zamero in prezir. Zaradi neizpolnjenih pričakovanj je njegovo razpoloženje zaznamovano s prikrito jezo, niha med razdražljivostjo in depresijo, ki se lahko razvije v maščevalnost ali potuhnjenost. Njegova pozornost do drugih zato ni znamenje empatije.

Maligni narcisizem je najbolj sovražna oblika narcisizma. Poleg značilnosti, ki jih ima očitni narcis, imamo tu še »sadistične, paranoične ter antisocialne ali psihopatske značilnosti« (Slosar 2009, 22), ki lahko dobijo genocidne razsežnosti. Narcisi te vrste delujejo navzven kot samozadostni in uspešni ljudje, medtem ko se sami doživljajo kot krhki, ranljivi, ko so deležni sramotitev, in kot pretirano občutljivi za kritiko. Neuspeh v prizadevanjih povzroča v njih občutke praznine, razdraženosti, maščevalnosti, sumničenja in sadistične agresivnosti. Ko niso angažirani v svojih narcističnih podvigih, so hladni, neempatični, izkoriščevalski in ravnodušni do potreb in čutenja drugih.

V današnjem času, ki je izrazito naklonjen individualizmu in najrazličnejšim oblikam samouresničevanja, je patološki narcisizem postal nekaj normalnega, prav tako pa tudi z njim povezano nasilje do sebe in do drugih. Ronningstamova (2011, 216) je pri tem izpostavila zanimivo ugotovitev, da je treba pri preučevanju oseb, motenih zaradi patološkega narcisizma, videti ne samo njihovo nadutost ali težnjo po grandioznem ali željo, biti nekaj več ali nekdo, kar niso, ampak tudi ranljivost.

Vase zagledani človek se težko sooči s svojo lastno ranljivostjo in krhkostjo, ker se ob tem čuti nezavarovanega in negotovega. Kritika okolja ga prizadene nesorazmerno globoko, postavi v defenzivno ali ofenzivno držo, zato se posebej pri prikitem narcisizmu, pa tudi pri drugih dveh tipih lahko pokaže misel na samomor. Ko je človek občudovan ali vzvišen nad drugimi, ni nujno ljubljen. Za to, da srečen pripada nekemu, ni potrebna popolnost, ampak vzajemna ljubezen, ki predpostavlja sprejemanje sebe in drugega, s tem pa tudi priznanje in sprejemanje svoje lastne krhkosti in krhkosti drugega.

2.1 Narcisizem in samomorilnost

Ljudi, ki naredijo ali poskušajo narediti samomor, navadno vidimo kot depresivne in nesrečne, z izgubo veselja in zanimanja, utrujene, s slabšo koncentracijo, kot ljudi, ki se pogosto borijo z občutki obupa in krivde, ali pa kot resne du-

ševne bolnike. Ni pa nujno, da so narcisoidni ljudje nagnjeni k depresivnosti; nasprotno, lahko so zelo dejavni in učinkoviti, z močnim občutkom za resničnost. Njihova dinamika pa je zaradi patološkega povečevanja sebe s spremljajočo narcisoidno ranljivostjo in v strahu pred podrejenostjo ali ob občutkih izgube in manjvrednosti usmerjena predvsem v zaščito veličastne samopodobe.

Dinamika narcisoidnih ljudi s samomorilnimi nagnjenji ima več značilnosti. Prvič, fantazija o samomorilnosti lahko (umetno) dvigne njihovo samospoštovanje, ker podpira iluzijo moči in kontrole, kakor na primer: »Ničesar se ne bojim, niti smrti.« Drugič, samomorilno vedenje je lahko obramba pred anticipirano grožnjo in prizadetostjo v smislu: »Raje umrem, kakor da me doleti ta sramota.« Tretjič, samomorilne pobude lahko prihajajo iz človekovih agresivnih, maščevalnih in kontroliranih drž, kakor denimo: »Ali bo po mojem ali pa ne bo nič!« ali: »Ti bom že pokazal!« Četrto, prihajajo lahko iz vzvišene zmote o neuničljivosti: »Nisem kakor drugi. Meni se ne bo nič zgodilo.« Petič, lahko izražajo željo po uničenju nepopolnega, šibkega in nevzdržnega jaza. Te drže lahko nastopajo v kompleksnih kombinacijah: »Uničil bom svoje telo, da bo lahko preživela moja popolna duša,« ali pa: »Če ubijem sebe, preden se zgodi sramota, lahko ostanem popoln in imam stvari pod kontrolo.« Poleg tega lahko ideja o samomorilnosti za takšnega človeka pomeni utvaro, da se bo pasivno ponižanje obrnilo v aktivno obvladovanje položaja oziroma v zmago nad strahom, bolečino ali smrtjo (Ronningstam 2005, 159–180).

V teh petih točkah lahko odkrijemo dva temeljna tipa samomorilnosti v povezavi z narcisoidno motenostjo. Prvi je metamorfni samomor, ki temelji na fantaziji, da je samomor dejanje transformacije iz nevzdržne sedanosti v boljšo prihodnost. Te vrste samomor poznamo pri ljudeh, katerih grandioznost in krutost dobita maligne razsežnosti, odseva pa realistično zaznavanje zmedenega jaza, to je neskladnih posameznih identitet jaza, ki se spreminja. Drugi tip je eksekutivni samomor, pri katerem fantazija preide v prakso; nesprejemljivo in neznosno telo napade višji nadjaz, da osvobodi dobro od slabega.

Narcisoidni ljudje pogosto odsevajo identifikacijo s prvotno sadistično objektivizirano podobo o drugih, ki je mnogokrat ponotranjena negativna in kaznovalna zgodnja izkušnja drugih in se v praksi pokaže v vzorcih maščevalnosti in kontrole. Z vidika posameznih identitet človekovega jaza lahko pri narcisoidnih osebah vidimo, da se zaradi nestabilne samopodobe pogloblja razcep med telesno identiteto in drugimi identitetami v smislu objektivizacije telesa z neobičajnim tveganjem fizičnega, agresivnega napada s samomorilnim izidom. Samodestruktivne in samomorilne dejavnosti lahko v terapevtskih odnosih postanejo tudi sredstvo vzpostavljanja in ohranjanja moči nad terapevtom.

Ob vprašanju, ali z vidika narcizizma obstaja povezava med samomorilnostjo in genocidnostjo, spomnimo na A. Hitlerja, ki je v Evropi in po svetu povzročil milijone človeških žrtev in na koncu sodil tudi sebi. Je bil Hitler s svojimi poboji pošast? Nikakor, bil je človek, ki je med drugim trpel za močnim patološkim narcizmom. Izvolili so ga ljudje, ki so potrebovali vplivnega voditelja, da bi uresničil njihove bolne sanje.

3. Meje in preseganje človekove izvrševalne identitete

Slavni vzroki samomorilnosti pri Slovencih so kulturnozgodovinski, vedno bolj tudi socialno-ekonomski, nanje pa vplivajo tudi splošne vrednote in navade, vzorci vzgoje in komunikacije in širši kontekst, ki pripomore k razvoju neskladnih identitet in razcepljenih osebnosti. S psihoanalitičnim besednjakom lahko Slovenca opišemo kot depresivno anankastičnega in nagnjenega k prenapeti storilnosti. V ospredju je torej njegova izvrševalna identiteta. Padec ugleda, neuspeh, zavrnitev ali nepotrditev zanj pomembne avtoritete, osebe ali institucije, izguba lastnine in podobno močno prizadenejo njegovo občutje osebne vrednosti in lahko sprožijo samomorilne težnje.

Slovenci na splošno ne znamo izražati svojih čustev in sanj, se pogovarjati, konstruktivno pogajati, sodelovati in se brez ljubosumnosti veseliti uspeha svojega sosesa ali vrstnika. Pogosto nimamo med »vse ali nič«; to je ena od značilnosti narcisoidne osebnosti. Ko zamolčane kepe v nas postanejo prevelike in pretežke, postanemo nasilni; strelovod je naše telo in/ali drugi ljudje.

Človekova izvrševalna identiteta je v sklopu vseh drugih identitet nujno potrebna. Problem nastane takrat, ko ji dovolimo, da zakraljuje nad preostalimi – nad človekovo duhovno, telesno, individualno, psihosocialno, psiho seksualno identiteto – in se vidimo in cenimo zgolj v luči produktivnosti, statusa, zunanosti. Izvrševalna identiteta odlično vstopa v logiko ekonomije in kapitalizma, ne ukvarja pa se z vprašanji smisla življenja, ljubezni, odnosov, zastojnosti, presežnosti in spoštovanja osebe v njeni enkratnosti in sposobnosti ustvarjanja, ki ni zgolj iz koristi. Za vse to nima moralne domišljije, za katero sta potrebni najprej človekova notranja integriteta in pristna identiteta. Prav prizadevanje za integriteto in pristnost omogoča pot iz narcizma v polno in izpolnjeno življenje.

Moralna domišljija razvija sposobnost zaznavanja stvari onkraj tega, kar opazimo prvi hip. Pomembno je zavedanje sebe in drugih na globlji ravni in je, metaforično rečeno, kakor luč, ki osvetli skrivnost, skrito za človekovo izvrševalno identiteto in za vsako vidno resničnostjo. Lahko bi jo poimenovali moč videnja v samo bistvo stvari in odnosov.

Prihodnost vstopa v nas z uporabo moralne domišljije in se preoblikuje v nas, preden se zgodi. Domišljija je nujna za vsako ustvarjalno delovanje in za prihodnost človeštva. Da človek lahko ne samo eksistira, ampak zares živi v tem nalomljenem svetu, je potrebne veliko zdrave domišljije. Domišljija ima stvariteljske in umetniške poteze. V bivanje tako prihajajo nove stvari, stare pa so preoblikovane. »Z moralno domišljijo odkrivamo nove poti za videnje, slišanje, čutenje, razmišljanje, kontempliranje, bližino, pripadnost – in v tem je naša preobrazba.« (Lederach 2005, 153)

Moralna domišljija ima kvaliteto presežnosti, zato ni ujeta v ozkosti, v kulturne in strukturne omejitve in v predsodke. Zavrača tako narcisoidne kakor determinirane poglede in odgovore ter si upa tvegati in ustvarjati nove prostore in nove odnose, torej novo skupnost, novo človeško družino. Moralna domišljija prinaša

možnosti, ki si jih ni mogoče predstavljati v obstoječih okvirih. Od izolacije in narcističnih drž ali izkušnje nadvladanosti nas navdihuje za vizijo medsebojno odvisnih odnosov, ki vključuje tudi naše tekmece in sovražnike.

Ustvarjalnost je torej umetnost ustvarjanja tega, česar še ni, in dajanje življenja. Po Einsteinu nas logika pelje od A k B, medtem ko nas je moralna domišljija zmožna voditi vsepovsod. Vsepovsod pomeni brezmejno območje spoštovanja svojega lastnega življenja in vsake druge osebe, sprejemanje ranljivosti in ohranjanje poguma za tveganje, vstopiti v neznano z ljudmi, ki jih najmanj razumemo ali se jih najbolj bojimo – celo takrat, ko se najbolj bojimo prav sami sebe.

4. Sklep

Nihče ni otok, sam zase; pripadnost posameznim skupinam, ki je v marsičem odvisna od specifičnega življenjskega konteksta, je pomembna za človekovo eksistenco. DA življenju vključuje izbiro pripadnosti nekomu ali nečemu. Brez pripadnosti človek izkusi občutje trpke »brezveznosti«, zato je tedaj osmišljanje njegovega lastnega življenja in življenja drugih ljudi radikalno ogroženo. Vendar pa se človek znajde pred svojevrstnim izzivom, ko pripadnost v različnih skupinah ali skupnostih postane tekmovalna; to je znamenje, da se razvija notranji spor med posameznimi identitetami in prioritetami, ki vsaka na svoj način zahtevajo lojalnost. Človek takrat stoji pred odločitvijo, katere so bolj in katere manj pomembne, to pa je ponovno zelo odvisno tudi od konteksta njegovega življenja.

Pri tem razločevanju je vredno upoštevati dva pomembna vidika (Sen 2006, 19). Prvič, identiteta človekovega jaza ima različne posamezne identitete, zato so te vedno v množini. Pomembnost ene od identitet sama po sebi ne zmanjšuje pomembnosti drugih. Drugič, človek je pred izbiro, ki je lahko eksplicitna ali implicitna, odvisno od tega, kakšen pomen pripisuje posamezni identiteti, od njegove zvestobe do nje in hkrati od odnosa do vseh drugih njegovih identitet. Te vrste izbira namreč ne pomeni ignoriranja pripadnosti in zvestobe vsem drugim, za človeka manj pomembnim identitetam. Če pa nastopi ignoriranje, to povzroči še več napetosti v posamezniku in v družbi in kot posledica tega konflikte in nasilje. Prav tako izbira identitete ne omalovažuje, ampak potrjuje, da imamo ljudje mnogo skupnih identitet in da življenje ni črno-belo.

Zgled svobodne in jasne, čeprav zahtevne izbire je, denimo, Mahatma Gandhi: dal je prednost identifikaciji z Indijci, ki so si prizadevali za neodvisnost od britanskih pravil, pred svojo identiteto kvalificiranega advokata, ki si prizadeva za uresničevanje angleške zakonite pravičnosti. Drugi zgled je Edward Forster (1951, 42), ki je rekel: »Če bi moral izbrati med izdajo svojega okrožja in izdajo svojega prijatelja, upam, da bom imel pogum izdati okrožje.« Takšna izbira je možna samo v svobodni refleksiji, ki je zmožna določiti naše prioritete. Nasprotje tega je iluzija identitete, kakor smo videli pri patološkem narcisizmu, ki nas onemogoči za kompleksno razločevanje v multidimenzionalni resničnosti in za prevzemanje odgovornosti za svo-

je odločitve. »Izbire vključujejo žrtvovanje različic v primerih dilem in resnično moralno tehtanje položaja« (Taylor 2007, 479) z veliko moralne domišljije.

V sedanjem svetu se je treba ukvarjati ne samo s problemi ekonomije in politike globalizacije, ampak predvsem v vprašanji vrednot, etike in občutka pripadnosti, ki oblikujejo naše pojmovanje širšega sveta. Narcisoidna vizija dejansko ni vizija, ampak utvara. Narcisoidni posamezniki in narcisoidne skupine ljudi podpirajo vizijo osamljenih jezdecev, ki skrbijo za svoje lastno dobro, to pa dolgoročno ne pripomore k celostnemu razumevanju in oblikovanju človeške identitete, zmožne preseganja trpeče preteklosti in negotove sedanjosti. Globlje ko je v svetu občutje ogroženosti in več ko je narcisoidnih motivov, večja je nevarnost, da se bodo zgodili novi genocidi. Svet danes nujno potrebuje zdravo moralno domišljijo, s katero si je mogoče predstavljati drugačen, vendar dosegljiv svet: v njem bomo prepoznali veliko skupnih identitet, se spoštovali v medsebojni drugačnosti, na novo opredelili uspeh in postajali resnično solidarni drug z drugim.

Reference

- Foster, Edward M.** 1951. *Two Cheers for Democracy*. London: Arnold.
- Lederach, John Paul.** 2005. *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- Masterson, James F.** 1993. *The Emerging Self: A Developmental Self and Object Relations Approach to the Treatment of the Closet Narcissistic Disorder of the Self*. New York: Brunner/Mazel Publishers.
- Ronningstam, Elsa F.** 2011. Narcissistic personality disorder in DSM-V – in support of retaining a significant diagnosis. *Journal of Personality Disorders* 25, št. 2:248–259.
- . 2005. *Identifying and Understanding the Narcissistic Personality*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya.** 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton.
- Slosar, Jay R.** 2009. *The Culture of Excess*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Sperry, Len and Sperry, Jon.** 2011. Healthy Narcissism and Narcissistic Personality Disorder. *Human Development* 32, št. 4:5–16.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.
- Twenge, Jean W., in Campbell, K.** 2009. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York: Free Press, a division of Simon & Schuster.
- Wilde, Oscar.** 2007. *De Profundis*. New York: Book Jungle Publisher.

Tadej Strehovec

Medgeneracijski genocid kot utopična rešitev sodobnih družbenih napetosti

Povzetek: Danes obstajajo različne oblike genocidov. Poleg nasilja zoper etnične, verske, rasne ali narodne skupine obstaja tudi tako imenovani medgeneracijski genocid, ki temelji na kriteriju ločevanja ljudi v generacijske skupine. Nasilje zoper nerojene in zoper ostarele ljudi je ena od značilnosti sodobne zahodne družbe. Iskanje in razumevanje vzrokov takšnega nasilja je prvi pogoj za vzpostavljanje mirnega medgeneracijskega sožitja.

Ključne besede: bioetika, človeški zarodek, umetna prekinitev nosečnosti, evtanazija, krščanstvo, katoliška etika, moralna teologija, genocid

Abstract: **Intergenerational Genocide as a Utopian Solution to Modern Social Tensions**

There are various forms of genocide in modern society. In addition to the violence against ethnic, religious, or racial groups, it is possible to define a special form of violence called intergenerational genocide. It is based on the criterion of assigning people to different generational groups. The "hidden" violence against the unborn and elderly people is one of the characteristics of modern Western society. Finding and understanding the causes of such violence is a precondition for peaceful intergenerational relations.

Keywords: bioethics, human embryo, abortion, euthanasia, Christianity, Catholic ethics, moral theology, genocide

Za razumevanje genocida kot namenskega in sistematičnega uničenja cele etnične, verske, rasne ali narodne skupine ali njenega dela je treba izhajati iz obstoječih zgodovinskih in akademsko uveljavljenih okvirov. Zgodovinsko gledano, najpogosteje govorimo o genocidu v tako imenovanem klasičnem pomenu, kakor se je to zgodilo na primer pri Armencih v Turčiji, pri Judih v nacizmu, muslimanom v Srebrenici, prebivalcem Kambodže za časa Rdečih Kmerov in Tutsijem v Ruandi, ki so jih pokončali Hutujci. Znano je, da se genocidi niso končali z drugo svetovno vojno – očiten zgled tega so tudi množični zunajsodni poboji nasprotnikov komunističnega režima pri nas leta 1945 – niti s padcem berlinskega zidu. V zadnjih desetletjih se navedenim zgledom nasilja ob stran postavlja še neka druga vrsta genocida oziroma nasilja: to je nasilje, ki se najpogosteje izvaja v okviru tako ime-

novane demografske politike, v imenu tako imenovane »reproduktivne svobode« in »reproduktivnih pravic«. Tovrstna oblika genocida, ki je pogostokrat spregledana, se kaže v tihi odstranitvi milijonov nerojenih otrok iz naše družbe in iz našega sveta. Rezultat takšne demografske politike oziroma zavzemanja za prej omenjene pravice je tudi nastop tako imenovane demografske zime, ki se zlasti v Evropski uniji in v Sloveniji kaže v izjemno nizki rodnosti, ki ima zelo negativne posledice na socialnem in na gospodarskem področju. Temu je mogoče dodati tudi problem »moralnega okrivljenja« na tisoče oziroma milijone odraslih, ki so si z omenjenim nasiljem obremenili vest in se z vidika judovsko-krščanskega vrednostnega sistema »moralno kompromitirali«. Posledica takšnega »okrivljenja« je lahko zmanjšana sposobnost posameznika, da svoje življenje prilagodi judovsko-krščanskemu vrednostnemu sistemu. Ključno vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je, kje so današnji izvori tovrstnega genocida oziroma nasilja.

1. Demografski izzivi in odstranitev življenja

Demografska konferenca, ki jo v Ljubljani že nekaj let organizira Inštitut Jožef Štefan, posveča svoje delo preučevanju različnih vidikov in vzrokov nizke rodnosti, s katero se sooča Slovenija in ves zahodni svet. Udeleženci omenjene konference so v zadnjih letih izpostavili različne razloge za demografsko zimo: od spolne revolucije, emancipacije in vsesplošnega dostopa do kontracepcije do redefinicije družine in promoviranje tistih življenjskih slogov, ki so manj odprti za življenje, pa vse do zvišanja ekonomskega standarda in manjšega vpliva religije na družbo. Strah pred demografsko eksplozijo sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja je botroval nastanku različnih nacionalnih in globalnih politik, s pomočjo katerih se je človeštvo lotilo omejevanja naraščanja prebivalstva. Skokovito naraščanje svetovnega prebivalstva je bilo posledica zmanjšane umrljivosti otrok, boljše zdravstvene oskrbe in boljše preskrbljenosti z zdravo hrano in vodo. Svetovno prebivalstvo je naraslo do takšne mere, da ne bo na voljo dovolj naravnih virov in da se bo s tem povečala možnost nasilnih konfliktov in okoljevarstvenih kriz. Ta ideja je botrovala nastanku politik, ki so poleg promoviranja opismenjevanja žensk in izboljšanja socialnega, zdravstvenega in šolskega sistema odprle vrata tudi drugim praksam: v imenu tako imenovane reproduktivne svobode na j bi omogočile bolj ali manj brezplačen dostop do postopkov umetne prekinitev nosečnosti oziroma do uporabe tako imenovane abortivne kontracepcije. Omenjeni postopki so bili razumljeni na eni strani kot del prizadevanj za uresničevanje osebnostnih pravic (pravica do svobode odločanja), na drugi strani pa skupaj s sterilizacijo kot del strategije za zmanjševanje rodnosti. Po podatkih Human Life international je od leta 1960 dalje po vsem svetu samo v okviru medicinskih postopkov umetne prekinitev nosečnosti izgubilo življenje prek 2,1 milijarde nerojenih otrok. Za ilustracijo velja omeniti, da je druga svetovna vojna zahtevala med petdeset in petinšestdeset milijoni žrtev. Slovenija je že leta 1952, za časa tedanjega totalitarnega sistema, legalizirala postopke umetne prekinitev nosečnosti. Od uzakonitve ome-

njenih postopkov pa do danes je na področju Slovenije izgubilo življenje okoli sedemsto tisoč nerojenih otrok. Ob tem povejmo, da so v to število zajeti tudi otroci, katerih življenje se je končalo z uporabo abortivnih kontracepcijskih sredstev in v postopkih zdravljenja z biomedicinsko pomočjo.¹

Ni nenavadno, da je v današnji slovenski družbi govor o tako imenovanem genocidu nerojenih otrok zelo občutljiva tema. Razlogi za takšno občutljivost in tabuizacijo so različni. Na eni strani se ni mogoče znebiti vtisa, da govorimo v teh primerih o nerojenih človeških osebah in o občutkih krivde (postabortivni sindrom), ki je navzoč pri vedno večjem deležu prebivalstva, na drugi strani pa je sodobni človek vpet v tako imenovano sekularno in liberalno socialno agendo, ki v reproduktivnih pravicah in v umetni prekinitvi nosečnosti ne vidi samo pravice, kakor je to zapisano v 55. členu slovenske ustave, temveč tudi simbol sekularne, emancipirane, svobodne in moderne družbe. Zato ni čudno, da se govor o tem pogostokrat kar spregleda in celo utiša. Najbolj očiten primer takšne tabuizacije in nestrpnosti je pokazala razprava v državnem zboru marca 2013, ko je poslanka Tamara Vonta, tedanja predsednica Komisije za peticije in človekove pravice, avtoritarno kršila pravico do svobode govora in odvzela besedo trem državljanom, ki so izpostavili problem sovražnega govora do nerojenih žensk, problem *gender-cida* – splava deklic v različnih državah po svetu – in problem nasilja nad nerojenimi otroki.²

Zanimivo je, da problema genocida ni mogoče omejiti samo na problematiko umetne prekinitve nosečnosti, demografije in demografske zime. Treba ga je povezati z vprašanjem družbenega odnosa do starejših in do bolnih. Tudi na tem področju se srečujemo s problemom novih oblik medgeneracijskega nasilja, ki ga nekatere države legalizirajo v imenu pravice do dostojanstvene smrti oziroma evtanazije in asistiranega samomora. To je fenomen, ko kapitalsko in delovno uspešne generacije ne želijo samo (deloma) izključevati nerojenih generacij, temveč svoje delo (nezavedno) usmerjajo v izključitev tistih, ki so oslabei in ne ustrezajo kriterijem kapitala in potrošništva. Slovenska družba nikakor ni izvzeta iz tega problema. Čeprav je slovenska družba še vedno travmatizirana z izkušnjo medvojne in povojne nasilja, pa nevarnost ponovitve nasilja ni izključena. Slovenska država je resda del evropskih integracij in mednarodnih sistemov za zaščito človekovih pravic, vendar to ne pomeni, da se v njej ne morejo prebuditi nove oblike genocidnega nasilja. Zato se je v naši državi mogoče strinjati s tistimi, ki na vprašanje, ali se v Sloveniji lahko ponovi medvojno in povojno nasilje, odgovarjajo z besedami, da je to možno ali celo verjetno, vendar ne več na politični oziroma religiozni ravni, temveč na tako imenovanem medgeneracijskem nivoju. To so torej genocidi, ki se ne izvajajo več samo na ravni rasnih, verskih in političnih kriterijev, temveč tudi na ravni kriterija generacije, ki ji človek pripada. Termin »med-

¹ V Sloveniji je po podatkih Inštituta za varovanje zdravja med letoma 1979 in 2011 v postopkih umetne prekinitve nosečnosti izgubilo življenje nekaj več kakor tristo enainosemdeset tisoč nerojenih otrok (Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije 2010).

² Omenjeni incident se je zgodil na seji Komisije za peticije in človekove pravice v državnem zboru dne 15. 3. 2013 v Ljubljani.

generacijski genocid« zato označuje nasilje, ki ga danes uveljavljene opredelitve genocida še ne vključujejo, se pa kaže na relaciji mladi in zdravi ter ostareli in bolni, in med že rojenimi in nerojenimi.

2. Mimetično ozadje medgeneracijskega genocida

Iskanje vzrokov generacijskega genocida v človeški zgodovini daleč presega deskriptivno analizo. Omenjeni fenomen je treba umestiti v iskanje odgovora na ključno vprašanje, zakaj v sodobni evropski družbi, za katero vemo, da ima izjemno izostren čut za človekove pravice in pozna številne mednarodne sisteme za preprečevanja nasilja, še vedno obstajajo družbene skupine, ki so nezaščitene zgolj zaradi generacijskega okvira, kateremu pripadajo (npr. nerojeni), ali postajajo vedno bolj izpostavljene (starostniki, bolni in revni). V iskanju odgovora na to vprašanje je mogoče najti različne odgovore in razlage. Ena od aktualnejših je zagotovo razlaga, ki je povezana z ideje tako imenovanega mimetičnega nasilja. Ta pojem v svojih delih izvrstno opisuje antropolog in klasični filolog René Girard. Izpostavlja hipotezo, da religija ni družbeni pojav, temveč je družba verski pojav, in to kot oblika omejevanja (mimetičnega) nasilja (Jacob 1999, 145–151). V luči te hipoteze je v svojih delih analiziral temeljne grške mite in jih soočil s svetopisemskimi besedili, kakor na primer s pripovedjo o grešnem kozlu, z analizo Jobove življenjske stiske in z razumevanjem pripovedi o trpečem služabniku (Girard, Lefort in Oughourlian 1978, 231–236) in o nasilju, ki je doletelo Jezusa Kristusa (Girard 1999, 237–248). Njegova osrednja trditev je: ljudje vedno stojimo pred skušnjo, da zaradi odprave družbenih napetosti izberemo nemočno žrtev, navadno bolno in trpečo, ki postane kriva vsega zla in je nato umorjena. Odstranitev zla iz družbene srede omogoči odstranitev različnih napetosti in ponovno življenje v miru (Girard 1985, 7–26). Vzrok za takšno logiko tiči v mehanizmu, ki ga René Girard imenuje mimetični mehanizem. Ta pojem Girard predstavi kot razlago hominizacijskega procesa in ga opredeli kot temeljno razliko med živalskimi in človeškimi rituali. Povezuje ga s človekovo željo po posnemanju, z zavistjo, ki ustvarja nove oblike nasilja in sovraštva. S tem pojasni mehanizem tekmovalnosti, skratka vse, kar v družbi ustvarja napetosti in kar se v nekem določenem času razreši v obliki uboja nedolžne žrtve oziroma v izbruhu nasilja.

Girard najbolje prepozna omenjeni mehanizem znotraj evangelijev oziroma v opisih sodbe, trpljenja in smrti Jezusa iz Nazareta. V Novi zavezi imamo štiri opise Kristusovega pasijona, ki niso nič drugega kakor opisi mimetičnega žrtvenega mehanizma. Na eni strani je judovsko ljudstvo, naveličano rimske okupacije, na drugi strani pa izolirano in agresivno judovsko vodstvo (duhovništvo), ki hoče za vsako ceno ohraniti svoj položaj in mir z Rimljani. V ta svet napetosti vstopi prerok iz Nazareta, ki želi ljudi z ljubeznijo vrniti k Bogu. Judovsko vodstvo (npr. farizej Nikodem), Rimljani (rimski stotnik) in judovsko ljudstvo (apostoli in žene) Jezusu izkazujejo iskreno občudovanje in hvaležnost. V nekem trenutku pa postane nevarnost kolektivnega spora tako velika, da jo je treba razbremeniti z žrtvijo. Idejo

žrtvovanjskega mehanizma oziroma rešitve je jasno zaznal véliki duhovnik Kajfa. »Eden izmed njih, Kajfa, ki je bil tisto leto véliki duhovnik, jim je rekel: ›Vi nič ne veste in ne pomislite, da je za vas bolje, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod.‹ Tega pa ni rekel sam od sebe, ampak je zato, ker je bil tisto leto véliki duhovnik, prerokoval, da mora Jezus umreti za narod; pa ne samo za narod, temveč tudi zato, da bi razkropljene božje otroke zbral v eno. Od tega dne je bilo torej sklenjeno, da ga usmrtijo.« (Jn 11,49–53) Véliki duhovnik se namreč zaveda spora z Rimljani in med ljudmi, posledica tega pa je nevarnost propada ljudstva in uničenja izraelskih voditeljev. Kajfa spozna, da lahko samo uboj nedolžnega, Jezusa iz Nazareta torej, reši ljudstvo pred propadom in ga znova poveže v eno. Prav to pa naj bi bila temeljna korist mehanizma grešnega kozla. Zanimivo je, da se je Jezus Kristus zavedal tako te odločitve voditeljev kakor tudi mimetičnega družbenega mehanizma. V evangelijih beremo, da Jezus po tem dogodku ni več očitno hodil med Judi, temveč se je s svojimi učenci umaknil v bližnjo puščavo (11,54). Prav tako pa je apostolom večkrat napovedal svojo mučeniško smrt. Bližnje praznovanje judovske pashe v Jeruzalemu postane za Jezusa iz Nazareta odločilno. Preden je vstopil v Jeruzalem, je dejal: »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so poslani k tebi!« (Mt 23,37) Veličastni sprejem Jezusa Kristusa kot nedolžne žrtve se v Jeruzalemu v nekaj urah spremeni v kolektivno obsodbo nedolžnega človeka. Tudi nadomestna, premalo nedolžna žrtev (Baraba), ki jo Poncij Pilat ponudi ljudstvu, ni več možna. Kri in življenje se izrazita v besedah ljudstva: »Križan naj bo!« (27,22–23) Pilatov odgovor, naj gre kri na ljudstvo, in njegovo umivanje rok govorita o tem, da je Jezus Kristus nedolžen in po krivici obsojen. Križanje je končno dejanje mehanizma grešnega kozla oziroma uboja nedolžne žrtve, ki vodi v začasno družbeno pomiritev. To lahko odkrijemo prav v sovražnem odnosu med Herodom in Pilatom, ki se ob obsodbi in smrti nedolžnega Jezusa Kristusa spoprijateljita (Lk 23,12).

3. Medgeneracijski genocid kot posledica mimetičnega nasilja

Podobnost Kristusovega pasijona z logiko sodobne potrošniške družbe je izredna. Zanj je značilno, da se dogaja v stalni napetosti med politiko, kapitalom, družbo in posamezniki, ki se soočajo z neizpolnjenimi željami in z negativno samopodobo. Želja sodobnega človeka, da kapitalsko obogati, da se s pomočjo farmacije in kozmetične industrije pomlajuje in da skuša ugajati popkulturni zasnovi človeka, se nenehno sooča s skušnjavo posnemanja drugih in z občutkom neizpolnjenosti, depresije, z razpadom družinskega življenja in z bivanjsko osiromašnostjo. Takšna razpetost sodobnega človeka na družbeni ravni ustvarja različne oblike neuspešnosti in nasilja, ki jih ves čas odkrivamo na straneh črne kronike, politične korupcije, vojn in medikalizacije medčloveških odnosov. Takšne napetosti – podobno kakor pri vélikem duhovniku Kajfu – zahtevajo mehanizem žrtve, ki te napetosti že danes na kolektivni in na individualni ravni odpravlja in vzpostavlja

prvotno družbeno enotnost in dolgoročno preživetje. Zanimivo je, da drugače od nekdanjih ideologij, od nacizma, od komunizma in od fašizma, današnja postmoderna družba ne izbira žrtve med odraslimi in zdravimi ljudmi. Zaradi vedno bolj uveljavljenih človekovih pravic sodobna družba išče svoje žrtve predvsem med tistimi, ki teh pravic ne uživajo oziroma je mogoče nanje gledati »objektivno«, se pravi: s stališča tretje osebe. To so danes v prvi vrsti nerojeni otroci in ostareli bolniki v terminalni fazi.

Uničevanje nerojenega življenja in evtanazijsko problematiziranje bolezni in starosti sta izziv za sodobno slovensko družbo. Problem nizke rodnosti, stanje demografske zime in vedno večji finančni pritiski na javne finance so posledica zmanjšanega smisla za družinsko in starševsko življenje. Socialni eksperiment, ki se je sredi 20. stoletja v slovenski družbi začel z nastopom revolucije, je na demografski sliki pustil dolgoročen pečat. Državna (nedemokratska) liberalizacija postopkov umetne prekinitve nosečnosti, promoviranje manj rodovitnih alternativnih življenjskih slogov in sistematično izključevanje religije iz javnega življenja so privedli do današnjega stanja, ko se država in družba soočata z negotovo socialno in ekonomsko prihodnostjo. Rešitve za nastali položaj so možne samo ob predpostavki, da se iščejo realne vzroke za nastali družbeni položaj. Enega od vzrokov za razvoj demografske zime je mogoče videti tudi v medgeneracijskem genocidu, ki ga v Sloveniji že desetletja izvajamo na področju nerojenega življenja. Ob tem pa se zdi, da bo predrojtveni genocid v naslednjih letih in desetletjih metamorfoziral v »upokojenski genocid«, ki ga bodo različne ideološke skupine promovirale z besedami: dostojanstvena smrt, pravica do odločanja in pravica do neboleče smrti. Z inkarnacijo takšne ideologije se bo slovenska družba še bolj zakoreninila v tako imenovani ideologiji strahu, ko se starši ne bodo bali samo svojih nerojenih otrok, temveč bodo tudi stari starši trepetali pred svojimi otroki.

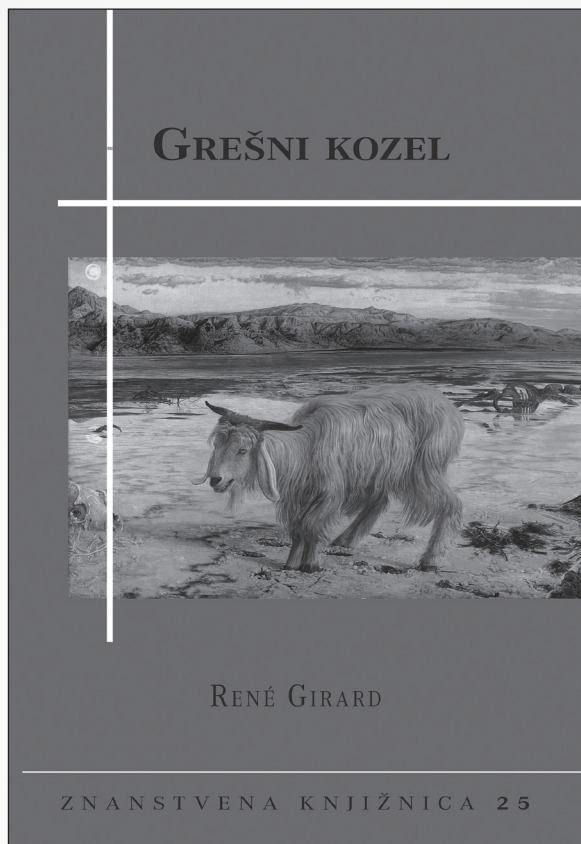
4. Sklep

Izziv genocida kot stalne skušnjave za človeka in za človeštvo je z nastopom postmoderne družbe še bolj žgoča tema, ker ljudi še bolj spodbuja v odločanje o etičnih vprašanjih. Medgeneracijski genocid kot način razreševanja osebnih in družbenih napetosti je tematika, ki jo je redkokdaj mogoče najti na televizijskih zaslonih ali internetu. Razlog je v tem, da ima medgeneracijski genocid (npr. umetna prekinitve nosečnosti, evtanazija) izvor v osebni in v kolektivni podzavesti, ki se tega fenomena redko zaveda oziroma temu ne želi posvetiti dovolj pozornosti. Razkrivanje mehanizmov, ki odklanjajo nerojeno življenje in problematizirajo življenje ostarelih in onemoglih, je edina možna pot za vzpostavitev bolj pravične in manj nasilne družbe. Vloga religij – še zlasti krščanstva – z izredno sposobnostjo razkrivanja mimetičnih mehanizmov je izjemnega pomena za vzpostavitev zavesti, da življenje vsakega človeka temelji na veri v neločljivo dostojanstvo človeške osebe, o kateri govorita tako Deklaracija človekovih pravic Združenih narodov kakor tudi Evropska konvencija Sveta Evrope o človekovih pravicah ter temeljnih svobo-

ščinah. Čeprav v omenjenih temeljnih pravnih besedilih ni nobene razlike med rojenimi in nerojenimi ljudmi, pa nekatere prevladujoče ideologije odrekajo status človeške osebe tistim ljudem, ki niso rojeni oziroma ki ne (z)morejo izraziti dovolj človeških značilnosti, kakor so na primer govor, delo, zavest, svoboda in osebni interes. Zato je izrednega pomena zavest, da je življenje vsakega človeka nedotakljivo in zaščiteno pred vsemi oblikami diskriminacije. Pomembno je, da se tudi v naši državi vzpostavijo skupine posameznikov in organizacije civilne družbe, ki bodo preventivno opozarjale na nevarnost genocida in se dosledno zavzemale za spoštovanje Konvencije za preprečevanje in kaznovanje genocida Združenih narodov (U. N. General Assembly, 1948). To se mora zgoditi na ravni nasilja zoper etnične, verske, rasne in narodne skupine ali pa na ravni nasilja zoper različne generacijske skupine, kakor so nerojeni, otroci, starostniki in bolni. Organizacije, kakor je Genocide Watch, so lahko zgled dobre mednarodne prakse; v prilagojeni obliki bi morala dobiti mesto tudi v naši državi in opozarjati družbo na probleme medgeneracijskega nasilja.

Reference

- Girard, René, Guy Lefort in Jean-Michel Oughourlian.** 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Pariz: Grasset.
- Girard, René.** 1985. *La route antique des hommes pervers*. Pariz: Grasset.
- — —. 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije.** 2010. Informacijski sistem spremljanja fetalnih smrti 2009. Barbara Mihevc Ponikvar in Rudolf Andreja, ur. Ljubljana: Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije.
- Jacob, Michael.** 1999. Pogovor z Renéjem Girardom. *Nova revija*, št. 180/181:142–153.
- U. N. General Assembly.** 1948. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. [Http://www.hrweb.org/legal/genocide.html](http://www.hrweb.org/legal/genocide.html) (pridobljeno 1. 2. 2013).



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Anton Jamnik

Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma

Povzetek: V sodobni liberalistični družbi (Rawls, Nozick idr.) vedno bolj prevladujejo individualizem, pragmatizem in fragmentarnost bivanja, ki vodijo v vedno večjo atomizacijo družbe. Posledica tega pa je, da človek v zaprtosti vase in v zgolj pragmatičnem oblikovanju odnosov z drugimi vedno bolj izgublja veselje do življenja. S tem se poveča tudi nevarnost iskanja rešitve osamljenosti, izgubljenosti ali drugih oblik uničevanja življenja. Komunitarna etika (Taylor, MacIntyre, Sandel idr.) vidi prihodnost, moč in pogum biti sodobnega človeka v skupnosti, v utemeljitvi dobrega in v preseganju relativističnega in naturalističnega pojmovanja osebe. S tem se zmanjša oziroma v veliki meri rešujejo problemi izgubljenosti, apatije in samomora, saj je človek v svojem bistvu bitje odnosa, to, da je z drugim in za drugega.

Glavne besede: oseba, skupnost, pogum biti, apatija, izgubljenost, liberalizem, komunitarizem, etika, pragmatizem, dobro, družba, individualizem

Abstract: **Communitarian Ethics as Answer to Human Loneliness and Lostness Being Consequences of Liberalism**

In modern liberalistic society (Rawls, Nozick et al.) the prevailing individualism, pragmatism and fragmentary existence lead to an increasing atomization of society. Consequently, man is reticent and pragmatic in forming relationships with others, and progressively loses pleasure in living, which puts him at risk of seeking a way out of loneliness and lostness through some form of destruction of life. Communitarian ethics (Taylor, MacIntyre, Sandel et al.) sees the future, strength and courage of being of modern man in community, in the justification of the good, and in transcending the relativistic and naturalistic conception of the person. This would reduce or perhaps even largely solve the problem of lostness, apathy and suicide, for man is essentially a being of relationships, intended to live with another and for another.

Key words: person, community, courage of being, apathy, lostness, liberalism, communitarianism, ethics, pragmatism, good, society, individualism

Življenje je danes silno fragmentarno, to pa v človeku ustvarja nemir, depresivnost in nevarnost izgubljenosti, apatije in samomorilnih misli. Človek ima celo vrsto nalog, ki jih skuša izpolnjevati. Vsakdo je postavljen v neko svoje okolje in živi v svojem času. Človekova navzočnost pri takšnih dolžnostih je fragmentarna, kakor so fragmentarne tudi njegove naloge, ima pa veliko različnih vlog in nobena med njimi ga v polnosti ne izpolni, prevzame, ne more reči, da se kot individuum, kot enkratno bitje, kot celota popolnoma indentificira prav z neko določeno vlogo. Vsaka vloga, ki jo opravlja, je povezana z neko dolžnostjo oziroma službo. S fragmentarnostjo človekovih dolžnosti se zmanjšujeta tudi njegova sposobnost resnične odgovornosti in sprejemanje sebe z vsemi omejenostmi in darovi.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladujeta individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega temeljna zahteva je neka določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, podlaga za odločanje je bil božji indikativ. Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in ob vedno večjem poudarku na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju.

Sodobni človek pri svojem etičnem odločanju stoji na razpotju: ali naj se zapre v svet liberalistične samozadostnosti, samovoljnosti in preračunljive pragmatike ali pa naj svojo identiteto išče znotraj občestva, vrednot, bližine drugega in se v doživljanju skrivnosti bivanja odpira Presežnemu. Prav v iskanju odgovora na to vprašanje se odkriva vizija človeka, ki je razpet med osamljenostjo in občestvom, med nagnjenostjo k samomorilnosti in veseljem do življenja.

1. Komunitarna kritika liberalizma: poudarek na skupnosti nasproti skrajnemu individualizmu, ki vodi v nevarnost samomora

Danes najbolj resno zavrača liberalizem prav komunitarna kritika. Ta kritika v liberalni moralni teoriji ne odkriva samo posameznih pomanjkljivosti, ampak jo ima za neustrezno in nezadostno: očita ji, da sploh ne postavi pravih vprašanj. Liberalizem se preveč ukvarja s tem, kako izpeljati principe za družbeno pravičnost, katerim naj bi bile poslušne racionalne osebe. Liberalizem želi oblikovati moralne standarde, s katerimi bi mogel potem razviti socialne in politične institucije. Komunitarni kritiki menijo: temeljni problem je, ker takšno liberalno gledanje zanemari dejstvo, da je moralne principe mogoče oblikovati in jih kot takšne razumeti samo na podlagi življenjske prakse, ki pa poteka v povsem konkretnih družbah. Nič lažjega ni kakor oblikovati posamezne abstraktne premise (za Rawlsa sta to svoboda in enakopravnost) in na podlagi tega potem ugotoviti, katera oblika delovanja je zakonita. Toda ali je to dovolj za oblikovanje moralne teorije tako na družbeni kakor na osebni ravni?

Komunitarna kritika postavlja pod vprašaj liberalizem kot takšen. Med komunitarne kritike liberalizma prištevamo Michaela Sandela, ki se v svoji kritiki še posebej osredotoči na Rawlsovo liberalno teorijo, potem so tu še Michael Walzer, Alasdair MacIntyre in Charles Taylor, ki obravnavajo liberalizem v širšem smislu.

Liberalne teorije posebej poudarijo, da družb ni moč dobro voditi na podlagi nekaterih skupnih ciljev in nalog. Dobra družba je sestav pravic, svoboščin in dolžnosti, znotraj katerega ljudje lahko uresničujejo svoje lastne cilje, pa naj bo to posamično ali pa v različnih združenjih. Dobra družba torej sloni na zakonu in je (kot takšna) vodena s praviimi principi oziroma principi pravičnosti (Dworkin 1978, 113–143). To samo po sebi še ne pomeni, da so liberalci neke vrste skeptiki, ki zanikajo možnost presojanja, ali je neka pot boljša ali slabša od drugih. So pa na najboljši poti do takšnih sklepov, kajti zelo močno poudarjajo, da vsak posameznik izbira svojo koncepcijo dobrega življenja. To je pravzaprav osrednja misel liberalizma. Seveda potem tu ni prostora za objektivne vrednote, za utemeljevanje dobrega, za kriterije, ki bi omogočali presojanje med dobrim in slabim. Takšni kriteriji obstajajo samo na ravni sprejetih principov, ki urejajo medsebojne odnose, vprašanje dobrega pa prepustijo posameznikovi intuiciji. Liberalizem zato tako poudarja svoboščine in pravice, ker naj bi služile in omogočale uresničevanje posameznikovih interesov, to pa naj bi ljudi vodilo v prijetno in dobro življenje (Kymlicka 1988, 184).

Liberalizem je zelo tesno povezan s pluralizmom, ki je ena od temeljnih značilnosti sodobnega sveta, oba pa imata svoje korenine v želji po avtonomnem in svobodnem (samovoljnem) posamezniku. Govorimo o množici religioznih in moralnih vrednot v modernih družbah in s tem seveda o zelo različnih koncepcijah dobrega. Liberalno gledanje zagovarja strpnost do različnih življenjskih usmeritev, a to gre pogosto v hude skrajnosti.

Liberalni argumenti so še posebno od 19. stoletja dalje predmet ostre kritike, zlasti tistih, ki ne sprejemajo liberalne ideje o pluralističnem družbenem redu, v katerem je edina moč nad razdeljenostjo in konflikti v družbi zakon. Pri Rousseauju, Heglu in drugih zasledimo zavrnitev liberalističnih modernističnih premis in odkrijemo poskus, kako zamenjati liberalno idejo pluralizma s komunitarnim idealom večje organske in duhovne edinosti družbenega reda. »Razdeljenost, konflikti in različne zahteve je zamenjal ideal poenotene in skupne kulture, ki vključuje in usklajuje interese tako posameznika kot tudi skupnosti.« (Seidman 1983, 51) Vsekakor lahko rečemo, da imajo pomisleki in ugovori zoper liberalizem že dolgo zgodovino, nove razsežnosti pa so dobili prav v zadnjih desetletjih (Larmore 1987, 93).

Kritiki liberalizma se med seboj strinjajo, da družba, če je sestavljena iz raznolikih moralnih tradicij, ki poudarjajo različne vrednote, in če ima za temelj samo liberalne principe in norme, sploh ni prava družba. Resno dvomijo, da je mogoče družbo voditi samo na podlagi liberalne pravičnosti. Poudarjajo tudi, da ima neuresničljivost liberalne pravičnosti v praksi svojo podlago v filozofski neustreznosti. Ponujena alternativa ni družba, urejena v skladu z normami, ki bi usmerjale po-

sameznikovo ravnanje tako, da bi mu puščale samovoljno svobodo. Nasprotno, komunitarna kritika poudarja, da mora družbo voditi prizadevanje za skupno dobro; dobro družbe mora imeti v njej prav posebno mesto.

Za komunitarianizem je moralnost nekaj, kar ima svoj temelj v praksi – torej v konkretni skupnosti. Zato se jim zdi liberalistična ideja o tem, kako je treba odkriti abstraktne principe moralnosti, s katerimi bi ponovno oblikovali obstoječe družbe, popolnoma nemogoča. Prav tako zavračajo, da bi mogla proceduralna pravičnost sama zagotoviti primerno podlago za družbene institucije. Če hočemo zares vedeti, katera pravila in kateri zakoni so za nas sprejemljivi, potem se moramo ozreti na našo skupnost samo in na moralno tradicijo in odkriti, katere so naše temeljne vrednote in kaj je treba storiti, da bodo te vrednote tudi ustrezno zavarovane. Komunitarna kritika liberalizma zna biti tudi zelo ostra in povsem jasna. Tako Alasdair MacIntyre poudari, da so tri stoletja liberalnih razprav vodila v uničenje tiste tradicije evropske moralne teorije, ki je nekoč pomenila temelj za politične skupnosti. V liberalnem svetu je zanemarjanje tradicije vrlin onemogočilo kakršenkoli racionalen sklep vseh teh pogovorov. Delo liberalnih filozofov, tudi Rawlsovo, je tako daleč od izpolnitve obljube, da bo nadomestilo oziroma oskrbelo temelje za moralno in politično teorijo; še več, njihova dela sama odkrivajo nesoglasja o etični podlagi človekovega praktičnega delovanja (MacIntyre 1981, 246–255).

2. Razumnost, odgovornost in biti z nekom in za nekoga kot moč za preseganje samomora

Glavni problem, na katerega želijo komunitarni kritiki opozoriti, je, da išče liberalizem odgovor na vprašanje moralne teorije v napačni smeri. Išče namreč univerzalne principe, ki naj bi se uporabili za reševanje univerzalnih problemov. Komunitarni kritiki trdijo, da takšnih problemov dejansko ni, razen v glavah filozofov. Problemi se vedno pokažejo znotraj neke določene skupnosti. Rešitev teh problemov pa je možna samo, če se upoštevata praksa in tradicija vsakega posameznega združenja. Komunitarni kritiki torej ni bistveno to, da bi iskala neke univerzalne principe, ampak se ozira v družbo samo, v prakso, tu išče odgovore na vprašanja.

Komunitarna kritika opozarja, da se je treba vrniti k skupnosti, k njeni tradiciji, k praksi – in se ne sklicevati na abstraktne principe, ki naj bi pomenili vodilo za življenje. Kot člani družbe lahko delujemo pravično samo v kontekstu konkretne družbe. Ne obstajajo neki večni in univerzalni principi, ampak je vsaka določitev oziroma ocena pravičnosti vedno nekaj lokalnega, nekaj, kar je povezano z neko določeno skupnostjo. Sandel poudarja, da ni treba gledati na deontološke principe pravičnega, ampak moramo slediti našemu skupnemu dobremu. Če hočemo zares priti do principov, potem to zahteva, da se vprašamo, kdo smo, kako je z našim položajem in kaj je nam v dobro. To zahteva od nas, da se vprašamo, kaj je dobro za skupnost, saj smo določeni tudi po skupnosti, ki ji pripadamo, in vključeni smo v njene cilje in načrte, ki so zanjo značilni (Sandel 1983, 62). Takšno San-

delovo razmišljanje pa se povsem ujema z MacIntyrovim gledanjem, ko poudarja: »Kar je dobro zame, mora biti dobro tudi za nekoga, ki je v podobni funkciji.« (1981, 205) Zgodba mojega življenja je vedno vključena v zgodbo skupnosti, ki oblikuje mojo identiteto. Komunitarni kritiki bi torej namesto vprašanja: »Kakšne pravice imam?« značilnega za liberalno gledanje, raje postavili vprašanje: »Kaj je tisto, kar pripomore k našemu skupnemu dobremu?«

Podobno kakor Walzer tudi Charles Taylor poudarja, da liberalne teorije, ki dajejo prioriteto individualni izbiri ciljev, postavljajo individualne pravice nad zahteve družbe. Povsem neupravičena je liberalna predpostavka, da je na človeka mogoče gledati kot na samozadostnega, racionalnega in avtonomnega – torej neodvisnega od družbe. Liberalizem razumeva človeka atomistično in je prav zaradi takšnih izhodišč nesposoben razložiti dejstvo človekove družbenosti. Ker liberalne institucije gradijo na napačni oceni človeka, imajo same na posameznike »atomizirajoč« učinek. Ko se tako zelo sklicujejo na posameznikove pravice, liberalne institucije preprosto ne razložijo pomembnosti vzdrževanja sposobnosti, ki delajo posameznikovo izbiranje sploh možno. Taylor zato še posebej poudari, da je treba od institucij zahtevati, naj se več posvečajo zagotavljanju socialnega konteksta, v katerem posamezniki delujejo, in naj bo ta kontekst takšen, da bo vedno pomagal vzgajati sposobnost izbiranja (1985, 187–210).

Podobno kakor drugi komunitarni kritiki tudi Taylor meni, da bi morali več pozornosti posvečati temu, kako vzdrževati in ohranjati našo tradicijo, in skupnosti in ne toliko zahtevam posameznikov. Tu MacIntyre poudari nekaj podobnega, ko pravi, »da je na tej stopnji potrebno storiti predvsem to, da gradimo lokalne oblike skupnosti, ki bodo podpirale civilno, intelektualno in moralno življenje skozi nova mračna obdobja, ki nam grozijo« (1981, 244). Opozori na odsotnost tradicije vrlin v sodobni družbi in na grozečo prevlado barbarov. Ko govori o filozofski zgodovini zahodne moralne teorije, naslika pričakovanje razsvetljenskega liberalizma kot ključno poglavje v zapuščanju racionalne moralne tradicije. V tem času se je moralnost preoblikovala, razdrobila in končno v veliki meri odpravila. Družbene in filozofske spremembe odpirajo ključna vprašanja o tem, kako upravičiti moralno prepričanje. Moralnost postane ime za pravila, ki nimajo ne teološke, ne zakonske, ne estetske podlage (38). Takšen razvoj vodi do tega, da se vedno bolj iščejo neodvisni racionalni temelji za moralnost. Prav Rawlsova teorija je v zadnjem času eden od najbolj značilnih zgledov te teorije.

MacIntyre trdi, da se je projekt takšnega utemeljevanja moralnosti že davno zrušil. Zato je toliko bolj nerazumljivo, da se sodobni človek še vedno zaposluje z vso brezupnostjo tega liberalističnega poskusa utemeljitve etike. Neverjetno se zdi pričakovati, da bi družbeni dogovori lahko izvirali z nekega brezinteresnega, nevtralnega, zunanjega stališča in da bi še vedno imeli moralno vrednost. »Samo znotraj skupnosti, ki ima skupno prepričanje o dobrinah, more praktični razum oblikovati kriterije za človekovo ravnanje.« (591) Moderni liberalizem preprosto ničesar ne prispeva k prenovitvi skupnosti, ampak samo vztraja na projektu, ki je – tako MacIntyre – že vnaprej obsojen na propad. V tem pa vidi tudi vzroke, da je v sodobnem svetu vedno več intelektualnih in družbenih nesoglasij. Neutemelje-

nost moralnih principov in prepuščenost individualizmu, ki ne pozna skrbi za »skupno dobro« družbe, prinašata v sodobno družbeno situacijo negotovost in samovoljni relativizem in permissivnost.

Za liberalce je dobro življenje nekaj, kar je stvar samovoljne izbire. Komunitarno gledanje pa poudarja, da je dobro življenje, ki je lahko različno med različnimi osebami in v različnih krajih, odvisno od družbene identitete osebnosti. Opozarja pa tudi, da podedujemo iz preteklosti svoje družine, rodu in naroda različne obveznosti, dediščine in zavezanosti; vse to konstituira danosti našega življenja in pomeni tudi moralno izhodišče (205). Seveda ostane ob tem cela vrsta odprtih vprašanj, kako se to uresničuje v konkretni družbi, kakšna je povezanost med tradicijo in sedanjimi okoliščinami v različnih družbah, ali niso vendarle potrebna tudi neka določena univerzalna izhodišča, ki jih zagotavlja filozofija itd. Prav zgoraj navedeni argumenti so primerno izhodišče za preprečevanje samomora, ki je velik problem predvsem človeka v evropski in v ameriški družbi, v katerih sta individualizem in pragmatizem najhujša.

3. Kako preprečevati samomor: na novo ovrednotiti pomen osebe in skupnosti

a) Pojem osebe

Liberalizem poudarja poprej individualizirani pojem osebe. Zagovarja torej takšen pojem osebe, pri katerem ni možnosti, da bi vrednote neke družbe in pojmovanje dobrega postali bistveni del posameznikove identitete. Nasproti temu liberalističnemu gledanju Sandel, MacIntyre in Taylor postavljajo takšno pojmovanje osebnosti, ki pri oblikovanju posameznikove identitete poudarja prav pomen dobrega in skupnosti.

b) Asocialni individualizem

Tu imamo dva problematična poudarka liberalizma. Najprej pogledajmo njegovo filozofsko napako, ki je v trditvi, da so vrednote in identiteta vsakega posameznika lahko razumljene tako, kakor bi obstajale neodvisno od širše skupnosti, katere član je posameznik. Druga napaka pa je v tem, da ne priznava pomembnosti tistih človekovih vrednot, katerih bistvo je komunitarne narave (npr. dobrina politične skupnosti). Še posebno MacIntyre in Taylor skušata v svoji kritiki spodbiti to filozofsko obliko asocialnega individualizma. Videli smo, da MacIntyre prav izrecno očita Rawlsu asocialni individualizem, podobno tudi Sandel.

c) Univerzalizem in abstrakcija

Pomembno je to, da je Rawlsova liberalna teorija pravičnosti mišljena kot univerzalna, hkrati pa naj bi bila tudi interkulturalna, vendar Rawls kulturni specifičnosti ne posveča nobene pozornosti. Proti univerzalizmu in abstrakciji v Rawlsovi teoriji prav izrecno nastopa prav Walzer, ki poudarja pomen partikularnosti in s tem konkretno družbeno situacijo in kulturo, ki daje ta pomen posameznim dobrinam in osebi, ko v neki družbi te dobrine sprejema.

d) Nevtralnost

Rawlsova teorija dobrega želi biti nekako nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega, toda videli smo, da ji to nikakor ne uspe (ker ji sploh ne more). Ko Rawls opiše izhodiščni položaj, mora pri tem že uporabiti neke določene vrednote, neko določeno vsebino; govorimo torej že o nekem dobrem, o neki določeni moralni izkušnji, ki pomeni okvir za poštenost tega izhodiščnega stanja. In končno, ali ni že v dejstvu, da hoče zaščititi avtonomijo vsakega posameznika v družbi, njegovo pojmovanje dobrega, ali ni v ozadju že neka antropologija, neko določeno substancialno gledanje na človeka, torej že neko dobro, ki omogoča izbiro dobrega prav vsakemu članu družbe? Torej liberalizem vključuje nekatere vrednote, ne da bi priznal njihov izvor oziroma povedal, da so vrednote, saj mu to onemogočata njegov etični skepticizem in relativizem.

Potem ko smo našli štiri glavne točke komunitarne kritike Rawlsovega liberalizma, lahko vidimo, da tukaj posebej izstopa Walzer s svojo kritiko metodološke abstrakcije Rawlsovega liberalizma, ki jo preostali trije kritiki posebej ne omenjajo. Vsi štirje kritiki tvorijo neko celovito podobo komunitarne kritike, vendar vsak s svojim specifičnim poudarkom.

Sandelov komunitarianizem se posebej kaže v tem, da pri Rawlsu opozori na problem poprej individualiziranega jaza. Ta »jaz« hoče rehabilitirati, kajti dokler bo imel svojo integriteto, dano vnaprej, torej ne glede na njegovo izbiro, je nemogoče razviti pripadnost tistim oblikam življenja, ki delno ali v celoti konstituira njegovo identiteto. To pa sta predvsem družba, katere član je, in politična skupnost. Samo če se jaz zaveda svoje odvisnosti in odgovornosti za družbo oziroma če ve, da ta družba sooblikuje njegovo identiteto, si bo tudi prizadeval za skupno dobro. MacIntyre pri oblikovanju posameznika in družbe zelo močno poudarja pomen tradicije. Pripadnost skupnosti je odločilnega pomena, pa naj govorimo o katerikoli dobrini že. Po Taylorju se lahko vzdržuje primeren koncept moralnosti samo znotraj kvalitativnih okvirov pripadnosti neki določeni jezikovni skupnosti. Če so človeška bitja samointerpretativne živali, je zanje jezik, ki je za takšno samo-interpretacijo potreben, bistveni družbeni fenomen. Potemtakem je družba strukturalni pogoj človekovega delovanja. Za Walzerja pa narava dobrin in distributivni principi ne morejo obstajati neodvisno od specifičnih družbenih in kulturnih razmer, saj se njihova vsebina oblikuje znotraj neke določene partikularnosti. Iz tega sledi, da je treba tako politično teoretiziranje kakor tudi sam pojem družbene pravičnosti razumeti kot del komunitarnih okvirov, od katerih sta tudi odvisna.

Če pogledamo vse štiri komunitarne kritike, vidimo, da obravnavajo koncept skupnosti na precej različne načine. MacIntyre in Taylor poudarjata, da je skupnost bistvena za človekovo samobitnost. Sandel ima pri tem veliko bolj omejene zahteve: povezave s skupnostjo oblikujejo samo nekatere bistvene človekove dobrine. Lahko bi torej rekli, da sta MacIntyre in Taylor najbolj komunitarna, Sandel in Walzer pa opozorita tudi na nekatera druga vprašanja. Vsi štirje kritiki so si podobni v tem, da svoje delo snujejo na komunitarnem pojmu osebe. Spet sta si tu bližje MacIntyre in Taylor. Taylorjevo stališče, da so človeška bitja samointerpretativne

živali v jezikovnih skupnostih, je zelo podobno MacIntyreovemu neoaristotelskemu stališču, da si ljudje lahko osmislijo svoje bivanje s pojmi in s standardi, ki izhajajo iz tradicije. Tudi večina Walzerjevega dela o metodologiji političnega teoretiziranja sloni na zelo podobnem stališču, da so namreč ljudje bitja, ki izhajajo iz neke določene kulture in v njej tudi ustvarjajo. Sandelova skrb za ponovno vzpostavitev povezave osebe s skupnostjo, ki pomeni temelj za človekovo identiteto, hoče poudariti nekaj podobnega kakor prejšnji trije kritiki. Vse štiri komunitarne kritike torej združuje pojmovanje oseb, ki so povezane v skupnost, to pa je temelj za posameznikovo svobodo in identiteto.

Prav v tem skupnem poudarku tudi vsi nasprotujejo liberalističnemu pojmovanju osebe kot poprej individualizirane, saj je takšno pojmovanje v izrazitem nasprotju s komunitarnim gledanjem. Različno pojmovanje osebe je torej tista osnovna točka, na kateri se liberalno in komunitarno gledanje razhajata. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije, torej neodvisnosti od drugih, komunitarno pa pravi, da se posameznikova avtonomija lahko uresniči samo v neki določeni skupnosti, kulturi, družbi, v kateri se rojeva prava človekova identiteta – in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Še najbolj ostro nastopa proti liberalizmu MacIntyre, ki ga povsem eksplicitno napade kot neko določeno moralno tradicijo. Taylor kritizira bolj posamezne vidike in ne liberalizma v celoti. Mnogi Walzerjevi poudarki imajo celo delno liberalen prizvok, Sandel pa hoče predvsem opozoriti, da ima liberalizem svoje meje. Komunitarna kritika se tako kaže kot pozitivna alternativa liberalizmu, saj s svojim poudarkom na pomenu skupnosti in skupnega dobrega odpira perspektivo, v kateri imata svoje mesto tako odgovornost za konkretno družbeno skupnost kakor tudi hrepenenje po izpolnitvi življenjskega načrta, ki izvira iz posameznikove avtonomije in iz njegove svobode znotraj neke določene kulture in družbe.

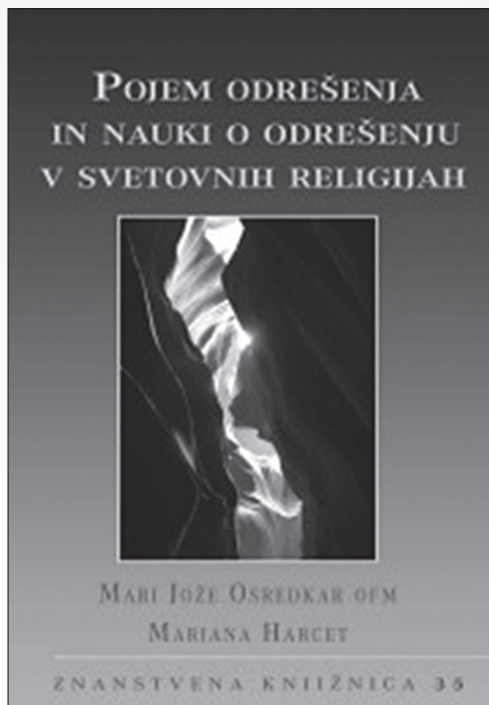
4. Sklepne misli

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in z novo metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja in se vedno bolj zateka k samomorilnim mislim ali celo k samomoru, alternativo: skupno življenje postavlja kot vrednoto in temelj za odkrivanje in oblikovanje posameznikove identitete in dostojanstva. Prav tu pa se mora rojevati novo veselje do življenja. V pluralni družbi bodo seveda obstajale različne utemeljitve dobrega, toda prav skupno dobro je lahko prostor za dialog, za medsebojno podpiranje in spoštovanje, ko ni glavni kriterij za uravnavanje odnosov samo sebični interes, kakor je to v liberalizmu, ampak pozitiven prispevek različnih posameznikov in skupnosti. Skrajni liberalizem pomeni pravzaprav največjo nevarnost, da se človek vda apatiji in mislim, ko sam prekine svojo življenjsko agonijo s samomorom. Če bo skupnost zares pristna in neizključujoča, potem bo v njej zagotovo prostor za individualnost, toda ne za individualnost, ki vidi svojo svobodo v samovoljnosti, temveč za individualnost, ki se rojeva v odgovornosti in

v skrbi za drugega. Tu pa se odkrije veselje do življenja in premaguje se nevarnost samomora, ki je v veliki meri tudi posledica duhovne, duševne, materialne in socialne revščine sodobnega človeka.

Reference

- Dworkin, Ronald.** 1978. Liberalism. V: *Public and Private Morality*, 113–143. Stuart Hampshire, ur. Cambridge University Press: Cambridge.
- Kymlicka, Will.** 1988. Liberalism and Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy* 18:181–204.
- Larmore, Charles.** 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- MacIntyre, Alasdair.** 1981. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Duckworth: London.
- Sandel, Michael J.** 1983. The Political Theory of the Procedural Republic. *Revue de Métaphysique et de Morale* 93:57–68.
- Seidman, Steven.** 1983. *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Basil Blackwell: Oxford.
- Taylor, Charles.** Atomism V: *Philosophical Papers*. Zv. 2, *Philosophy and the human sciences*, 187–210. Cambridge: University Press.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

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

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

*Mateja Pevec Rozman***Samomor: pomen detabuizacije in mediji**

Povzetek: Samomor je večplastni fenomen, ki še vedno ostaja ena od tabu tem in hkrati bolečih ran sodobne, tudi slovenske družbe. Govoriti o samomoru pomeni velik izziv za vse, ki se z njim ukvarjajo po strokovni plati, prav tako pa je izziv tudi z vidika ozaveščanja problematike. Samomora ne smemo predstaviti kot nekaj normalnega, ampak kot žgoč problem, o katerem je treba spregovoriti in iskati rešitve, kako ga preprečevati. V tem smislu je pomen detabuizacije samomora predvsem dvojen: spregovoriti o tabu temi lahko pomeni osvoboditev (od strahov, od napačne podobe ali predstave), drugi pomen pa je v ozaveščanju problematike: sprejetje dejstva, da je neki fenomen oziroma problem v družbi navzoč. Razprava odstira zgolj nekatere vidike tega še vedno skrivnostnega in zapletenega fenomena. V prvem delu se osredotočamo na pomen samomora (pojmovanje samomora), v drugem delu pa se dotaknemo nekaterih stopenj filozofskega, zlasti etičnega motrenja samomora. V tretjem delu spregovorimo o pomenu in o vplivu medijev na samomor oziroma o etičnosti poročanja o samomoru (detabuizacija). Razprava je poizkus prikaza, da lahko ozaveščanje problematike pripomore k detabuizaciji, to pa hkrati odpira pot k izhodu, k rešitvi problema. Kakor pravi Ringel, beg ni rešitev; pomembno je, da znamo in tudi zmoremo spregovoriti o problemih in jih pravilno artikulirati, s tem pa se odprejo tudi možne poti izhoda iz stiske in preprečevanja njenih najhujših oblik, kakor je samomor.

Ključne besede: samomor, stiska, pomoč, detabuizacija, mediji, etično poročanje

Abstract: Suicide: **The Importance of Breaking Down Taboos and Media**

Suicide is a multifaceted phenomenon that remains a taboo topic in modern world. Talking about suicide is not only a major challenge for all those dealing with it professionally, but also presents a challenge for public awareness. Suicide should not be presented as something normal, but as a serious problem that needs to be discussed and solutions for its prevention sought. Hence breaking down the taboo of suicide is important in two ways: 1) talking about a taboo topic may bring liberation (from fears or false conceptions), and 2) raising public awareness of the problem i.e. accepting the fact that a certain phenomenon is present in the society. The paper reveals just a few aspects of the mysterious and complex phenomenon of suicide. The first part focuses on the meaning of suicide (suicide conception). The second part elucidates some levels of philosophical, especially ethical considerations of suicide. The third part raises the issue of the influence of the media on suicide and the question of ethical reporting on suicide.

Key words: suicide, crisis, help, taboo, media, ethical reporting

Ko govorimo o samomoru, se spuščamo na zelo občutljivo področje; to je namreč fenomen, ki je večplasten in odpira mnoga vprašanja: poleg plaho vprašujočega ali včasih celo obtožujočega »zakaj je kdo to storil«, se odpira tudi vprašanje o moralni dopustnosti in o racionalnosti dejanja samega. V zvezi s tem nastopi tudi vprašanje posameznikove svobode in svobodne izbire razpolaganja s svojim življenjem, po drugi stani pa se ne moremo izogniti pomenu vplivov iz okolja: vprašanj o vlogi družbe, religije, medijev, države, socialnih razmer in drugih dejavnikov, ki pomembno vplivajo na samomorilnost.

Samomor je tema, o kateri je težko govoriti, ker je to težka eksistencialna, temna in boleča naloga, lahko bi celo rekli: še vedno eden od »tabujev« sodobne, tudi slovenske družbe, ki po samomorilnosti še vedno sodi v sam evropski vrh.

Zato je govoriti o samomoru izziv, tudi z vidika ozaveščanja problematike: samomor se ne sme predstaviti kot nekaj normalnega, ampak kot fenomen, o katerem je treba spregovoriti in iskati rešitve: ne le v medicinskih in psiholoških, temveč tudi v drugih, celo akademskih krogih. Pomen detabuizacije je predvsem dvojen: za mnoge je spregovoriti o tabu temah osvoboditev (od osebnih strahov, od napačne podobe ali predstave, ki jo imamo o neki stvari). Drugi pomen je v ozaveščanju problematike: sprejetje dejstva, da neki določen fenomen, neko določeno vprašanje obstaja. Detabuizacija tega vprašanja pomeni možnost, da ljudje o stiskah, o bolečini in tudi o krivicah spregovorijo, jih ubesedijo, hkrati pa je to priložnost, da se te stiske, bolečine in krivice ustrezno ovrednotijo.

V razpravi se bomo dotaknili nakazanih vprašanj, skušali bomo pokazati, da je samomor tako osebni kakor družbeni problem. V prvem delu bomo govorili o pomenu samomora (pojmovanje samomora). V drugem delu se bomo dotaknili nekaterih stopenj filozofskega, zlasti etičnega motrenja samomora. V tretjem delu pa bomo spregovorili o pomenu in o vplivu medijev na samomor oziroma o etičnosti poročanja o samomoru (detabuizacija).

1. Opredelitev samomora

Kaj je samomor? Lahko bi ga opredelili kot »dokončni ne bivanju« oziroma kot dokončno kapitulacijo posameznika nad seboj in nad življenjem. Samomor je pobeg iz totalnosti niča, je beg iz ujetosti v brezizhodnost, beg pred peklom, ki ga posameznik doživlja in v njem ne more več zdržati. Samomor je nekako beg iz posameznikovega notranjega pekla in je hkrati začetek pekla za tiste, ki ostanejo. S Sartrom bi lahko tudi rekli, da je to beg pred ljudmi; v svoji drami *Zaprta vrata* položi v Garcinova usta znameniti stavek: »Pekel so ljudje okoli tebe.« (Sartre 1981, 46) To so ljudje, ki drug drugega mučijo v neskončnost.

Ker je samomor zelo kompleksen fenomen, naletimo pri raziskovanju na različna pojmovanja in opredelitve. Priznani slovenski psihiater, ki se je poklicno ukvarjal z vprašanjem samomora, Lev Milčinski, je opredelil samomor (*suicidium*) kot »dejanje, s katerim se človek usmrti. Pri tem ga vodi težnja, da si vzame življenje,

oziroma iz njegovega vedenja razberejo tak namen ljudje okoli njega. Tudi pri samomornem poskusu (oziroma parasuicidu) se kaže ali vsaj nakazuje takšna težnja, dejanje je zastavljeno, vendar še ne dokončano.« (Milčinski 1985, 11)

Pri samomoru govorimo o zavestnem in namernem uničenju svojega lastnega življenja. Samomor je namreč zavestno dejanje, ki lahko s predvideno zanesljivostjo povzroči človekovo smrt (Valetič 2009, 30). Pri tej opredelitvi se postavlja vprašanje o zavestnosti dejanja: ali je človek, ki je tik pred tem, da si vzame življenje, zares popolnoma pri polni zavesti (ali ni morebiti ta zavest zamegljena z zunanjimi težkimi okoliščinami, ki navadno privedejo do ključnega tragičnega dejanja, in ali ni morebiti ta zavest obremenjena s težko čustveno nestabilnostjo). Mnoge raziskave predvsem neuspešnih poskusov samomora namreč pričajo o tem, da v bistvu ni bilo nobene želje po smrti, ampak le goreča nuja, biti viden, biti slišan, biti ljubljen, upoštevan ..., skratka, klic na pomoč in potreba po drugačnem življenju.

Emil Durkheim (1858–1917) opredeljuje samomor sociološko in pravi, da je samomor posledica zavestne odločitve posameznika, ki z direktnim ali indirektnim, s pozitivnim ali negativnim dejanjem, ki ga stori, zavestno škoduje sebi. V svojem delu *Le Suicide*, ki je izšlo leta 1897, razlikuje štiri tipe samomora (Durkheim 1951): anomični, egoistični, altruistični in fatalistični samomor.

Anomični samomori so značilni za družbe, v katerih se spremenijo okoliščine bivanja; vrednote izgubljajo svojo obvezujočo (normativno) moč. Govorimo torej o upadanju moči in o vplivu religije in socialnih ustanov (avtoritet). Člani teh skupnosti počasi izgubljajo smernice za svoje delovanje, s tem pa tudi svojo lastno stabilnost (čustveno, vedenjsko).

Egoistični samomor se lahko zgodi, kadar je posameznik ločen od svoje ožje skupnosti (družbene skupine), družbene norme zato zanj nimajo več pomena.

Altruistični samomor je najpogostejši v zelo tradicionalno urejenih družbenih skupinah (npr. na Japonskem harakiri, sati v hindujskem okolju, samomor starejših in onemoglih pri Eskimih, tudi pri Indijcih), ko se posameznik popolnoma odpove svojim pravicam, celo pravici do življenja, in vzame nase norme skupnosti, ki ji pripada. Kot zanimivost omenimo, da je bil harakiri na Japonskem sprva častna oblika samomora, ki jo je vojak uporabil, če ga je zajela sovražna vojska; s tem se je izognil mučenju in sramoti. Pozneje je postal harakiri izraz nestrinjanja z vladarjem, lahko pa tudi žalovanje za bližnjimi. Leta 1869 je bil harakiri uradno prepovedan, čeprav na Japonskem še ni popolnoma »izumrl«.

Pri fatalističnem samomoru govorimo o begu iz nevzdržnega položaja pri fizičnem in moralnem despotizmu (oblastno samovoljno ravnanje družbe), ko družbena skupnost pretirano obvladuje posameznika in mu onemogoči prihodnost ali jo vsaj kroji mimo posameznikove volje in predenj postavlja ovire, ki so tako velike, da jih ne zmore premagovati.

Samomor je zagotovo pretresljiv fenomen, ki nikoli ne nastopi hipoma, nenačrtovano. Erwin Ringel (1924–1994), avstrijski psihiater in suicidolog, trdi, da je mogoče korenine za samomor iskati že v otroštvu: občutki krivde, zavrtosti, premajh-

nega samozaupanja, pomanjkanje spontanosti in želje po zmagovanju (dosežkih). Samomor se torej ne zgodi zaradi hipne razočaranosti ali trenutnega kriznega stanja, ampak je to dinamičen proces, ki poteka med željo po življenju in željo po končanju tega življenja. Težave, ki v svojem bistvu temeljijo v človeku samem, posameznik pa si jih noče priznati in pred njimi beži, lahko vodijo v brezizhoden položaj, v katerem se kot edina rešitev kaže zgolj dokončni pobeg, to je samomor. To stanje psihologi in psihoterapevti označujejo kot presuicidalni sindrom (Ringel 2004, 15).

Odločitev za smrt je po Ringlu tako imenovani presuicidalni sindrom, ki ga ne bi smeli spregledati. Govorimo o duševnem stanju človeka pred samomorom: občutki tesnobe, izguba ravnovesja med zunanjimi vplivi in svojimi lastnimi možnostmi, stopnjevanje vse do »dinamične tesnobe«, ki povzroči izgubo kontrole in je zato možnost za samomor velika. Pri tem ne smemo pozabiti na občutke osamljenosti, na izgubo občutka osebne vrednosti, na razmišljanje o samomoru, na agresivnost, obrnjeno k sebi, brez možnosti ventiliranja, in končno: na vprašanje, komu sem še potreben (Javorič 1995, 19). To je tudi zadnja faza pred totalnim obupom nad seboj in pred popolno izgubo smisla, ki lahko vodi v »namerno povzročitev svoje smrti«, kakor samomor opredeljuje ameriški filozof James Rachels (1987, 89).

2. Skica rešitve iz krize – ne obupaj!

Rešitev vsekakor ni v begu pred težavami, temveč v soočenju z njimi. Uspeh je odvisen predvsem od samopoznavanja in od stopnje samokritičnosti. Pomembno je to, ali se človek pozna dovolj in ali je dovolj pogumen, da se je pripravljen videti takšnega, kakor v resnici je: je sposoben priznati in sprejeti šibkosti, slabosti, pomanjkljivosti in seveda tudi prednosti, sposobnosti, talente. Ali je posameznik sposoben kritičnega odmika od svojih predstav o sebi in ali je pripravljen in sposoben sprejeti meje svojih zmožnosti?

Pomembno je, da posameznik v krizi ne resignira, da ne obupa nad svetom, nad ljudmi in končno nad samim seboj. Pot iz krize je torej možna! Prvi korak k izhodu iz stiske je v oceni (samooceni) in nato v sprejetju danega položaja. Drugi korak je, naučiti se sprejeti težave in krizo kot izziv, kot nalogo, ki se postavlja pred nas in jo moramo rešiti. Skica rešitve iz krize bi bila lahko videti tudi takole:

Identifikacija težave: ozvestiti in sprejeti težavo ali krizo, v kateri se posameznik znajde: zavedati se, da sem v krizi, da imam težave jaz.

Odločitev, da sem se pripravljen spoprijeti z identificirano težavo oziroma krizo.

Pomoč od zunaj: strokovna pomoč, naslonitev na drugega in na Drugega.

Odločitev je vedno dej volje, to pomeni, da se mora človek sam, svobodno odločiti, da želi premagati stisko, da se želi boriti za življenje in se ne predati obupu. Nihče od zunaj, se pravi nobena druga oseba, ne more sprejeti odločitve namesto človeka v stiski, nihče ne more »prisiliti« človeka, naj se spopade s svojimi težavami in se začne boriti za življenje. Po drugi strani pa vloge drugega nikakor ne smemo prezreti, saj je drugi pri formaciji posameznika nepogrešljiv: človek je bitje

odnosov, skupnosti, je bitje dialoga, znotraj odnosov se oblikuje in odnosi so tisti, ki ga zaznamujejo in tudi določajo. Ob drugem je možen razvoj osebnostnih potencialov, brez drugega ni mogoče preživeti: če samo pogledamo novorojenčka, kako močno je odvisen od materine ljubezni, od njene bližine in seveda tudi od hrane. Človek pa je tudi presežno bitje, neskončno presega samega sebe in se ozira v neskončnost; je bitje, ki svojo dokončno utemeljenost in smiselnost najde v Drugem, v svojem Stvarniku.

3. Pregled filozofskega motrenja samomora skozi čas

Različne opredelitve samomora imajo skupno točko: govorimo o dejanju, ki si ga povzroči posameznik sam in ki je hoteno dejanje. To je fenomen, ki je resda star kakor človeštvo, a je bil dolga stoletja zanemarjen, spregledan in zatajevan, ljudje s to izkušnjo pa pogosto stigmatizirani in obravnavani diskriminacijsko (Ringel 2004, 11). Skozi zgodovino se je pogled nanj spreminjal, od zavračanja in obsojanja vse do odobravanja.

Na nasprotujoča si stališča glede samomora naletimo v antični Grčiji: po eni strani je samomor prepovedan ali pa je lahko celo zakonit. V nekaterih mestnih državah je veljal samomor za zakonitega, a le, če so ga mestne oblasti dovolile. Prebivalec mestne države (*polisa*) je moral, potem ko se je odločil, da si bo vzel življenje, prositi senat za dovoljenje in navesti razloge, zakaj je življenje postalo neznosno in zakaj ga želi prekiniti. (Leskošek 2000, 30)

Platon (427–347) se je o samomoru izrekel negativno, v življenju je treba pogumno vztrajati in prenašati udarce usode; tako pravi v Apologiji Sokrat: »Kamor se človek postavi, ker misli, da je tako najbolje, ali kamor ga postavi njegov vladar, tam mora po mojem mnenju vztrajati tudi v nevarnostih, ne da bi se oziral na smrt ali kar koli drugega bolj kot na sramoto ...« (*Apologija*, 28d)

Tudi Aristotel (384–322) ne odobrava samomora. V tretji knjigi *Nikomahove etike* (1116 a) zasledimo tole stališče: »Če pa se kdo usmrti, da bi utekel pomanjkanju, nesrečni ljubezni ali kaki drugi bolečini, tedaj to ni hrabro, ampak prej strahopetno dejanje. Beg pred trdotami življenja je znamenje pomehkuženosti, ker samomora nihče ne stori za dosego nečesa plemenitega, ampak le, da bi utekel nečemu hudemu.«

Pri stoikih naletimo na drugačno stališče: zanje pomeni samomor najvišji izraz svobode in kreposti, in to takrat, ko objektivne okoliščine ne omogočajo več, da bi človek živel v skladu s svojimi ideali. Zenon¹ (okoli 333/332–262) izpostavi tri opravičljive razloge za samomor: a) samomor zajetega vojaka iz domoljubnih vzgibov, b) prostovoljna smrt storilca kaznivega dejanja, da bi se izognili psihičnemu ali fizičnemu nasilju oziroma mučenju, in c) če revščina ali huda fizična in duševna bolezen naredita smrt privlačnejšo od življenja (Leskošek 2000, 31). Podobno stališče zasledimo

¹ Zenon, Mnazeov sin, rojen okoli leta 334/333 pr. Kr. v Kitonu na Cipru, ustanovitelj stoe v Atenah (Reale 2002, 249).

pozneje pri Seneku (okoli 4 pr. Kr.–65 po Kr.), ko v svojem 70. pismu prijatelju Luciliju piše, da ni pomembno, ali človek umre prej ali pozneje, temveč le to, ali umre lepo ali grdo, in da ima zato pravico, izbrati si smrt, kakršna mu je ugodnejša (Milčinski 1985, 12). Takšno stališče je, žal, vplivalo tudi na pogostost samomorov med kristjani iz prvega obdobja širjenja krščanstva; ob doživljanju ničevosti tega sveta, ob preganjanjih in ob trpljenju je bilo vse upanje vernikov usmerjeno v posmrtno življenje.

Šele Avguštin (354–430) takšen pogled zavrne, saj obsodi samomor in samomorilca celo izenači z morilcem (Milčinski 1985, 13). Za Avgušтина je samomor teološkomoralno enak umoru (Potočnik 1990, 258). Močno nasprotuje samodestruktivnim vzgibom (npr. ko so žene, ki so jih posilili in s tem oskrnili njihovo nedolžnost, videle samomor kot rešitev, ker sta bila onečaščena njihovo telo in njihova čistost). Avguštin pravi, da čistost zadeva stanje duha, ki ga telesna prisila ne more nikdar izničiti (Brown 2001, 131). Poleg tega, da pojmuje življenje kot božji dar, ki se za nobeno cene ne sme zavreči, utemeljuje svoje stališče do samomora tudi s sklicevanjem na Dekalog; božja zapoved »Ne ubijaj!« velja tako za drugega kakor tudi za osebo samo (Maris idr. 2000, 107).

Tomaž Akvinski (1225–1274) je dopolnil Avguštinovo stališče; bil je namreč prepričan, da je samomor najstrašljivejši greh: storilcu ne daje nobene možnosti več, da bi se kesal in seveda tudi spokoril. Samomor je pojmoval kot napad na samega sebe, to pa je v nasprotju z naravnim zakonom, po katerem vsako bitje teži k samoohranitvi oziroma življenju (Maris idr. 2000, 108). V delu *Summa Theologica* zapiše, da je samomor docela nesprejemljiv iz najmanj treh razlogov: 1. ker je protinaraven, 2. ker je asocialen in 3. ker je življenje božji dar, zato posameznik z njim ne sme in ne more samostojno razpolagati (Leskošek 2000, 33). Takšno etično vrednotenje samomora je ostalo navzoče v katoliški Cerkvi vse do današnjih dni. Tako v Katekizmu katoliške Cerkve beremo, da je vsak človek odgovoren za svoje življenje pred Bogom, ki mu ga je dal. Posameznik zato ne more in ne sme razpolagati z njim. Življenje je treba ohranjati njemu v čast in za zveličanje naših duš. Človek je le oskrbnik in ne lastnik življenja (KKC 2280).

4. Samomor in mediji

Po omejenem zgodovinskem pregledu pojmovanja samomora bomo v tretjem delu razprave spregovorili še o vplivu medijev na samomor. Samomor je zelo intimno, osebno in večinoma prikrito dejanje posameznika – in vendarle vedno vpliva na ljudi, ki ostanejo, na sorodnike, na prijatelje in na znance. Samomor vpliva tudi na širšo javnost. Ker je del življenja, se zanj zanimajo mediji, ki o njem poročajo. Mediji so namreč del družbe in njeno ogledalo. V strokovnih smernicah za odgovorno novinarsko poročanje² beremo, da ima neprevidno ali senzacionali-

² *Spregovorimo o samomoru in medijih: Preprečevanje samomora – strokovne smernice za odgovorno novinarsko poročanje*, ur. Saška Roškar, Alenka Tančič Grum in Vita Poštuvan (Ljubljana: Inštitut za varovanje zdravja RS, 2010), http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789616659680_slv.pdf (prijeto 17. 4. 2013).

stično poročanje v medijih lahko negativne posledice in narobe: korektno poročanje s poudarkom na reševanju problemov in na možni pomoči ima lahko daljnosežne in koristne učinke za velik krog ljudi (Roškar idr. 2010, 11). Zato je zelo delikatno, poročati o samomori predvsem znanih osebnosti, ki mnogokrat pomenijo idole mlajšim generacijam, denimo Marilyn Monroe, Ernest Hemingway, Kurt Cobain (Nirvana) itd. V Sloveniji so se – zaradi čimbolj korektnega in pietetnega poročanja – povezali novinarji in strokovnjaki suicidologi in po priporočilih Svetovne zdravstvene organizacije WHO prevedli in priredili priročnik z naslovom *Strokovne smernice za odgovorno novinarsko poročanje o samomoru*. Priročnik pokaže zgled dobre prakse in opozori na neprimerne načine poročanja, razloži pomembne podrobnosti (naslove, položaj članka, slike, ki naj spremljajo poročanje), opozori na nujno preventivno komponento poročanja, ko je poleg novice vedno objavljen tudi vir pomoči. *Kodeks novinarjev* zavezuje novinarje, da se izogibajo neupravičenemu senzacionalističnemu razkrivanju zasebnosti ljudi, še posebno obzirni morajo biti pri omembi imen in pri objavi slik žrtev. Navajam povzetek smernic za odgovorno poročanje o samomoru:

- Izkoristite priložnost, da javnost informirate in ozaveščate o pojavu samomora.
- Izogibajte se jeziku, ki bi samomor predstavljal senzacionalistično, ga prikazoval kot nekaj sprejemljivega ali ga predstavil kot rešitev za težave.
- Izogibajte se izpostavljanju in nepotrebnemu ponavljanju zgodb.
- Izogibajte se podrobnim opisom metod pri samomori ali pri poskusih samomora.
- Izogibajte se podrobnim opisom in informacijam o lokaciji poskusa ali dokončanja samomora.
- Bodite tenkočutni pri izbiranju naslovov, izogibajte se senzacionalističnemu slogu in besedi samomor v naslovu.
- Bodite previdni pri izboru fotografij in videoposnetkov.
- Premišljeno in previdno poročajte o samomori znanih osebnosti.
- Izkazujte skrb, empatijo in spoštovanje do ljudi, ki žalujejo zaradi samomora bližnjega.
- Navajajte informacije o tem, kje poiskati pomoč v primeru duševne stiske.
- Navajajte splošne nasvete o načinih pomoči. Pišite o zgodbah ljudi, ki so premagali težave.
- Upoštevajte dejstvo, da so v zgodbe o samomori lahko vpleteni tudi novinarji in drugi predstavniki medijev. (Roškar idr. 2000, 13)

Izpostaviti velja posebno etično vodilo, ki pravi: »Zaradi spoštovanja do umrlega in njegovih svojcev naj se tema samomora nikoli ne uporablja v namene večje branosti /gledanosti/poslušanosti medija.« (13)

Treba je vedeti, da so dejavniki, ki povečujejo tveganje za samomor, večplastni. Enega od teh zagotovo pomenijo mediji. Po eni strani lahko medijsko poročanje spodbudi ranljive posameznike, še posebno če so novice senzacionalistične, po drugi strani pa lahko odgovorno poročanje (ki ga nakazujejo našteje smernice) pomaga ljudem, ki so v težavah, da ne obupajo, ampak poiščejo pomoč. Nikoli namreč ne moremo vedeti, kaj se godi v človeški duši; kljub odkritjem antropologov, psihologov, psihiatrov, teologov in drugih strokovnjakov – to ostaja skrivnost. Tako je tudi skrivnost, kar se dogaja v človeški duši v stanju pred samomorom. Morda lahko to zgolj zaslutimo skozi verze pesnika Marka Pavčka,³ ki zapiše: »Z vsako pesmijo me je manj, spraskam se v pesem. Počasi. Kos za kosom. Bolečina je pekoča, a sladka ... Pride čas, ko se postrgam vsega ... Takrat bom najbolj poln.« (Pavček 2008, 50)

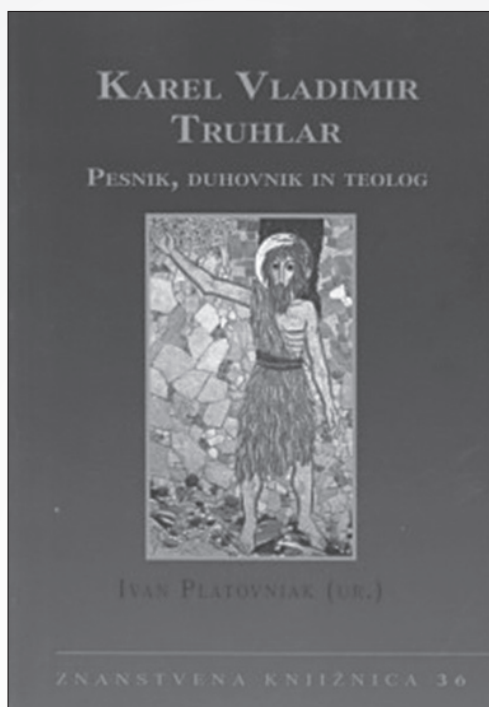
5. Sklep

Samomor je tudi danes še pogostoma stigmatiziran, čeprav se poleg psihologov in drugih strokovnjakov tudi mediji trudijo detabuizirati ta fenomen, ki zaznamuje ne le posameznika storilca, temveč tudi njegove bližnje in širšo skupnost, kateri pripada. Čeprav je Cerkev vseskozi odklanjala samomor in je branila življenje, skuša v današnjih časih pokazati predvsem usmiljenje in razumevanje (in obsoja stigmatizacijo) in ponuja tudi pomoč. Človek je bitje smisla, je tisti, ki išče smisel svojega bivanja, in religija mu lahko pomaga odkrivati ta smisel. V razpravi se resda nismo lotili tega vprašanja, vendar to ostaja naloga za nadaljnje raziskovanje. Odstrli smo zgolj nekatere vidike tega še vedno skrivnostnega in zapletenega fenomena, ki pomeni eno od ran sodobne, tudi slovenske družbe. Pokazati smo želeli, da lahko ozaveščanje problematike pripomore k detabuizaciji, to pa hkrati odpira pot k izhodu. Kakor pravi Ringel, beg ni rešitev; pomembno je, da znamo in zmremo spregovoriti o problemih, jih artikulirati, potem se odprejo tudi možne poti izhoda iz stiske in preprečevanja njenih najhujših oblik, kakor je samomor.

³ Marko Pavček (1958–1979), sin nedavno umrlega pesnika Toneta Pavčka, je storil samomor 11. septembra 1979, star komaj enainvajset let. Njegova edina pesniška zbirka, s katero se je zapisal v sodobno slovensko literaturo, je izšla po njegovi smrti, leta 1981.

Reference

- Aristotel.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Brown, Ron M.** 2001. *The Art of Suicide*. London: Reaktion Books Ltd.
- Durkheim, Emile.** 1951. *Le Suicide*. New York: The Free Press. Navaja Milčinski 1985, 20.
- Javorič, Marija.** 1995. Prikaz ogrožene družine, v kateri je bil storjen samomor. *Obzornik zdravstvene nege* 29, št. 1/2:19–21.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Leskošek, Franc.** 2000. Sociološki vidiki samomornosti na Slovenskem. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Maris, Ronald W., Alan L. Berman in Morton M. Silverman.** 2000. *Comprehensive Textbook of Suicidology*. New York: Guilford Press.
- Milčinski, Lev.** 1985. *Samomor in Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pavček, Marko.** 2008. *Z vsako pesmijo me je manj*. Ljubljana: DZS.
- Platon.** 2009. *Apologija*. V: *Zbrana dela*. Zv. 1. Prevedel Gorazd Kocjančič. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Potočnik, Vinko.** 1990. Religija in samomor. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 257–262. *Medicinski razgledi* 29. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Rachels, James.** 1987. *Pravica do smrti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Reale, Giovanni.** 2002. *Zgodovina antične filozofije*. Zv. 3, *Sistemi helenistične dobe*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ringel, Erwin.** 2004. *Beg ne pomaga: Kako se pravilno spoprijemamo s težavami*. Celovec: Mohorjeva družba v Celovcu.
- Roškar, Saška, Alenka Tančič Grum in Vita Poštuvan, ur.** 2010. Spregovorimo o samomoru in medijih: Preprečevanje samomora – strokovne smernice za odgovorno novinarsko poročanje. Ljubljana: Inštitut za varovanje zdravja RS. http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789616659680_slv.pdf (pridobljeno 17. aprila 2013).
- Sartre, Jean Paul.** 1981. *Zaprta vrata*. V: *Izbrana dela*. Zv. 6, *Izbrane drame*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Valetič, Žiga.** 2009. *Samomor: večplastni fenomen*. Maribor: Ozara Slovenija.



Ivan Platovnjak, ur.

Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog

Karel Vladimir Truhlar (1912–1977) velja za mednarodno najbolj uveljavljenega in priznanega teologa. Truhlar je večino časa deloval na Gregorijani v Rimu (1949–1974). Ker je bil bolj usmerjen v evropski prostor, je v Sloveniji manj znan. Zato je še toliko pomembneje, da ga globlje spoznamo tudi v slovenskem okolju. Monografija prinaša dragocene prispevke devetih avtorjev: Franceta Pibernika, prof. dr. Denisa Poniža, višjega pred. dr. Lojzeta Bratina DJ, doc. dr. Marka Ivana Rupnika DJ, prof. dr. Mihályja Szentmártonija DJ, doc. dr. Ivana Platovnjaka DJ, doc. dr. Igorja Bahovca, prof. dr. Rafka Valenčiča in akad. prof. dr. Janeza Juhanta. Iz večdesetletne razdalje zelo dobro predstavijo Truhlarja kot pesnika, duhovnika in teologa ter kako njegova ustvarjalna osebnost in delo izžarevata svežino in novost, drznost in globino še v današnjem času.

Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje in Teološka fakulteta, 2013. 112 str.
ISBN 978-961-6748-25-4. 10 €.

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

*Mateja Centa***Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb**

Povzetek: Kot otroci nismo vedeli, kaj je odgovornost, navadno so našo odgovornost prevzeli odrasli. Mladostništvo je obdobje, ko začnemo bolj spoznavati pomen odgovornosti. Postajamo bolj odgovorni, tako da prevzemamo številne nove dolžnosti, ki med drugim določajo tudi to, kaj smo oziroma kaj želimo postati. Žal je to tudi prehod, ko se neredko dogajajo samomori mladostnikov, z razumevanjem katerih se prek pojma smiselčnosti življenja ukvarja prispevek.

Glavne besede: mlada oseba, samomor, smisel življenja, čustva

Abstract: **The Lack of the Meaning of Life as a Cause of Suicide by Young Persons**

As children we did not fully grasp the meaning of responsibility, which meant that adults usually accepted the responsibility for our actions. Adolescence is a period when we begin to understand the importance of responsibility. We become more responsible as we take on new responsibilities, which also determine who we are as persons or what we want to become. Unfortunately, this is also a period when suicide often occurs. This article attempts to develop an understanding of suicide through the concept of the meaningfulness of life.

Key words: young person, suicide, meaning of life, emotions

V prispevku se ukvarjamo z razliko med samomorom mlade¹ in samomorom odrasle osebe. Splošno znana, sprejeta in pogosto uporabljena trditev, da si nekdo vzame življenje, ker ne vidi več smisla v življenju, ne drži popolnoma. Zgled so izjave obupanih ljudi na forumih, tako mladih kakor starejših, ki ne vidijo smisla v življenju in si želijo umreti. Podobno trdijo znanstvene razprave, ki se ukvarjajo s samomorilnimi osebami, ko prihajajo po pomoč in po znanje o smislu življenja k psihiatrom (Kostnapfel 1979, 320). Izhajamo namreč iz pogleda na smisel življenja kot na tisti vidik človeške osebe, ki pri mladem človeku še ni v polnosti izoblikovan oziroma ga še ni vzpostavil; torej zavrnitev te smiselčnosti ne more biti med razlogi za samomor mlade osebe. Nasprotno pa odrasli človek do smisla v življenju že zavzame neki odnos in ga ob odločitvi za samomor zavrže. Kadar govorimo o samomoru, je mlademu in odraslemu skupno le dejstvo smrti, njun obup pa je različne narave in ga velikokrat tudi napačno razumemo. Mlada oseba še nima

¹ S pojmom »mlada oseba« je mišljena oseba v obdobju adolescence. WHO (Svetovna zdravstvena organizacija) adolescenco označuje kot čas človeške rasti in razvoja, ki se začne po obdobju otroštva in pred vstopom v odraslo dobo med približno desetim in devetnajstim letom starosti.

polnega razumevanja vrednote življenja niti smrti, smisel torej še išče, odrasel človek pa smisel do življenja izgubi ali se obrne proč od njega, čeprav ga je predtem že našel oziroma je imel priložnost, oblikovati ga in ga sprejeti.

Morda bolj splošno lahko rečemo, da bi bilo torej na podlagi tega vzpostavljenega razlikovanja samomor odrasle osebe lažje utemeljili ali upravičili. Razlikovanje samomora mlade in odrasle osebe je zato pomembno in je tesno povezano tudi z vprašanjem vrednostnega pogleda na samomor: zakaj je samomor mlade osebe bolj tragičen od odrasle? To je naslednja med splošno sprejetimi predpostavkami ali prepričanji, ki jih srečamo v odzivih na tragične konce usod ljudi, ki si vzamejo življenje. Takšen pogled navadno utemeljujemo z dolžino življenja in z možnostmi v njem, ki jih je imela mlada oseba pred seboj, vendar hitro ugotovimo, da ta odgovor v luči zgoraj vzpostavljene razlike ni zadosten. Razloge za samomor mlade osebe in rešitve zanje bomo poiskali v dejavnikih, ki privedejo do večjega ali manjšega števila samomorov, in to utemeljili s konkretnimi zgledi.

1. Čustvena nestabilnost mlade osebe

Friderik Klampfer (2013) v prispevku Eksistencialni obup in smisel življenja trdi, da je »življenje smiselno, če je le (v zadostni meri) zapolnjeno z/sestavljeno iz smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti«. Odnos do svojega življenja in tudi druge odnose nasploh pa zavzemamo na podlagi notranjih vrednot, temeljnih prepričanj in pogledov na življenje. Tako je pomembno, kakšne in tudi katere so te vrednote.² Naučimo in prevzamemo jih iz okolja, v katerem smo, torej najprej iz družinskega okolja, nato (in neposredno) iz povezanega kulturnega okolja in iz preostalih socialnih okolij, ki sledijo v razvoju osebe (Juhant 2003, 164). Okolje tako vpliva na naš vrednostni sistem in v povezavi s tem tudi na naš smisel v življenju. Kadar je torej okolje neprimerno, nespodbudno, vrednostno šibko, lahko osebo s tako pomanjkljivo (iz)oblikovanimi vrednotami vodi v samomor. Pri odrasli osebi lahko vidimo, kako pomanjkljivo izoblikovane vrednote vplivajo na doje-manje smisla v življenju in kot posledica tega tudi na odločitev za samomor, in to na dva načina. Pri prvem načinu oseba še ni postala popolnoma »zrela«³ v samem vrednostnem sistemu in tako takšna oseba največkrat smisel v življenju povezuje z zunanjim svetom, z dobrinami, z uspehom ipd. Takšna oseba zaradi pomanjkljivega ali poškodovanega vrednostnega notranjega sveta išče zadoščenje in rešitev le v zunanjem svetu in tako jo lahko zunanje okoliščine privedejo do samomora,

² Vprašanje, katere vrednote so pomembnejše, vrednejše za vrednotenje smisla življenja, ostaja odprto. Martha Nussbaum v svojem delu *Conceiving Emotions: Upheavals of Thought* razglablja na to temo in ugotavlja, da obstaja razlika v vrednostih vrednot in kot posledica tega v njihovi pomembnosti za kvalitetnejše moralno življenje, vendar težave nastopijo pri metodologiji, kako to dokazati (Cates 2003, 327).

³ Kdaj postane oseba zrela v smislu, da razume vrednote, smiselne za življenje, je odprto vprašanje. Če namreč gledamo na zrelost zgolj po letih, ko postanemo pri osemnajstih polnopravno oziroma poslovno sposobni, to vsekakor ne pomeni nujno tudi vrednostne zrelosti niti ne – na primer – biološke, čustvene ali miselne zrelosti.

za katerega bi lahko v tem primeru rekli, da je mladostniške narave.⁴ V drugem načinu, ki je bolj pogost in verjeten, pa odrasla oseba kljub vsem možnostim in ob zavedanju pomena vrednosti zunanjega sveta rešitve ne najde oziroma je ne sprejme, saj ima notranji svet tako pomanjkljiv ali poškodovan in se zato odloči za samomor.

Pri mladi osebi je – drugače kakor pri odraslem – težko govoriti o pristni odločitvi oziroma sposobnosti odločitve za končanje življenja. Prvič, obdobje adolescence, odraščanja je obdobje nihanja razpoloženja in vedenja, ker spolni hormoni močneje vplivajo na telesni in na čustveni razvoj (175). Tako imajo mladi v tem obdobju mnogo težav s samopodobo, z dojemanjem sebe in sveta. Torej že sama biološka nestabilnost onemogoča mladi osebi sposobnost za »trezno« odločitev, ki jo odrasla oseba ima. Drugič, mlada oseba še ni mogla izoblikovati sposobnosti polnega zavzemanja smiselnostnega odnosa do svojega življenja in z njim povezanih odločitev, ker nima zadostnega uvida, vpogleda v vrednostni sistem ali zaradi mladosti, zaradi neizkušenosti, morda zaradi težavne okolice. In tretjič, mlada oseba deluje po priučenem odzivu družbe, podobno kakor pravi Giddens v delu *Runaway World* (2002), ko govori o globalizaciji kot vzroku mnogih odvisnosti in hitrih odzivov, v smislu, da ljudje nimajo časa, prilagoditi se in premisliti nove čase in so zato nagnjeni k raznim odvisnostim, depresiji, samomoru. Ti nastopi odvisnosti, depresije, samomorov in podobno so pogosti, ker osebe postanejo tako preobremenjene z okoljem, da jim preostane le še posnemanje. Mlade osebe so v primerjavi z odraslimi osebami že zaradi mladosti in samega iskanja svojega jaza še bolj nagnjene k posnemanju in k iskanju rešitve v okolju, družbi. Zato je odgovornost družbe za preprečevanje samomora mladih oseb toliko bolj pomembna: ne bi smela ustvarjati okolja, v katerem se možnosti samomora mladostnikov povečujejo. Po drugi strani pa se iz tega okolja ne odstranjujejo dejavniki, na katere lahko ta družba vpliva. Raziskave iz leta 2004, ki jih je izvajala Svetovna zdravstvena organizacija (World Health Organization, WHO) v devetdesetih državah, vključno z državami evropskega področja, so na primer pokazale, da izpostavljanje medijem z vsebino o mladostniških samomorih in o samomori znanih oseb povečujejo število samomorov med mladimi ljudmi, zato WHO svetuje, da se o tem ne poroča (European Child Safety Alliance – Evropska zveza za varnost otrok).

Zaradi vsega naštetega pri mladi osebi ne moremo govoriti o nekem smiselnem pogledu na življenje oziroma samomora ne moremo utemeljevati z izgubo smisla življenja kot razlogom. Mladi osebi bi tako nekako naložili odgovornost, ki je po zgoraj utemeljenem vidiku še ne dojema, in zato se odzove na priučen način. Zgodi se tudi, da ta oseba odgovornost velikokrat zamenja z občutkom krivde, kakor bomo pozneje prikazali s konkretnim primerom, ko smo se pogovarjali s skupino petih mladih oseb.

⁴ Kar se je posebnost sodobnega časa, namreč da se je starostna meja, ko otroci zapuščajo dom, dvignila, je lahko posledica tega, kakor kažejo tudi raziskave otrok in mladostnikov, da te osebe svojih čustev, občutij ne zaznajo (Munger 2009) in to nosijo s seboj s starostjo. Zavedanje čustev pa je nujno za razumevanje vrednot oziroma je prvi pogoj zanj.

2. Samomor – nepristna izbira?

Odgovorili smo si torej, kaj naj bi bila bistvena razlika med samomorom mlade osebe in samomorom odrasle osebe. Kakor rečeno uvodoma, se to hkrati povezuje z vprašanjem vrednostnega pogleda na samomor: sprašujemo se, zakaj je samomor mlade osebe bolj tragičen kakor samomor odrasle osebe. Navadno odgovor na to vprašanje utemeljujemo z dolžino življenja in z možnostmi, ki jih je imela mlada oseba pred seboj, vendar hitro ugotovimo, da takšen odgovor oziroma razlaga ni zadostna. Razlog je v tem, da ne vemo in ne moremo vedeti, koliko je imela ta oseba še življenja pred seboj in kakšno bi bilo to življenje, če bi ga lahko živela, zato tudi večje tragičnosti ne moremo pripisati izgubi te potencialne vrednosti. Če pogledamo z vidika odločitve mlade osebe za samomor, o kateri smo pisali v prvem delu, ta možnost polnega pogleda na vrednost in na smiselnost življenja ni igrala nobene vloge, ker znotraj obzorja mlade osebe sploh ni mogla nastopiti priti. Vzrok večje tragičnosti samomora mlade osebe je torej lahko le v tem, da pravzaprav ne govorimo o pristni izbiri, ampak o posnemanju, se pravi: mlada oseba se priuči oziroma prevzame vzorce iz okolja. Kot posledica tega bi morala torej odgovornost za samomore mladih oseb nositi družba, ki ni vzpostavila okolja, ne vrednostnega ne širše kulturnega, znotraj katerega samomorov mladih oseb sploh ne bi bilo oziroma bi se dogajali v najmanjši možni meri.

Dejavniki tveganja, ki jih povzemamo iz raziskave European Child Safety Alliance, (Preventing youth suicide and deliberate self harm 2013) in izvirajo iz okolja ter vodijo v samomorilne odločitve, so različni: če ima mlada oseba zgodovino depresivnega vedenja oziroma je depresivna, je k samomorilnosti petkrat bolj nagnjena kakor mlada oseba, ki te zgodovine nima. Spodleteli samomor poveča možnost za ponovni poizkus za dvajsetkrat. Sledijo občutki strahu in prepričanja, da mladim osebam v življenju ne bo uspelo, to pa vodi v razne odvisnosti, kakor je na primer alkohol ali droga, ki še povečajo tveganje za samomor za 70 %. Enak odstotek kakor različne odvisnosti pa je pokazala tudi raziskava med opazovano skupino mladih oseb v starosti od devet do štirinajst let v Avstraliji; tu je bil prevladujoč vzrok samomorov v družinskih odnosih, predvsem v odnosih s starši. Tveganje za samomor povečujejo tudi razne stigmatizacije, na primer: drugačna spolna usmerjenost, drugačno kulturno izročilo ... Močno trpijo mlade osebe, ki so zapostavljene oziroma ustrahovane; to se dogaja predvsem v šoli. Zanimivi pa so podatki, da prav tako kakor ustrahovani trpi tudi oseba, ki ustrahuje; takšna oseba je prav tako v visokem tveganju samomorilnosti.

3. (Ne)razumevanje okolja

Pri vseh naštetih dejstvih vidimo, da je pri obravnavi samomora mlade osebe pomembno tudi dobro razumevanje dejavnikov, ki privedejo do večjega ali manjšega števila samomorov. Dejstvo, ki ga Geo Stone navaja v svojem delu *Suicide and Attempted Suicide*, ko pravi »da je smrt pri poizkusih samomora pri mla-

dostnikov največkrat smola, namreč te poizkuse preživi okoli 95 % mladostnikov« (1999, 44), ponuja možnost, da družba najde načine, kako bi zmanjšala pogostnost samomorov mladih oseb. Prvi korak je že kvaliteten pogovor s temi mladimi osebami, ki so poizkušale napraviti samomor. Zanje naj bi poiskali prostor, kjer bi začutili varnost in sčasoma zaupanje, ki bi omogočilo vpogled v realno stanje njihovega življenja in nato prepričitev njihovega samomor in tudi morebitnega samomora drugih mladih oseb.

V nadaljevanju bomo zato skušali s konkretnimi primeri prek izpostavljenih vzrokov in dejavnikov, ki smo jih omenili že v prejšnjem razdelku, pokazati, kaj lahko nerazumevanje občutij in okolja, v katerem živi mlada oseba, povzroči: razmišljanje o samomoru oziroma odločitev te mlade osebe za samomor.

Pogosto so pri mladih povod za samomor neposredni pritiski, ki jih v nekem trenutku doživljajo in iz oddaljenosti sploh ne pomenijo pomembnega oziroma osrednjega dela vrednosti njihovih življenj. Poglejmo izjavo štirinajstletnice: »Če bi umrla, ne bi bolelo kakor zdaj.« Psihiater Michael Peek tu nadaljuje: »Če bi ji rekli, ne naredi samomora, ker ti lahko pomagamo tvojo bolečino odstraniti, ne da bi umrla; bi to najverjetneje sprejela.« (Stone 1999, 42–43) Nekdanja direktorica agencije za preprečitev samomora iz Lawrencea v Massachusettsu, Sally Casper, poroča o dekletu, ki je želelo napraviti samomor s tabletami, rekoč, da ne želi umreti, ampak želi biti mrtva do osemnajstega leta (44). Vse to nazorno pokaže, da tukaj ne govorimo o izgubi smisla življenja, ampak za nemoč spopadanja z bolečino in z drugimi občutji, ki se porajajo v mladi osebi. Že s tem, da je spregovorila, je naredila korak k zavedanju in sprostitvi te napetosti.

Tudi pri kvalitativni obravnavi samomorov mladih oseb ostajajo odprta neka tera vprašanja, ki zadevajo razlike v spolu. Podatki namreč kažejo, da samomor skuša napraviti več deklet kakor fantov, vendar imajo poskusi samomora pri fantih več smrtnih izidov. Vzroki za to naj bi bili socialne in kulturne narave (World Psychiatry 2005). Podatki kažejo tudi na to, da obstaja razlika med spoloma v sami izbiri metode samomora. Mladostnice se navadno odločijo za rezanje žil na zapestju in za tablete, ko morebitna smrt nastopi šele po nekem določenem času, mladostniki pa izberejo obešanje in strelno orožje, ker je smrt bolj verjetna (Stone 1999, 40), in tako imamo večje število samomorov mladostnikov.

Toda zakaj posamezni spol uporabi to in ne druge metode in ali je morda spol tisti, ki poleg kulturnega in socialnega ozadja odloča o metodi, ni dokončno znano. Kako pojasnilo bi morda dala poglobljena analiza in razumevanje spola pri mladih osebah, predvsem glede tega, kaj se dogaja z njihovimi čutenji v teh kritičnih obdobjih adolescence. Če gledamo na podlagi socialnega ozadja, je eden od razlogov za samomor nizka samopodoba (Marušič 2009), in če bi sklepali po teoriji samopodobe v tem obdobju, ko so mladostnice veliko bolj prizadete kakor mladostniki, kakor ugotavlja Marsh (Valič 2010, 29), bi lahko večji delež poizkusov utemeljili s tem. To prav tako potrjujejo tudi naša izvajanja: poskus samomora je odziv mladostnice, ki ne ve, kaj bi s svojimi občutji, in ker ji okolica ne zagotavlja varnega, zaupanja vrednega okolja, je samomor zanjo najbolj sprejemljiva možnost, ne vidi

druge. Torej je njen poizkus samomora klic po razumevanju in po filtriranju bolečine in ne posledica iskanja smisla v življenju ali umanjkanje tega smisla. Podobno naj bi veljalo tudi za drugi spol. Manjše število poizkusov na njihovi strani bi lahko utemeljili s temeljno razliko v spolu: moški so bolj logični in razumni in se spopadajo s problemi drugače kakor ženske, ki so predvsem čustvene. Morda je tu odgovor tudi za samo izbiro metode: odločitev moškega je bolj razumno-zanesljiva in ženska bolj čustveno-upajoča. Vendar to načjenja nova vprašanja, ki se jih v okviru tega prispevka ne moremo lotiti.

Poleg kvalitativnega pristopa k obravnavi samomora, ki omogoča boljše razumevanje samomorov mladih oseb, pa se je treba ustaviti tudi pri kvantitativni obravnavi samomorov oziroma poizkusov samomorov. Metoda je včasih bolj uporabljena, ker našteva dejstva in hitro dobimo vpogled v število samomorov, v vzroke za te samomore ipd., vendar je lahko zaradi svoje narave površna in zato velikokrat napačno interpretira dejavnike in vzroke samomorov oziroma poizkusov teh samomorov. Lahko so spregledane potencialne nevarnosti, da mladostnik naredi samomor. Poročila o primerih nam pokažejo, da velikokrat naše razumevanje samomora ne seže dlje kakor do neposrednega sprožilca za ta dogodek ali zgolj do naključnega spremljevalnega dejstva. Starši so sporočili policiji, psihiatrom in drugim, kaj se je zgodilo, tako da so opisali samo dogodek: štirinajstletnik se je ustrelil, ker bi dobil aparat za zobe. Vendar pa o ozadju njihovih odnosov v družini in v njihovem socialno-kulturnem življenju niso spregovorili. Podobno velja v naslednjem primeru. Starši so takole opisali dogodek: petnajstletna deklica je naredila samomor, ker ji oče ni pustil gledati nadaljevanke (Stone 1999, 43). Vidimo, da so bili v opisih staršev o tem, kaj se je zgodilo, izpostavljeni le sprožilci, razlogi za samomor pa so v bistvu v »nevidnem«, neporočanem delu: to so ponavljajoče se težave v njihovem okolju. Seveda ni nujno, da so to starši, lahko obstajajo tudi drugi socialno-kulturni razlogi, ki jih, žal, ne poznamo.

Podobno se dogaja pri razlagi današnjega ocenjevanja v šolskem sistemu, ki vsaj navzven velikokrat nosi krivdo za samomore učencev; tako na primer poročajo, da se je dvanajstletna učenka obesila zaradi slabe ocene (*Delo*, 19. 11. 2007). Vendar se morda šolskemu sistemu neupravičeno nalaga ta krivda. Šola utemeljeno nosi odgovornost za vzgojo vrednot, vendar to ne pomeni, da je za samomore kriv sam sistem ocenjevanja.

Za boljše razumevanje smo razlago šolskega sistema prikazali s primerjavo naslednjih dveh zgodb. Prva je iz 19. stoletja in druga iz današnjega časa, ko smo imeli pogovor s skupino petih mladih oseb. Iz prikazanih primerov lahko vidimo razliko med takratnim šolskim sistemom, usmerjenim v zgolj razvoj intelektualnih sposobnosti, ko so imeli organiziran, nadziran tudi prosti čas, in današnjim šolskim sistemom, ki mladim osebam omogoča poleg razvoja intelektualnih sposobnosti tudi razvoj družbenih sposobnosti, kakor so na primer različne družbeno-kulturne dejavnosti. Današnja ureditev jim dopušča tudi veliko prostega časa, ki ni pod nadzorom šolskega sistema. Zato je morda v prvem primeru mogoče delno kriviti šolski sistem za samomore mladih oseb, ki so se dogajali v tistem času.

Mladostniki angleških in nemških šol so pogosto delali samomore, saj šolska ustanova ni bila odprta za razumevanje adolescentov, ampak se je usmerjala zgolj v razvoj intelektualnih sposobnosti učencev. Leta 1890 je Ludwig Gurlitt zapisal: »Ali obstaja še kakšna hujša obtožba izobraževalnega sistema kot ti pogosti študentski samomori? Ali ni strahovito, da se otrok zavestno odpove, da bi videl sončno svetlobo, se prostovoljno loči od staršev, bratov, sester, vsega veselja, upanj, želja svojega mladega življenja, ker dvomi sam vase in ne more več prenašati šolskega pritiska?« (Gillis 1999, 127)

V drugem primeru so prav tako v ospredju pritiski okolja. Pogovor petih oseb je skrčen v krajši intervju.⁵

Vprašanje: Česa se bojiš v šoli? Odgovor: Da ne bom naredil(-a) izpita. V: Kaj bo, če ne narediš izpita? O: Ne vem. V: Ali ga ne moreš ponavljati? O: Lahko, ampak me je sram in strah. V: Zakaj? Česa? O: Pred sošolci in ... starši. V: Starši? O: Ja. Ne upam se jim povedati, ker bodo jezni. V: Jezni, ker? O: Ker sem len(-a), ker se ne učim, ker ne bodo srečni, zaradi mene, da ne morejo računati name ... ipd.

Sledil je pogovor, kako se počutijo pred izpiti. Povedali so, da jim je velikokrat slabo, bruha, najraje ne bi šli v šolo ipd. In če izpita ne naredijo, najraje ne bi šli domov, bi se kar »fentali«, ker bo doma spet prepir. Rekli so, da se počutijo krive za domači prepir. Zanimiv je komentar neke mladostnice: »Ko si otrok, drugi prevzemajo tvojo odgovornost, kot mladostnik pa se že začneš zavedati odgovornosti svojih dejanj. In nekako veš, da si kriv, če nekaj narediš narobe oziroma ne narediš nič. In če je te odgovornosti preveč, ne znaš z njo ravnati in je zato možnost, da pač nisi več odgovoren: se zadrogiraš, zapiješ ali pa se enostavno ubiješ.«

Kljub veliki časovni razliki in zato tudi kulturni, družbeni razliki pokažeta oba primera, kako je mladostnik nerazumljen in kako tudi sam ne razume, kaj se dogaja z njim in v njegovi okolici. O tem smo razpravljali že v prejšnjih razdelkih. Začutimo lahko, kako je pritisk okolice in predvsem družine na šolarja izredno močan, zato lahko to mlada oseba dobi občutek krivde, če ne bi naredila šole, izpita. Napaka pri tem je, da mlada oseba še nima izoblikovanega čuta odgovornosti in zlahka prevzame oziroma zamenja to z občutkom krivde. Del odgovornosti se z vstopom v šolo zagotovo prenese na mladostnika, ki to lahko tudi prevzame, vendar težava nastopi, ko mlada oseba ne more razložiti, ali mu je okolica naložila delno ali polno odgovornost za uspešno končanje šole. Mlada oseba torej še ne razume popolnoma svojega lastnega obstoja, pomena življenja, zato tudi ne odgovornosti, saj se še ne zaveda pomembnosti vsega tega za svoje samostojno, avtonomno življenje. Vse, kar pozna, vendar ne nujno tudi razume, so občutki, ki jih povezuje z družino in s preostalo okolico. Zgodi pa se, da občutke zamenja z vrednotami, ki veljajo v tej okolici, torej z odgovornostjo, tudi z uspešnostjo in podobno, to pa se v nekaterih primerih slabo konča, ne samo s slabostjo, glavoboli, depresijo, ampak tudi s samomorom.

To lahko vidimo tudi pri drugem primeru. Zaradi zgoraj opisanega ne moremo kriviti ocenjevanja v šolskem sistemu, ki resda zna biti obremenilen, vendar je ra-

⁵ Potekal je dogovorjeni dvourni pogovor s tremi dekleti in z dvema fantoma, starimi devetnajst in dvajset let, na temo šole, izobraževanja in njihove prihodnosti.

zlog za samomor mladih oseb treba iskati v življenju teh oseb posamezno. Razlog bi lahko iskali in delno krivdo pripisali šolskemu sistemu v prvem primeru, zaradi samega načina izobraževanja mladih oseb, ko je bil pomemben samo razvoj možganov, ne pa tudi socialni ali kulturni vidik. Ta stran je močno trpela, učenci so namreč pogrešali družine, prijatelje ... V drugem primeru, ki izhaja iz današnjega časa, pa je bolj verjetno, da se to ne dogaja. V pogovoru z mladostniki je bilo opaziti, da imajo zelo polno socialno in kulturno življenje.

Če izhajamo iz pogovora s temi mladostniki, bi bilo vzroke za samomore dobro iskati tudi z opazovanjem, kako preživljajo prosti čas, ko so zunaj šole, brez vnaprej strukturiranega okolja. Tam namreč večinoma niso navzoči okviri družine, pravila od »zunaj«; tam so mlade osebe lahko to, kar želijo, oziroma se vsaj bolj izrazijo. Vendar ni nujno tako, saj lahko mladi sami med seboj ustvarjajo pritiske z nenapisanimi pravili, denimo za sprejem v neki krog. To pa je že tema, potrebna globlje in bolj natančne razprave, ki se je tu ne bomo lotili. Za naš prispevek je pomembno, da prikažemo še ene od možnih oblik okolice, to je okolico medijev, ki lahko vplivajo na samomorilnost mladih oseb. Kakor že rečeno, lahko opazovanje preživljanja prostega časa izredno pomembno vpliva na preprečitev samomorov. V prostem času mladih oseb je namreč pogosto navzoča medijska družba, ki s svojim obveščanjem o negativni naravnosti in o splošnem nezadovoljstvu v družbi pogosto vpliva na njihova ravnanja.⁶ Vemo, da se mlada oseba ozira po ravnanju okolice, in če izhajamo iz tega dejstva, je ideja samomora lahko rezultat okolice, v kateri živi mladostnik, zato je pomembno, da se te okolice – na primer mediji z negativno vsebino – zavedajo svojega možnega negativnega vpliva in skušajo ravnati drugače.

4. Sklep

Na koncu lahko ugotovimo, da o izgubi smisla življenja kot vzroku za samomor oziroma poskus samomora pri mladi osebi ne moremo govoriti, ker tega smisla (življenja) še ne pozna oziroma ga ne razume in življenja še ne vrednoti v polnosti. Ne samo da je mlada oseba v obdobju, ko je njeno dožemanje vrednot in smisla življenja omejeno biološko – zaradi hormonov in mladosti –, ampak živi tudi pod večjim vplivom okolice, ki jo obdaja. Zato so odločitve mlade osebe pogosto nepristne. Veliko odgovornost nosi družba, da poskrbi za varno okolje, ki s svojim delovanjem vpliva na mlado osebo in na njen način življenja. Tako bo mlada oseba lažje razumela odgovornost, ki jo prevzame, na primer ko gre v šolo, in je ne bo dojemala kot občutek krivde, kakor smo videli v prispevku.

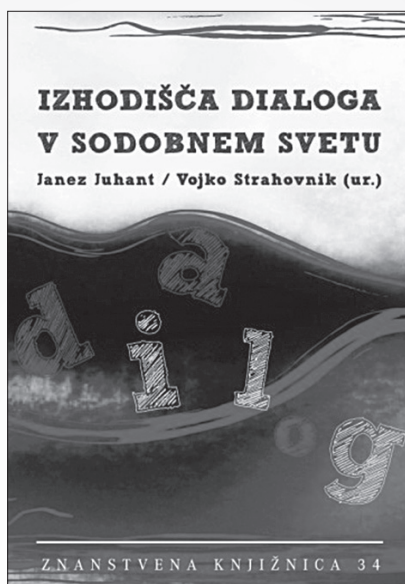
Na podlagi opisanega je kvalitativni pristop v vzgoji, to je celostni pristop k razumevanju mlade osebe, ki je že poskušala napraviti samomor ali pa tudi ne, možna usmeritev za preprečevanje samomorov mladih oseb. Pristop se poleg nujne-

⁶ Podobno je bilo rečeno v že prejšnjih razdelkih, ko smo govorili o tem, da organizacija WHO priporoča, naj se o samomori mladih oseb in znanih ljudi ne poroča. Tukaj govorimo bolj na splošno o medijski družbi z negativnimi vplivi, ki bi lahko prispevali k samomorilnosti mladih oseb.

ga upoštevanja kvantitativnega pristopa, ki zgolj našteva dejstva, ukvarja z razumevanjem samih dejstev spola, kulturnega ozadja, družinskih odnosov in podobno in skuša ustvarjati prostor, v katerem se bodo mlade osebe počutile varne. Poudarek pri vzgoji bi bil predvsem na pridobivanju sposobnosti zaupanja, na zavedanju svojih lastnih občutij in na ravnanju z njimi, ko se pokažejo. S tem bi morda lažje naredili prvi korak, to je korak k pristnemu dialogu, k pogovoru, ki bi odpiral obzorja mladim osebam, ko se znajdejo v težkem položaju.

Reference

- Cates Fritz, Diana.** 2003. Review: Conceiving Emotions: Martha Nissbaum's »Upheavals of Thought«. *The Journal of Religious Ethic* 31, št. 2:325–341.
- European Child safety alliance.** B. I. *Preventing youth suicide and deliberate self harm.* [Http://www.childsafetyeurope.org/publications/info/factsheets/youth-suicide.pdf](http://www.childsafetyeurope.org/publications/info/factsheets/youth-suicide.pdf) (pridobljeno 27. junija 2013).
- Giddens, Anthony.** 2002. *Runaway world: how globalisation is reshaping our lives.* London: Profile Books.
- Gillis, John R.** 1999. *Mladina in zgodovina.* Šentilj: Založba Aristej.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podo-be: Filozofska antropologija.* Ljubljana: Študentska založba.
- Klampfer, Friderik.** 2013. Eksistencialni obup in smisel življenja. Zofijini ljubimci. 13. 2. [Http://zofijini.net/modrost_smisel/](http://zofijini.net/modrost_smisel/) (pridobljeno 12. aprila 2013).
- Kostnapfel, Janko.** 1979. *Smisel življenja.* [Http://www.obzornikzdravstvenenege.si/Celoten_clanek.aspx?ID=4a600071-2b16-408a-b88f-03870710f557](http://www.obzornikzdravstvenenege.si/Celoten_clanek.aspx?ID=4a600071-2b16-408a-b88f-03870710f557) (pridobljeno 27. junija 2013).
- Marušič, Andrej.** 2009. Samomori v Sloveniji. 8. 1. [Http://www.andrejmarusic.org/index.php/novice/besedila/iz-medijev/8-samomori-v-sloveniji-.html](http://www.andrejmarusic.org/index.php/novice/besedila/iz-medijev/8-samomori-v-sloveniji-.html) (pridobljeno 17. maja 2013).
- Munger, Dave.** 2009. Are older kids and adolescents really as good as adults at recognizing emotions in faces? Science Blogs. 29. 10. [Http://scienceblogs.com/cognitive-daily/2009/10/29/are-older-kids-and-adolescents/](http://scienceblogs.com/cognitive-daily/2009/10/29/are-older-kids-and-adolescents/) (pridobljeno 27. junija 2013).
- Samomor zaradi slabe ocene.** 2007. *Delo*, 19.11. [Http://www.delo.si/clanek/50578](http://www.delo.si/clanek/50578) (pridobljeno 28. 5. 2013).
- Stone, Geo.** 1999. *Suicide and attempted suicide.* New York: Carrol & Graf Publishers.
- Valič, Ana.** 2010. Povezanost telesne samopodobe s samospoštovanjem in pogojenostjo samospoštovanja. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Wasserman, Danuta, Qi Cheng in Guo-Xin Jiang.** 2005. Global suicide rates among young people aged 15–19. *World Psychiatry* 4, št. 2:114–120. [Http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1414751/#!po=93.7500](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1414751/#!po=93.7500) (pridobljeno 27. junija 2013).
- World Health Organisation.** 2013. Programmes and projects: Adolescent Development. [Http://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/adolescence/dev/en/](http://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/adolescence/dev/en/) (pridobljeno 1. 6. 2013).



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.
Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialošкости in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialošкости, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str. ISBN 978-961-6844-19-2. 12 €.

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

*Stanislav Slatinek***Poskus samomora in kanonsko pravo**

Povzetek: Poskus samomora je zelo žgoč problem Zahodne Evrope. Po raziskavah ima Slovenija visoko stopnjo samomorov. Pogosto se v Sloveniji samopoškoduje več deklet kakor fantov. Glavni razlog za poskus samomora so depresije v otroštvu in v mladosti. Med fanti se samopoškodujejo tudi kandidati za sveti red in za posvečeno življenje. Kdor je poskušal storiti samomor, je po kanonskem pravu iregularen za prejem in za opravljanje svetih redov. Zato potrebuje spregled pristojne oblasti (apostolski sedež, ordinarij, apostolska penitencarija). Kadar pa kleriku grozi nevarnost pohujšanja, mu lahko kanonsko pravo podeli začasni spregled, da lahko nemoteno opravlja svojo službo, dokler ne prejme spregleda od pristojne oblasti. Cerkev in civilno družbo čaka torej težka naloga, da s skupnimi močmi pomagata tistim, ki so v veliki nevarnosti, da bi si vzeli življenje.

Ključne besede: kanonsko pravo, iregularnost, poskus samomora, kazenski zakonik, spregled

Abstract: **Suicide Attempt and Canon Law**

Attempted suicide is a very serious problem in Western Europe. Research shows that Slovenia suffers from a very high suicide level; girls more often than boys inflict damage upon themselves. The main reason for attempted suicide is depression in childhood and adolescence. Among young men even some candidates for sacred orders and religious life mutilate themselves. According to the Code of Canon Law, whoever has attempted suicide is irregular for the reception of orders and carrying out the ministry, and needs dispensation from a competent authority (the Apostolic See, Bishop Ordinary, Apostolic Penitentiary). When a cleric faces the danger of causing a scandal, he can obtain temporary dispensation so that he can continue to carry out his ministry until he receives dispensation from a competent authority. The Church and the civil society are faced with a difficult task of jointly helping those who are in the grave danger of taking their own life.

Key words: canon law, irregularity, suicide attempt, Code of Penal Law, dispensation

1. Civilno pravo

Na problem samomorov v sodobni družbi se – vsak po svoje – odzivajo evropski civilnopravni predpisi. V večini evropskih držav je vsako nagovarjanje, pomoč, napeljevanje in omogočanje samomora kaznivo dejanje po civilnem pravu. Prav tako je kaznivo tudi sodelovanje pri samomoru drugih.

Vsako napeljevanje k samomoru in pomoč pri samomoru sta v RS kazniva. V KZ RS beremo: 1) »Kdor koga naklepoma napelje k samomoru ali mu pomaga pri njem in ga ta stori, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let. 2) Kdor stori dejanje iz prejšnjega odstavka proti mladoletni osebi, ki je že stara štirinajst let, ali proti osebi, katere sposobnost razumeti pomen svojega dejanja ali imeti v oblasti svoje ravnanje je bila bistveno zmanjšana, se kaznuje z zaporom od enega do desetih let. 3) Če je dejanje iz prvega odstavka tega člena storjeno proti mladoletni osebi, ki še ni stara štirinajst let, ali proti osebi, ki ni mogla razumeti pomena svojega dejanja ali imeti v oblasti svojega ravnanja, se storilec kaznuje kot za umor. 4) Kdor surovo ali nečloveško ravna s kom, ki mu je podrejen ali od njega odvisen in zaradi takega ravnanja stori samomor, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let. 5) Kdor komu pomaga pri samomoru in ga ta stori, pa so pri tem dane posebne olajševalne okoliščine, se kaznuje z zaporom do treh let. 6) Če je kdo zaradi kakšnega dejanja iz prejšnjih odstavkov samomor samo poskušal, sme sodišče storilca kaznovati mileje.« (KZ-1, čl. 120)

Tudi v Avstriji sta poskus samomora in nagovarjanje drugega k samomoru kaznivo dejanje. V avstrijskem kazenskem zakoniku beremo, da se tisti, ki drugega nagovarja, naj se ubije, ali mu pomaga narediti samomor, kaznuje z zaporom od šest mesecev do pet let (Weigend 2012, §78 StGB).

Še bolj strogo kazen za poskus samomora določa italijansko kazensko pravo. Vsakdo, ki drugega napelje k samomoru ali na kakršenkoli način omogoči, da se samomor zgodi, se kaznuje z zaporno kaznijo od pet do dvanajst let (Ferrari 2013, čl. 580).

Najnižjo kazen za takšna dejanja določa hrvaški kazenski zakonik. Kdor drugega nagovarja, da naredi samomor, ali mu ponudi pomoč pri samomoru, ki je bilo opravljeno ali se je poskušalo, se kaznuje z zaporom do treh let (KZ – HR 2012, čl. 114).

2. Določila kanonskega prava iz leta 1917

Tudi katoliška Cerkev je vedno branila vrednoto življenja in nasprotovala vsaki obliki ogrožanja svojega lastnega ali tujega življenja. Stari zakonik cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1917 je vsak poskus samomora uvrstil med hudo kazniva dejanja proti življenju. Vsem, ki so se v samomorilnem namenu lotili sebe, se jim je po določbi kan. 1240 §1, tč. 3, odvzela, če je nastopila smrt, pravica do cerkvenega pogreba. Če pa so ostali pri življenju, so se jim prepovedala častna cerkvena opravila (ZCP 1917, kan. 2350 §2).

Veliko bolj stroga določila pa je stari ZCP določal za klerike. Poskus samomora je bilo hudo kaznivo dejanje za klerika (Cappello 1930, 449). Če so samomor poskušali kleriki, so bili takoj suspendirani za čas, ki ga je določil njihov ordinarij. Prav tako so se jim odvzele vse nadarbine in službe (ZCP 1917, kan. 2350 §2). Tisti, ki so pohabili sebe ali so si na kakršenkoli način poskusili vzeti življenje, pa so bili hkrati tudi iregularni za prejem in za opravljanje svetega reda (kan. 985, tč. 5).

3. Določila kanonskega prava iz leta 1983

Novi ZCP iz leta 1983 poskusa samomora ne uvršča več med kazniva dejanja. Poskus samomora pomeni, da je kandidat iregularen za prejem in za opravljanje svetega reda. Kanon 1041, tč. 5, določa: »Za prejem svetih redov je iregularen, kdor je sebe ali drugega hudo in naklepno pohabil ali si poskušal vzeti življenje.«

Iregularnost pomeni trajni zadržek za prejem oziroma opravljanje svetih redov. Iregularen postane storilec, ki si zavestno, svobodno in hote streže po svojem lastnem življenju in mu poskus samomora ni uspel. Iregularnost nastopi v trenutku storjenega dejanja. Vsaka druga nesreča, ki se je nekemu zgodila in je ogrozila njegovo življenje, pa ne sproži iregularnosti (Lüdicke 2001, kan. 1041, tč. 5).

Iregularnosti kot trajne zadržke za klerike je uvedel koncil v Niceji (Pavanello 1999, 280). V poznejših papeških dekretalih se je uveljavilo razlikovanje med iregularnostjo, ki je nastopila zaradi kake pomanjkljivosti (*ex defectu*), in iregularnostjo zaradi kakega prekrška (*ex delicto*). Najpogostejša pomanjkljivost za prejem svetega reda so bili mladoletnost, služba v vojski ali na sodišču in prejem krsta v zrelih letih. Vsi ti primeri so sprožili iregularnost »*ex defectu*«. Prekrški, kakor so na primer poskus samomora, umor, uboj, splav, pohabljenje sebe ali drugega, pa so sprožili iregularnost »*ex delicto*«. Mednje so sodila tudi druga kazniva dejanja, kakor so kriva vera, odpad od vere, poskus sklenitve zakona za klerika, nezakonito opravljanje dejanj, ki so pridržana svetemu redu, in podobno.

Različne oblike iregularnosti so se dolgo ohranile v katoliški Cerkvi. V skupino pomanjkljivosti so sodili: »*defectus natalium*« (otroci, ki so bili nezakonski); »*defectus corporis*« (oseba, ki je bila hudo telesno pohabljen in zato ni bila sposobna za duhovniško službo); »*defectus animi*« (epileptični bolniki in tisti, ki so bili obsedeni od zla); »*defectus famae*« (tisti, ki so bili na slabem glasu med ljudmi in so bili zato brez časti); »*defectus lenitatis*« (to so bili sodniki, ki so izrekli smrtno obsodbo). Dejanji, ki sta pomenili hud prekršek, pa sta bili še: prejem krsta v nekatoliški skupnosti in vsako dejanje, ki je bilo povezano s krvjo (opravljanje poklicev zdravnika, mesarja, krvnika, divjega lovca, plačanega morilca in podobno).

Novi ZCP iz leta 1983 je zaradi zvestobe dolgemu izročilu ohranil pojem iregularnosti kot izraz za trajne zadržke za klerike. Zato vsaka iregularnost pomeni, da je tedaj prejem svetih redov nedopusten.

3.1 Resen poskus samomora

Strokovnjaki kanonskega prava (Woestman 2001, 22–31) razlikujejo več oblik poskusa samomora. Iregularnost ne nastopi, kadar govorimo o neresnem poskusu samomora. To je takrat, kadar storilec nima pravega namena, ampak želi s svojimi dejanji pri drugih ljudeh samo zbuditi pozornost in opozoriti nase. Poskus samomora lahko nastopi tudi zaradi lahkomišelnega vedenja, površnega načina zdravljenja ali česa podobnega. Kljub temu takšne oblike v novem ZCP ne pomenijo iregularnosti za prejem in za opravljanje svetega reda. Kanonisti zato svetujejo večjo pozornost takrat, kadar je zanesljivo ugotovljeno, da je nekdo zares poskusil narediti samomor (De Paolis 1999, 700).

3.2 Hud in naklepen poskus samomora

Iregularnost nastopi vedno, kadar imamo »hud in naklepen« poskus samomora. Skoraj vsako dejanje, ki se naklepa, je storjeno zavestno in prostovoljno. V nekaterih primerih se naklepna dejanja storijo pod vplivom substanc, ki zmanjšajo odgovornost (alkohol, droge), ali ljudi, ki so s storilci v tesni zvezi (starši, stari starši, sorodniki, prijatelji, znanci, sodelavci, sosede). Kadar dejanje ni storjeno popolnoma svobodno in hote, ne moremo govoriti o dejanju, ki je hudo in naklepno.

3.3 Poskus samomora zaradi duševne bolezni

Poskus samomora je lahko tudi posledica »psihičnih vzrokov« (*cause psichiche*) ali »duševnih bolezni«. V obeh primerih nastopi iregularnost za prejem in za opravljanje svetih redov. Psihični vzroki so posebna psihična stanja, ki občasno ogrožajo človekovo svobodo. To so različne oblike odvisnosti (alkohol), zasvojenosti (droge) in navezanosti (na stvari ali ljudi). V osebi oslabijo sposobnost kritičnega razmišljanja in pravilnega presojanja. Zato je ta oseba v stanju, ko ne more popolnoma razumno ravnati. Še težja stanja pa povzročijo »duševne bolezni«, kakor so različne oblike psihoze, depresije in težke motnje osebnosti (De Paolis 1999, 714). Duševne bolezni so lahko trajne ali začasne, ozdravljive in neozdravljive. Kadar je storilec zaradi duševne bolezni – po posvetovanju z izvedenci – nesposoben za pravilno opravljanje službe (kan. 1041, tč. 1), je tudi iregularen za opravljanje svetega reda.

3.4 Spregled od iregularnosti

Vsaka iregularnost pomeni trajni zadržek za prejem in za opravljanje svetega reda. Za dopustni prejem svetega reda je zato potreben spregled pristojne oblasti. Spregled od iregularnosti, ki nastopi zaradi poskusa samomora, lahko podeli apostolski sedež, ordinarij ali apostolska penitencijarija. V posebnih primerih pa lahko govorimo tudi o spregledu prava in o splošnem spregledu (Lüdicke 2004, 312).

4. Spregled apostolskega sedeža

Apostolski sedež je pristojen, da podeljuje spreglede od iregularnosti, ki so nastopile zaradi kaznivega dejanja, izročene s sodišču (kan. 1047 §1). Med hudo kazniva dejanja ZCP uvršča zlorabo mladoletne »osebe pod šestnajstim letom starosti« (kan. 1395 §2). Kongregacija za verski nauk je takšna dejanja pridržala svojemu lastnemu sodišču. Kdor je storil »kaznivo dejanje proti šesti božji zapovedi z osebo, mlajšo od 18 let« (Janez Pavel II. 2001; KNV 2010, čl. 6 §1, tč. 1), je po določilih apostolskega sedeža iregularen za prejem svetega reda. Kaznivo dejanje v tem primeru presoja posebno sodišče apostolskega sedeža.

Spolna zloraba je vsako dejanje, ko nekdo želi uporabiti otroka ali mladoletno osebo, da si vzbudi spolni užitek (dotikanje otrokovega telesa; razkazovanje spolnih organov otroku). Vsaka spolna zloraba otroka ali mladega človeka je huda ranitev njegovega osebnega dostojanstva. To je hudo kaznivo dejanje in greh, ki storilca »izključuje iz božjega kraljestva« (1 Kor 6,10). Pedofilija je v svojem jedru sprevrženo spolno nagnjenje do otrok, ki so mlajši od trinajst let, medtem ko se spolno nagnjenje do mladoletnikov, starih od trinajst do osemnajst let, imenuje efebofilija. Pedofil je odrasla oseba, ki čuti izključno in prevladujočo spolno privlačnost do otrok, starih do trinajst let. Ti otroci se popolnoma še ne zavedajo teh dejanj in so nezmožni, da bi v takšna dejanja lahko svobodno privolili. Pedofilijo lahko razlagamo kot neke vrste »duševno bolezen« (ali hudo motnjo osebnosti) ali »psihično stanje« (zasvojenost s spolnostjo). Pogosto nastopa kot neurejeno spolno nagnjenje oziroma kot samostojna in stalna deviacija. Klerik ali vernik laik, ki zapeljuje otroka h grehu proti šesti božji zapovedi, stori zelo težko kaznivo dejanje, zaradi katerega nastopi iregularnost za prejem in za opravljanje svetega reda. Če je klerik s sodbo sodišča spoznan za krivega kaznivega dejanja, je kaznovan s pravično kaznijo odstranitve, premestitve ali suspenza. V skrajnem primeru se lahko tudi odslovi iz kleriškega stanu (SŠK 2006, 64–67).

Pri težjih obolenjih za pedofilijo in za efebofilijo poskušajo storilci – zaradi prestajanja kazni in javnega pohujšanja – narediti samomor. V nekaterih primerih je mogoče ugotoviti, da je to klic na pomoč in zbujanje pozornosti. Bolj redki pa so primeri, ko storilec zaradi ugotovljenega kaznivega dejanja spolne zlorabe mladoletne osebe poskuša narediti samomor zavestno in premišljeno. Ker je poskus samomora v takšnih primerih posledica kaznivega dejanja, ki je pridržan Kongregaciji za verski nauk, to sodišče podeljuje tudi spreglede od iregularnosti pri poskusu samomora.

4.1 Spregled ordinarija

Vsak ordinarij lahko spregleda iregularnost, ki je nastopila zaradi javnega ali tajnega poskusa samomora. Ordinarij je v tem primeru vsak krajevni škof, višji redovni predstojnik papeškopravne ustanove posvečenega življenja in prelat osebne prelature. Javni poskus samomora je takrat, kadar je dejanje mogoče dokazati na zunanjem področju. Če poskus samomora ni dokazljiv, potem je to tajno dejanje. Storilec je zaradi poskusa samomora iregularen. Dokler traja iregularnost, sta vsak prejem in vsako opravljanje svetega reda nedopustna.

Samomor lahko poskušajo tudi gojenci semenišča, bogoslovci in kandidati v ustanovah posvečenega življenja. Vsak sum ali poskus samomora morajo predstojniki vzeti zelo resno (Calabrese 2006, 33). S kandidatom je treba opraviti temeljit pogovor in ugotoviti bistvene vzroke, zakaj je nekdo poskušal narediti samomor. Vsak poskus samomora lahko v sebi skriva sled pomanjkljive vzgoje, dedne bolezni, ukvarjanje s črno magijo ali nagnjenost k resni duševni bolezni. Tudi duhovni voditelji prejemnikov svetih redov so dolžni, da o vsakem poskusu samomora takoj obvestijo njihove predstojnike. Še bolje pa je, te prejemnike tako duhovno spremljati, da bodo o tem sami spregovorili s svojim predstojnikom. Enaka dolžnost veže tudi spovednike: spovedanca, če je prejemnik svetega reda, morajo zavezati, da bo vsak poskus samomora zaupal svojemu škofu ali redovnemu predstojniku. Dejanja, ki kažejo na poskus samomora, so lahko: divja vožnja po cesti, čezmerno uživanje alkohola, tablet in drugih opojnih sredstev, zaradi katerega je potrebna zdravniška pomoč, nevarno plezanje brez potrebne zaščite, vsak hoteni dvoboj in ukvarjanje z igrami na stavo, ko se v nevarnost izpostavlja človekovo življenje. O poskusu samomora je treba vsakega kandidata za sveti red vprašati pri vseh obveznih skrutinijah.

Spregled od poskusa samomora more ordinarij podeliti svojemu kandidatu za sveti red šele, ko je storilec dejanje resno obžaloval in je ordinarij po pogovoru z izvedencem ugotovil, da pri kandidatu ni znakov za kakršnokoli psihično bolezen ali odvisnost.

4.2 Spregled apostolske penitenciarije

Na notranjem področju in kadar ordinarij ni dosegljiv, lahko iregularnost od poskusa samomora spregleda apostolska penitenciarija po spovedniku. Spovednik se v tem primeru v imenu spovedanca pisno obrne na apostolsko penitenciarijo in prosi za spregled od iregularnosti. V pismu opiše, da se je spovedanec obtožil poskusa samomora in da je kandidat za sveti red. V pismu prav tako pove, da v tem primeru njegov ordinarij ni dosegljiv. V pismu navede vse razloge, zaradi katerih se je zgodil poskus samomora, in če se spovedanec zdravi za kako boleznijo. Če se spovedanec kesa svojega dejanja, mu spovednik lahko podeli odvezo od greha in mu naroči, naj se po določenem času (petnajst uporabnih dni) zopet oglasi pri njem, da mu sporoči prejeti odgovor.

4.3 Spregled prava

Vtajnih primerih, ko se ni mogoče obrniti na ordinarija ali na apostolsko penitenciarijo in grozi velika nevarnost osramočenja (kan. 1048), more tisti, ki ga ovira iregularnost, začasno opravljati sveti red. To so posebni primeri, ko so samomor poskušali kleriki (škof, duhovnik, diakon) in grozi nevarnost, da bo med verniki nastopilo pohujšanje, če ne bodo več opravljali svoje kleriške službe. Takrat jim pravo podeli spregled od iregularnosti za opravljanje svetega reda. Spregled, ki ga podeljuje pravo, je začasne narave. Velja za čas in za dejanja, ki so nujno potrebna, da se storilec izogne pohujšanju. Kljub temu pa je storilec dolžan, da se čimprej obrne na pristojno oblast in prosi za spregled.

4.4 Splošni spregled

Vsak kandidat za sveti red, ki se zaveda, da ga bremeni več iregularnosti, je dolžan v prošnji za spregled naštetih vse te iregularnosti (kan. 1049). Nobena od iregularnosti ne sme biti namerno zamolčana. Poskus samomora je tako težko dejanje, da ga kandidat za sveti red ne more in ne sme pozabiti. Splošni spregled velja za tiste iregularnosti, ki so zamolčane le v dobri veri. Samo v redkih primerih bi se to lahko zgodilo, denimo nekomu, ki je kandidat za sveti red in je v zgodnji mladosti kdaj poskušal samomor, pa je pozneje nanj pozabil.

5. Poskus samomora je žgoč problem mladih

Cerkev je danes poklicana, da deluje zlasti na tistih področjih, za katere ne poskrbijo dovolj država in druge socialne organizacije. Posebej mora biti pozorna na različna področja človekove stiske. Poskus samomora je morda danes eden najbolj žgočih problemov mladih (PZ 301). Mnogim se zdi poskus samomora edini izhod iz njihove krize (Juhant 2009). Krščanski nauk razume vsak poskus samomora kot hudo žalitev pravične ljubezni Boga, samega sebe in bližnjega. Odgovornost je zelo velika zaradi pohujšanja, more pa biti zmanjšana zaradi posebno hudih psihičnih motenj ali velikega strahu (KKC 2332–2335).

Slabi dve tretjini mladih v Sloveniji se še vedno prištevata med katoličane (PIP 17). Opažamo pa, da so njihove stiske pogosto zelo skrite in jih mladi težko povedo komurkoli, posebno ker je v družbi vse manj medosebnih stikov in mladi nimajo človeka, ki bi se mu zaupali, tako v družini kakor v družbi. To velja tudi za mlade kandidate, ki se pripravljajo za sveti red, in za tiste, ki so ga že prejeli (PIP 90). Človek je danes izpostavljen krutim problemom civilizacije (splav, evtanazija), ki mu življenje nenehno premikajo v mejni položaj in ogrožajo možnosti njegovega bivanja. Vse težji so problemi okolja in preživetja (ekologija), zato depresije in samomori (Juhant 2008, 48). Na te izzive človek ne zna ali ne zmore odgovarjati, tako da se iz stiske, ki izvira iz tega, vse več ljudi – po raziskavah sodeč – zateče v poskus samomora (<http://www.iam.upr.si/sl/enote/samomor> (pridobljeno 1. 6. 2013)).

Poskus samomora opazamo tudi med kandidati za sveti red. Zato kanonsko pravo opozarja predstojnike, naj tega ne spregledajo. Zakonik in drugi cerkveni dokumenti svetujejo, da se kandidati za sveti red pravilno poučijo glede vseh iregularnosti, še posebno jim ne sme biti zamolčano vprašanje samomora (kan. 1028).

Pristojni škof lahko v posameznem primeru svojemu kandidatu prepove prejem svetega reda, če je že poskušal narediti samomor. Prepoved je tedaj začasne narave. Če pa nastopijo upravičeni in tehtni razlogi (huda duševna bolezen), lahko postane takšna prepoved tudi trajna (kan. 1030). Vsak predstojnik lahko od svojih kandidatov za prejem svetega reda zahteva, da opravijo potrebni zdravniški pregled o svojem fizičnem in duševnem zdravstvenem stanju (kan. 1051), in če je to potrebno, tudi psihološki test.

Problem samomora med mladimi (v EZ) zagotovo tudi v prihodnosti ne bo pojenjal. Vedno znova se bodo kazale nove oblike stisk, zaradi katerih bodo mladi ljudje poskušali ogroziti svoje lastno življenje (KVN 1987). Strokovnjaki iščejo rešitve za ljudi, ki so v življenjski nevarnosti zaradi poskusa samomora. Zanimivi so ukrepi za spremembe, ki jih predlaga filozof Janez Juhant (2008). Lahko jih strnemo v šest predlogov. Juhant pravi, da je pri mladih treba gojiti »moralno držo«, »prijateljstvo in sodelovanje«, »etično zavest«, »pozornost (ki jo je treba namestiti) sebi«, »odprtost za Boga« in »preobrat v lastnem srcu« (51–58). Zdi se, da bi te predloge lahko koristno uporabili tudi tisti (predstojniki, duhovni spremljevalci, spovedniki, svetovalci, vzgojitelji), katerim je Cerkev zaupala skrb, naj mlade ljudi pripravljajo za sveti red ali posvečeno življenje. Brez dvoma pa so vsi odgovorni v družbi poklicani, da s temi smernicami pridejo naproti vsem mladim. Tako bi mladi mogli v sodobni izgubljenosti pognati korenine in najti upanje za reševanje svojih stisk in stisk svojih vrstnikov. Vsi pristojni v družbi in v Cerkvi nosijo odgovornost za te naloge. S tem bo mogoče mladim in vsem drugim članom družbe olajšati stiske, ki vodijo do samomorilnih misli.

Kratice

- KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008
KZ – 1 – Kazenski zakonik 2008
KZ–HR – Kazneni zakon 2012
KVN – Kongregacija za verski nauk 1987
PIP – *Pridite in pogledajte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument* 2012
PZ – *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* 2002
SŠK – Slovenska škofovsko konferenca 2006

Reference

- Calabrese, Antonio.** 2006. *Diritto penale canonico*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Cappello, Felice.** 1930. *Summa iuris canonici in usum scholarum concinnata*. Rim: Pontificia Universitas Gregoriana.
- De Paolis, Velasio.** 1999. Irregolarità e sanzioni penali. *Periodica de re canonica* 88:689–724.
- Ferrari, Giorgio.** 2013. *Codice penale e leggi complementari*. Casa Editrice Hoepli: Milano.
- Janez Pavel II.** 2001. Apostolsko pismo – motuproprij Sacramentorum sanctitatis tutela (30. 4. 2001). AAS 93:737–739.
- Juhant, Janez.** 1999. Krščanske vrednote in sodobni človek. *Bogoslovni vestnik* 59:143–159.
- . 2008. Ekologija in duhovna ozaveščenost. *Bogoslovni vestnik* 68:45–60.
- . 2009. Odgovornost. Radio Ognjišče, 25. september. <http://radio.ognjisce.si/novice/komentar/20090925285668989857.php> (pridobljeno 1. 6. 2013).
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Kazenski zakonik.** 2008. *Uradni list RS*, št. 55.
- Kazneni zakon.** 2012. NN/144/2012. <http://www.zakon.hr/z99/> (pridobljeno 1. 6. 2013).
- Kongregacija za verski nauk.** 1987. *Navodilo o daru življenja*. Ljubljana: Družina.
- . 2010. Normae de gravioribus delictis (21.5.2010). AAS 102, 419–434.
- Lüdicke, Klaus.** 2001. Heiligungsamt: Weihe. Can. 1041, 5. V: *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici*. Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen.

---. 2004. Irregularität. V: *Lexikon des Kirchenrechts*, 312–313. Freiburg im Breisgau: Herder.

Pavanello, Pierantonio. 1999. Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro. *Quaderni di diritto ecclesiale* 12:279–296.

Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument. 2012. Ljubljana: Družina.

Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. 2002. Ljubljana: Družina.

Slovenska škofovska konferenca. 2006. Smernice za ravnanje v primeru spolnega zlorabljanja

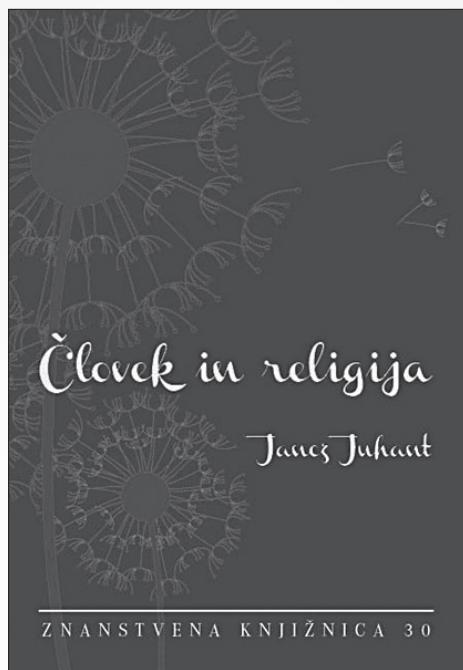
mladoletnih oseb s strani duhovnikov ali drugih pastoralnih delavcev. *Sporočila*, št. 4:64–67.

Slovenski center za raziskovanje samomora.

2013. Domača stran. [Http://www.iam.upr.si/sl/enote/samomor](http://www.iam.upr.si/sl/enote/samomor) (pridobljeno 1. 6. 2013).

Weigend, Thomas. 2012. *Strafgesetzbuch StGB*. Deutscher Taschenbuch Verlag: Munchen.

Woestman, William. 2001. *The Sacrament of Orders and the Clerical State. A Commentary on the Code of Canon Law*. Ottawa: Faculty of Canon Law.



Janez Juhant
Človek in religija

Knjiga obravnava temeljne pojme religije, njen pomen in vlogo v človekovem življenju. Predstavlja razvoj religijske misli v zadnjih stoletjih, najvplivnejše kritike religije in utemeljuje religijo kot antropološko danost. Predstavlja razvoj pojma religije v zahodnoevropski kulturi in pomen tega razvoja za razumevanje religije danes. Sodobna religiologija se je oblikovala na podlagi tega razvoja in danes upošteva spoznanja večine znanosti, pristojnih za religijska vprašanja. Avtor religijo opredeljuje kot antropološko danost, mističnost je njena najpomembnejša značilnost in odločilen dejavnik religioznosti človeka. Novoveški kritiki so skušali zožiti pojem religije na določene prvine človeka, naloga kritične religiologije je pokazati njeno antropološko utemeljenost. Posebej avtor obravnava pomen in vlogo religije oziroma konkretno krščanstva in katolištva med Slovenci in pomen katoliške Cerkve za oblikovanje slovenskega naroda.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

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

Mari Jože Osredkar

Sekularizacija – samomor religije?

Povzetek: Izhodišče našega razmišljanja je spoznanje, da se je Evropa znašla v krizi posameznikove pripadnosti skupnosti. Vzporedno s političnimi in ekonomskimi uspehi se vedno bolj krepi individualizem, ki se na področju religije izraža kot sekularizacija in sekularizem. Ko primerjamo krščanstvo in islam, ugotavljamo, da je sekularizacija odvisna od razumevanja božjega razodetja. Islam, ki ne dopušča interpretacije svetih tekstov, še zdaleč ne pozna sekularizacije v tolikšni meri kakor krščanstvo, v katerem lahko verniki svetopisemski tekst razlagajo. Evropa je sprejela krščanske vrednote, odklanja pa vero. Postavlja se torej vprašanje, ali te vrednote lahko preživijo brez transcendenčnih temeljev. Zdi se, da »ukinitve Boga« ne pomeni samo izginotja religije, temveč tudi samomor civilizacije.

Ključne besede: Evropa, sekularizacija, sekularizem, vera, religija

Abstract: **Secularization – Suicide of Religion?**

The point of departure of our reflection is the observation that Europe is in a crisis that is primarily a crisis of the individual and his place in society. Our continent has been marked by rising individualism, which expresses itself on the level of religion as secularization and secularism. When comparing Christianity and Islam, one can discover that the degree of secularization is related to interpretation of the Divine revelation. Islam, which does not allow any interpretation of the Quran, does not manifest secularization to the same extent as Christianity does, where the faithful are allowed to interpret the Bible. Europe has accepted Christian values, but refuses the faith in God, which invites the question whether Christian values are able to survive without contact with their transcendental foundation. It would seem that "the refusal of God" equals not only the dissolution of religion but also the suicide of Western civilization.

Key words: Europe, secularization, secularism, faith, religion.

Nekateri moralisti in etično osveščeni ljudje so v prizadevanju politikov za zgraditev Evropske unije pozorni na posamezne malenkosti, ki se površnemu opazovalcu zdijo zanemarljive. Omenimo lahko – na primer – sprejemanje Evropske ustave. Začelo se je pri vprašanju omembe besed »Bog« in »krščanstvo« v njenem besedilu, končalo pa pri spoznanju, da danes Evropejci nimamo skupnih vrednot. Podob-

na zgodba je bila pri tako imenovani berlinski deklaraciji, ki so jo šefi vlad in držav povezave ob 50-letnici EU svečano sprejeli dne 25. marca 2007 v Berlinu. Nemška kanclerka je za nemško televizijsko mrežo ZDF dejala, da v deklaraciji ne bo omembe krščanskega Boga, ker »ne želimo imeti izzivalne izjave, ampak želimo izpostaviti to, kar nas združuje«. In tako so se upali v besedilo te izjave vstaviti le to, kar govori o podnebnih spremembah, o varovanju meja in o enotni evropski valuti evro. Medtem ko v ZDA predsednik sprejema mandat s prisego na Svetem pismu in na dolarskem bankovcu piše *In God we trust*, se Evropa v svojih dokumentih boji omeniti Boga.¹

Tudi v slovenski družbi smo priča – ne le v polpretekli zgodovini, temveč tudi danes – primerom in težnjam, da bi vero naredili za zasebno, skrito človekovo dejavnost. Pa ne le vero kot človekov odnos do Boga, temveč tudi in predvsem vrednote vere oziroma versko izražanje. Če kristjani v Sloveniji, denimo, povzdignemo glas v obrambo nerojenih otrok, smo označeni za totalitaristične ideologe, ki nasprotujejo vrednotam sodobne družbe.² V Sloveniji in na evropskem kontinentu lahko govorimo o nastopu sekularizma in sekularizacije.

1. Sekularizem in sekularizacija

V katolištvu beseda sekularizacija pomeni prehod posvečene osebe v svetni stan. Latinski izraz *saecularis* namreč pomeni sveten. Iz njega se je razvila beseda *saecularisatio*, ki so jo začeli nekje na prehodu med 17. in 18. stoletjem uporabljati v povezavi s cerkvenim posestvom, ko je prešlo v državno oskrbo. V tem smislu danes besedo opredeljujemo kot »preobrazbo cerkvenega v posvetno« (LCZ, 938), tudi kadar je to »odvzem ali prevzem cerkvenih posesti s strani države« (Flere, Kerševan 1995, 122). V bistvu je to »osamosvojitev dejavnosti, ki so v preteklosti bile pod nadzorom Cerkve« (Sruk 1995, 296). V zadnjih desetletjih se beseda sekularizacija pogosto uporablja pri opredeljevanju razkristjanjenja zahodno-evropske krščanske družbe. Sekularizirana družba ali oseba je tista, ki je v preteklosti javno izražala verske vrednote, danes pa verske nauke zapostavlja (Flere in Kerševan 1995, 123–124) ali pa po njih živi zgolj v zasebnem življenju. Najprej govorimo o družbi, v kateri sta religioznost in posvetnost ločeni. Tu ni pomembna protiverska drža niti ni govor o zatiranju religije, temveč o dejanski ločitvi javnega od zasebnega življenja na področju religije, ki jo poznamo kot načelo »ločitve Cerkve od države« in ki zagotavlja samostojnost obeh ustanov. Cerkve ne posega na področje političnih odločitev, država pa se ne ukvarja z notranjo organizacijo Cerkve in z njenim naukom. Toda izraz sekularizacija v evropskem in v slovenskem kontekstu izraža še nekaj več od zgolj ločenosti religioznosti in javnega življenja.

¹ Namen razprave ni diskusija o ameriški in evropski politiki, mi zgolj izpostavljamo dejstvo, da je ameriška družba veliko manj sekularizirana od evropske.

² Dne 15. marca 2013 je v slovenskem državnem zboru potekala javna razprava o sovražnem govoru. Razpravljalcem, ki so opozorili na sovražni govor, češ da spodbuja k nasilju nad nerojenimi otroki, je predsednica Komisije za peticije in človekove pravice ter enake možnosti vzela besedo in jih obtožila, da sejejo sovražni govor.

Proces ločevanja med javnim in zasebnim življenjem na področju religije namreč prej ali slej privede do stanja, ko religiozno mišljenje in tudi religiozne ustanove postanejo za družbo manj pomembne, marginalne in celo izrinjene iz javnega življenja. V javnosti se o Bogu ne govori in vera se ne izraža. V družbi religioznost nadomesti razumskost. Zdi pa se, da proces sekularizacije ne poteka le v eno smer (zmanjševanja vpliva religije v družbi), temveč teče dvostransko. Tudi v religiji se čuti prevzemanje posvetnih, sekularnih vrednot in standardov. Duhovniki se posvečajo političnim komentarjem, ekonomiji, gospodarstvu in manj dogmam. Ta vzorec sprememb se je poimenoval kar notranja sekularizacija Cerkve.

Do sedaj smo govorili o procesu, ki religiozno vse bolj odtuja je javnemu življenju. Dokler se ta proces dogaja »spontano«, ga lahko še opredelimo z izrazom sekularizacija. Kadar pa ta proces postane gibanje oziroma ideologija, ga imenujemo sekularizem. Sekularizacija je dobila politične in filozofske temelje v 19. stoletju, ko so se večale socialne napetosti med delavskim in kapitalističnim razredom, čedalje več je bilo omejevanj politične in verske svobode, takrat pa se je tudi začel večati spor na ravni odnosa vere in razuma itd. Iz tega položaja se je rodil politični sekularizem.

Izraz sekularizem je prvi uporabil George Jacob Holyoake leta 1864 kot teorijo življenjskih načel. Temeljno vodilo sekularizma je iskanje človeškega napredka in izboljšanja življenjskega položaja samo z materialnimi sredstvi. Gibanje je tako zaradi spora med vero in razumom poudarilo samostojnost sekularne resnice: zgrajena je na znanju in na izkušnjah tega sveta in jo zato lahko razumsko dokažemo. Kakor imamo sekularne znanosti, tako lahko naredimo tudi sekularno razlago življenjskih nazorov. Iz tega so izpeljali različna in izključujoča se interesna področja religije in sekularizma: prva se sprašuje po onostranstvu, drugega pa zanima zgolj tostranstvo (ERE, 347–350; ER, 159–165). Danes se je sekularistična ideja ločenosti zasebnega in javnega življenja na področju religije sprevrgla v idejo izločenosti religije iz javnega življenja.

V uporabi pojmov sekularizacija in sekularizem pogosto nastaja zmeda, zato želimo postaviti ločnico med njima. Naša opredelitev pojmov postavi jasno razlikovanje: sekularizacija je proces ločevanja religioznih dejavnosti, verovanj, načina razmišljanja od institucij, ki se primarno ukvarjajo z nereligioznim (država), sekularizem pa je ideologija. V dokumentu papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*, ki smo ga v slovenskem prevodu z naslovom *O evangelizaciji današnjega sveta* dobili leta 1976, pa najdemo še jasnejšo ločnico med pojmom: »Z ene strani moramo prav v srčki tega današnjega sveta ugotoviti pojav, ki postaja zanj skoraj najbolj presenetljiv znak: sekularizem. Ne govorimo o sekularizaciji, ki je sama po sebi pravilno in upravičeno prizadevanje, ki nikakor ni nezdržljivo z vero in religijo, da bi v stvarstvu, v vseh stvareh in v vseh dogajanjih v veselju odkrili zakone, ki tem stvarnostim vladajo z neko avtonomijo; saj smo globoko prepričani, da je te zakone vanje položil Stvarnik. Zadnji vesoljni cerkveni zbor je v tem smislu poudaril, da imata kultura in zlasti znanost upravičeno avtonomijo. (CS 59) Tu imamo pred očmi pravi sekularizem: pojmovanje sveta, po katerem je ta svet sam sebi razlaga, ne da bi se bilo treba zatekati k Bogu, ki na ta način postane odveč in na-

dležen. Tak sekularizem torej zato, da bi priznal človekovo oblast, končno ne potrebuje Boga in ga celo zanika.« (55) Dokument sekularizacijo ovrednoti pozitivno, nasprotno pa je sekularizem izrivanje Boga iz javnega življenja oziroma pojmovanje, da se lahko vse na svetu razloži brez Boga. To je nekaj negativnega, ker vera tedaj ostane le nebitvena pritiklina v življenju človeka. V Evropi, kjer zaradi takšnih ali drugačnih razlogov Boga izrivamo iz javnega življenja, lahko torej govorimo o sekularizmu.

V bistvu je sekularizacija posebna oblika individualizma. Tu govorimo o spremembi verske prakse oziroma o fenomenu, ko se vernikovo prepričanje ne izraža v javnem življenju. Pravzaprav je sekularizacija vernikovo odstopanje od institucionalnih oblik izražanja vere. Verska praksa je namreč odsev vsakdanjega načina življenja in se spreminja. Njeno spreminjanje pa je odvisno od spreminjanja kulture – načina življenja. V skladu s spremembami načina življenja se spreminja tudi verska praksa. Ponavadi se življenje spreminja počasi in tako tudi verska praksa doživlja postopni razvoj – nadgradnjo. So pa primeri, ko se način življenja tako hitro spremeni, da mu verska praksa ne more več slediti in nenadoma ne more več odsevati življenja. Tipičen primer sta preselitev vernika iz vasi v mesto ali pa osvajanje ameriškega kontinenta, ko so osvajalci prvotnemu prebivalstvu čez noč spremenili (na silo) način življenja. Ker je religijsko izražanje odsev (izraz) življenja, jim obredi in religijski jezik niso bili nič več razumljivi in so postali le etnološka znamenitost iz preteklosti. Tudi Evropejec se je spremenil način življenja: od prizadevanja za »biti« v urejeni družini so prešli k prizadevanju za »imeti«, posledica tega je odtujitev drugemu – in to se kaže tudi pri izražanju vere.

Sekularizem je vplival tudi na krizo evropskih vrednot. Verovanje, predvsem pa religija, ki je institucionalizacija vere, sta namreč usmerjena h graditvi družbe.³ Čim bolj se vera potiska iz javnega življenja, iz družbe, tem slabše to vpliva na to družbo, ki sama po sebi teži k povezanosti. Izrivanje vere iz javnega življenja torej vodi v individualizem in v zaničanje občestvenih vrednot, to pa v razpad družbe. Religija torej lahko prispeva k ohranitvi družbe.

Evropejec ni izgubil vere, je le sekulariziran. To pomeni, da je izgubil ustaljeno izražanje vere in zato potrebuje njeno ponovno ovrednotenje. Še več, postavili bomo tezo, da govorimo pri individualizmu o izrazito religiozno-teološkem problemu v najbolj radikalnem pomenu besede: spreminja se to, kar veže ljudi med seboj. Religija lahko torej pozitivno vpliva na graditev nove evropske skupnosti, če spodbuja vernike k pristni veri in k njenemu izražanju, ki ljudi zbližuje. Francoski sociolog Marcel Gauchet trdi, da so krščanstvo, ki sprejema sekularizem, in kristjani, ki vstopajo v proces sekularizacije, posredno krivi za izginjanje religije⁴ (Gauchet 1985). Ker se kristjani sami odločajo za sekularizem in se sami sekularizirajo, lahko sekularizacijo imenujemo samomor religije ali pa celo samomor civilizacije. To trditev bomo osvetlili v odnosu krščanstva do islamske religije. Sekularizacija je namreč veliko bolj navzoča pri krščanstvu in v judovstvu kakor pa pri islamu.

³ Beseda »religija« izvira iz latinskega glagola »religare«, ki pomeni: povezovati.

⁴ Vero razumemo kot posameznikov odnos do Boga, religija pa je institucionalizirano izražanje vere.

2. Pojmovanje razodetja kot ključ za razumevanje sekularizacije

Med krščanskim in islamskim pojmovanjem razodetja je velika razlika, ki nam pomaga razumeti, zakaj se je v krščanskem svetu razvila sekularizacija, v islamskem pa ne. Če primerjamo napisani razodetji obeh religij, ugotovimo, da je Biblija nastajala dolga stoletja. Pravzaprav se je judovsko razodetje prek ustnega izročila prenašalo iz roda v rod in tudi zapis razodetja je bil deležen redakcij. Če upoštevamo, da je bil judovski kanon dokončno izdelan šele v 2. stoletju po Kr., potem govorimo o skoraj dvatisočletnem nastajanju in oblikovanju besedila božjega razodetja. To torej ni dobessedni narek božje besede, temveč prepoznavanje – in to postopno prepoznavanje – tega, kar želi Bog človeku sporočiti. V Stari zavezi prerok oznanja božjo besedo. Prav tako pa krščanstvo pozna učitelje, ki posredujejo apostolsko oznanilo. »Kristjani namreč verujemo v Boga, ki se je razodel po Jezusu Kristusu in smo zanj zvedeli po pričevanju apostolov in Cerkve. Zato je naša vera najprej poslušanje Boga. To poslušanje ni neposredno, temveč je vedno posredovano prek ljudi. Bog se nam ne bliža in nas ne nagovarja le po ne vem kakšnih nenavadnih dogodkih, bitjih ali stvareh, marveč čisto preprosto po človeku. Srednik med človekom in Bogom je človek, ki se mu je že odzval, da bi postal njegov, to je božji.« (Ocvirk 1990, 135) On je oznanjevalec, »božja usta«, prek katerih Bog govori človeku. Božja beseda je namenjena vsem ljudem. Prerok je le prvi, ki odkrije in razkrije to, kar želi božja navzočnost razodeti vsem (Torres 2010, 42). Prerok je torej človek, ki v veri prepozna božjo voljo, bodisi v besedi ali dejanju, in ko je prepričan v njeno pristnost, jo oznani ljudem kot božjo besedo. To je njegovo poslanstvo. Da pa bo njegovo pričevanje božje besede verodostojno, mora prerok najprej osebno uresničiti dialog z Bogom. Iz tega osebnega dialoga, iz te povezave izvira njegovo poslanstvo. Toda prerok ni preprost razlagalec, ki bi »prevajal« ljudem božje skrivnosti. Ni teolog, ki božjo misel oblikuje v nauk. Preroki so tisti, ki ljubijo Boga, in ta ljubezen se preoblikuje v poslanstvo. Prerok je namreč izbran in svoje poslanstvo mora sprejeti za bistvo svojega življenja. Martin Buber poudarja »navdušenost«, ki mora biti od vsega začetka prerokova značilnost. Toda ta navdušenost ni trenutno čustvo. Izvira iz prerokove polne predanosti Bogu in poslanstvu, ki ga ima kot prerok (Buber 1985).

Nič ni torej čudnega, če so protestanti že od 16. stoletja dalje učili, da lahko vsak vernik sam razlaga božje razodetje in ga tudi prakticira, kakor sam spozna, da je dobro zanj. Tako tudi katoliško pojmovanje razodetja od zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora predpostavlja, da je Bog v Svetem pismu govoril po ljudeh na človeški način. Zato mora razlagalec Svetega pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel sporočiti, skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici želeli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah želel razkriti. Na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru so koncilski očetje zapisali, da dosežemo namen svetih pisateljev pri njihovem pisanju, če med drugim upoštevamo tudi »literarne vrste«. Kajti resnica je zdaj tako, zdaj drugače prikazana in izražena v tekstih, ki so na različen način zgodovinske, preroške in pesniške narave, ali v drugačnih govornih vrstah

(BR 11–12). Teologija je namreč znanstveno preiščevanje o božjem razodetju, ki ga Cerkev v veri sprejema kot vesoljno odrešitveno resnico. Polnost in bogastvo tega razodetja sta prevelika, da bi ju katerakoli teologija lahko zajela, in zato porajata številne teologije, saj človeštvo sprejema razodetje na raznolike načine. V raznolikosti pa je teologija združena v služenju eni, božji resnici. Za edinost teologije ni potrebna uniformnost, temveč zgolj osredotočenje na božjo besedo in na razlago njenega brezmejnega bogastva. Za razlago poskrbijo teologije, ki so sposobne medsebojnega dialoga in komunikacije. Prav tako pa naj raznovrstnost teologij ne vključuje razpršenosti ali sporov, temveč raziskovanje nešteti načinov edine božje odrešitvene resnice (CD 136, 5). Sv. Avguštin je namreč zapisal, da so božjo besedo slišali navdihnjeni pisci in jo prenesli s svojimi besedami: »Bog govori prek človeškega bitja na človeški način; in govori, zato nas išče.«⁵ Sveti Duh ni navdihnil le svetopisemskih piscev, da so našli prave besede pričevanja, temveč spremlja tudi bralce Svetega pisma vseh obdobj, da v človeških besedah Svetega pisma razumejo božjo besedo. Odnos med Svetim pismom in izročilom je ukoreninjen v resnici, ki jo razodeva Bog po svoji besedi za naše odrešenje, ker »svetopisemske knjige zanesljivo, zvesto in brez zmote učijo resnico, ki jo je Bog hotel imeti zaradi našega zveličanja zapisano v Svetem pismu« (BR 11), in skozi stoletja Sveti Duh »vodi vernike v vso resnico ter napravlja, da Kristusova beseda med njimi v obilju prebiva« (Kol 3,16; BR 8). »Kajti Božja beseda se nam daje po Svetem pismu kot navdihnjeno pričevanje, ki z živim izročilom Cerkve sestavlja najvišje vodilo vere.« (CD 136, 8)

Izvor Korana pa je drugačen. Vsebuje izključno besede, ki jih je Mohamedu recitiral nadangel Gabrijel in jih je prerok ponovil svojim učencem. Mohamed je želel arabskemu prebivalstvu dati to, česar do tedaj ni imelo – sveto knjigo v arabščini (sura 42,7; 20,113). Biblija je nastajala skozi tisočletja, Koran pa je bil dokončan v nekaj desetletjih, približno petintrideset let po Mohamedovi smrti.

Islamsko izročilo torej uči, da je nadangel Gabrijel sam dobesedno narekoval Mohamedu Koran. Zato se Koran ne bi smel niti prevajati, ampak razumeti le dobesedno. Iz istega razloga se koransko besedilo ne razlaga, razen lingvistično, islamsko božje razodetje je treba razumeti tako, kakor je bilo posredovano.

V prispodobi se lahko izrazimo še drugače. Prve različice temeljnega besedila judovstva in krščanstva, desetih božjih zapovedi, Judje in kristjani nimamo več. Tudi če naj bi jih Bog sam vklesal v kamen, je Mojzes namreč obe tabli iz besa nad zlatim teletom razbil. Zato se je vrnil na goro Sinaj in jih po navdihu sam znova zapisal. Tako torej v krščanstvu govorimo o dveh avtorjih Svetega pisma: Bog in človek. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju pravi: »Pri sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnaval, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to in samo to, kar je On hotel.« (BR 11) Muslimani pa verujejo, da je božje razodetje, tako kakor je bilo Mohamedu razodeto, še vedno vklesano na kamnite plošče

⁵ »Deus /.../ per hominem more hominum loquitur; quia et sic loquendo nos quaerit.« (*De civitate Dei* 17, 6, 2; CCSL 48, 567) Prim. tudi 2. vatikanski koncil, Dei Verbum 12.

v nebesih. V tej predstavi razodetja je teološki razlog za prepoved zgodovinskih, alegoričnih in drugih razlag Korana. To pa je tudi razlog odpornosti islama do sekularizacije. V islamu pomeni prepuščanje vsakodnevnega življenja zgolj svojemu lastnemu razmisleku upor proti božjemu razodetju. Ignoriranje koranskega razodetja za klasični islam ni sekularizem, temveč odpad od prave vere.

Razlaganje božjega razodetja v krščanstvu omogoča razvoj sekularizacije in sekularizma. Zato se krščanstvo lahko samoukine. Francoska sociologinja Danièle Hervieu-Léger pravi, da je najprej nastopila sekularizacija javnega in političnega življenja, sedaj pa prihaja sekularizacija kulture (Hervieu-Léger 1993).

3. Sklep

Deset božjih zapovedi, ki so temeljno besedilo judovsko-krščanskega izročila, se je inkulturiralo v temeljnih vrednotah zahodnoevropskega človeka. Zahodna demokratična družba je uveljavila spoštovanje posameznika in nedotakljivost njegovega življenja in njegove lastnine, prav tako družbeno solidarnost. Očitno je prek človekovih pravic zahodna družba sprejela od krščanstva njegove vrednote in jih sedaj živi neodvisno od religije. Sekularizirana družba daje vedeti, da krščanstva preprosto ne potrebuje več.

Sekularizem se je prelevil v liberalizem, ta liberalizem pa se »osvobaja« vrednot, ki so izšle iz krščanstva in ki od posameznika zahtevajo neki napor. To je vidno iz uzakonitev prekinitve nezaželene nosečnosti, iz evtanazije in iz vedno večje zmedenosti pri opredelitvi družine. Kje se bo proces liberalizma končal, nihče ne ve. Lahko se torej vprašamo: ali so vrednote, ki jih je krščanstvo podarilo evropski kulturi, zmožne preživeti brez krščanstva? In: kje najti transcendo, ki edina omogoča absolutno etično držo? Če ni etičnih meril (prepoved: ne ubijaj!), potem se ljudje lahko dogovarjamo za karkoli, kar na videz rešuje ekonomske težave, pa čeprav je za to – denimo – treba odstraniti šibke člane družbe. Strah, da »ukinitev« Boga ne pomeni samo samomora religije, temveč tudi samomor civilizacije, je zato najbrž upravičen. Evropska sekularizirana družba je ohranila krščanske vrednote, ki jih je poimenovala »človekove pravice«, zavrgla pa je Boga, ki je temelj krščanskih vrednot. Kaj se zgodi? Etika brez temelja ne obstane. »Ukinitve« Boga torej ne pomeni le izginotja religije, temveč vodi v samomor civilizacije.

Kratice

- BR – Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. 1980
- CD 136 – Mednarodna teološka komisija. 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*
- CS – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. 1980
- ER – *The Encyclopedia of Religion*. 1987
- ERE – *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 1954
- LCZ – *Leksikon Cankarjeve založbe*. 1988

Reference

- Buber, Martin.** 1985. *La fede dei profeti*. Monferato: Marietti.
- Dogmatična konstitucija o božjem razodetju.** 1980. V: Drugi vatikanski cerkveni zbor. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics.** 1954. James Hastings, ur. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Flere, Sergej, in Marko Kerševan.** 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Gauchet, Marcel.** 1985. *Le désenchantement du monde*. Pariz: Gallimard.
- Hervieu-Léger, Danièle.** 1993. *La religion pour mémoire*. Pariz: Éditions du Cerf.
- Leksikon Cankarjeve založbe.** 1988. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ocvirk, Drago.** 1990. *Vidik svetega v osebi in naravi*. V: *Nova doba*, 128–151. Teologija za laike 14. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.** 1980. V: Drugi vatikanski cerkveni zbor. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pavel VI.** 1976. *Apostolska spodbuda O evangelizaciji današnjega sveta*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Sruk, Vlado.** 1995. *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mednarodna teološka komisija.** 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. Cerkevni dokumenti 136. Ljubljana: Družina.
- The Encyclopedia of Religion.** 1987. Mircea Eliade, ur. Zv. 13. New York: Macmillan Publishing company.
- Torres, Andres Q.** 2010. Atheism and Christian Images of God. *Concilium* 2010, št. 4:37–47.

Norman Tanner. *Kratka zgodovina katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina, 2013. 340 str. ISBN: 978-961-222-952-8.

Redko pritegne k branju tako široka tema, kakor je celotna zgodovina Cerkve. Kljub temu je vzbudila pozornost knjiga Normana Tannerja, ki je letos v lepo berljivem prevodu Bogdana Kolarja izšla pri Družini in jo je predstavil sam avtor dne 18. marca 2013 v Ljubljani. V izvirnem jeziku zasledimo malo drugačen naslov: *New Short History of the Catholic Church* (2011). Tisti »New«, ki ga ni v slovenskem naslovu, je bil potreben zaradi neke druge knjige z enakim naslovom, ki je izšla desetletje prej pri isti založbi Continuum (Derek Holmes in Bernard W. Bickers, *Short History of the Catholic Church*). Hitro je bilo moč opaziti avtorjevo izredno sposobnost sintetičnega prikazovanja in vzročnega povezovanja dogodkov, in to na zelo lahkoten način. Na misel je prišel celo Balthasarjev stavek o Mozartu, da pri vsej njegovi veličastni glasbi ni občutiti niti kaplje znoja truda, kakor se to dogaja pri nekaterih drugih velikih skladateljih. Poleg tega pa pisec ni zapadel v skušnjava, da bi se na račun dostopnosti odpovedal kvaliteti. Tudi dejstvo, da je to prva prevedena knjiga v slovenščini o celotnem prikazu zgodovine Cerkve izpod peresa britanskega avtorja, vabi k posebej pozornemu branju.

Norman Tanner, član Družbe Jezusove, je zdaj zaslužni profesor Fakultete za zgodovino Cerkve in kulturne spomenike na Papeški univerzi Gregorijani, v letih 2009–2012 pa je bil tudi dekan te fakultete. Še vedno tam predava antično in srednjeveško zgodovino in zgodovino

vino cerkvenih zborov. Preden je prišel v Rim leta 2003, je petindvajset let poučeval zgodovino Cerkve na oxfordski univerzi in po različnih inštitutih v Veliki Britaniji in v tujini.

Že sam naslov knjige pove, da je obravnavana zgodovina »katoliške Cerkve« in ne širše zastavljenega krščanstva. Tukaj se avtor ne spušča v debato, kaj razume pod imenom »katoliška«, marveč pri nekaterih zgodovinskih križiščih, kakor je to na primer razkol leta 1054, ta izraz naslovi na »zahodno Cerkve« (103). To je tudi razlog, da od začetka 2. tisočletja dalje o pravoslavni Cerkvi – razen kake majhne izjeme (firenški koncil, 206–208) – skoraj ni govora in da tudi protestantski reformaciji in Lutru (217–218; 222) ni odmerjenega veliko prostora. Tovrstna avtorjeva odločitve bi morala biti po mnenju G. R. Evansa, ki je napisal recenzijo te knjige, bolje argumentirana.⁶

Glede same metodologije je zaznati posrečeno kombinacijo med kronološkim in tematskim pristopom. Ob tovrstnem pisanju se postavlja dilema, kako kronološko razdeliti posamezna poglavja. Predvsem pri srednjem veku najdemo paleto številnih različnih mnenj, takšna s širšim (5.–15. stoletje) in takšna z ožjim pristopom (7.–13. stoletje). Tanner izbere prvo, klasično varianto, pri tem pa preseneti s prostorom, ki je namenjen temu obdobju, torej kar dve poglavji od petih. Bralec hitro zazna, da mu je najbližji prav srednji vek, predvsem osrednji in pozni srednji vek, za katerega se čuti tudi najbolj kompeten-

⁶ Njegova recenzija je v *The Catholic Historical Review* 98, št. 1 (2012): 67–68.

tnega, kakor dokazuje njegovo delo, ki temelji na njegovi doktorski disertaciji: *The Church in Late Medieval Norwich, 1370–1532*, Toronto 1984.

Pri opisovanju preteklosti je neizbežna izbira rdeče niti in tudi pri Tannerju ni nič drugače. Najprej bi izpostavili cerkvene vesoljne zборе oziroma koncile, ki jih je skupaj z drugim vatikanskim (1962–1965) enaindvajset in so morda najboljše ogledalo, v čem obstoji smisel izročila in cerkvenega učiteljstva. Da je izročilo ključnega pomena za vsakega katoličana, pa avtor izpostavi že v uvodu, ko pravi, da »izročilo in zgodovina Cerkve dopolnjujeta naše razumevanje Kristusa kot polnosti Resnice in božjega razodevanja nam« (str. 1). Posebno so mu pri srcu prvi štirje koncili, ki so odločilno prispevali k razumevanju osrednjih resnic nauka o Sveti Trojici (34–43; 69–76). Poleg srednjega veka so avtorju torej zelo blizu tudi koncili, kakor dokazujejo dve njegovi prejšnji deli: *Decrees of the Ecumenical Councils* (Georgetown-London 1990), v katerem so v angleškem jeziku zbrane odločitve vseh ekumenskih koncilov, in *The Councils of the Church: A Short History* (New York 2001), v katerem so sintetično prikazani vsi dosedanja koncili. Brez pretiravanja se lahko zatrdi, da Tanner zgodovino Cerkve gleda predvsem skozi prizmo vesoljnih cerkvenih zborov.

Druga avtorjeva posebnost je v tem, da v duhu »obrata« drugEGA vatiKanskega koncila namenja veliko prostora »ljudski« zgodovini. To uporabi kot protitež mnogim publikacijam, ki se osredotočajo predvsem na zgodovino Cerkve kot institucije. Že v prvem poglavju, ki zaobjema obdobje od rojstva Cerkve na binkoštni dan do začetka 5. stoletja, ne manjka informacij o tem, kako so

preprosti ljudje živeli vero. Posebej navdušuje izjava sv. Gregorja iz Nise, da je med sprehodom po Carigradu opazil, kako so menjalec denarja, trgovski pomočnik in redar v kopališču z njim hoteli govoriti o nauku o Sveti Trojici in o odnosu med tremi osebami, preden so mu ponudili, kar je iskal (49). Veliko zanimivega ujamemo iz že omenjenega srednjega veka, v katerem poleg sintetičnega razvoja sedmih zakramentov (111–119) izvemo mnogo o toleranci do mlačne vere (109–111), o desetini, o postu, o bratovščinah, o romanju in celo o razvedrilu, športu in veselju (119–139); to se za naša ušesa, ki so navajena poslušati druge reči o tem mračnem obdobju, zdi nenavadno. Podobno, resda v manjši meri, lahko zasledimo prednostno vlogo božjega ljudstva tudi pri zadnjih dveh poglavjih.

Tretji vidik se dotika avtorjevega »domačega terena«. Neprisiljeno pripoveduj o dogodivščinah na Britanskem otočju, to pa je posebno dragoceno za celinske Evropejce, katerih pogled redkokdaj seže prek Rokavskega preliva. Pri gradnji prvih cerkva na grobovih mučencev Tanner omenja na primer katedralo sv. Albana, prvega mučenca v Angliji za časa Dioklecijanovega preganjanja (19; 28), in hišne kapele z mozaiki v rimskih vilah v Lullingstonu in Hinstonu St. Mary iz četrtega stoletja (45; 48; 95). Lepo je opisana dejavnost prvega misionarja na Otoku – po odhodu Rimljanov –, sv. Avguščina, ob koncu 6. stoletja (56–57). S spoštovanjem je omenjen »apostol Nemčije«, sv. Bonifacij, ki je »verjetno imel na zgodovino Evrope globlji vpliv kot katerikoli drug Anglež« (59–60), večkrat pa se Tanner sklicuje na najbolj znanega pisca otoške zgodovine, sv. Beda (673–735), in na njegovo

delo *Cerkvena zgodovina angleškega ljudstva* (53, 56, 83). Pri predstavitvi posameznih ljudskih pobožnosti avtor navede kako podrobnost iz otoške prakse, na primer pri Margery Kempe (122–128) in pri vojvodinji iz Yorka, Cicely (178–180). Tudi Angleži so imeli svojega »Danteja«, Geoffreyja Chaucerja (1343–1400), ki je v svojih *Canterbury Tales* delal konkurenco Božanski komediji (130; 161; 176–177). John Wycliff (1380–1415) nam ni tuj, a ga Tanner predstavi prav vpadljivo (198–200), vključno s sklepno trditvijo, da je videti njegov vpliv na reformacijo 16. stoletja bolj posreden kakor neposreden, vendar kljub temu dejanski (202). Končno sta nam na voljo natančen opis čarovniškega procesa Eleanor Cobham, vojvodinje iz Gloucesterja, leta 1441 (213–215) in privlačna biografija blaženega Johna Henryja Newmana (1801–1890) (280–282).

Na kratko se ustavimo pri zadnjih dveh poglavjih. Četrto poglavje, ki opisuje obdobje od leta 1500 do leta 1800, nosi naslov *Zgodnje moderno katolištvo*, saj se avtorju zdi ustrežnejši kakor na primer *Protireformacija*, ker meni, da tukaj govorimo o širšem kronološkem razponu in ker se je v katoliški Cerkvi v tem obdobju dogajalo veliko več, kakor pa le iskalo odgovor na protestantski izziv (217). Zvest temu načelu Tanner resda nekaj prostora nameni katoliški reakciji na Lutrovo reformo, kakor je na primer obširen prikaz tridentinskega koncila (1545–1563) (228–234), pa je ob tem treba še dodati, da njegove odločitve niso šle samo v smeri *ad extra*, temveč tudi *ad intra*, kakor dokazuje že dejstvo, da je do naslednjega koncila preteklo kar 300 let. Pri re-dovnih skupnostih, ki so prav tako stal-

nica vseh poglavij, je veliko prostora namenjenega ustanovitvi Družbe Jezusove. Tako Tanner zopet izkazuje, kje je »doma« (236–238). Na podlagi zadnjega stavka poglavja, da je odkritje Novega sveta končno in odločilno »naredilo iz katolištva prvič resnično svetovno vero« (263), je veliko prostora namenjenega misijonskemu delovanju katoliške Cerkve zunaj Evrope (244–256).

V petem poglavju, ki zaobjema 19. in 20. stoletje, je poleg znatnega prostora, namenjenega obema vatikanskima konciloma (288–303), vredno omeniti opis intelektualnih izzivov za katoliško Cerkve, ki so jih v 19. stoletju pomenili Darwin, Marx in Freud (270–276) in pozneje »modernistična kriza«. Nadvse pomenljivi so navedeni cerkveni dokumenti, ki so na te izzive odgovorili, in ob katerih marsikdo ostane presenečen, kakor na primer ob odloku o veri in razumu prvega vatikanskega koncila, da so odkritja znanosti in razodetje v skladnosti (271; 291–292). Zelo domiselno se zdi opis zadnjega obdobja, od leta 1965 do leta 2010, v katerem je podčrtano osrednje vprašanje Cerkve, to je uresničevanje smernic drugega vatikanskega koncila; ob tem avtor dostavi, da je koncilu »zmanjkalo mehanizmov za njegovo uresničevanje, ki bi bili hkrati jasni in učinkoviti« (304).

Morda bo kdo ob prebiranju knjige pogrešal nekatera poglavja iz cerkvene zgodovine, ki zadevajo odnos med Cerkvijo in državo. Temu ni posvečenega veliko prostora, predvsem za zadnji dve stoletji. Tako ni omembe – na primer – totalitarističnih režimov med obema vojnama in politike Svetega sedeža, ki je pod Pijem XI. iskala načine, kako zagotoviti neodtujljive pravice katoličanov. Marsikdo bi verjetno tudi pričako-

val kako besedo o »razvpitem« Piju XII. in o njegovem odnosu do nacizma in do Judov. A s tem bi se avtor nemara odrekel glavnemu namenu svojega dela: glavna vloga je namenjena Cerkvi, pa ne kot instituciji, marveč kot božjemu ljudstvu.

Zelo dopadljivo se profesor ukvarja z zgodovinskimi vprašanji, na katere ni jasnih odgovorov, in to sam tudi večkrat ponižno prizna (52; 66; 305–306). Da ni možno predložiti vseh odgovorov, ni nujno slabost, saj avtor sam opozori na koncu, kako nenavadna je zgodba, saj je ni mogoče razložiti brez božje previdnosti (314). Izraz, ki se modernemu zgodovinarju zdi zelo tuj, a je vendarle nepogrešljiv element krščanskega gledanja na preteklost.

Po drugi strani Tannerja kljub vsemu ni strah, da pri nekaterih dogodkih ne bi izrazil svojega lastnega prepričanja. Z vso zavestjo tovrstnega tveganja (245–246) pogumno kaže na temnejše plati cerkvene zgodovine, ko na primer odkrito spregovori o napakah v srednjem

veku (108) in pri tem opozori, da »nekateri pristopi in metode ne morejo biti usklajeni z današnjimi krščanskimi načeli« (195). Za obdobje od leta 1800 do leta 1965 navaja celo dve novi vrsti »greha«, in to vojskovanje in kolonializem, pri tem pa ni prav nič prizaneseno katoličanom (286–288). Prav na koncu avtor opozori na še neko drugo, komaj opazno nevarnost, da bi se namreč Cerkve »preveč posvetila skrbi za svoje javno nastopanje« in tako zapostavljala lepoto in globino skrivnosti krščanskega sporočila (312).

Normanu Tannerju lahko čestitamo: uspelo mu je pri njegovi nameri, da bi na dostopen način prikazal vso kompleksnost preteklosti Cerkve. Knjiga je zelo primerna tako tistim, ki šele vstopajo v svet bogate cerkvene zgodovine in iščejo konkretnih spodbud pri tej avanturi, kakor tudi že bolj veščim zgodovinarjem, ki bodo v njej našli nemalo nasvetov, kako povezovati med seboj dogodke v nadvse vznemirljivo pripoved.

Igor Salmič

Predstavitev jeruzalemske izdaje Svetega pisma: modrostne in preroške knjige Beseda v izvirniku in v prevodu

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, galerija Družine, 27. junij 2013

1. Sveto pismo: modrostne in preroške knjige.

Jeruzalemska izdaja [uradni prevod Slovenske škofovske konference; izdali Slovenska škofovska konference in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani]. Jože Krašovec, ur. Ljubljana: Družina in Teološka fakulteta, 2013. 929 str. ISBN: 978-961-222-947-4 (Družina); ISBN: 978-961-6844-21-5 (Teološka fakulteta); ISBN: 978-961-93011-5-9 (Slovenska škofovska konferenca).

Tri leta po izidu knjige Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi (982 strani) je skupina prevajalcev, lektorjev in drugih sodelavcev pripravila komentirani prevod prvega dela Stare zaveze z naslovom Sveto pismo: modrostne in preroške knjige (929 strani). Priprava novega, katoliškega komentiranega prevoda Svetega pisma na podlagi francoske Jeruzalemske Biblije iz leta 2000 poteka pod vodstvom Jožeta Krašovca kot strokovni projekt Teološke fakultete, pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference in ob sodelovanju Družine. Besedilo te knjige je bilo končano že februarja in je takrat izšlo v nekaj izvodih, potem pa smo opravili še zadnji usklajevalni pregled.

Pri pripravi prevoda modrostnih in preroških knjig so sodelovali: akad. prof. dr. Jože Krašovec (Job, Pridigar in Žalostinke); doc. dr. Maria Carmela Palmisano (Knjiga modrosti in Sirah); doc. dr. Terezija Snežna Večko (Izaija); prof. Janez Zupet (Visoka pesem, Jeremija in Ezekiel); prof. Bogomir Trošt (Baruh); p. mag. Milan Holc (Pregovori, Daniel in mali preroki). Jože Krašovec je projekt organiziral in usklajeval; vsa besedila je uredil po dogovorjenem načrtu. K izdaji knjige so pomembno prispevali sodelavci pri pripravi uvodov, opomb in referenc. Prof. Stane Okorn je kot predlogo prevedel vse uvode in opombe k modrostnim knjigam in prerokom iz francoske Jeruzalemske Biblije. Opombe so pregledali in nekoliko dopolnili prevajalci svetopisemskih besedil. Prof. Verena Koršič Zorn je po francoski izdaji pripravila vse reference in jih pomembno dopolnila še na temelju drugih standardnih izdaj Svetega pisma. Doc. dr. Mirjana Filipič je sodelovala pri priredbi opomb k nekaterim knjigam. Izr. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, doc. dr. Karmen Kenda - Jež, dr. Peter Weiss in prof. Rosana Čop so ves čas skrbeli za jezikovno podobo knjige na temelju načel in pravil, ki sta jih Jože Krašovec in Peter Weiss pripravila že za izdajo Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma (1996). Doc. dr. Alenka Arko in prof. Barbara Rodošek sta v novejšem obdobju pomembno prispevali kot lektorici. Evita Lukež je ob sodelovanju Uroša Čudna skrbela za podobo in grafično pripravo besedila od začetka do konca.

Gospa Evita Lukež je ob sodelovanju Uroša Čudna skrbela tudi za podobo in grafično pripravo knjige Jožeta Krašovca.

2. Prevajanje med teorijo in prakso

Jože Krašovec. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU/ZRC SAZU, 2013. 207 str. ISBN: 978-961-268-021-3 (Slovenska akademija znanosti in umetnosti); ISBN 978-961-254-430-0 (ZRC SAZU).

Knjiga o prevajanju je sad študija, razmišljanja in preverjanja ob najrazličnejših konkretnih primerih. Vse to je spremljalo avtorjevo strokovno in organizacijsko delo v pripravi komentiranega slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma (SSP), ki je izšel leta 1996, v pripravi faksimilne izdaje najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v zbirki Biblia Slavica, ki je leta 2006 skupaj z obsežno knjigo komentarjev ob sodelovanju glavnega urednika zbirke, akad. Hansa Rotheja, izšla pri založbi Ferdinand Schönigh v Paderbornu-Münchnu-Dunaju-Zürichu, in v pripravi slovenske jeruzalemske izdaje Svetega pisma, ki nastaja od leta 2007 dalje in se bo predvidoma končala z izdajo v eni knjigi leta 2017. Študija obravnava pričevanja o teoriji in praksi prevajanja, sega nazaj v antiko in razkriva dileme prevajanja klasičnih hebrejskih, grških, latinskih in drugih besedil. Najstarejši prevodi v jezike drugih kultur so postali podlaga za medkulturni dialog že v antiki. Razlike v jezikih in kulturah so prevajalce spodbudile, da so si pridobili znanje na vseh temeljnih področjih, ustrezno odgovorili na potrebe prostora in časa svoje kulture in veliko prispevali k ustvarjanju skupnega kulturnega in duhovnega izročila.

Pričevanja o teoriji in praksi prevajanja segajo daleč nazaj v antiko, tristo let pred Kristusom. Nekatera zadevajo Sveto pismo, večina pa prevajanje klasičnih grških, latinskih in drugih besedil. Priznani prevajalci so svoje poglede in izkušnje večinoma izrazili v uvodih k svojim prevodom, v novejšem obdobju jih predstavljajo tudi na strokovnih in znanstvenih posvetih. Glavna funkcija jezika je komunikacija pomena; glavna naloga prevajalca sta torej analiza in prenos pomena iz enega v drug jezik. Vsak prevod je že po svoji naravi interpretacija. Prenos pomena je najlažje doseči z analizo pomena originalnega teksta kot celote. To velja za prevajanje vseh literarnih del, izjemna pluralnost pomena temeljnih pojmov v Svetem pismu pa kaže, da so svetopisemski teksti edinstveni. Edinstvenost v nizu pomenov se izkazuje v vseh najzgodnejših prevodih Svetega pisma v druge jezike od hebrejskega in grškega. Najzgodnejši grški prevod, Septuaginta (LXX), je prvi prevod Svetega pisma, ki je premostil vrzel med helenističnimi in judovskimi kulturami in je postal podlaga za medkulturni dialog. To je bil prvi večji prevod iz semitskega jezika v grščino in tudi prvi pisni prevod Svetega pisma. Prevajalci so se spopadali s številnimi problemi, ki se jih do takrat še niso lotevali, na primer s prenosom iz semitskega v indoevropski jezik in s prestavljanjem pojmov iz ene v drugo kulturo. Nasploh je jezik v Septuaginti pristno grški, na stil pa je izrazilo vplivala hebrejščina.

Sveto pismo vsebuje številne literarne oblike, od najbolj popularnih žanrov (zgodovinske pripovedi, rodoslovja, pravila obredov, pregovorna modrost, prisposodobe (parabole), alegorije, napovedi prerokovanj, molitve, pisma itd.) do drugih oblik, ki jih je težje razvrstiti. Med literarnimi sredstvi, ki jih izbirajo avtorji, so še posebno pomembne metafore in simboli, ker širijo njihov pomen na področja, na katerih pomena drugače ne bi našli. Podobe, metafore in alegorije iz pastirskega in iz kmečkega življenja večinoma odsevajo vsakdanje življenje, dejansko, vidno resničnost, so pa tudi odziv na skrite in druge možne pomene izza njih. Literarni teksti nimajo samo enega jasnega pomena; dvoumnost je še posebej in sama po sebi poetični ideal. Semantična in literarna sredstva izražanja, kakor sta govorna figura in besedna igra, največkrat kažejo na nedoumljive globine odnosa med Bogom in človeštvom. Temeljni dobesečni pomen nekaterih besed dopušča ustvarjalno možnost, da so te besede vzete iz svojega običajnega pomena in uporabljene v neki drugi miselni zvezi. Kadar nekaj specifičnega in konkretnega nadomesti abstraktne pojme in pretanjene duhovne vsebine in občutja, lahko govorimo o »utelešenju« besede v vsakdanjem življenju, v okviru celotnega pogleda na življenje.

Pomen literarnega dela je lahko na novo formuliran v drugem jeziku, na primer v prevodu, to pa je velikega praktičnega pomena za vsako skupnost, saj prevod interpretira in poustvarja originalni tekst. Mnogovrstni pomen besed, ki ga določajo različne literarne strukture in miselne zveze, pomeni največji izziv prevajalcem svetopisemskih in sorodnih tekstov. Problem prevoda se še posebno jasno kaže v razpravi o razmerju med smislom originala in jezikovnimi in lingvističnimi sredstvi, s katerimi je ta smisel dosežen. Besede, idiomi in stilistične strukture v enem jeziku se redko natančno ujemajo z »ekivalenti« v drugem jeziku, zato je nemogoče doseči popolnoma točen prevod v drug jezik. Tu so še nekateri literarni elementi, ki so lahko ekvivalentni, ne morejo pa biti prevedeni, na primer ritem, rima in besedna igra.

Obstaja prepoznaven svetopisemski stil ali serija stilov. Eden vidikov prepoznavnega bibličnega stila je ponavljanje ključnih besed in stereotipov v pripovedih in v poeziji v Svetem pismu. Nekateri stari in tudi modernejši prevodi vztrajno prevajajo isto besedo in isto besedno zvezo z različnimi ekvivalenti v originalnem jeziku zaradi spretnosti in domnevne točnosti v določanju nians pomena. Kljub temu mnoge standardne verzije ohranjajo enakost besed in poenotenost izražanja. Zelo pomembno je, izraziti isti ključni pojem v isti posamezni besedi, ker je tako stilistična razlika med posameznimi knjigami zajamčena.

3. Razmerje med ekumensko izdajo leta 1996 in slovensko Jeruzalemsko Biblijo

V letih od 1980 do 1996 smo po naročilu in pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference, takrat Slovenske pokrajinske škofovske konference, in pod mojim strokovnim vodstvom pripravljali nov komentirani prevod Svetega pisma, ki smo ga tik pred izidom leta 1996 poimenovali Slovenski standardni prevod

(SSP). Ta prevod je do danes doživel več ponatisov v nespremenjeni študijski izdaji in v revidirani osnovni izdaji, ki je prvič izšla leta 2000. Splošna praksa je, da se kakih deset let po izidu prevoda začne revizija glede na potrebe liturgije, glede na splošno izobraževanje in glede na znanstveno raziskovanje. Ko smo leta 1980 v Sloveniji začeli pripravljati nov prevod Svetega pisma, so bile za nas med drugim dragocene izkušnje v prizadevanju za ekumensko sodelovanje. To dejstvo in ne navadno širok obseg uvodov, opomb, referenc in dodatkov sta bila temeljni povod za odločitev, da smo se v pripravi SSP prednostno opirali na francosko ekumensko Biblijo (TOB).

V letih od 2005 dalje pa so iz različnih razlogov postajale vse bolj glasne pobude, da je dejansko treba pripraviti nov prevod, ki bo bolj dosledno in skladno zrcalil izvirnik v osnovnih literarnih oblikah in slogu. Ker naše sosednje države že imajo bolj ali manj prirejeno izdajo Jeruzalemske Biblije, ki je po vsem svetu razširjena in slavna zaradi posrečenega pristopa v pisanju uvodov in opomb, smo se odločili za slovensko izdajo Jeruzalemske Biblije. Na temelju številnih pobud je dne 9. januarja 2005 Senat Teološke fakultete vprašanje novega prevoda Svetega pisma obravnaval na redni seji kot posebno točko, izglasovali so podporo predlogu in jo sporočili Slovenski škofovski konferenci. Slovenski škofje so na 27. redni seji, ki je dne 23. januarja 2006 potekala v Kopru, obravnavali predlog senata Teološke fakultete. Predsednik Slovenske škofovske konference, škof dr. Franc Kramberger, je v dopisu z dne 13. februarja 2006 (št. 010/06) sporočil dekanu Teološke fakultete soglasje in podporo škofov.

Temeljno vodilo novega prevoda sta zvestoba v razmerju do hebrejskega, do aramejskega in do grškega izvirnika in upoštevanje sloga izvirnega besedila in ustaljene tradicije v slovenski duhovni kulturi. Osnovna načela našega prevoda svetopisemskega besedila bi lahko strnili v šest točk:

- Večja točnost prevoda na splošno;
- povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
- popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
- popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
- relativno poenotenje besedišča teološke narave;
- dosledna standardizacija lastnih imen.

Posebna pozornost je posvečena bogastvu in lepoti svetopisemskih literarnih struktur, sloga in retorike. Besedišče tehnične narave je poenoteno za glasbila, daritve, mere, denarne enote, koledar in za praznike. Že nekaj časa obstaja dvom glede nekaterih slovenskih izrazov, kakor je na primer beseda »pošten«, ki zagotovo ni primerna in smo jo v novem prevodu morali izločiti. Ponovno smo odprli možnosti za rabo besede »zveličanje« itd. V jeruzalemski izdaji, ki je namenjena vsem religioznim in civilnim krogom, smo se oprli na zadnjo redakcijo francoske Jeruzalemske Biblije iz leta 2000. Posebnega pomena so predvsem daljše sintetične opombe, ki so poseben razlog za uporabnost in popularnost Jeruzalemske Biblije.

4. Splošni kulturni pomen prevoda Svetega pisma

Sveto pismo je najboljši možni vir religioznega in kulturnega življenja, ker je najčistejši sad notranjega božansko-človeškega navdiha, celostne sinteze univerzalnih izkušenj in naravnega sistema simbolov. Beseda, simbol, zgodba in visoka poezija dopolnjujejo eden drugega pod pritiskom notranjega življenja. Možnost prevajanja našega notranjega življenja znotraj ustvarjalne dediščine naših jezikov dokazuje, da je človeški duh univerzalen. Kolikor bolj se odlomki ali celotno Sveto pismo uporabljajo v bogoslužju, petju, oznanjevanju in pri poučevanju, toliko bolj dinamičen, vseobsegajoč in pozitiven je človeški razvoj. Iz Svetega pisma in iz drugih krščanskih virov so vsi ustvarjalci kulture črpali posebnost govora in preproste izraze, splošne in vsakdanje prispodobе in številne figurativne izraze, osnovne prvine pesništva, kakor so ritem verza, stavčna zgradba, izbira tem in raba tradicionalnih motivov, obilje stalnih besednih zvez, ki se v isti obliki najdejo povsod, kjer pesnik sega po neki določeni temi, situaciji ali dejanju.

Jože Krašovec

Mednarodna konferenca Po tranziciji?

Lund (Švedska), 2.–4. oktober 2013

Center za evropske študije je meseca oktobra na Univerzi v Lundu na Švedskem pripravil mednarodno konferenco z naslovom »Po tranziciji? Nove usmeritve vzhodno-srednjeevropskih študij«. Več kakor sedemdeset znanstvenikov je predstavilo zgodovinske, filozofske, teološke in sociološke poglede na razvoj humanističnih študij na geografskem področju pokomunističnih držav. Udeleženci smo prišli iz številnih držav: iz Avstralije, Avstrije, Izraela, Litve, Norveške, Poljske, Rusije, Slovenije, Švedske, Velike Britanije, ZDA in od drugod. Konferenca je razkrila, da spomin – in uporaba ter zloraba spomina – igra sila pomembno vlogo v sodobnih študijah pokomunistične tranzicije.

V prvem, osrednjem nagovoru je Georges Mink (Univerza v Parizu) predstavil politiko tako imenovanih »spominskih iger«. Zaradi spominskih paktov iz časa zgodnje pokomunistične tranzicije so se mnogi zavezali k molku, da bi avtokrati mirno zapustiti položaje. Toda takšni kompromisi so privedli do zlorabe spomina. Tako se sociologi soočajo ne samo s frustracijo potlačenih dogodkov, temveč tudi z nasprotovanjem tistih, ki verjamejo preteklim mitom. Po eni strani zato kljub vsemu nastajajo poskusi neodvisnega pisanja zgodovine iz vrst mlajših znanstvenikov, odpirajo se arhivi in delajo rigorozne analize. Ker pa ima spomin potencial kolektivne mobilizacije, po drugi strani številni politiki prek raznih sodobnih dogodkov vstopajo v spominske igre za pridobitev podpore posameznih skupin. Med takšne dogodke sodijo demokratične volitve, priključevanje Evropski uniji, odnosi z Rusijo in razpad Jugoslavije. Obujanje ozkih zgodovinskih pogledov lahko raznim akterjem prinese politični dobiček. Tako morejo »spravni« procesi privedi v nove delitve, recikliranje zgodovine pa služi politično-strankarskim namenom. Prostori spomina – in še posebej boleče zgodovine – zato potrebujejo skrbno, neobremenjeno in neodvisno analizo. Vprašanje pa je, kdo in kako se more legitimno in strokovno lotiti očiščevanja spomina ne samo na akademskem, ampak tudi na verskem, na družbenem in na političnem področju.

Jan Kubik (Univerza Rutgers) je spregovoril o politiki spomina in komemoracij iz časa dvajset let po komunizmu. Ustvarjanje skupne identitete je po njegovem kulturni in politični fenomen. Spomin in identiteta se prepletata ob ustvarjanju in ohranjanju skupne identitete in legitimnosti oblasti. Kubik je zagovarjal tezo, da so zgodbe o preteklosti ustvarjene glede na politične interese tistih, ki o preteklosti pripovedujejo. Pripovedovalca, to je osebo, ali institucijo, ali stranko, Kubik imenuje mnemonični akter. To pa so po njegovem lahko pluralist, bojevnik in oporečnik. Glede na vlogo mnemoničnega akterja se ustvarjajo različni spominski režimi. Zaradi njihove raznolikosti je težko ustvarjati skupna in enotna poročila o preteklosti. Težavnost izhaja še posebno iz dejstva, da akterji ob različnih preteklih dogodkih strateško menjavajo in izbirajo svojo mnemonično vlogo.

Karl Schlögel (Univerza Viadrina) je uporabil fenomenološki pristop k preučevanju srednje- in vzhodnoevropskega »površja«. Schlögel je postavil pomembno, a redko zastavljeno vprašanje o tem, kaj se lahko naučimo iz gostoljubnosti v moskovskem hotelu, iz občutja v srednjeevropski kavarni in telovadnici ali iz primerjave smetišč pred padcem komunizma in po njem. V tranziciji so se percepcije o površju namreč spremenile in zato tudi analitična spoznanja o njih. Študij avtobusnih povezav med severom in jugom ter med vzhodom in zahodom pokaže na primer, da geografska povezanost temelji na trdnih gospodarskih interesih in ne le na turizmu. Brez teh neopaznih, a številčnih povezav bi nekatere industrije težko shajale (npr. hotelska, gradbena, prehrabena ali celo romarska). Poceni povezave večkrat bolj prispevajo k uspešni ekonomski tranziciji kakor pa washingtonsko naložena liberalizacija trga. Takšen analitični pogled »od spodaj« pokaže, da evropski proces združevanja kljub skeptičnosti mnogih vendarle deluje. Seveda ne govorimo samo o ekonomskih, monetarnih ali akademskih povezavah. Navzoča je tudi trgovina z belim blagom in z mamili. Toda povečanje prizme, prek katere analiziramo »površinske« evropske povezave, privede do spoznanj širše resničnosti. »Razdeljena« Evropa morda torej le ni tako fragmentirana, čeprav ustvarjanje skupnega evropskega prostora ne vodi k pravljično srečnim koncem, temveč raje k *longue-durée* procesom.

Študije na področju pokomunističnega sveta pa ne zadevajo samo vprašanj o zgodovinskem spominu, o spravi in o geopolitičnih povezavah, ampak tudi o vplivih nekaterih fenomenov tranzicije na korupcijo in kako ta korupcija označuje proces tranzicije. Alena Ledeneva (Univerza CL) je spregovorila o sovjetski koruptni praksi »blat« in o njenem prenosu v pokomunistično okolje. Ledeneva je predstavila vpliv uporabe osebnih ekonomskih uslug in izmenjav kot del organizacijske strukture sodobne posovjetske družbe. Govorimo o praksi transakcij, ki slonijo na osebnih zvezah in prijateljstvu za lažje shajanje s težkimi družbenoekonomskimi razmerami. Te prakse po eni strani podpirajo družbeni sistem, po drugi pa ga spodjedajo zaradi svoje koruptnosti. Zgled te paradoksnosti so nekdanje prazne trgovine in polni hladilniki. Kljub polnim hladilnikom nihče ni bil zadovoljen. A kljub nezadovoljstvu so vsi volili enoglasno. In kljub enoglasnosti so te družbe, zgrajene na korupciji, propadle. Ledeneva ugotavlja, da se kljub demokratičnim reformam na področju politike in gospodarstva nekatere koruptne prakse, čeprav spremenjene, preselijo v pokomunistično družbo. Na primer: s prenovo trga je v mnogih deželah narasla tudi nelegalna trgovina na drobno, s prenovo finančne transparentnosti pa rast raznih računovodskih knjig (npr. ena knjiga za davčno inšpekcijo, druga zase, tretja za »botre« itd.).

O korupciji so spregovorili tudi drugi udeleženci konference. Nekateri so predstavili izzive čezmejne in nelegalne trgovine na drobno. Drugi so analizirali celotno protikoruptno »industrijo« mednarodnih akterjev, kakor sta Evropska unija in Svetovna banka. Kljub raznolikosti med državami so predstavitve pokazale, da so pokomunistične države zaradi posebne avtoritarne preteklosti še posebno ranljive na področju korupcije. To so povedali referati Volhe Sasunkevich, Mi Lennhag in Stevena Sampsona. Podpisani sem predstavil razloge, zakaj je lustracija, ki nekda-

njim uradnikom in politikom omejuje vstop v politično-družbeni prostor, v preteklih letih pripomogla k zmanjšanju korupcije. Prek regresijske analize in študijev številnih primerov sem pokazal, da izločitev tistih, ki so bili nekoč na položajih in so svoj položaj pogosto zlorabili sebi v prid, lahko prepreči nadaljevanje koruptnih praks iz preteklosti.

O pomembnosti vpliva polpretekle zgodovine je spregovoril tudi Amir Winder (Univerza Stanford). Predstavil je izčrpne izsledke zadnjih raziskav o sovjetskih obveščevalnih službah. Pokazal je, da sta imeli NKVD in KGB poseben univerzalni etos, ko vsak posameznik veliko pomeni – toda predvsem z vidika informacij, ki jih lahko posreduje o »sumljivih elementih« družbe. Sovjetske tajne službe pomenijo zgodovinsko najbolj uspešno penetracijo takšnih institucij v družbo. Arhivi so bili bistvena pridobitev tega početja. Toda arhivi niso bili namenjeni akademskemu raziskovanju, ampak obravnavi vsega sovjetskemu sovražnega. Poleg informacij so agenti spodbujali debato in postopno pridobivanje dobro informiranih posameznikov k sodelovanju. Med sovjetskimi agenti je bil vsak sprejet kot socialistični kolega, če je le zbiral podatke za skupno dobro – ponavadi prek infiltracije, izseljevanja in groženj. Vendar da bi agenti preživel pritiske s političnega vrha, so namenoma potvarjali svoja lastna poročila. Zato so na primer v času destalinizacije po letu 1953 tajne službe pod okriljem Nikita Hruščova uničile okoli 80 odstotkov svojega lastnega arhivskega gradiva, saj so ga imele za neuporabnega. Tako nekoč kakor danes lahko prevelika količina brezpredmetnih informacij zaduši samo obveščevalno službo. Še več, kakor Sovjeti lahko tudi današnji agenti podležejo skušnjavi, da bi univerzalne težnje postale zgolj krajevne in sila omejene zaradi parcialnosti ideologij, kakor je na primer komunizem.

Konferenca je načela tudi pomembne teološke teme, še posebno s področja ekleziologije, v zvezi z deželami nekdanje Sovjetske zveze. Elena Namli (Univerza v Uppsali) je spregovorila o pravoslavni teologiji. Predstavila jo je z vidika skušnjave oziroma nevarnosti želje po oblasti in moči. Mikhail Suslov z iste univerze pa je spregovoril o ruski župnijski organizaciji v sodobni politični filozofiji kot o najpomembnejšem zakladu pravoslavne Cerkve. Obe temi sta postali še posebej vidni v času tranzicije verskih skupnosti iz komunizma v nove oblike avtoritarnih sistemov in režimov.

Skratka, medtem ko smo se znanstveniki na mednarodni konferenci dotaknili raznolikih vprašanj držav v tranziciji, je bila skupna ugotovitev: težko je presoditi, v kolikšni meri so pokomunistične dežele še vedno v tranziciji in v predelovanju spomina. Medtem ko so posamezne družbe že sprejele demokracijo, transparentnost, zaupanje v institucije ali celo versko življenje kot nekaj ne samo spoštovanja vrednega, ampak tudi del vsakdana, se druge temu načinu razmišljanja in življenja vedno znova zoperstavljajo.

Sources chrétiennes – sedemdeset let

Leta 1993 sem v naši reviji (*Bogoslovni vestnik* 53, št. 4:363–364) ob petdesetletnici že predstavil francosko zbirko spisov cerkvenih očetov *Sources chrétiennes*, ki je na voljo tudi v obeh slovenskih teoloških knjižnicah (v ljubljanski knjižnici teološke fakultete v celoti, v Mariboru pa novih zvezkov ne dobivajo več). Obsežna zbirka praznuje letos že sedemdesetletnico rednega izhajanja, zato je prav, da na podlagi statističnega pregleda v biltenu Družbe prijateljev te zbirke (*Association des amis de »Sources chrétiennes«* – Bulletin, št. 103), ki je izšla septembra 2012, navedemo še nekaj novih podatkov tudi za naše bralce.

V vsaki številki biltena so najprej predstavljeni najnovejši zvezki (ki so že izšli ali bili še načrtovani). Zdaj so predstavljeni zvezki št. 542–554. Izid je seveda odvisen najprej od avtorja posameznega zvezka, ki mora pripraviti kritično besedilo na temelju starih rokopisov, prevod v francoščino in obsežno predstavitev izvirnika (latinskega, grškega, sirskega). Nekateri spisi so tako obsežni, da izidejo v več zvezkih, ki pa niso vedno v bližnjih številkah zbirke, zato v polici ne morejo stati drug poleg drugega. Barva broširanega zvezka razodeva, ali je to meniški, latinski ali grški, oziroma vzhodni spis.

Najprej si oglejmo vsebino napovedanih zvezkov.

- Št. 542 začenja izdajo grške cerkvene zgodovine s konca 6. stoletja Evagrija Sholastika (prvi zvezek je pripravilo pet strokovnjakov). To je živahen opis cerkvenih koncilov v Efezu in v Kalcedonu, nekako dopolnilo drugih starih zgodovinskih opisov, ki so že prej izšli v naši zbirki.
- Št. 544 prinaša prvi zvezek latinske razlage Pisma Rimljanom, kakor ga je v 12. stoletju komentiral benediktinec Viljem iz St. Thierryja (bil je blizu cistercijski teologiji).
- V št. 546 bo objavljeno mlajše delo Avita iz Vienne *Tolažba čistosti in devištva*. Uvod, besedilo, prevod in opombe je sestavil en sam znanstvenik. Spis, napisan v heksametrih v 6. stoletju, je zanimiva priča kulture izobražencev te dobe.
- Št. 547 obsega spis latinskega afriškega škofa sv. Ciprijana iz Kartagine iz 3. stoletja *O padlih* (ki niso zdržali v preganjanju). Kar trije pisatelji so avtorji tega zvezka.
- V št. 548 bodo objavljeni latinski podatki o življenju in čudežih sv. Bernarda. Delo je spisal Geoffroy iz mesta Auxerre, ki se je spreobrnil ob Bernardovi pridigi.
- Št. 554 je namenjena za drugi zvezek odgovorov grškega Maksima Spoznavalca na Thalassijeva vprašanja (prvi zvezek je izšel že leta 2010 kot št. 529).

(Iz presledkov v številkah predstavljenih zvezkov sklepamo, da vsebina manjka-jočih še ni določena – izhajajo namreč, kadar je besedilo pripravljeno, a tega večkrat ni mogoče natančno predvideti vnaprej).

V omenjenem biltenu so številni podatki za vso dobo izhajanja zbirke, tudi za prve zvezke, ki jih bralci *Bogoslovnega vestnika* že poznajo. Posebej pa poudarjajo, da je

zbirka začela izhajati v medvojnem letu 1942, in to v Lyonu, na ozemlju po nemškem okupatorju določene omejene svobode. Francoski kristjani so se že takrat lotili priprave prenove Cerkve tudi s študijem starih krščanskih avtorjev. Presenetljive so zdaj objavljene številke; vsaj glavne naj bodo tudi v tem skrajšanem pregledu.

Ustanova, ki skrbi za izdajanje zbirke, je v letih 1942–2011 pripravila 637 knjig različnega obsega na skupaj 227 900 straneh. Zvezkov prve izdaje je bilo 547 na 207 413 straneh, drugo so bili ponatisi, nekateri starejši zvezki so bili dopolnjeni z izvirnikom besedila, ki ga prvotno niso objavljali.

V prvih desetletjih (1942–1955; v biltenu jih imenujejo doba »herojskih začetkov«) so izdali prvih triinštirideset? števil (1942 – 2; 1943 – 3; 1944 – 1; 1945 – 3; 1946 – 2; 1947 – 7; 1948 – 3; 1949 – 2; 1950 – 2; 1951 – 5; 1952 – 4; 1953 – 1; 1954 – 4; 1955 – 4). P. Claude Mondésert je kot ustanovni tajnik poskrbel, da kako leto zbirka ni prenehala izhajati. Tako mu je uspelo zbirki zagotoviti stalno mesto v verskem založništvu; to so omogočali tudi redni prispevki državnega centra za znanstveno raziskovanje (CNRS).

Zato so mogli v naslednjem uspešnem obdobju v letih 1956–1983 izdati številke 43–309: v biltenu je to nazorno grafično prikazano; tu omenimo samo višek, ko je leta 1966 izšlo 18 knjig, leta 1956 samo 3 knjige, leta 1968 že 9 knjig, leta 1976 in leta 1977 po 8 knjig, leta 1983 pa spet 9 knjig.

V tretjem obdobju (1984–2002) se je ritem izdajanja nekako ustalil, višek je doživel leta 1982 (13 števil) in padec leta 2002, ko so izšle le 4 številke. V teh letih pa je bilo v ustanovi dejavnih več novih raziskovalcev in urednikov.

Naslednje obdobje (2003–2011) je z novimi sodelavci pomenilo nov zagon, ko so lahko izdali številke 472–548; viški s po 11 številkami so bili v letih 2003, 2006 in 2007; »le« 7 jih je bilo mogoče pripraviti leta 2009. V tem obdobju se je uredništvo selilo v nove prostore, tudi osebje se je menjavalo. Založniško podjetje Éditions du Cerf v Parizu je – poleg novih izdaj – omogočilo tudi ponatise posameznih zvezkov.

Na krščanskem Zahodu je nastalo 50 v tem obdobju izdanih spisov, na Vzhodu (grškem bizantinskem in sirskem) pa 31. Če upoštevamo celotno zbirko, je na Vzhodu nastalo 53 % (= 287) del, na Zahodu pa 47 % (= 253) del. Latinski srednjeveški spisi sv. Bernarda in sv. Gregorija Vélikega so se tudi najbolj prodajali.

Med študijem v Parizu (zadnje leto koncila) sem prvič prišel v stik s to zbirko, naši izseljenski duhovniki so bili glavni dobrotniki, da sem lahko kupil prve zvezke in jih poslal v Ljubljano, Teološka fakulteta pa zdaj omogoča sprotno dopolnjevanje zbirke v Ljubljani.

Za popolnejšo informacijo je treba dodati tudi to, da imata obe teološki knjižnici (v Ljubljani in v Mariboru – vsaj deloma) tudi drugo zbirko spisov cerkvenih očetov v izvirnih jezikih (brez prevodov, a z izčrpnimi uvodi) *Corpus christianorum*, ki jo v različnih skupinah izdaja belgijska založba Brepols. Novejši zvezki v obeh zbirkah so tudi že dostopni v elektronskem katalogu COBISS, za starejše pa je treba pogledati v tipkani listkovni katalog oziroma se posvetovati z osebjem knjižnice.

Miha Šimac

Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni. Mentor Bogdan Kolar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013, XVI + 578 str.

Doktorsko delo mladega raziskovalca Miha Šimca je imelo prvotno naslov *Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah*, s poudarkom na času prve svetovne vojne 1914–1918. Na predlog Komisije za doktorski študij UL je bil naslov doktorskega dela nekoliko spremenjen. Tako preoblikovani naslov je komisija potrdila na 16. seji dne 23. marca 2011. Kandidat je doktorsko delo oddal aprila 2013, to je dve leti po tem, ko je bila tema potrjena. Zagovarjal ga je dne 19. junija 2013.

Doktorsko delo je pripravljeno strukturirano in pregledno. Uvodni del vsebuje opis stanja raziskav s tega področja, problematiko virov in literature, metodologijo dela in strukturno razdelitev. V nadaljevanju avtor na kratko oriše razmere v habsburški monarhiji do konca prve svetovne vojne in še posebej v slovenskih deželah, pri tem pa daje večji poudarek mestu Cerkve in skrbi za izobraževanje duhovščine. Nato preide na oris mesta vojaške duhovščine v habsburških oboroženih silah (pogl. 4. in 5), posebej duhovnikov iz slovenskih dežel (pogl. 6). Krajše poglavje (pogl. 7) predstavi izbruh prve svetovne vojne, to pa je uvod v osrednji del doktorskega dela, kateremu sledi več poglavij, ki obravnavajo vojaške kurate v aktivni službi (pogl. 8), število kuratov v habsburških oboroženih silah (pogl. 9) in pastoralne dejavnosti vojaške duhovščine (pogl. 10 in 11) v ožjem pomenu besede. To je osrednje mesto doktorskega dela in s tem celotne razprave. Posebno poglavje (pogl. 12) je namenjeno odnosu vojaških oblasti in vojakov do kuratov, pohvalam in kritikam njihovega dela. Dve poglavji posebej obravnavata razmere, ki so nastopile za vojaške kurate v zadnjem letu vojne (pogl. 13) in procesom ob razpadu monarhije in ob prehodu v novo južnoslovensko državo (pogl. 14). Dodani so še kratki biogrami vojaških kuratov, ki so bili obravnavani na poprejšnjih straneh (pogl. 15); s tem se je avtor izognil pogostnemu ponavljanju podatkov o kuratih, ki so omenjeni na posameznih straneh razprave. Kakor se zahteva od resnega znanstvenega dela, disertacija na začetku predstavi seznam uporabljenih kratic in krajšav, kazalo in pregled tabel, dodan je povzetek v slovenskem in v angleškem jeziku, ključne besede in obsežen seznam virov in literature.

Primerjava z drugimi okolji, tudi v širšem nemško govorečem prostoru, je pokazala, da slovenski zgodovinarji temu vidiku delovanja cerkvenih ustanov na Slovenskem doslej niso namenili zadostne pozornosti. Pomanjkljivo je bilo tudi poznavanje organiziranosti vojaške pastoralne službe nasploh. Zato je doktorsko delo M. Šimca izvirno tako po svoji zasnovi kakor po metodah obravnave in po pridobljenih ugotovitvah.

Doktorsko delo je odgovorilo na hipoteze, ki jih je avtor postavil v dispoziciji: znanje jezikov in sposobnost vključevanja v različna okolja, iz katerih so izhajali vojaki, je bila prednost kuratov iz osrednjih slovenskih dežel; po primerjavi z drugimi škofijami so »slovenske« škofije glede na število vernikov in duhovnikov dajale nekoliko večji delež kuratov kakor druge škofije. Zaradi vpoklica tolikšnega števila duhovnikov so čutile posledice druge oblike pastoralnega dela, nove naloge pa so morali prevzemati tudi duhovniki, ki so ostali v župnijski pastoral, saj so bili mnogi med njimi zaposleni pri pastoralni oskrbi enot na njihovem ozemlju. Vojne razmere so se poznale v delu teoloških izobraževalnih ustanov, ker so bili nekateri učitelji vpoklicani kot kurati, vpoklic pod orožje pa je zadel večje število študentov. Pri ocenjevanju delovanja vojaških kuratov se je pokazalo, da so nekateri izstopali po svojem delu za enote, v katere so bili dodeljeni, in so za to prejeli priznanja pristojnih vojaških in cerkvenih oblasti. Manjše število kuratov se je v zgodovino zapisalo kot manj primernih za takšno obliko duhovniškega delovanja; to se je pokazalo v nezadovoljstvu oblasti in tudi vojakov. Opravljena raziskava ni odkrila, da bi imeli tisti duhovniki, ki so vstopali v vojaško službo, kako posebno pripravo ali študij za delo, katerega so morali prevzeti zaradi vojnih razmer. Čeprav je avtorjeva pozornost veljala predvsem vojaškim kuratom katoliške skupnosti, je v svoje delo primerjalno vključil tudi podatke o kuratih drugih verskih skupnosti.

Bogdan Kolar

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnjenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Branko Klun	<i>Razum v odnosu do vere</i>
Maria Carmela Palmisano	<i>Med videnjem in verovanjem</i>
Aljaž Peček idr.	<i>Božje odrešenje prek računalniških iger</i>
Luka Trebežnik	<i>Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju</i>
Jon Grošelj	<i>Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli</i>
Ilaria Montanar	<i>L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj</i>
Simon Malmenvall	<i>Podoba ženskosti v Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega</i>
Brigita Korošec	<i>Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje</i>
Mik Šetina	<i>Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov</i>
Brigita Perše	<i>Potreba po sistematični (po)krstni pastorali v Cerkvi na Slovenskem</i>
Sebastjan Kristovič	<i>Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije</i>
Christian Gostečnik idr.	<i>Ustvarjeni po božji podobi</i>

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM Cap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM Conv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 73
Leto 2013**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 495 Branko Klun, Razum v odnosu do vere: podpora in izziv**
Reason in Relation to Faith: Support and Challenge
- 507 Maria Carmela Palmisano, Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31)**
Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)
- 517 Aljaž Peček in Mari Jože Osredkar, Božje odrešenje prek računalniških iger**
God's Salvation Through Computer Games
- 527 Luka Trebežnik, Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju**
Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida
- 539 Jon Grošelj, Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli**
On the Role of Scholasticism in the Development of Economic Thought
- 553 Ilaria Montanar, L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj**
Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja
Franc Hrastelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest
- 575 Simon Malmenvall, Podoba ženskosti v Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega**
The Image of Femininity in The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery
- 589 Brigita Korošec, Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje**
Motivation of Adults for Religious Further Education
- 599 Mik Šetina, Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov**
Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships
- 611 Brigita Perše, Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem**
Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church
- 625 Sebastjan Kristovič, Bivajska varnost in duhovnost z vidika logoterapije**
Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy
- 639 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Pate in Tanja Repič Slavič, Ustvarjeni po božji podobi**
Created in God's Image

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / *NEW DOCTORS OF SCIENCE*

- 653** **Andraž Arko**, Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona (**Stanko Gerjolj**)
- 655** **Ivan Hočevár**, Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničenjem in odrešenjem (**Ciril Sorč**)
- 657** **Sabina Jurič**, Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok (**Vinko Potočnik**)
- 659** **Anica Koprivc Prepeluh**, Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka (**Tomaž Erzar**)
- 661** **Anja Kozina**, Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih (**Robert Cvetek**)
- 663** **Sebastjan Kristovič**, Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije (**Vinko Potočnik**)
- 665** **Janez Sečnik**, Medgeneracijski prenos sramu (**Katarina Kompan Erzar**)

LETNO KAZALO / *ANNUAL BIBLIOGRAPHY*

- 667** Letno kazalo

SEZNAM RECENZENTOV (2013) / *LIST OF CRITICS (2013)*

- 672** Seznam recenzentov

NAVODILA SODELAVCEM / *INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS*

- 673** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Robert CVETEK

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

Tomaz ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Christian GOSTEČNIK

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

Jon GROŠELJ

dipl. filozof in ekonomist (UN) B. A. (Philosophy and Economy)
Novo Polje, cesta I 4, SI – 1260 Ljubljana - Polje
jon.groselj@gmail.com

Branko KLUN

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

Brigita KOROŠEC

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
brigita.korosec@siol.net

Sebastjan KRISTOVIČ

doc. dr., za psihoterapijo PhD, Assist. Prof., Psychotherapy
Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies
Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
kristovic@outlook.com

Simon MALMENVALL

dipl. rusist (UN) in zgodovinar B. A. (Russian studies and History)
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Ilaria MONTANAR

dr., za zgodovino Cerkve PhD, Church History
3 Rehov Shlomo Hamelekh, P.O.B. 1445, IL – 91013 Jerusalem
comloy@netvision.net.il

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Maria Carmela PALMISANO

doc. dr., za biblični študij in judovstvo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies and Judaism
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.carmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Tanja PATE

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

Aljaž PEČEK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
pecek.aljaz@gmail.com

Brigita PERŠE

dr., področje teologija PhD, Theology
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
 Ciril – Metodov trg 4, SI–1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Vinko POTOČNIK

prof. emer. dr., za sociologijo religije PhD, Prof. emer, Sociology of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.potocnik@guest.arnes.si

Tanja REPIČ SLAVIČ

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

Ciril SORČ

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

Mik ŠETINA

doktorand Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mik.setina@gmail.com

Luka TREBEŽNIK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lukatrebeznik@yahoo.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 495—505

UDK: 165.17:27-1

Besedilo prejeto: 06/2013; sprejeto: 09/2013

*Branko Klun***Razum v odnosu do vere: podpora in izziv**

Povzetek: Ena od glavnih težav pri dialogu med razumom in vero je nejasni pojem razuma. Članek zato razlikuje tri ravni razuma ali racionalnosti. Prva raven je instrumentalni razum kot orodje individualne volje in egoističnih interesov. Druga raven je etični razum, ki egoistično partikularnost podredi razumski univerzalnosti. Toda vladavina tega razuma ne dopušča ničesar, kar bi ga presegalo, in s tem zanika možnost božjega razodetja. Tretja raven racionalnosti pa nosi provizorično ime »višji razum« (Marion). Tu govorimo o aporetični logiki (Derrida), pri kateri razum resda izgubi vlogo temelja in se odpre vdoru transcendence, vendar kljub temu ohrani svojevrstno razumnost in možnost obče posredljivosti.

Ključne besede: razum, vera, instrumentalni razum, etični razum, višji razum

Abstract: **Reason in Relation to Faith: Support and Challenge**

One of the main difficulties in the dialogue between reason and faith is the unclear concept of reason. Therefore the article differentiates three levels of reason or rationality. The first level is instrumental reason, which serves as a tool for individual will and egoistic interests. The second level is ethical reason, which subjects egoistic particularity to rational universality. The rule of this reason, however, does not allow anything transcending it and thus negates the possibility of Divine Revelation. The third level of rationality carries the provisional name of "higher reason" (Marion). It is an aporetic logic (Derrida) where the reason loses its fundamental role and opens for an invasion of transcendence, yet nevertheless keeps its special rationality and the possibility of general conveyability.

Key words: reason, faith, instrumental reason, ethical reason, higher reason

Vera zahteva razumevanje. Ta stavek je v veliki meri samoumeven, kajti vsako verovanje nujno vključuje razumevanje tega, kaj in zakaj verujemo. V nasprotnem ne bi mogli o tem, kar verujemo, niti govoriti. Toda težava nastopi, ko vprašanje razumevanja zožimo na besedo »razum«. Vera zahteva razum. Tukaj imamo opravka s pojmom razuma, ki naj bi bil temelj in kriterij vsakega razumevanja. Razum naj bi utelešal razumnost in logiko, ki nista odvisni od časa in od posame-

znika, zato naj bi bila vzvišenost razuma prav v tej obči (univerzalni) in brezčasni veljavnosti. Ko se vera sooči s takšnim razumom, se zdi, da se med njima vzpostavi napetost, kajti biblično razodetje s svojo edinstvenostjo in z zgodovinsko naravo izziva univerzalno brezčasnost razuma. Zato ne preseneča, da lahko vera takšen razum doživi kot sebi sovražnega in da se kljubujoče razglasi za nerazumnost ali celo »norost« z vidika razuma. Tertulijana pogosto povzemajo s stavkom, ki ga sam resda ni napisal, vendar odseva duha tega vélikega apologeta: *Credo quia absurdum*, verjamem, ker je nesmiselno. Ko v čustvenem zanosu razpravlja z Markionom, kljubujoče zapiše: »Božji sin je bil križan – tega se ne sramujem, prav ker je sramotno. Božji sin je umrl – to je vredno verjetja, prav ker je noro; bil je pokopan in je vstal – to je gotovo, prav ker je nemogoče.« (De carne Christi V, 4; Tertulijan 1954b, 881) Toda ta isti Tertulijan nikakor ne bi razumsko utemeljeno in argumentativno pisal svojih obsežnih apologetskih spisov, če ne bi verjel, da ne piše nesmislov, temveč da piše o nečem, kar uteleša višjo razumnost, ki jo lahko dojamemo tudi njegovi sogovorniki, katere Tertulijan vabi k preučevanju tega, kaj je resnično božanstvo.¹

Razodetje krščanskega Boga je razodetje *logosa*. Tudi če *logos* ustrezno prevedemo kot »beseda« (lat. *verbum*), ne moremo zakriti drugega pomena, ki je prav tako navzoč v besedi in v vsakem smiselnem govorjenju (gr. *legein*), namreč »razum« (lat. *ratio*). Razodeta božja beseda ni nerazumna – lahko nas osvoji samo tako, da jo razumemo, da nas prepriča njen »razum«. Šele s takšnim razumevanjem je moč izpolniti to, kar velevala Prvo Petrovo pismo (3,15): »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti (gr. *apologia*), če vas vpraša za razlog (gr. *logos*, lat. *ratio*) upanja, ki je v vas.« Vera, ki zna odgovoriti, »odgovorna vera«, mora poznati razloge oziroma *logos* svojega verovanja. Le tako je namreč sposobna svojega zagovora (apologije) pred vsakomer. Kakor je pomen besed v jeziku nekaj, kar je obče veljavno in pripada vsem, tako je tudi *logos* kot razum po definiciji sposoben nagovora vsakogar, ki se le hoče odpreti za njegovo logiko.

Toda to, kaj je razum in v čem so kriteriji razumnosti (racionalnosti), kakšna je njegova narava in kje so njegove meje, nima samoumevnega odgovora. Zgodovina filozofije nam razodeva mnogotere možnosti razumevanja človeka in stvarnosti, v katerih se razumnost različno dogaja in prevzema različne izraze. V tej nedoločeni racionalnosti (oziroma razuma) je eden od glavnih problemov pri srečevanju med vero in razumom. Zato je pomembno, da uvedemo nekatera razlikovanja, ki nam bodo pomagala ločiti različne ravni razuma in nam omogočila ploden dialog z vero in z njeno razumnostjo.

1. Instrumentalni razum

Ko rečemo »razum«, imamo opravka z abstrakcijo, kajti ne obstaja nič takšnega kakor razum v smislu neodvisne stvarnosti, temveč se razum najprej do-

¹ Apologeticum XXI, 31: »Quaerite igitur si vera est ista divinitas Christi.« (Tertulijan 1954a, 128)

gaja v dejanju »razumevanja«, ki ga opravljamo kot ljudje. Šele skozi razumevanje, ki nas že vedno spremlja in določa kot ljudi (zato Grki človeka opredelijo kot bitje, ki ima *logos*), si postavimo vprašanje o kriterijih in o zakonitostih pravega razumevanja in s tem oblikujemo (abstraktni) pojem razuma. Ta vezanost razuma na človeka oziroma to, da se razum vedno dogaja v razumevanju kot izvajanju konkretnega življenja, je ključnega pomena, čeprav človek pozneje odkrije, da zakonitosti razumevanja oziroma tisto, kar imenuje »razum«, ni odvisno od posameznega človeka in v sebi razodeva svojevrstno presežnost. Razumske zakonitosti ali logika (*logosa*, razuma) se v nasprotju z našim enkratnim, prigradnim in (za)časnim bivanjem razodevajo kot nujne in brezčasne. Grška metafizika se je rodila iz tega odkritja: da namreč obstaja umni »svet«, ki ni podvržen spreminjanju in smrti in ki ga je deležen lahko tudi človek, če se mu uspe prek uma (gr. *nous*) dvigniti k njemu.

Toda istočasno s to Platonovo metafizično izkušnjo obstaja tudi izkušnja sofistov, za katere je logika razuma odvisna od doseganja vsakokratnih retoričnih ciljev in od osebne koristi. Če je cilj grške metafizike naporna pot spoznanja presežnega *logosa* – pot, ki po Platonu vodi samo prek potrpežljivega dialoga (*dia-logos*) in pri kateri se mora filozof vseskozi prizadevati za preseganje egoističnih interesov –, pa govorimo pri sofistih o drugačni naravnosti. Razum in njegova dialektika, večšina razumskega sklepanja in argumentiranja, vse to je podrejeno individualnemu življenju tukaj in zdaj. Razum je v službi osebne koristi in zadovoljevanja osebnih interesov. V poznejši zgodovini filozofske misli je bila napetost med hotenjem, ki išče svojo lastno potrditev, in razumom, ki se dviga nad egoistično individualnost, predstavljena tudi kot odnos med voljo in razumom. Volja je sinonim za edinstvenost, individualnost, konkretnost (volja je vedno moja lastna volja), medtem ko je razum sposobnost dviga na raven občega, univerzalnega, abstraktnega (logični zakoni niso »moji«, čeprav jih jaz uvidim in mislim). Volja je po svojem bistvu »samo-volja«; le če se prepusti vodstvu razuma, lahko preseže svojo egoistično usmerjenost, svoje samoljubje. Zato ne čudi, da je prav Nietzsche, ki je sebe razumel kot grobarja metafizike, prvo mesto dodelil volji in jo zoperstavil vladavini razuma. Volja je namreč tisti princip življenja, ki hoče svojo potrditev, ki hoče uresničevanje svoje lastne edinstvenosti in moči in ki po Nietzscheju nima nikakršnega (»razumnega«) cilja zunaj sebe. Razum je povsem v službi volje in je zgolj njeno orodje. Nietzsche pravi, da je resnica – za katero naj bi si prizadeval razum – »vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti« (2004, 286). Pri tem je jasno, da je ukinjen pojem obče veljavne resnice in univerzalnosti razuma. Še več, Nietzsche udejstvovanju razuma (spoznanju, resnici) ne pripisuje glavne vloge, kajti spoznanje ima zgolj vlogo ohranjanja in opravičevanja tistega, kar hoče volja. Bolj pomembno je to, kar je sposobno voljo stopnjevati, jo večati v njeni moči – in to je po Nietzscheju umetnost, ki je »več vredna kakor resnica« (2004, 480) in ki pomeni kipenje volje onkraj vseh okvirov razuma.

Razum, ki postane orodje volje in stopi v službo njenih partikularnih interesov, lahko imenujemo tudi instrumentalni razum. Tu ne govorimo o pomenu, ki ga Habermas (1981, 30) pripisuje »instrumentalni racionalnosti«, drugače od »komunikativne racionalnosti«, čeprav bi lahko potegnili marsikatero podobnost. Razum

je ponižan na raven instrumenta in se uporablja kot zagovor ali apologija za neki način življenja, za uveljavljanje konkretne volje, ki je sama izvzeta iz zahtev, da bi se podvrgla sodbi občosti. Takšna instrumentalizacija razuma je navzoča v vseh časih in je skušnjava za vsakega človeka. Namesto moči (razumskega) argumenta prevlada argument moči. V duhu Nietzschejeve analize si moč samovoljno postavlja cilje, za katere pozneje išče svojo logiko, svoje razloge in svoj zagovor (apologijo). V takšni situaciji, v kateri vlada samovolja moči, tudi ni možen pristen dialog, temveč se pogovor razume zgolj kot strategija prepričevanja (pogovor kot »pregovarjanje«). Pristen dialog namreč predpostavlja, da se sogovorniki podredijo vladavini občega logosa in so ga pripravljeni sprejeti, tudi če morajo ob tem spremeniti svoja začetna mnenja. Pomembna je odpoved svoji lastni volji, svoji lastni moči, da se lahko izrazi moč resnice in tisto, kar je značilno za logos. Če pa si egoistična volja podredi razum, ki postane instrument sofističnega prepričevanja, potem je sogovorniku v dialogu odvzeto njegovo dostojanstvo in je ponižan v sredstvo za doseg ciljev volje.

Nadvlada volje se lahko preseli tudi na področje vere, ko stopi v ospredje božja volja in se zoperstavi razumu. Ker je božje razodetje po svojem bistvu nadnaravno in presega »naravni« razum – drugače ne bi bilo razodetje presežnega Boga –, k njemu nujno sodi moment božje nedoumljive svobode oziroma volje. Toda če se ta božja volja razlaga kot nekaj, kar ni podvrženo umnosti, nastopi problem tako imenovanega božjega voluntarizma. Srednjeveški spor med realizmom in nominalizmom ni bilo zgolj vprašanje glede univerzalij in ontološkega reda, temveč v prvi vrsti vprašanje glede razumevanja Boga. Tomistični realizem – ki je zgrajen na aristotelskih predpostavkah – je poudarjal, da Boga vodi razum in da se zato razumni red zrcali v ontološki strukturi stvarstva. Nominalizem pa je v prevelikem poudarku razuma videl nevarnost, da se zakrije dinamika božje svobode, njegova presežna suverenost, ki edina lahko zagotovi vso globino božje ljubezni do človeka. Zato je nominalizem pri Bogu poudarjal voljo, ki resda hoče biti tudi razumna (božjo vsemogočnost, ki samo sebe razumsko omeji, imenuje Ockham (1974, 779–780) *potentia Dei ordinata*), vendar pa si je razum ne more nikoli povsem podrediti. Če se težišče v celoti prenese na božjo voljo, potem človekov razum izgubi sposobnost, da spozna »logiko«, ki vodi zakone in delovanje Boga, in mu preostaneta zgolj poslušnost in nevedno zaupanje. Zakoni ne temeljijo na naravnem razumu (oziroma na naravnem pravu), ki vsebuje nujnost, temveč na suvereni volji Boga. Bistvo dobrega je v tem, da ga hoče Bog, in ne narobe, v tem namreč, da ga Bog hoče, ker je dobro. Utemeljiti vse v božji volji pomeni, odpraviti vsako trdnost ontološkega reda in povsem oslabiti človekovo sposobnost razuma.

Pri voluntaristični razlagi božjega delovanja sicer ne moremo govoriti o instrumentalnem razumu, še zlasti ker bi lahko verjeli, da tudi božjo svobodno voljo vodi umni načrt, ki je našemu razumu načelno nedostopen (v smislu Izaija (55,8), ki piše: »Kajti moje misli niso vaše misli.«), toda v takšno božjo umnost lahko samo verujemo. Naš razum ostaja oslabiljen do te mere, da mu preostaneta le še odpoved samemu sebi in čista predanost zaupanja.

2. Etični razum

Prek sposobnosti, da človek z razumom preseže svojo samovoljo in se podredi nečemu, kar je obče veljavno, se v razumu razodeva globoka etična narava. Občevaljavnost pomeni, da nekaj velja za vse in da od vseh zahteva podreditev. Univerzalnost razuma, ki se zoperstavlja partikularnosti volje, pomeni premagovanje egoizma in upoštevanje resnice, ki je presežna glede na posameznika. Ta etična narava je postala očitna že pri sporu med Sokratom in sofisti in je temelj zahodnega filozofskega mišljenja. Upoštovati razum, ki je en sam, presežen in neodvisen od posameznega človeka, pomeni, upoštovati tudi vse druge ljudi, ki so obdarjeni s sposobnostjo razuma. Tisti, ki je v novem veku posebej poudaril povezavo med spoštovanjem razuma in spoštovanjem sočloveka, je bil Kant. Kantova morala temelji na zmožnosti človeka, da se podredi nepristranski sodbi razuma, da se samoljubje in samovolja povsem podredita moralnemu zakonu, ki izhaja iz umnega uvida. V razumu se namreč združuje oboje: po eni strani je to podreditev sebe instanci, ki presega mojo individualnost, po drugi strani pa razumski uvid, ki je moj – in zato razumske resnice ne doživim kot nekaj, kar bi se mi vsiljevalo kot tuja volja. Če zares razumem matematično zakonitost, je ne bom razumel kot omejitve, ki se mi nalaga od zunaj, temveč kot nujnost, s katero se v uvidu povsem poistovetim, jo vzamem za svojo. Zato je Kantova morala, ki temelji na razumskem uvidu, avtonomna, vendar nikakor samovoljna. Biti avtonomen za Kanta pomeni, dojeti in se poistovetiti z razumsko nujnostjo. V uvidu te nujnosti je hkrati najvišje dejanje svobode. Kot tujo voljo Kant razume vsako zahtevo, ki ni podrejena občnosti razuma in katere nujnosti ne morem uvideti v svojem lastnem razumskem razmisleku. Takšna je po njegovem tudi morala, ki temelji na božji volji; pri tem vzame za zgled prav Ockhamovo pojmovanje božje vseomogočnosti. Teonomna morala bistvo zakona oziroma zapovedi vidi v dejstvu, da ju je postavil Bog, in ne v tem, da imajo zapovedi univerzalno razumsko utemeljitev in jih zato hoče tudi Bog. Motiv, ki vodi Kantovo kritiko heteronomije, ni zgolj zavzemanje za človekovo avtonomijo, temveč upoštevanje vseh ljudi, vsega človeštva. Absolutna resnica mora zavezovati vsakogar, ki ima razum, torej vse ljudi, neodvisno od kulturnih ali drugih danosti. Zato ne more biti utemeljena v dejanju (volje), ki ni sposobno preizkusa razumske univerzalnosti.

Nasprotno od podreditve razuma volji Kant zahteva popolno podreditev volje razumu. Najvišje dobro pri njem ni vsebinsko določeno, temveč je tista volja, ki se povsem odpove »samovolji« in hoče to, kar velewa moralni zakon. Takšno voljo, ki se povsem podredi univerzalnemu imperativu razuma, imenuje »dobra volja« (Kant 2005, 9) in s tem pokaže, kje edino lahko govorimo o »dobrosti« človeka. Toda vladavini razuma mora biti povsem podrejena tudi volja Boga. Zato Kant zanika razodetje, če bi to pomenilo prihod nečesa, kar bi postavilo pod vprašaj univerzalno veljavnost razuma, če božja volja ne bi bilo povsem istovetna z zahtevami razuma. Religija je po njegovem dopustna samo v mejah, ki jih postavlja um (Kant 2004), ali povedano drugače, do tiste meje, kjer se etično razumski uvidi prekrivajo z religioznim učenjem. V resnici to pomeni konec razodete religije, ka-

kor je krščanstvo, za katero je božja transcendenca ključnega pomena. Bog ne bi mogel razodeti ničesar, kar ne bi bilo dostopno razumskemu uvidu – zato bi bil omejen na imanenco sveta, na imanenco etično razumnega reda.

Ob Kantu je postala jasna vsa razsežnost dileme, ki spremlja odnos vere do razuma. Po eni strani se v zahtevi razuma po univerzalnosti skriva globoka etična razsežnost. Govorimo o spoštovanju drugega človeka, ki ima svojo lastno voljo in svoja lastna prepričanja. Če želim z njim vzpostaviti dialoški odnos, potem morava najti skupno podlago, ki bo omogočila najino komunikacijo. Da bom z njim lahko delil svoje razumevanje, morava oba spoštovati nekatere temelje razumnosti. Zato mora tudi vera vključevati razumnost, drugače ne bi bila sposobna svoje posredljivosti in dialoga s sočlovekom. Toda če bi vero hoteli napraviti povsem razumljivo, univerzalno dostopno vsakemu razumnemu bitju (tako kakor – na primer – matematika), če bi jo torej prevedli v razumsko dojetje, bi jo s tem ukinili. Zato pridemo do nuje razlikovanja med naravnim razumom in nadnaravnim razodetjem; pri tem se je zlasti katoliška tradicija zavedala, da je treba iskati občutljivo ravnotežje med razumom in vero in se varovati obeh skrajnosti, ki jih navadno imenujemo racionalizem in fideizem. Fideizem je druga plat fenomena, ki smo ga imenovali voluntarizem. Če je božja volja povsem nedoumljiva in jo moramo sprejeti preprosto zato, ker je božja, potem bo problem odsotnosti razuma kaj hitro postal etični problem. Ni naključje, da si je papež Benedikt XVI. – ki je še kako poznal tisto tradicijo krščanske teologije, ki v ospredje postavlja ljubezen in voljo – tako močno prizadeval za vlogo razuma, kajti edino tako vera dobi ustrezno razumevanje, obenem pa je to edina podlaga za dialog z drugače mislečimi. Kar je motiviralo njegove pogovore s Habermasom, je bila skrb za družbeni dialog, ki gradi na razumu, potem ko je ta razum v sodobni družbi postal vse šibkejši in vse bolj ogrožen (Habermas in Ratzinger 2005). Podoben poziv k razumu je spremljal tudi stike z drugimi verstvi, zlasti z islamom, pri katerem je problem teološkega »voluntarizma«¹ še posebno žgoč.

Ob tem ne gre pozabiti, da sta prizadevanje za univerzalnost in s tem poudarjena vloga razuma vpisana v sam začetek krščanstva. Drugače od »partikularizma«² izvoljenega judovskega naroda, ki resda prinaša univerzalno božje sporočilo (v smislu etičnih zapovedi) za vse človeštvo, je krščanstvo sebe razumelo kot povabilo Boga vsem ljudem, da postanejo novo »božje ljudstvo«. Judovsko vzgojeni apostol Pavel piše v grščini, torej v jeziku takratne univerzalnosti in filozofije; to je postalo vzorec za samorazumevanje krščanstva. Krščanstvo bo sebe razumelo kot nenehno »prevajanje«³ bibličnega razodetja v univerzalni jezik, ki zmore nagovoriti vse ljudi, prav v tem oziru bo hotelo biti »katoliško«. Tudi danes naloga ostaja nespremenjena: krščansko sporočilo mora razmišljati o svoji razumnosti, o svoji obči posredljivosti, pri tem pa mora vstopati v dialog z razumevanji, s filozofijo, ki vladajo v sodobnem času.

Toda ali dialog z razumom ne trči ob meje, ki smo jih ravnokar izpostavili? Ali ni razodetje tisto, ki že po definiciji presega razum? Ali ni potrebno sprejeti neko določeno »samoodpoved«⁴ razuma, če ne želimo tvegati padca v racionalizem in celo v zanikanje vere? Pa vendar: vsako odpovedovanje razumu je možno samo z

višjimi razlogi, zato je morda bolj upravičeno, vprašati se po teh višjih razlogih, po tem – imenujmo ga provizorično, podobno, kakor je to storil Marion (2007, 4) – »višjem« razumu. Treba je razširiti pojem razuma, ki je pri Kantu in v racionalizmu, še bolj pa v sodobni tehnični racionalnosti poenostavljen in preozek. To je vprašanje tistega »logosa«, ki naj bi bil po pozivu iz Petrovega pisma razlog našega upanja. Biblični pojem upanja za običajni razum pomeni svojevrsten paradoks. Če nekaj vemo, ni treba upati. Če natančno izračunamo sončni mrk, nam ni treba upati, da se bo zgodil (razen če ne zaupamo svojemu izračunu). Biblično upanje pa pomeni preseganje svojega lastnega vedenja in razuma, kajti tu je pomembno »zaupanje« Bogu. Toda Peter kljub temu govori o razlogu, o »razumu« tega upanja, ki ga lahko razložimo drugemu človeku in je torej sposoben obče posredljivosti. Pri razmisleku o tem »višjem« razumu lahko najdemo pomembne zaveznike tudi v sodobni filozofiji, ki prav tako problematizirajo zoženi pojem razuma.

3. »Višji« razum

Svoje razlikovanje različnih ravni razuma bi lahko povezali s Kierkegaardovim razlikovanjem treh stadijev eksistence. Prvi stadij je po Kierkegaardu estetični način življenja, pri katerem sta v ospredju čutnost in iskanje individualnega užitka. Temu cilju je podrejen tudi razum. Drugi stadij, ki mora preseči prvega, je etični stadij, v katerem vlada razum v smislu pravkar opisane Kantove morale. Človek se podredi obćim normam in univerzalni veljavnosti razuma. Toda za Kierkegaarda etični človek ne doseže pristne eksistence, ki je kot takšna možna samo v religioznem stadiju. Tu je človek sam pred Bogom, v edinstvenosti svojega odgovora na njegov klic (ta odgovor se dogaja kot vera) in brez možnosti, da bi se zatekel k univerzalnim razumnim pravilom, ki bi vodila njegovo življenje v veri. Zgled takšne vere je Abraham, ki verjame Bogu tudi takrat, ko božji klic zahteva prekršitev etičnih pravil – kakor je poziv k darovanju Izaka – in ko ta klic pomeni protislovje za razum. Kierkegaard hoće pokazati, da božja transcendenca presega univerzalnost razuma in da božje razodetje z vidika razuma pomeni pohujšanje oziroma škandal. Zato je vera tista, ki lahko »suspendira etično« in ki namesto razumske razlage živi tisto, kar je za razum paradoks (Kierkegaard 2005, 75). Toda Kierkegaardovo vztrajanje, da vzpon v religiozni stadij pomeni odpoved razumu in sprejetje nedojemljivega paradoksa (pri tem odzvanja protestantska tradicija nezaupanja v razum, ki je oslavljen zaradi izvirnega greha), v sebi prinaša tveganje – ki se ga tudi Kierkegaard dobro zaveda, vendar ga spremeni v pozitivno določilo in v odliko »viteza vere« (2005, 53) –, da bi vera postala nerazumna in neetična. Razdalja med Abrahamom kot pristnim vernikom, ki Bogu zaupa kljub paradoksnosti njegove zahteve, in morilcem, če njegovo dejanje presojava zgolj z etičnega vidika, se nevarno zmanjša.

Napetost med etičnim razumom in njegovim religioznim preseganjem bi sam raje ponazoril z znano priliko o izgubljenem sinu, ki jo beremo v Lukovem evangeliju (Lk 15,11–32). Starejši sin, ki je ostal pri očetu in ni nikoli prestopil njegove-

ga ukaza, je sinonim za etični način življenja. Bil je razumen, odpovedal se je samovolji in se podredil obćim pravilom. To mu zagotovo ni bilo vedno lahko. Zato je bila njegova jeza upravićena, ko je slišal, kaj je napravil oće ob vrnitvi mlajšega sina. Oće je prekršil pravila, kajti ne le da je sprejel nazaj nekoga, ki se je etićno neodgovorno vedel in bi si zaslućil pravićno kazen, temveć mu je celo priredil zabavo, za katero si starejši sin sploh prositi ni upal. V lući etićnega razuma je oćetovo ravnanje škandal. Univerzalni um ne more dopustiti, da bi oćetovo ravnanje postalo vodilo obće zakonodaje, kakor zahteva Kantova etika, kajti to bi lahko pomenilo slab zgled za druge sinove in za vso drućbo. Če je takšno ravnanje sprejemljivo, potem bi starejši sin morda celo obćaloval, da je sam ostal doma. Pa vendar paradoks, ki ga z etićnega vidika uteleša oćetovo ravnanje, ni nekaj, kar bi ukinilo razum. Nasprotno, oćetovo dejanje nas preprića kot razodetje višje »logike«, ki ima kljub preseganju obićajnega razuma (z njegovo zahtevo po vzajemnosti, enakosti, nepristranskosti) obćo veljavo in lahko vsakogar razumno nagovori. Ima torej smisel, ki ohranja usmerjenost v univerzalno, da ga lahko razume vsak ćlovek. Prilika pa je pomenljiva tudi glede odnosa med to višjo smiselnostjo in etićnim razumom. Kljub temu da oće prekrši meje etićnega razuma, tega razuma ne zanika in ne ukinja. To se najprej kaće v tem, da svojo ljubezen deli med oba sinova, da hoće biti obema v polnosti oće, čeprav prizadevanje za enakopravno obravnavo in pravićnost vključuje prilagajanje na posamezne potrebe vsakega od njih. Nadalje pa njegovo spoštovanje etićnega razuma potrdi zagotovilo starejšemu sinu, da je njegov etićni način življenja ustrezen in da odpušćanje, ki ga je naklonil mlajšemu sinu, ne pomeni nezaupnice starejšemu. »Vse, kar je moje, je tvoje,« pravi oće starejšemu sinu – to je novo razumevanje etićne univerzalnosti, ko v medsebojnem odnosu delimo celoto vsega. Drugaće od nepristranske in mnogokrat neosebne obćosti uma je nova obćost utemeljena na »obćestvu«, na osebnem odnosu. V tem se naznanja tudi najgloblji temelj biblićne miselnosti: v zaćetku je bila beseda, ker je bil v zaćetku odnos. Beseda nima pomena v sebi, če je iztrgana iz odnosa, zato zgrešimo najgloblji smisel besede (*logos*), če iz nje poskusimo izlušćiti razumnost kot abstraktni neosebni razum (*logos*). Biblićno gledano, ni razum tisti, ki omogoća odnos, temveć je medosebni odnos tisti, ki odkriva pravo poklicanost razuma.

To, da je mlajši sin, potem ko je zapravlil vse imetje, šel vase, pomeni: postal je razumen. To je bilo dobro in brez tega prehoda iz »estetićnega« stadija ćutnosti v »etićni« stadij razumnosti ne bi zmoćel novega zaćetka. Čeprav mu je bilo tećko, je bil zmoćen razmišljanja na naćin obće logike: oće, ćigar sinovstvo si je zapravlil, ga lahko še vedno zaposli kot navadnega najemnika. Toda oće je prekinil to logiko z neprićakovano gesto, s presećkom, ki je porušil obći razum in na katerega sin ni moćel raćunati. To je bil dar, ki ga ni mogoće zahtevati, ga razumsko predvideti ali nanj raćunati. Prav logika daru je tista, zaradi katere obićajni razum trći ob svoje meje in zaradi katere se razgali »razumna« potreba po preseganju razuma. Eden sodobnih filozofov, ki je opozarjal na nezadostnost razuma in na njegovo notranjo paradoksnost, je bil Jacques Derrida. V analizi daru, ki je za Derrida le eden od fenomenov, ki razodevajo meje *logosa*, se pokaće, da je dar lahko samo tisto de-

janje, ki prekine ekonomijo vzajemnosti.² Če darujemo zaradi povračila, potem tega ne moremo imenovati dar, temveč menjava. Dar mora biti nekaj, kar radikalno prelomi logiko menjave, enakosti, simetričnosti, ustreznosti. Toda če to zahtevamo zaostriamo, potem dar »omadežujemo« že s tem, da v povračilo dobimo dobro občutje ali celo, da se ga sploh spominjamo. To je podobna zahteva, kakor je izražena v Jezusovem pozivu glede dajanja miloščine (torej daru), češ »naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3). Tudi pri tem pozivu smo soočeni po eni strani z nujnostjo (tako naroča Jezus), po drugi strani pa je to nemogoče – kajti kako naj darujemo tako, da hkrati ne vemo ali da že takoj pozabimo, da smo darovali. Prav to aporetičnost poudari tudi Derrida, kajti pogoji, ki dar omogočajo, so hkrati pogoji, ki delajo dar nemogoč. Dar bi moral biti povsem »brez razloga (brez razuma, fr. *raison*), brez zakaj (fr. *pourquoi*) in brez utemeljitve (fr. *fondament*)« (Derrida 1991, 197). Toda te aporetičnosti, te paradoksalnosti ne srečamo zgolj pri vprašanju daru, za Derridaja je vpisana v najgloblje jedro *logosa*, ki zato izgubi svojo vlogo univerzalnega temelja. Takšen univerzalni razum je po Derridaju kljub navidezni pravičnosti in etičnosti zaznamovan z drugačno vrsto nasilja, ker ne zna spoštovati drugačnosti, razlike – tudi v družbenem smislu – in si prizadeva za nasilno podreitev vsega pod okrilje svoje totalitete.

Derrida je morda najradikalnejši sodobni kritik razuma, ki mu zoperstavlja svoj zagovor razlike (njegova znana *différance*). Razlika se ne pusti podrediti vladavini istosti in univerzalnosti. Njegovo mišljenje, ki je odprto za transcendentno drugost, noče sprejeti, da bi prevladujoči razum tisto, kar se ne ukloni njegovi moči, razglasil za nerazumno. Podobno bi lahko rekli, da presežno glede na razum tudi ni slepa vera – tedaj bi bila vera manjvredna glede na razumsko védenje. Ne le logika daru, tudi druga temeljna eksistencialna vprašanja pri Derridaju, kakor so pravičnost, odpuščanje, gostoljubje in prijateljstvo – pri katerih je moč prepoznati »presenetljiv biblični odmev« (Caputo 2004, 151) –, v sebi nosijo paradoksnost višje logike in razodevajo, da se globina človeškosti ne pusti ujeti v občo logiko neosebnega razuma. Derrida sam ostaja v razdalji do vere, toda v filozofsko pokrajino prinaša odmev biblične racionalnosti. Njen višji razum ni nasprotje »filozofskega« razuma, temveč tega filozofskega presega znotraj njega samega. Do logike onkraj običajne logike pridemo, če se zares poglobimo v skrivnost človeškega življenja, in zato dobi takšna presežna – včasih poimenovana tudi »postmoderna« – racionalnost univerzalni filozofski pomen.

Proti vladavini univerzalnega razuma, ki ne dopušča preboja onkraj svoje vseobsegajočnosti, se bori tudi Levinas, ki kljub pripadnosti judovski veri vztraja na filozofski, torej obče veljavni argumentaciji svojih stališč. Dvig nad občo razuma ne pomeni vstopa v paradoks (Kierkegaard), ki je v nasprotju z razumom, temveč je po Levinasu treba zamenjati perspektivo. Ali ni razum že od samega začetka v odnosu do nečesa, kar ga presega, toda tudi vzpostavlja? Za Levinasa je razum, ki se dogaja v konkretnem človeku, v meni, že od nekdaj vpet v odnos do drugega

² Isto aporetično logiko, kakor jo srečujemo pri daru (fr. *don*), deli tudi odpuščanje (fr. *pardon*), ki je v francoščini z darom celo etimološko povezano. Derrida se mu posveti med drugim v spisu *Stoletje in odpuščanje* (2001). Odpuščanje kot dar je osrednji motiv prilike o izgubljenem sinu.

človeka, ki je absolutno drugačen in ki se ne pusti ujeti v ta isti razum. Toda nemogućnost, da bi razum skozi spoznanje (to je razumetje) pod svojo vladavino privedel drugega človeka, ni negativne narave. Pomeni, da je drugi človek pred razumom (»pred« v smislu prioritete), da (moj) razum nima prve besede, temveč da že od nekdaj odgovarja na nagovor drugega. Drugi človek moj razum etično zavezuje oziroma ga postavlja v stanje »odgovornosti«. Kakor je bilo že rečeno, ni razum tisti, ki omogoča vzpostavitev odnosa, temveč je odnos – nevzajemni, neobrnjivi odnos drugega človeka do mene, ki me, po Levinasu, nagovarja skozi goloto svojega obličja in kliče k brezpogojni odgovornosti zanj – tisti, ki zavezuje razum, še preden bi se ta hotel vzpostaviti kot neosebna in nevtralna instanca univerzalnosti (Levinas 1980, 183). Zato Levinas govori o izvorni »heteronomiji« razuma, ki za običajni avtonomni razum pomeni nezaslišano provokacijo. Heteronomna določenost, ki prihaja od drugega, je za Levinasa (1994, 165–166) etične narave – toda njegovo razumevanje etike je povsem drugačno od dosedanje rabe tega pojma, ki se opira na Kanta. Razum je etičen zato, ker je v odgovornosti do obličja drugega, za katero se razum ni sam odločil in si je ni »avtonomno« izbral. Toda ta etična zavezanost sočloveku mojega razuma in moje svobode ne ukinja, temveč ju vzpostavlja in jima daje smisel.

Oče, ki nas ob pogledu na prihajajočega mlajšega sina gane s svojim veseljem in ki morda praznovanje priredi bolj kot izraz svoje neizmerne sreče kakor pa darilo za mlajšega sina, razodeva logiko ljubezni: ne pozna mere in ne omejitve razuma. Logika ljubezni, kakor jo v svojih delih edinstveno opisuje tudi Jean-Luc Marion (1991), ni nič manj logika, čeprav je tako drugačna in neskončno več od logike običajnega razuma. Ta logika apelira na »véliki« razum, na razum, ki se odpre neskončnosti, ki ni zaverovan v avtonomijo svoje dialektike, temveč je sposoben prejeti poduk od drugega onkraj sebe. Krščanska vera verjame v razodetje takšnega *logosa*, ki kot »logos križa« (1 Kor 1,18) resda pomeni paradoks (ali celo norost) za običajno logiko, vendar nas hkrati prepriča z logiko ljubezni.

4. Sklep

Vprašanje odnosa med občim in med »višjim« razumom kljub vsemu povedanemu ostaja odprto. Ko so končali praznovanje in se je povrnil vsakdanjik, je moral oče verjetno na etično razumen način določiti mesto in delo obeh sinov na svojem posestvu. Njegova ljubezen brez mere, neizmerna in neskončna ljubezen, ki je veljala vsakemu od obeh sinov, je morala poiskati pravo mero, razumno presojo, etično uravnoteženost, da bo pravična do obeh. Presežna logika ljubezni ne more odpraviti potrebe po razumu, ki temelji na vzajemnosti, sorazmernosti (simetričnosti), enakosti. Tudi Jezus, ki hoče nadgraditi etično načelo »zob za zob« z zahtevo višjega razuma (nevzajemnosti) in naroča, naj se hudobnežu nastavi še drugo lice (Mt 5,39), služabnika vélikega duhovnika sprašuje po razlogu (po »razumu«), zakaj ga je udaril (Jn 18,23). Napetost med etičnim razumom in presežno logiko, ki jo vsebuje vera, tako ostaja vseskozi navzoča in jo je treba razumeti v

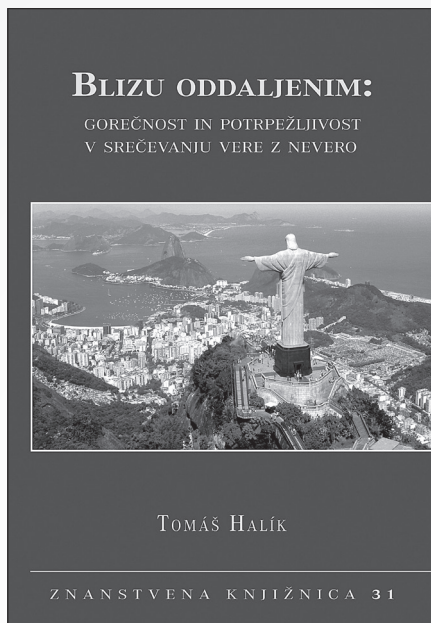
pozitivnem smislu. V njej se namreč zrcali nemoč, da bi utemeljili sami sebe, da bi zapadli nadutosti navidezne avtonomije, ki jo na eni strani obljublja osamosvojitve razuma (racionalizem), na drugi strani pa fundamentalizem vere (fideizem), ki si pod krinko religiozne predanosti prilasti razodetje in ga podredi svoji volji. V tej napetosti se zrcali naša *conditio humana*, ki ostaja na poti, v nedokončanosti védenja in v potrpežljivosti iskanja.

Razum, ki smo ga povezali z etičnostjo, tako ostaja pomemben sogovornik za razodeti *logos* vere. Brez njega vera tvega, da začne slepiti samo sebe in da razum poniža na raven instrumenta, ne da bi se zares odprla njegovi etični naravi. Spoštovanje razuma namreč pomeni spoštovanje vseh drugače mislečih ljudi, ki so prav tako potencialni naslovniki božjega oznanila. V nasprotnem vera tvega padec pod etičnost, pod univerzalne standarde človeškosti, to pa hkrati pomeni odpad od njenega lastnega bistva. Šele ob nenehnem dialogu z razumom in ob doseganju osnovne človeškosti lahko vera verodostojno pričuje za presežni *logos* in apelira na višji razum. Toda kakor vemo, to pričevanje ni v prvi vrsti pripovedovalne narave, temveč zahteva celovito življenjsko pričevanje. Ali kakor bi rekel Avguštin, zadnje besede nima spoznanje resnice, temveč izvrševanje, »delanje resnice« (*veritatem facere*).³

Reference

- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Caputo, John.** 2004. La philosophie et le postmodernisme prophétique: Vers une postmodernité catholique. V: Philippe Capelle in Jean Greisch, ur. *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du troisième millénaire*, 141–161. Pariz: Cerf.
- Derrida, Jacques.** 1991. *Donner le temps I: La fausse monnaie*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *Foi et savoir: Suivi de Le siècle et le pardon*. Pariz: Seuil.
- Habermas, Jürgen.** 1981. *Theorie der kommunikativen Handelns*. Zv. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, in Joseph Ratzinger.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kant, Immanuel.** 2004. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- . 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kierkegaard, Søren.** 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Levinas, Emmanuel.** 1980. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. izdaja. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Prolégomènes à la charité*. 2. izdaja. Pariz: La Différence.
- . 2007. Vera in razum. *Tretji dan*, št. 3/4 (marec/april): 2–9.
- Nietzsche, Friedrich.** 2004. *Volja do moči: Poskus prevrednotenja vseh vrednot (Iz zapuščine 1884/88)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ockham, Guillelmus de.** 1974. *Opera philosophica*. Zv. I: *Summa logicae*. New York: St. Bonaventure University.
- Tertullianus.** 1954a. *Opera*. Pars I. *Opera Catholica: Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Tertullianus.** 1954b. *Opera*. Zv. 2, *Opera Montanistica*. Turnhout: Brepols Publishers.

³ Sovre to besedno zvezo, ki jo najdemo na začetku desete knjige *Izpovedi* (Avguštin 1984, 195), prevaja kot »delati po resnici«. Latinski izvirnik daje možnost globlje razlage.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J. Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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

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

Maria Carmela Palmisano

Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31)

Povzetek: Četrti evangelij (Janezov evangelij) omogoča celovit pristop h krščanski veri, v kateri se od Stare do Nove zaveze prepletata dva temeljna vidika: »videnje« kot osnovna in temeljna stalnica zgodovine odrešenja, v kateri smo priče delovanja Boga, in »verovanje« kot odgovor, ki izhaja iz tega delovanja (npr. 2 Mz 14,31). Vstajenje Jezusa Kristusa in srečanja z Vstalim, še posebno v četrtem evangeliju, omogočajo odločilen korak naprej, to je: od »verovanja« h globljemu, velikonočnemu »videnju« (Jn 20,8), iz katerega se rojeva velikonočna vera, po kateri že na tem svetu postajamo deležni življenja troedinega Boga (Jn 20,31).

Glavne besede: pričevanje, teologija videnja, razvoj vere, četrti evangelij, vera Cerkev

Abstract: **Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)**

The fourth gospel makes it possible to approach Christian faith in its entirety, considering both fundamental aspects that are present and interwoven within the Old as well as within the New Testament: "seeing" as the basic and fundamental constant in the history of salvation where the Divine action can be witnessed, and "believing" as a response to the former (e.g. Ex 14:31). The resurrection of Jesus Christ and the meetings with Him thereafter, especially in the fourth Gospel, enable us to make a crucial step further, to move from "believing" to a deeper, Easter "seeing" (Jn 20:8), which is the source Easter faith allowing us to participate in the life of the Holy Trinity already in this world (Jn 20:31).

Key words: witnessing, theology of seeing, faith progress, fourth gospel, faith of the Church

Uvodoma spomnimo na pričevanjsko razsežnost razodete božje besede. Ta beseda govori o resnici, ki je v Bogu. Na različne načine, celovito sega do globine naše duše kakor voda, ki daje rodovitnost zemlji – tako pravijo preroki (Iz 55,10), kakor luč – o kateri pričuje Janez Krstnik (Jn 1,7–9.15), kakor meč – trdi pismo Hebrejcem (Heb 4,12). Vse te prispodobe skupaj kažejo na to, da božja be-

seda odkriva globljo resnico našega življenja. Ima moč, da nas oživi tam, kjer je življenje zakrknjeno in otrplo, okamenelo, izsušeno ali mrtvo, da nas obudi za novo, božje življenje.

1. Četrti evangelij: evangelij, ki pričuje o Resnici

Na teološkem obzorju četrtega evangelija je vera postavljena v kontekst pričevanja za resnico. Ko evangelist poroča o Jezusovi smrti, beremo: »Tisti, ki je videl, je pričeval, in njegovo pričevanje je resnično. On vé, da govori resnico, da bi tudi vi verovali.« (Jn 19,35)

Pričevanje je ključni teološki pojem četrtega evangelija, s katerim se soočimo že v Janezovem prologu (Jn 1,15). Janez Krstnik namreč pričuje, da je Kristus božji Sin: »Jaz sem videl in pričujem, da je ta božji Sin.« (Jn 1,34)

Tudi sam Jezus v pogovoru z Nikodemom na začetku evangelija pravi: »Pričujemo o tem, kar smo videli, toda našega pričevanja ne sprejemate. Če ne verujete, kar sem vam govoril o zemeljskih stvareh, kako boste verovali, če vam bom govoril o nebeških.« (Jn 3,11) V teh besedah se prepletajo tri temeljne razsežnosti: pričevanje, videnje in verovanje. Jezus pravi, da njegove besede izhajajo iz tega, kar je videl pri Očetu (*heōrakamen*). To je temelj njegovega pričevanja in kot posledica tega naše vere.

Že na začetku evangelija se torej odpira vprašanje o sprejemanju pričevanja. Postavljeno je človeku, nam, meni.

Širši kontekst četrtega evangelija je tudi nekako »pravno« obarvan, in to ne le ko v zvezi s sodnim procesom proti Jezusu na koncu njegovega življenja, ampak vse od začetka, saj je vse od začetka v ospredju resnica. Zato pogosto srečamo besede: priča, pričevanje, videnje, slišanje, verovanje, ki so izrednega pomena.

Evangelist (Jn 3,27–36) posreduje zadnji govor vélike priče, Janeza Krstnika, ki o Jezusu pravi: »Kdor prihaja iz nebes, je nad vsem in pričuje o tem, kar je videl (*heōraken*) in slišal, vendar njegova pričevanja nihče ne sprejme.«

Tudi v pogovoru s Samarijanko je beseda o veri in o resnici ključnega pomena. Jezus ji pravi: »Veruj mi, žena, da pride ura, ko ne boste častili Očeta ne na tej gori ne v Jeruzalemu ... Pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi častilci častili Boga v duhu in resnici.« (prim. Jn 4,21.23). Pomenljiva je tudi zadnja izjava Samarijanov, namenjena ženi: »Ne verujemo več zaradi tvojega pripovedovanja, kajti sami smo slišali in vemo, da je on resnično Odrešenik sveta.« (v. 41)

Iz teh navedkov lahko sklepamo, da za četrti evangelij »verovati« pomeni, sprejeti pričevanje in kot posledica tega pričevati za resnico, to je: biti zavezani resnici. To nas uvršča v dolgo verigo pristnih pričevalcev, ne zaradi nas, temveč zaradi zvestobe Boga Očeta in zaradi njegove ljubezni do ljudi.

2. Pot vere od videnja do globljega videnja v četrtem evangeliju¹

Četrty evangelij postavi na začetek procesa verovanja dogodek »videnja Gospoda« in njegovo delovanje. Kakšno videnje je to?

Videnje je v Svetem pismu ambivalentna kategorija, nenehno namreč opozarja na neskladnost med tem, kar vidi človek, in tem, kar Bog vidi. Na takšno neskladnost, na primer, opozarja sam Bog Samuela v trenutku, ko je prišel k Jeseju, da bi mazilil enega od njegovih sinov za kralja. Pravi mu: »Človek gleda na zunanost, Bog pa gleda na srce.« (1 Sam 16,7) Čustva in čuti nas lahko nenehno zavajajo, zato moramo vedno znova zapuščati svoje podobe o Bogu, da bi prišli do odnosa z živim Bogom. Kategorija videnja v četrtem evangeliju nas želi privedi do tistega globljega videnja, ki je bistvo vse stvarnosti, bistvo življenja, ne da bi bile pri tem zanemarjene konkretne razsežnosti življenja in videnja. Zato je v četrtem evangeliju »predmet« videnja in predmet pričevanja Jezus Kristus.

Videnje pa zaznamujejo trije elementi: a) udeležba pri dogajanju; b) videnje vodi Jezus; c) Jezusovo razodevanje.

a. Tisti, ki vidi, postane v evangeliju del dogajanja: »Pridite in pogledajte,« slišimo ob srečanju med prvimi učenci in Jezusom (Jn 1,39). Navzočnost je poudarjena tudi pri pomnožitvi kruha (Jn 6,1–15). V obeh primerih ni pomembno le zunanje videnje, ampak nekaj več, udeležba pri dogajanju, katerega središče je Jezusu in pri katerem je bistvena temeljna odprtost za videno, za resnico. Vsako videnje namreč ne privede do vere, še posebno ne tedaj, ko so navzoči predsodki ali misli o tem, kakšen bi moral biti in kako bi moral ravnati Jezus. V evangeliju najdemo več zgledov, ko zaradi predsodkov Jezusu nasprotujejo različni poslušalci: tako ne smeš ravnati, ne smeš iti na križ, to se ti ne sme zgoditi (Mr 8,32–33). Takšno nasprotovanje je posledica pomanjkanja temeljne odprtosti, ki dopušča, da bi jih to, kar »vidijo«, nagovorilo. Predmeta videnja sta torej dva: Jezus in njegovo delovanje. V četrtem evangeliju k Jezusu in k odkritju njegove istovetnosti usmerjajo: simbolna govorica, na primer metafore, luč, kruh, in znamenja, to je odpuščanje grehov, ozdravljenja, ožvitev mrtvega človeka (Jn 11). Posebno mesto zavzema znamenje pomnožitve kruha (Jn 6,1–66)².

b. Začetno videnje se v četrtem evangeliju (npr. pri enem od znamenj ozdravljenja ali pri pomnožitvi kruha) nadaljuje s pogovorom med Jezusom in tistim, ki vidi (Jn 9,35–38). Govorimo o procesu poglobljanja videnja, ki ga vodi sam Jezus. Zgled takšnega poglobljanja srečamo v odlomku o kraljevem uradniku, ki prosi Jezusa, naj ozdravi bolnega sina (Jn 4,47.49). Jezus vodi dialog in kritizira, graja iskanje znamenj. Pri tem opozarja, kakor smo že omenili, da obstaja videnje, ki ne privede

¹ Odnos med videnjem in verovanjem je še posebno temeljito preučeval in v svoji monografiji predstavil Fernando Pérez (2004); glej tudi Roger Boily in Gilberto Marconi (1999). Tema je osvetljena tudi v številnih člankih v zadnjih letih, med katerimi naj bosta omenjena le Craig Koester (1989) in Jean Galot (2000).

² Za eksegetsko razlago odlomka glej Johannesa Beutlerja (2007, 165–180); prav tako govorita o tem tudi Yves Simoens (2000) in Rinaldo Fabris (2003).

de do vere.

- c. Dialog z Jezusom se konča z njegovim samorazodetjem. V nekaterih primerih je ta trenutek bolj razviden, v drugih manj. Med bolj razvidnimi zgledi so: Jezus povabi učenca, ki nato izpovesta vero vanj: »Našli smo Mesija,« pravi Andrej Petru (Jn 1,41); konec pogovora med Jezusom in Samarijanko: »Jaz sem, ki govorim s teboj.« (Jn 4,26) V pogovoru s sleporojenim Jezus po tem, ko slepi spregleda, pravi: »Videl si ga; ta, ki govori s teboj, ta je.« (Jn 9,37) Še bolj izrazito pa je to pri prikazovanjih po veliki noči, še posebno v srečanju z Marijo Magdaleno in s Tomažem (Jn 20,15–17.24–29). To je trenutek, v katerem Jezus odpira človeku najgloblje obzorje življenja, ki mu omogoča globlji stik z resnico. Ta trenutek pripravlja zelo intenzivno srečanje z Jezusom. Kadar govorimo o poglobljanju videnja, evangelist uporablja glagol *horaō*, ki zaznamuje natančno in podaljšano ter prodorno videnje (prim. Jn 20,25, ko učenci povedo drugim, da so »videli« vstalega Gospoda). Ta globoka izkušnja predpostavlja človekov odgovor, nekako poziva k njemu. Odgovor je prav vera. Ob tem pa velja poudariti, da obstaja razlika med vero pred dokončnim razodetjem Jezusa v njegovi smrti in vstajenju in po njem. Popolna, zrela vera je šele velikonočna vera (Jn 20,31).

Odnos med vero in videnjem omogoča, da se vera pogloblja. Naslednji korak, ki ga evangelij nakaže, je »videnje, ki izvira iz vere«: ne obstaja le videnje, iz katerega se rojeva vera, tudi vera vodi h globljemu videnju. Takšno videnje bi lahko poimenovali videnje po veri ali zaradi vere. Na to drugo stopnjo kaže sam Jezus, ko pravi Filipu: »Kdor je videl mene, je videl Očeta.« (Jn 14,9) Natanaelu pa obljublja: »Še kaj večjega kot to boš videl.« (Jn 1,50) Marto nagovori z besedami: »Ti mar nisem rekel, da boš videla Božje veličastvo, če boš verovala?« (Jn 11,40)

3. Teološka relevantnost odnosa med »videnjem« in »verovanjem«

Jn 20,31 odkriva, da je namen četrtega evangelija dozorevanje bralca (vernika) v veri. Vendar vera ni cilj; cilj je, privedi slehernega do odnosa z vstalim Gospodom, da bi imel po njem v sebi njegovo življenje. Takšen je namreč pomen stavka: »Da bi s tem, da verujete, imeli življenje v njegovem imenu.«

Učenec, ki ga je Jezus ljubil in ki ga srečamo v četrtem evangeliju, razvije »teologijo videnja« (Pérez, 2004, 566–568), ki je usmerjena kristološko. Evangelist uporablja za opis videnja vse glagole, ki so na voljo v grškem jeziku. Prvi je glagol *blepō*, ki označuje zunanje gledanje nekega določenega predmeta. V Jn 1,36 pravi Janez Krstnik, potem ko je videl (*emblepsas*) Jezusa, ki je šel mimo: »Glejte, Jagnje Božje.« Drugi glagol, *theōreō*, zaznamuje poglobljeno videnje, ki se podaljša v času, še posebno ko se oseba sprašuje glede izvora nekega dogodka ali o istovetnosti osebe: »Vidim, da si prerok.« (Jn 4,19, *theōrō*; glej tudi Jn 6,2) Tudi ko govori o Petru pri grobu, evangelist uporablja isti glagol (Jn 20,6). Tretji glagol, *horaō*, je zelo pogost v četrtem evangeliju in označuje globoko videnje (uvid), ki pa se ne

podaljša v času.³ Takšno je Janezovo videnje pri grobu (Jn 20,8). Isti glagol uporablja tudi Marija Magdalena, ko učencem pove, da je videla Gospoda (Jn 20,18). Uporabljajo ga učenci, ko Tomažu govorijo o srečanju z Jezusom (Jn 20,25). Četrti glagol je *theaomai*. Ta glagol pomeni globoko gledanje (zrenje), ki se podaljša v motrenje globlje resnice tega, kar človek vidi (Jn 1,14.32.38; 4,35). V Jn 6,5 glagol označuje pogled Jezusa na ljudi; v Jn 8,10 opisuje Jezusov pogled na ženo, ki je prešuštvovala. V Jn 11,45 beremo, da Judje verujejo v Jezusa, potem ko so videli, kaj je storil Lazarju. To videnje omogoča, da verni prepozna v Kristusu Očetovo obličje (v nasprotju s SZ, kjer je izraženo prepričanje, da ni mogoče videti božjega obličja in ostati pri življenju).

Odnos med videnjem in verovanjem lahko opišemo v dveh smereh: prva smer – verovati v to, kar smo videli (videnje je pred vero); druga smer – videti to, v kar verujemo (vera je pred videnjem).

Vzporedno s poglobljanjem videnja evangelist opisuje tudi štiri različne odgovore, ki so povezani z vero.

1. Nevera (Jn 12,37–43; 15,18–25), kadar ni poglobljene interakcije z Jezusom, o kateri smo govorili prej. To so ljudje, ki Jezusa ne sprejemajo.
2. Nekateri osebe izražajo neke vrste simpatijo do Jezusa (Jn 4,43–45, sprejmejo Jezusa z veseljem), ki lahko pomeni prve začetke vere.
3. Na tej ravni evangelist uporablja glagol *pisteuō* v aoristu, ki mu pravimo vstopni aorist, ker označuje začetek procesa verovanja. Nazoren zgled takšne rabe vstopnega aorista je na primer stotnikova družina, ki v celoti začne verovati v Jezusa (Jn 4,53); podobno prebuditev vere vidimo pri nekaterih Judih po obuditvi Lazarja (Jn 11,45).
4. Na zadnji stopnji ima poseben pomen vsebina vere, ki se lahko pokaže na dva načina: kot izpoved vere v Mesija, poimenovanega z različnimi nazivi (večinoma vzetimi iz SZ), ali pa kot izpoved vere z nazivi, ki priznavajo Kristusov nebeški izvor. Pri tem načinu je videnje tesno povezano z vero (v Jn 20,8 je pripisana učencu, ki ga je Jezus ljubil; v 20,18 velja za Marijo Magdaleno; v 20,29 za Tomaževo izpoved vere).

Četrti evangelij ne uporablja samostalnika »vera« (*pistis*), temveč glagol »verovati« (*pisteuō*), in to z različnimi predlogi: verovati vanj, verovati, da, zaupati mu ... To slovnično dejstvo kaže, da vera za evangelista ni neki sklenjen dogodek, ampak dinamičen proces. Tudi videnje v procesu verovanja ni neko preprosto gledanje, ki predvideva razvidnost Jezusovega nadnaravnega izvora, ampak je nekaj globljega, zato je evangelist razvil pravo teologijo videnja.

To je proces, v katerem lahko opazimo dva koraka:

1. postopek, po katerem so različni ljudje po prvotnem videnju Jezusa »začeli verovati«;
2. »razvoj vere«: Jezusa prepoznajo kot preroka, Mesija, Gospoda in Boga (Jn 20,28).

³ Jn 1,34; v Jn 3,3 reče Jezus Nikodemu, da nihče ne more videti božjega kraljestva, če se ne rodi od zgoraj.

Pri začetku verovanja ima ob srečanju z Jezusovim delovanjem posebno vlogo »proces, ki ga vodi on sam in ki prebuja odgovor v človeku«.

Pri »razvoju vere« pa ima posebno vlogo delovanje Svetega Duha,⁴ še posebno po vstajenju. Sveti Duh namreč povezuje, spominja in razširja razumevanje (razum) oziroma poznanje Gospoda in življenja v Bogu. Na velikonočno jutro je ljubljani učenec v praznem grobu »videl« (Jn 20,8), a ne več Jezusa, in veroval: ljubezen do Gospoda mu je omogočila, da je videl znamenja vstajenja in jih je povezal s tem, kar se je zgodilo z Jezusom do njegove smrti, in na novo razumel. Podobno situacijo vidimo pri evangelistu Luku, na primer v srečanju z učencema na poti v Emaus: ko Jezus izgine izpred njunih oči, sta spremenjena in pričujeta o njem; vidita, ko se na zunaj nič več ne vidi.

»Videti in verovati v Cerkvi.« Če je verovanje vezano na videnje, kaj se torej dogaja po Kristusovem vstajenju, ko ni več mogoče videti na način, kakor so ga doživeli apostoli? Mi ne moremo videti tega, kar so videli oni. Kristusovo življenje, smrt in vstajenje so nekaj edinstvenega, neponovljivega.

Na to vprašanje so skušali odgovoriti različni eksegeti (Traets 1967, 176–177; Mollat 1974, 329; de La Potterie 1992, 212–214). Traets zatrjuje, da Jezusa vidimo v Cerkvi, saj je sam obljubil, da bosta pri tistem, ki ga ljubi in upošteva njegovo besedo, prebivala skupaj z Očetom (Jn 14,23). Jezus torej podaljša svojo navzočnost v skupnost verujočih. Videnje v velikonočnem času je podoba videnja v času Cerkve. To je torej duhovno videnje, ki ustreza videnju v veri ali po veri, čeprav je to naše videnje nekoliko drugačno, kakor je v četrtem evangeliju. Videnje postane podoba, premaknemo se na drugo, simbolno raven. Mollat pravi, da so prikazovanja v Jn 20 za Cerkev normativne narave, to pomeni, da so tisti, ki verujejo v Vstalega, ne da bi ga videli, lahko v živem stiku z njim, in to prek duhovnega videnja.

De La Potterie se sklicuje na Jn 14,17.19–20 in s temi besedili utemeljuje duhovno videnje, o katerem je Jezus govoril sam. V Jn 20,29 velikonočna vera, ki so jo učenci posredovali krščanski skupnosti, ohranja duhovno videnje Kristusa, ne zaradi vere v Cerkev, temveč zaradi videnja, ki je mogoče prek branja evangelija. Kdor bere evangelij, postane deležen iste izkušnje, ki so jo imeli prvi učenci, čeprav je bila, zgodovinsko gledano, ta izkušnja edinstvena. Zaradi časovne razdalje mi ne moremo videti več niti znamenj, ki jih je Jezus delal, niti njegove osebe. Ne moremo imeti takšnega vizualnega stika z Jezusom, kakor so ga imeli učenci. Po eni strani je odnos med videnjem in verovanjem, kakor je opisan v četrtem evangeliju, neponovljiv, po drugi pa nam prav Jn 20,29 daje ključ za razumevanje razlike, ko pravi, da smo mi, rodovi kristjanov, ki smo nasledniki učencev, dobrodošli, verujemo namreč, ne da bi videli. Naša vera sloni na videnju učencev, na njihovem pričevanju.

Učenci, ki so videli vstalega Jezusa Kristusa in so verovali vanj, so posredovali to vero dalje. Bralec evangelija je po njem v stiku z edinstveno izkušnjo učencev

⁴ Maurizio Marcheselli (2010, 175–195) v eksegetski razlagi analizira delovanje Svetega Duha, ki ob vstajenju in po njem omogoča novo spominjanje in novo spoznanje Gospoda pri učencih ter novo razumevanje Svetega pisma kot celovito Razodetje.

in zato na podlagi njihovega pričevanja (pričevanja očitvidcev) izpoveduje, da je Jezus resnično Kristus, božji Sin.

Jn 20,29 po Jezusovi besedi, namenjeni Tomažu, odpre vsem dostop do veliko-nočne vere: blagor vsem, »ki niso videli, a so verovali«.

4. Četrty evangelij v luči celotnega razodetja Svetega pisma

Janezova teologija o videnju in verovanju se globoko povezuje s celotnim razodetjem, še posebno z začetkom verovanja izvoljenega ljudstva (2 Mz 14).

Ob koncu poročila o prehodu čez Rdeče morje beremo:

³¹ »Ko je Izrael videl mogočno roko, ki jo je GOSPOD izkazal nad Egipčani, se je ljudstvo balo GOSPODA in zaupalo (verovalo vanj in v njegovega služabnika Mojzesa) njemu in njegovemu služabniku Mojzesu.« (2 Mz 14,31)

V tej vrstici najdemo zelo jasen opis poti začetne vere:⁵

1. ljudstvo je videlo odrešenje,
2. balo se je Gospoda (to pomeni: prepoznalo je, da je to božje delo),
3. verovalo je v Gospoda in v Mojzesa.

Vera se torej rodi, potem ko človek vidi božje delovanje v zgodovini odrešenja in ne narobe. V SZ je ljudstvo prepoznalo Boga (to je izraženo z božjim strahom) in je začelo verovati zato, ker je bilo priča Gospodovega dela odrešenja.

Iz prehoda čez Rdeče morje je razumljivo, zakaj celo Peteroknjižje, še posebno pa 5 Mz neprenehoma ponavljata: »Spomni se Izrael, kar si videl, slišal ...« (5 Mz 29) in tako poudarjata skupni temelj ljudstva, to je vero, ki jo Izrael posreduje iz roda v rod, v večni spomin.

Videnje omogoča vero, vera pa nas naredi priče odrešenja. To je videnje, ki ga ohranja vera ljudstva.

Vera je božji dar – Bog to vrsto gledanja omogoča vsakemu, ki ta dar sprejema z odprtim srcem –, hkrati pa popolnoma človekov odgovor, rezultat njegove svobodne volje, ki se odpira svojemu Bogu in Odrešeniku.

Četrty evangelij povzame in dopolni celotno razodetje o verovanju tako, da ga dokončno poglobi in usmeri k osebi Jezusa Kristusa.

⁵ Za bolj podrobno analizo odlomka glej Jean-Louis Ska (1997, 136–146).

5. Sklep

V tem letu vere in tudi v obdobju, ko v Sloveniji pripravljamo pastoralni načrt, se veliko sprašujemo o veri, še posebno o tistih korakih, ki so potrebni, da bi sleherni dozorel do osebne vere v Jezusa Kristusa. Kaj o tem lahko rečemo v luči Svetega pisma in dopolnjenega razodetja, še zlasti v luči četrtega evangelija?

Naš čas je močno zaznamovan s tem, kar vidimo, gledamo. To gledanje pa je pogosto zunanje. Četrty evangelij pomeni teološki odgovor na to, kaj je vera.

- Krščanska vera je najprej kristocentrična in zato osebna, ne more biti drugačna kakor osebna. Zato je pomembno, da se vedno znova vračamo k začetku naše vere, k srečanju z Jezusom v konkretnem življenju, k pogovoru z njim, še posebno prek božje Besede. V evangeliju so ljudje srečali Gospoda v svojih bivanjski, življenjskih situacijah, v težavah, v trpljenju. On sam je vstopil vanje, posegel vanje in se z ljudmi pogovarjal o njih.
- Krščanska vera je tudi velikonočna vera, saj se rodi ob srečanju z vstalim Kristusom. V četrtem evangeliju je poudarjeno, da se rodi vera po vstajenju, potem ko je Jezus šel zaradi nas skozi smrt. Takšna vera rodi sad globljega spoznanja Boga po delovanju Svetega Duha, ki nas privede do večje resnice o njem in do globljega odnosa z Gospodom. Srečanja ob vstajenju govorijo prav o tem: »Moj Gospod in moj Bog!« (Jn 20,28) »Marija – Rabuni!« (Jn 20,16) »In videl je in veroval.« (Jn 20,8)

Pri tem pa ne moremo mimo tega, da bi poudarili posebno mesto, ki ga ima razumevanje Svetega pisma v celoti, ne le posamezna mesta, kakor o tem pričuje četrty evangelij na prav poseben način. Učenci so se spomnili, kaj jim je govoril Gospod, »da jim je govoril prav o tem« in kako je Sveto pismo govorilo o njem (prim. Jn 12,16). Podobno je rečeno tudi pri Luku: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril in razlagal Pisma?« (Lk 24,32) To omogoča Vstali.

Velikonočna vera je povezana z razumevanjem Svetega pisma kot celote. Zgodovina odrešenja najde v Kristusu svojega Razlagalca in Dopolnitelja, hkrati pa razlaga in dopolni tudi naše življenje, mu daje smisel, mu vtisne smer, zato življenje postane pričevanje. K temu ga ne prisilijo zunanje sile ali dolžnosti, to je pristni razvoj vere: učenci, žene gredo oznanjat, ne morejo, da ne bi oznanjali. Vera nas naredi zanesljive in zveste priče Resnice, Jezusove priče. Kriterij preverjanja pričevanja pa je življenje.

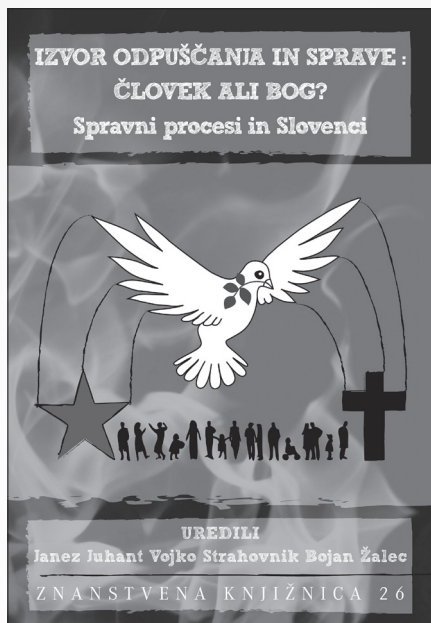
Ob koncu našega razmišljanja o odnosu med videnjem in verovanjem v četrtem evangeliju, ob katerem smo se ustavili, lahko sklepamo, da ima velikonočna vera za nas, tako kakor je imela za Jezusove učence, moč spreminjati tudi naš »pogled« in ga narediti bolj podobnega Jezusovemu pogledu na ljudi, na nas same. Z eno besedo: to pomeni, imeti v sebi njegovo življenje.

Takšnega pogleda vere nas uči gojiti Marija, ki je živela z Jezusom: v Kani Galilejski je »videla« potrebo in stisko ljudi in je posredovala svojemu Sinu. Prav tako so naši učitelji tudi učenci, ki so po vstajenju začeli drugače »gledati« na življenje,

saj so Gospodovi kriterji razmišljanja in delovanja postajali vedno bolj njihovi; postali so občutljivi za uboge, trpeče, za globlje potrebe ljudi, za potrebe Cerkve, ki je nastajala, za skupnost, za brate in sestre. V Kristusu so postali bolj sočutni do bližnjih; to je tudi naša pot danes.

Reference

- Beutler, Johannes.** 2007. *Neuen Studien zu den johannischen Schriften: New Studies on the Johannine Writings*. Göttingen: Bonn University Press.
- Boily, Roger, in Marconi, Gilberto.** 1999. *Vedere e credere: Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto vangelo*. Milano: Edizioni Paoline.
- Fabris, Rinaldo.** 2003. *Giovanni*. Rim: Borla.
- Galot, Jean.** 2000. Vedere e credere. *Civiltà Cattolica* 151:242–253.
- La Potterie, Ignace de.** 1992. Genesi della fede pasquale. V: *Studi di Cristologia giovannea*. Dabar: Studi biblici e giudaistici. Zv. 4, 191–214. Genova: Marietti.
- Marcheselli, Maurizio.** 2010. Davanti alle Scritture di Israele: processo esegetico ed ermeneutica credente nel gruppo giovanneo. *Ricerche Storico Bibliche* 22, št. 1–2:175–195.
- Mollat, Donatien.** 1974. La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean. V: Dhanis Edouard, ur. *Resurrexit: Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pérez, Fernando Ramos.** 2004. *Ver a Jesús y sus signos, y creer en Él: Studio exegético-teológico de la relación »ver y creer« en el evangelio según san Juan*. *Analecta Gregoriana* 292. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- Ska, Jean-Louis.** 1997. *Le passage de la mer*. *Analecta Biblica* 109. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Simoens, Yves.** 2000. *Secondo Giovanni: Una traduzione e un'interpretazione (Testi e commenti)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Traets, Cornelio.** 1967. *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de saint Jean*. *Analecta Gregoriana* 159. Rim: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Koester, Craig.** 1989. Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John. *Biblica* 70:327–348.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

Aljaž Peček in Mari Jože Osredkar

Božje odrešenje prek računalniških iger

Povzetek: Računalniške igre so močno navzoče v moderni družbi, vendar še niso bile predmet poglobljenega teološkega raziskovanja. Z združevanjem slike, zvoka in pripovedi ponujajo računalniške igre posamezniku aktivno vključevanje v dogajanje in kot posledica tega izpolnjevanje njegovih želja. Ker so kopija človeškega življenja, izražajo hrepenenje po nečem, kar nas presega. Mnoge igre vsebujejo simbole in etične teme in omogočajo gradnjo pravih skupnosti v navideznem svetu. Ti trije elementi pa so temelj za človekovo religioznost, zato v razpravi zagovarjamo tezo, da računalniške igre lahko igralcu pomagajo iskati Boga in mu omogočajo prepoznavati božje odrešenje v svetu.

Ključne besede: odrešenje, računalniške igre, etika, navidezne skupnosti, navidezni svetovi, splet

Abstract: **God's Salvation Through Computer Games**

Computer games are very much present in the modern society, they have, however, not yet been the object of any thorough theological research. By combining images, sound and story, computer games offer the player an active participation in the action and, consequently the fulfilment of his wishes. They are a copy of human life and thus reflect man's craving for something that is beyond him, i.e. transcendental. Many games contain symbols and ethical contents and thus enable the construction of actual societies in the virtual world. These elements are the fundamental building blocks of religion. In light of this correlation, we put forth the premise that computer games can help a player's search for God and enable him to recognize God's salvation in human life.

Key words: salvation, video games, ethics, virtual communities, virtual worlds, internet

Računalniške igre so vpliven medij, tako z ekonomskega kakor z demografskega vidika. Iz spletnih podatkov dveh cehovskih združenj založnikov računalniških iger, ameriške ESA (Entertainment Software Association) in evropske ISFE (Interactive Software Federation of Europe), je razvidno, da je igranje zelo enakomerno razširjeno med ljudmi vseh starostnih skupin, vseh narodnosti in obeh spolov. Glede na raziskave ISFE 25 % prebivalstva, ki uporablja splet, igra igre vsaj enkrat na teden (ISFE 2013). V ZDA ima namensko igralno konzolo 49 % gospo-

dinjstev. Tisti, za katere velja ta podatek, imajo v povprečju kar dve tovrstni napravi. Povprečna starost igralca v ZDA je 30 let (ESA 2013), medtem ko iz podatkov ISFE lahko ustvarimo skoraj popolno Gaussovo krivuljo starostnega razpona igralcev. Število igralcev, starih med 55 in 64 let, je skoraj enako številu igralcev, starih med 16 in 19 let (ISFE 2013). V Evropi in v ZDA je razlika v številu igralcev iger med spoloma relativno majhna (ZDA: 47 % žensk in 53 % moških; Evropa: 45 % žensk in 55 % moških). Objavljene ekonomske postavke za ZDA, kjer ima sedež večina največjih založnikov iger, kažejo na 10 % rast te industrije. Nekaterim zveznim državam igralna industrija pomeni pomemben delež celotnega državnega prihodka iz postavke zaposlitev (ESA 2013).

Kljub temu da so podatki vzeti iz omejenega vzorca in je prikazovanje večjih števil v interesu teh dveh združenj, jih ne moremo kar zavreči kot neustrezne, saj vsaj v grobem opisujejo razširjenost igranja. Drugi za nas koristni podatki izhajajo iz števila prodanih iger. Ker pa prodaja poteka po različnih kanalih (fizično v trgovinah, digitalni prenos, rabljene igre, da ne omenjamo piratskih kopij) in ker založniki iger teh informacij večinoma ne razkrivajo, ne moremo dobiti točnih števil. V ilustracijo pa nam je lahko podatek, da so zelo uspešno igro COD: *Modern Warfare* prodali v 26,5 milijona izvodih (D' Angelo 2012). To dokazuje, da se v nekaterih pogledih velikost te industrije lahko primerja s filmsko. Kar je najpomembnejše, igranje ni več nišni konjiček računalniško »pismenih« posameznikov, ampak močna veja moderne elektronske industrije, ki je prodrla v vse družbene skupine. Postala je *mainstream*.

Kljub dejstvu, da so računalniške igre danes izjemno razširjen medij, pa zaradi svoje relativne »mladosti« še niso bile deležne celostne obravnave. O njih so spregovorile sociološke znanosti, za teologijo pa je to večinoma neraziskano področje. Že na temeljno vprašanje, v kakšnem razmerju sta religija in računalniška igra, najdemo odgovore, ki so odsev nepoznavanja problematike. V razpravi zato želimo pokazati, da so računalniške igre pomembno področje teološkega raziskovanja. Najprej zato, ker uporabniku lahko pomagajo pri njegovem iskanju presežnega, še pomembnejše pa je dejstvo, da so računalniške igre lahko sredstvo božjega odrešenja. Ti dve izhodiščni tezi bomo skušali dokazati v petih korakih, ki so razdeljeni v dva sklopa. V prvem poglavju si bomo ogledali nekaj teorij iger. Nato bomo opredelili odrešenje. Namen prvih dveh poglavij je, razložiti pojme, o katerih se pogovarjamo, in jih postaviti v širši kontekst prepletanja navideznega sveta iger in resničnosti. V drugem sklopu se bomo lotili vsebinskih elementov, po zaslugi katerih bomo lahko prepoznali božje odrešensko delovanje v računalniških igrah. Poglavje o komunikaciji bo izpostavilo razsežnost odnosov, v katerih se znajdejo igralci. V poglavju o simbolih so na kratko prikazani religiozni elementi v računalniških igrah. Na koncu pa bo poglavje o etiki razkrilo globoko prepletenost računalniških iger z vprašanjem o dobrem.

1. Teorije iger

Računalniške igre so skupek zvoka, slike, pripovedi in igralčeve aktivnosti. So medij, ki človeku posreduje informacije, vendar pa ima igralec tudi možnost,

da vpliva na vsebino. Ta odnos med igralcem in igro je drugačen od odnosov v tradicionalnih medijih, na primer pri filmu ali v glasbi, kljub temu pa igre črpajo elemente tako iz filmske in romaneskne kakor tudi iz glasbene tradicije. Tukaj se skriva tudi njihova moč, ki jo želimo prikazati v tem besedilu. Najprej pa si moramo ogledati značilnosti iger.

Johan Huizinga meni, da je igra obstajala že pred razvojem človeške kulture. To dokazuje z zgledi živalskih mladičev, ki pazljivo kobacajo drug po drugem, pri tem pa se nežno grizejo. Skozi zgodovino se je preprosta igra v okviru kulture razvila v kompleksnejše, občudovanje vzbujajoče oblike z zapletenimi in dodelanimi pravili. Igro označuje kot »prvobitno življenjsko silo« (Huizinga 2003, 12), ki nam jo je narava podarila iz nam neznanega razloga. Bistvo igre je, da nam ugaja. Še več: »Z igro, če hočemo ali ne, spoznavamo neopisljivo nadresničnost. Kajti igra ni nekaj snovnega. /.../ Šele s sporočilom, ki presega vidne elemente igre, je igra sploh možna, predstavljiva in pojmljiva. Obstoj igre vedno znova v najvišjem smislu potrjuje nadlogičen značaj našega položaja v kozmosu.« (2003, 12)

Huizinga opredeli najpomembnejše značilnosti iger. Najprej izpostavi svobodno delovanje igralca. Kot drugo značilnost omenja dejstvo, da igra ni pravo življenje, temveč le njegov odsev. Na tretje mesto pa postavi trditev, da igranje ni del procesa neposrednega človekovega zadovoljevanja potreb in želja. Igra torej ni fiziološka potreba, je pa pogosto razlog, da ljudje te potrebe vsaj začasno zanemarijo. Avtor je jasen: »Arena, igralna miza, čarni ris, tempelj, gledališki oder, filmsko platno, sodišče, vse to so po obliki in funkciji prizorišča igre, se pravi posvečena tla, ločena, ograjena, sveto ozemlje, na katerem vladajo posebna pravila.« (2003, 21) Igra po pravilih omeji neki prostor in pri upoštevanju pravil sta dosežena dva elementa: estetika, kajti red vzpodbuja nastanek ravnovesja, težnje po estetski popolnosti, uravnoveženosti, variacije ipd., vse to pa pripomore k uresničenju drugega elementa, napetosti, ki s svojo katarzo upodablja cilj igranja. Huizinga meni, da je igra ena od temeljnih ustvarjalk kultur, in jo odkriva v športu, v poslovnem življenju, v umetnosti, v znanosti ter v notranji in celo v zunanji politiki (2003, 133–139).

Igre so skušali opredeliti tudi drugi pisci. Roger Caillois je, na primer, to teorijo razširil na šest točk, katerim je ob upoštevanju Huizingove razlage dodal negotovost izida, neproduktivnost v smislu ustvarjanja novosti in fiktivnost (2003, 148).

Računalniške igre imajo glede na druge vrste iger nekatere posebnosti. Jesper Juul je na podlagi tradicionalnega raziskovanja iger sestavil sintezo starih in novih teorij. Sodobne računalniške igre imajo po njegovi teoriji šest značilnosti:

1. pravila (brez pravil ni igre);
2. merljiv, naključni rezultat (igra se mora prilagajati sposobnostim igralca in mora vedno znova delovati sveže);
3. vrednotenje rezultata (igra mora vsebovati več končnih rešitev);
4. igralčev trud (igralec se mora za uspeh potruditi);
5. navezanost igralca na rezultat (pomembna je igralčeva vključenost v igro v smislu uspeha);

6. spremenljive posledice (možnost vplivanja na resnično življenje) (Juul 2005, 41).

Prav zadnja točka je za nas najpomembnejša. Juul navaja slikovit zgodovinski zgled rimskega zgodovinarja Tacita, ki je opisoval Germane: »Čeprav se nam zdi precej neverjetno, mečejo kocke v vsej resnosti tudi takrat, ko so popolnoma trezni. Tega opravila se lotijo s tako zavzetostjo z ozirom na zmago in poraz, da, ko izgubijo vse možnosti, stavijo za zadnji in končni met osebno svobodo. Poraženec se sooči s prostovoljnim suženjstvom; čeprav je mlad in močan, se podredi svoji odločitvi in tudi morebitni prodaji.« (41)

Kvalitetne računalniške igre vzbujajo zelo primerljive občutke, čeprav bi težko rekli, da tako skrajne kakor v navedenem zgledu. Igre imajo svojo moč, ki se najprej izrazi v vplivu na igralca. Prek njega lahko govorimo o vplivih na bližnje in morda na širšo skupnost. S primerjavo teorij iger smo želeli pokazati, da igre niso odmaknjen ali odrezan del človeškega življenja, temveč pomemben element obstoja, saj lahko princip igranja najdemo v mnogih drugih, tudi bolj resnih človeških dejavnostih. Pomenijo izdelan okvir, ki je človeku blizu, to pa pomeni, da lahko na prijeten način predstavijo tudi kako na prvi pogled nezanimivo vsebino. Za našo razpravo je pomembno, da je resnično življenje možno zelo kvalitetno prenesti v navideznost iger in jih nadgraditi. Obenem pa igre niso samo kopija resničnosti, ampak tudi medij, ki prenaša simbole in vrednote med igralci.

2. Odrešenje

Biti odrešen pomeni živeti. Hrepenenje po odrešenju izraža človekovo željo po polnejšem življenju in hkrati željo po njegovem nadaljevanju. To je torej iskanje smisla življenju, ki ga živimo, in hkrati iskanje tega, česar še nismo deležni. Človek vedno sega po nečem, kar ga presega. To imenujemo presežnost. V tovrstnem prizadevanju se nekateri zanašajo zgolj na svoje sposobnosti, tedaj govorimo o samoodrešenju. Drugi pa so prepričani, da je življenje božji dar, in zato se tudi s prošnjo za polnejše življenje in za ohranitev življenja zatekajo k Bogu. Kot božje odrešenje pojmujeemo vse tisto, v čemer vernik prepozna božje posredovanje, ki mu pomaga pri zapolnitvi življenja in pri njegovem nadaljevanju. Za vse to se Bogu zahvaljuje. Zato lahko rečemo, da je božje odrešenje proces prepoznavanja božjega posredovanja v človekovem življenju. Človek se počuti odrešenega, ko prepozna in priznava, da mu je Bog podaril življenje in vse, kar ga v življenju ohranja in mu življenje izpopolnjuje (Osredkar 2012, 11).

Božje posredovanje v življenju, torej božje odrešenje, veren človek prepozna zaradi treh dejstev. Prepoznavanje božjega delovanja je človeku omogočeno, ker je bitje komunikacij, ker je simbolno bitje in ker je sposoben razlikovati dobro od hudega. Če ti trije pogoji ne bi bili izpolnjeni, človek božjega posredovanja v svojem življenju ne bi prepoznal oziroma ne bi mogel verovati, da mu Bog podarja, osmišlja in ohranja življenje. Človek lahko torej prepozna božje posredovanje pov-

sod tam, kjer najdemo komunikacijo, simbole in etiko. Posebej bi poudarili besedo »lahko«, ki smo jo zapisali v tem stavku. Ni namreč nujno, da človek Boga tudi vedno prepozna, čeprav je komunikacijsko, simbolno in etično bitje in se znajde v položaju, v katerem obstajajo komunikacija, simboli in dobrota.

V uvodu smo zapisali, da računalniške igre človeku lahko pomagajo pri njegovem iskanju presežnega in da v njih vernik lahko prepoznava sredstvo božjega odrešenja. Zakaj je to tako? Zato, ker v računalniških igrah najdemo komunikacijo med igralci, simbole in predvsem etiko. Računalniške igre so ustvarjene na podlagi resničnega sveta. V navideznem svetu iger najdemo kopijo človeškega življenja, ki resda ne more biti popolna, kljub temu pa je odsev hrepenenja po nečem, kar človeka presega. Igre niso samo blede kopija resničnosti. Rachel Wagner zagovarja idejo, da so računalniške igre po svoji obliki in namenu sorodne religijam samim. V osmih točkah pojasni elemente, ki jih vsebujejo tako igre kakor religije. To so socialnost, vživljanje, začetni dvom, svobodna volja, pravila, tekmovanje, smiselnost in trud kot pogoj za uspeh (Wagner 2012, 181). Igre imajo torej že zaradi svoje strukture možnost, da zadovoljijo človeško potrebo po presežnem in po smislu, ki se izrazi v hrepenenju po odrešenju. Vendar pa sama struktura ni dovolj, da bi posamezniku dala pravo spodbudo za doživljanje odrešenja, potrebna je tudi dobra vsebina. Komunikacijo, simbole in etiko, ki znatno pripomorejo k prepoznavanju odrešenja, si bomo posebej ogledali v nadaljevanju.

Naša temeljna misel, iz katere izhaja teza o igrah kot »spodbujevalcih« odrešenja, je trditev, da igre v številnih pogledih zrcalijo resnični svet. Tako kakor nas resnično življenje prek komunikacije, simbolov in etike usmerja k verovanju, to možnost ponujajo igre. Te igre pa so, kakor bomo videli, močno vpete v sodobno kulturo. Naša naloga je, da pokažemo, kje in kako komunikacija, simboli in etika obstajajo v računalniških igrah.

3. Komunikacija v igrah

Cerkev je skupnost verujočih posameznikov, ki temelji na medsebojni pomoči, veri in zaupanju. Tudi skupnost igralcev temelji na medsebojni pomoči, na ljubezni do igre in na zaupanju. Tu imamo v mislih predvsem manjše interesne skupnosti, ki delujejo v okviru posamezne igre. Imenujejo se »cehi«, »alianse« ali pa »korporacije«, če naštejemo nekaj najbolj splošnih oznak zanje. Igranje z drugimi, živimi igralci doda igri popolnoma novo razsežnost, saj to vedno bolj prenika v resnično življenje in izgublja tisto magično mejo, ki igro razlikuje od resničnosti. Igra je tudi simbolni okvir, v katerem se znajdejo igralci s podobnimi interesi. Splošna razširjenost igranja pripomore k večji razdrobljenosti glede na spol, starost, jezik in gleda na svetovnonazorska prepričanja. Vse te različne osebnosti združujejo igralni cilji, ki imajo podobne cilje kakor v športu (zmaga) ali pa v prostovoljskih dejavnostih (širjenje idej). Najbolje bo, da si za ilustracijo ogledamo nekaj praktičnih zgledov, ki nakazujejo potenciale uspešnih skupnosti.

EVE online je vesoljska masovna igra, ki jo istočasno na istem igralnem področju igra tudi do 50 000 igralcev. Celoten ekonomski model temelji na dejavnosti sodelujočih, ki nabirajo surovine, gradijo vesoljske ladje in jih na koncu uporabijo za doseganje svojih ciljev. To so lahko gradnja imperija, piratstvo, zbiranje opreme, goljufanje, grajenje »peščenih gradov« ali pa samo preprosta neobvezna zabava pri raziskovanju vesolja. Eden od igralcev je bil tudi Sean Smith z igralnim vzdevkom *Vile Rat*. V poklicnem življenju je delal kot diplomatski operativec na kriznih žariščih Bližnjega vzhoda. V igri je bil eden od uspešnejših diplomatov, ki so pomagali pri gradnji velikanskih alians. Igralci so ga zelo spoštovali. Teden po premestitvi v Bengazi leta 2012 je umrl med napadom islamskih skrajnežev. Njegove zadnje besede so bile napisane v pogovorno okno igre. Igralna skupnost se je zganila. Vse novičarske strani, ki so spremljale dogajanje v igri, so objavile članke o njem, organizirali so zbiranje prispevkov za vdovo in otroke, pripravili spominske dogodke v samem okolju igre, zgodba pa je bila objavljena tudi v vidnejših medijih, na primer *Wired*, *Forbes* ter *Playboy*.¹ Nastal je celo članek na Wikipediji. To dokazuje močno prepletenost navideznega in resničnega.

Church of Fools je bil projekt metodistične Cerkve v Veliki Britaniji, kjer so leta 2004 želeli narediti poskus prenosa cerkvenega obreda v okolje svetovnega spleta. Projekt jim je uspelo izpeljati, seveda po zmožnostih tehnologije tistega časa. Igralci, ki so se prek spletne strani vpisali v Cerkev, so prevzeli igralni lik; ob hoji je lahko opravljal enajst dejanj (poklek, molitev, sedenje in podobno). Igralec se je lahko sprehodil po cerkvi, se aktivno udeležil bogoslužja z uporabo kretenj, po uradnih aktivnostih pa je odšel v spodnje prostore, kjer je bil prostor za druženje. Ideja je doživela za tiste razmere izjemno medijsko pokritost, prav tako pa so se ustvarjalci igre potrudili z objavljanjem ur in datumov bogoslužij, ki so jih vodili resnični duhovniki s posebnim igralnim likom. Ob neki priložnosti je maševal tudi londonski škof. Kljub tehničnim težavam na začetku in kljub kopici nevljudnih obiskovalcev se je izoblikovala močna skupnost, ki je obstala tudi po zaprtju spletne strani. Kluver in Chen komentirata: »Mnogi so ugotovili, da so tradicionalne »izklopljene« izkušnje čaščenja Boga v domačih Cerkvah precej okrnjene, saj so preobremenjene z raznimi opravili in zadolžitvami, premalo pa je časa za pogovore o lastnem življenju, o osebnih duhovnih izkušnjah in za osebno molitev z drugimi.« (Kluver 2008, 126) Za nas je zanimivo dejstvo, da je igra delovala kot iskra, ki je zanetila potrebo po pogovoru in po skupni molitvi.

Veliko masovnih spletnih iger se je uporabljalo kot medij, ki so ga igralci izkoristili za izražanje svojih lastnih potreb in želja. Nadja Miczek v svojem pregledu prenosa verskega delovanja na splet opiše delovanje Cerkva v igri *Second Life*. Nekateri igralci so porabili veliko časa in denarja, da so v navideznem svetu zgradili ustrezni-ce resničnih cerkva in uredili tudi dnevna ali tedenska bogoslužja za igralce (Miczek 2008, 158). Vse velike svetovne religije imajo v tej igri svoja svetišča, za katere skrbijo verni igralci, opazimo pa lahko še večje število manjših in manj znanih verskih skupnosti. Zavedati se moramo, da igralci za svoje verske potrebe ne iščejo praznih

¹ Nekaj opaznih spletnih člankov: <http://goo.gl/2cqSk>; <http://goo.gl/vnfGz>; <http://goo.gl/gcKx8>; <http://goo.gl/lweM4>; <http://goo.gl/CMYPT> (21.3.2013).

navideznih hiš v obliki cerkva, ampak skupnosti, ki stojijo za njimi in jih vzdržujejo. Posameznik išče drugo osebo, da se lahko z njo pogovori in moli. Fizična bližina ima še vedno zelo pomembno mesto, kljub temu pa se zdi, da lahko skupnost v igri do neke mere nadomesti osebno potrebo po izpovedovanju vere. Dolžina bogoslužij je podobna resničnim, možna pa je tudi glasbena spremljava, s katero zadovoljimo tudi sluh. Ker pa je to še vedno le približek, lahko rečemo, da je jakost verske izkušnje po navideznih obredih odvisna od vsakega posameznika posebej.

Za konec omenimo, da se pri mnogih spletnih igrah zbirajo skupnosti krščanskih igralcev, ki imajo večinoma dva namena. To sta evangelizacija in sodelovanje v skupnosti. V zadnjih letih lahko opazimo opazen dvig »kvalitete« teh skupnosti, ki se kaže v dolžini obstoja in v dobro pripravljeni infrastrukturi (spletne strani, urejeni strežniki za pogovor, komunikacijska omrežja, *podcasti*) (Schut 2013, 153).

4. Simboli v igrah

Pomemben del računalniških iger je pripoved, ki po kvaliteti večinoma ne zaostaja za preostalimi mediji. Igre vsebujejo iste motive, kakor jih prepoznamo na primer v literaturi ali filmu. Avtorjev, ki so sestavili sezname osnovnih tematik v vseh popularnih in umetnostnih besedilih, ni malo. Ronald B. Tobias jih je navedel dvajset: zadana naloga, avantura, iskanje, pobeg, rešitev, maščevanje, uganka, spor, obramba šibkejšega, skušnjava, preobrazba, predruženje, odraščanje, ljubezen, prepovedana ljubezen, žrtvovanje, najdba, norost, vzpon in padeč (Murray 1996, 186). Z upoštevanjem njegove razdelitve lahko praktično vsa medijska dela uvrstimo vsaj v eno tematiko. Tudi Jezusova zgodba v evangelijih vsebuje nekaj teh tem: glavno je žrtvovanje, ki ga dopolnjuje naloga z avanturističnimi elementi, vse skupaj pa lahko opazujemo v okviru ljubezni do bližnjega, če smemo te pojme opredelimo tako široko opredeliti. Tudi igre morajo vsebovati teme, ki vzbudijo zanimanje igralca in ga »držijo« v svetu igre. Ne pozabimo, da je privlačnost eden glavnih namenov igre. Daniel White Lodge prepozna nekatere motive, ki so povezani z religioznimi pripovedmi: zgodbe o tovarštvu, iskanje, socialne težave, postapokaliptični svet, herojstvo itd. (Detweiller 2010, 164). Čeprav na prvi pogled v vsebini iger opazimo najbolj neposredne znake, kakor so križi in omembe bogov, imajo ti motivi s svojo univerzalnostjo močno sporočilo za dojetje in vodenje igralca skozi zgodbo. Zanje sploh ni pomembno, da vsebujejo vidna znamenja, ki bi jih povezovali z religijo; simboli, ki so vpleteni v temo dogajanja, so povsem dovolj. Zanimivo je, da temeljni verski simboli vedno znova pritegnejo publiko. V igrah se tako pogosto najdejo različni motivi. Sodni dan, pripoved, ki jo lahko igralec aktivno usmerja, je oblikovana okoli bližajoče se apokaliptične nevarnosti. Igralec ima na voljo orodja, s katerimi bo to nevarnost preprečil. Pomembna je zmaga dobrega nad zlim; ta motiv je skoraj obvezen pri večini iger, saj predpostavlja nasprotnika ali celo sovražnika, ki ga mora igralec premagati, da bi uresničil svoje poslanstvo. Pogosto imamo romanja: vsako popotovanje lika skozi igralne prepreke bi lahko pojmovali kot romanje, saj se igralec sproti uči in razvija svoje duhovne in praktične sposobnosti. Te motive najdemo tudi v drugih

medijih, na primer v literaturi in pa v filmu, ki izhaja iz bogate dramske tradicije. So univerzalni, saj vsebujejo sporočilo, ki nagovori največje število uporabnikov medija. Vsak medij ima svoje značilnosti; zagovarjamo idejo, da imajo igre več kakor dovolj velike potenciale, te motive približati igralcu na vsaj tako prepričljiv način kakor tradicionalni mediji, če ne še bolj uspešno. To lahko storijo tudi z uporabo vidnih simbolov (križ, polmesec, kapelice, kipi, gotška arhitektura itd.), ki popestrijo igralni svet.

Kakor smo videli, so igre sistematičen in dodelan medij. To dejstvo pa ne more nakazati globljih potencialov računalniških iger. V nadaljevanju bomo pokazali, da igre vsebujejo etične elemente v različnih oblikah.

5. Etika v igrah

Kakor ugotavlja Miguel Sicart, lahko etiko v računalniških igrah prepoznavamo na treh področjih: v sami zgradbi igre, v igralčevi izkušnji in v ravnanju igralca kot avtonomnega etičnega bitja. Ta tri področja in njihove medsebojne povezave zahtevajo podrobnejšo razlago. »Zgradbo igre« lahko pojmujeemo kot sistem, v katerem imajo vsi deli neki smisel in ki je narejen po nekem načrtu. Načrtovalci igralne izkušnje skušajo svojo zamisel preoblikovati tako, da bo razumljiva čim širšemu krogu igralcev in bo imela pri tem kar največji vpliv. »Igralna izkušnja« je lahko zelo raznolika. Tudi ob ponovnem igranju neke igre lahko naletimo na del zgodbe, ki nam pojasni dogodke v drugačni luči. Isti dogodek lahko pri nekom povzroči smeh, pri drugemu pa strah in tesnobo. »Igralec je avtonomen subjekt«, od katerega je odvisno, na kakšen način bo igral igro in kje bo našel stranske poti v zgradbi igre, ki bodo morebiti spremenile del izkušnje (Sicart 2009, 62). Skratka, ločimo lahko pripravljeno mehaniko etičnega odločanja, konkretno doživeto etično izkustvo in posameznikovo odločanje, ki išče izraz samega sebe. Pri iskanju, pa tudi pri vrednotenju etičnosti v posameznih igrah moramo upoštevati vsa tri področja, saj se lahko le prek medsebojnega stika ustrezno izrazijo. Že na prvi pogled je razvidno, da igra ne more obstajati brez igralčeve vpletenosti in da igralec ne bo igral igre, ki mu ne bo ponujala pozitivne izkušnje. Toda, kako se ta izkušnja izraža v praksi? Jon Cogburn in Mark Silcox menita, da veliko iger deluje po principu reka filmskega lika Konana Barbarja: »Uniči sovražnike. Poženi jih v beg. Poslušaj jok njihovih žena.« (Cogburn 2009, 86) Ob bežnem pregledu televizijskih novic in uspešne filmske produkcije lahko ugotovimo, da igre ne zaostajajo za sodobnimi trendi, v katerih je potencirani konflikt gonilo zabave. Moramo se tudi zavedati, da tiste igre, v katerih ni stika z drugimi, živimi igralci, etičnih zmožnosti ne morejo izraziti v polni meri. Igre so izoblikovale metode, s katerimi pripravijo igralca na etično odločanje. Avtorja menita, da je etične dimenzije možno dodati z nagradami in s kaznimi, ki jih igralec prejme glede na svoje odločitve. Serija *Civilisation* ponuja možnost, da se nam z manj krvavim širjenjem imperija in z modrimi odločitvami sama od sebe priključijo mesta, ki bi jih ob drugačnih odločitvah morali podjarmiti z vojsko. Nekatere igre tudi z grafično podobo pokažejo na odmev naših odločitev. V igri *Black and White* začne takrat, ko smo zlobni bog, grafična podoba temneti. V nasprotnem pa so barve bolj živahne in bolj

vesele. Za spodbujanje etičnih odločitev pa mora igra nakazati tudi, kakšne posledice bodo imela igralčeva dejanja. Avtorja za zgled navedeta dodatek igre *Rome: Total War*, in to *Barbarian invasion*. V tej igri se igralec na začetku glede na svoje lastne želje odloči, katero religijo bo vpeljal v svojem cesarstvu. Pri uveljavljanju svoje volje mora v posameznih mestih porušiti vse templje religije, ki je ne želi imeti, in začeti gradnjo želenih svetišč od začetka. V vmesnem obdobju, ko svetišča še niso zgrajena, se mora soočiti z uporom prebivalstva in kot posledica tega tudi z manjšimi prihodki, saj mora v bran pred upori zmanjšati davke. Ker etično ne delujemo samo zaradi nagrad, temveč tudi zaradi prepričanja, da je nekaj prav, vse pozitivne etične odločitve v igrah ne smejo temeljiti samo na koristih za igralca. Lahko pa igre ponudijo možnost, da igralec uspe tudi z uporabo metod, ki ne škodijo drugim likom v igri. Že igra *Civilisation II* je omogočala zmago z vpeljavo tehnološke nadvlade. Druge igre, pri katerih je poudarek na vojaškem osvajanju, bi lahko uvedle obliko točkovanja, ki bi imelo tudi pozitivne učinke. Moramo se zavedati, da moralno delovanje ne vsebuje vedno nagrad za tistega, ki izvaja etična dejanja. Nekateri dogodki zahtevajo tudi odrekanje in celo trpljenje. Zato računalniške igre ne morejo preprosto spodbujati etičnih odločitev samo z boljšim točkovanjem (Cogburn 2009, 89). Igre imajo etične potenciale, vendar: ali jih znajo izkoriščati? Zanimivo je, da tehnološki napredek nima vpliva na zmožnost izražanja globine in etičnosti v igrah. To dokazuje zgled dobre prakse. Mark Hayse v analizi *Ultimate IV* iz daljnega leta 1984 uporabi pojem »moralna ekonomija«, ki je skrajšano ime za celoten sistem etičnih odločitev in njihovih vplivov na igranje. Glavno težavo, ki je tudi povezana s Sicartovo mislijo o pravilni uporabi etike, vidi v lahkotnosti uvida v sistem: »Igralci hitro raziščejo – morebiti še prehitro – kaj lahko storijo in česa ne smejo za reševanje težav, pridobivanje prijateljev, nabiranje denarja in končno zmago.« (Detweiler 2010, 38) Prav dejstvo, da igralec ne vidi takojšnjih posledic svojih odločitev, pripomore k igranju z upoštevanjem vesti in ne samo zaradi koristi prek izrabe igralne mehanike. Richard Garriot, glavni ustvarjalec te igre: »Med igranjem domišljjskih vlog ljudje navadno ne želijo prevzeti odgovornosti za dejanja svojega lika, zato se lahko oddaljijo od osebe, ki hodi naokrog in izvaja množičen pokol. To je tisto, kar sem spremenil v *Ultimi IV*. Ne želim, da bi bili lutka, temveč da bi lutka bili vi ... Pustil vas bom, da spremenite fizično zunanost po svojih željah. Vendar pa ste v duhu še vedno ista oseba. Lik v igri vodi vaša življenjska sila. Vi ste tisti, ki ste odgovorni za dejanja vašega lika.« (2010, 36) Ko smo v igralnem svetu storili kako etično ali pa zelo hudobno dejanje, se ni zgodilo nič. Igralec se je sčasoma prenehal obremenjevati, kaj počne in kako je to, kar počne, v skladu z njegovimi koristmi. Končni odziv na svoja dejanja je prejel šele proti koncu igre. Kakor v resničnosti, tako tudi v računalniških igrah naša dejanja počasi in brez posebnega odziva krojijo naš odnos z drugimi. Igre so simulacija, ki pa se v primerjavi s človeškim življenjem končajo precej hitro in tako zagotavljajo hitrejšo povratno informacijo, kam nas bodo naša dejanja privedla. Samo po sebi je razvidno, da je upoštevanje teh znamenj odvisno izključno od igralca, tako kakor v resničnem življenju. Nekatere igre torej prilagodijo igralno mehaniko z etičnimi smernicami, to pa igralcu istočasno ponudi možnost etičnih izbir in poveča intenzivnost prenašanja sporočila.

6. Sklep

V razpravi o vplivu računalniških iger na človekovo religioznost smo spoznali, da so računalniške igre močno navzoč, socialen, s simboli nabit in z etičnim odločanjem podprt medij. Kot takšen ima močan vpliv na naše vsakodnevno življenje in na naše iskanje presežnosti. Navzočnost čuta za skupnost v računalniških igrah, simbolnega jezika in etične naravnosti omogočajo človeku, da prek računalniških iger pogloblja svojo vero v Boga in prepozna božje odrešenje v svojem življenju. Občutenje osebne odrešenosti bo izšlo iz pozitivnih izkušenj, ki jih ustvarijo igre. Nekatere bo duhovno okrepila etična izkušnja, drugi bodo doživeli čustvene trenutke v navidezni skupnosti, tretje pa bodo k veri usmerili pravilno in prepričljivo prikazani simboli. Čeprav moramo upoštevati, da je doživljanje iger odvisno od vsakega posameznika posebej, so kvalitetne igre zelo uspešne pri posredovanju raznolikih idej in spodbud. Nekateri igralci bodo našli pravo sporočilnost tudi v igrah, ki na prvi pogled nimajo globljih vsebin. Trditev, da so igre pri prikazovanju smisla tako uspešne kakor religije, vsekakor ni zmotna. Pravzaprav glede tega vprašanja sploh ni dileme. Igre nasitijo našo lakoto po smislu, po skupnosti in po name-nu (Wagner 2012, 188) in tako so lahko učinkovito sredstvo božjega odrešenja.

Kratice

ESA – Entertainment software association

ISFE – Interactive software federation

Reference

- Cogburn, Jon, in Mark Silcox. 2009. *Philosophy Through Video Games*. New York: Routledge.
- D' Angelo, William. 2012. Call of Duty: A Sales History. 30. 5. <http://www.vgchartz.com/article/250163/call-of-duty-a-sales-history/> (pridobljeno 23. 3. 2013).
- Detweiler, Craig ur. 2010. *Halos and Avatars*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Entertainment software association. 2013. Industry facts. <http://www.theesa.com/facts/index.asp> (pridobljeno 3. junija 2013).
- Huizinga, Johan, Roger Caillois in Eugen Fink. 2003. *Teorije igre*. Ljubljana: Študentska založba.
- Interactive software federation of Europe. 2013. Industry facts. Domača stran. <http://www.isfe.eu/industry-facts> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Juul, Jesper. 2005. *Half-Real*. Cambridge: The MIT Press.
- Kluver, Rudolph, in Yanli Chen. 2008. The Church of Fools. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, (3. 1.): 116–43. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-rel-3919> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Miczek, Nadja. 2008. Online Rituals in Virtual Worlds. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*. (3. 1.): 144–173. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-rel-3919> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Murray, Janet H. 1997. *Hamlet on the Holodeck*. Cambridge: The MIT Press.
- Osredkar, Mari Jože, in Marjana Harget. 2012. *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*. Ljubljana: Založba brat Frančišek.
- Schut, Kevin. 2013. *Of Games and God*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Sicart, Miguel. 2009. *The Ethics of Computer Games*. Cambridge: The MIT Press.
- Wagner, Rachel. 2012. First Person Shooter Religion: Algorithmic Culture and Inter-Religious Encounter. *CrossCurrents* 62, št. 2:181–203.

*Luka Trebežnik***Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju**

Povzetek: Članek se ukvarja z mislijo Jacquesa Derridaja o odpuščanju. Ta vplivni sodobni francoski filozof je imel predavanja na temo odpuščanja ob obisku Južne Afrike. Derrida postavlja odpuščanje onkraj univerzalnosti, to pomeni, da je odpuščanje drugačno od sleherne vednosti ali razumevanja. Odpuščanje se razlikuje od političnih dejanj, v prvi vrsti od sprave. Za spravo je namreč nujen konsenz, medtem ko odpuščanje konsenza ne išče in ne potrebuje. Namesto predvidljivosti je za odpuščanje značilna absolutna svoboda. Zato lahko o odpuščanju govorimo le, kadar odpustimo neodpustljivo. Odpuščanje je tako strukturirano kot nemogoče. Toda nemogoče pri Derridaju ne označuje preproste negacije mogočega, temveč odprtost k presežni prihodnosti. Avtor Derridajevo misel sooči s tradicionalnimi formulacijami odpuščanja, ob tovrstnem dialogu pa pokaže na možnosti oplemenitenja tega koncepta.

Ključne besede: Jacques Derrida, dekonstrukcija, odpuščanje, neodpustljivo, brez-pogojno, aporija

Abstract: **Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida**

The article deals with Jacques Derrida's thoughts on forgiveness. The influential modern French philosopher lectured on forgiveness when visiting South Africa. Derrida puts forgiveness beyond universality, which means that it is different from any knowledge or understanding. Forgiveness also differs from political acts such as reconciliation. Namely, the latter requires consensus whereas forgiveness neither seeks nor needs it. Instead by foreseeability, forgiveness is characterized by absolute freedom. Therefore one can only speak about forgiveness when he forgives the unforgivable. Thus, forgiveness is structured as impossible. Yet with Derrida, the impossible is not just a negation of the possible, but is open for a transcendent future. The author confronts Derrida's thought with the traditional formulations of forgiveness and shows the possibilities of enhancing the concept.

Key words: Jacques Derrida, deconstruction, forgiveness, unforgivable, unconditional, aporia

Odpuščanje je enigma. V samem pojmu je nekaj, kar ga dela nedosegljivega našemu mišljenju. Sorodno s tem je odpuščanje v religioznih izročilih pogo-

sto prikazano kot preizkus prave vere. Odpuščanje je namreč prelom z ekonomijo in z univerzalnostjo. Odpuščanje je svetobežno, prelom s svetom, ki proti odpuščanju, torej za kazen, z lahkoto najde vsaj deset razlogov. Od preventivnih, vzgojnih, svarilnih, socialnih, psiholoških, moralnih, npravstvenih in teoloških do kozmoloških in socioloških ... Za odpuščanje ni razloga. Pogled filozofa Jacquesa Derrida na to temo je v marsičem precej drugačen od tradicije, po drugi strani pa jo osvetljuje in ustvarjalno dopolnjuje.

Derrida, eden najpomembnejših filozofov druge polovice 20. stoletja, se je konceptu odpuščanja posvetil v zadnjem desetletju svojega življenja in ustvarjanja. S tem se je ukvarjal v zvezi z obiskom Južne Afrike, kjer je imel nekaj predavanj na to temo. Derrida je o odpuščanju razglabljal v intervjujih, predvsem pa na raznih konferencah.¹ Derridajeva osnovna teza je, da je odpuščanje tisto, kar je nujno zunaj vsakršne univerzalnosti. Odpuščanje je vsakič dogodek. Odpuščanje kot takšno, če obstaja (ne vemo, lahko pa upamo), nima nikakršne zveze z vednostjo, z razumevanjem. Za odpuščanje mora obstajati nujni predpogoj, da namreč ni motivirano s koristjo (tako odpadejo tudi vsa religijska odpuščanja, ki računajo na posmrtno ekonomiko), kajti če je odpuščanje storjeno z mislijo na prednosti stanja po odpuščanju oziroma stanja pred aktom, ki zahteva odpuščanje, to ni odpuščanje, temveč račun. O odpuščanju ne moremo govoriti niti takrat, ko drugi (torej tisti, ki mu moramo odpustiti) ni storil nič takšnega, kar bi bilo neodpuščljivo. Če nekdo odpusti, kar je odpustljivo, pravzaprav odpuščanja ni bilo. Primernejša bi bila kaka vljudnostna beseda iz vsakdanje govorice, »to je malenkost« ali »ni omembe vredno«. Derrida gre tu korak dlje. V svojem delu nam pokaže nujnost govorjenja o odpuščanju kot brezpogojnem odpuščanju, ki je lahko samo element vere. Resno je treba vzeti njegovo svarilo: če bomo glede takšnega odpuščanja kot nemogočega obupali vnaprej, potem bo izginil vsakršen koncept odpuščanja. Govor o odpuščanju s seboj prinaša zelo veliko implikacij, »seminar o odpuščanju je bolj seminar o mišljenju mogočega ter nemogočega »na drugačen način« od klasične metafizike in modalne logike« (Caputo, Dooley in Scanlon 2001, 4).

1. Odpuščanje in dar

Derrida nam pojasni, da odpuščanje vedno obstaja razpeto med dvema motivoma. Oba motiva etike odpuščanja sta »istočasno heterogena, kljub vsemu pa ostajata nerazdružljiva«. Po eni strani »bi odpuščanje moralo obstajati samo v obliki usmiljenega, brezpogojnega, svobodnega, neskončnega in enostranskega daru, brez ekonomskega kroga vzajemnosti – to pomeni celo takrat, ko se drugi

¹ Odpuščanje je osrednja tema več sestavkov: *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible* (Derrida 2001a) je delo, ki ga je Derrida predstavil na konferenci *Questioning God*; enako velja za eno od njegovih zadnjih knjig *O kozmopolitizmu in odpuščanju* (Derrida 2001c); prav tako za knjigo *Literatura v skrivnosti* (Derrida 2004), delo, ki nadaljuje *Dar smrti* (v slovenskem prevodu oboje objavljeno skupaj), in za prispevek z naslovom *Comment vivre ensemble* (Derrida 2002), o tem pa je govoril na kolokviju judovskih intelektualcev, ki pišejo v francoščini, leta 2001.

ne pokesa. /.../ Brezpogojno odpuščanje je absolutni začetek, ki ne bi smel spod-
bujati nikakršne računice, niti vzvišene duhovne ne.« (2002, 197) Na drugi strani
pa je težnja po tem, da je odpuščanje možno pod točno določenimi pogoji.

Etimološki pristop nam pri besedi odpuščanje prinaša prve znake aporetičnosti.
V francoščini in v drugih romanskih jezikih (tudi v nekaterih germanskih) ima be-
seda odpuščanje v sebi koren, ki pomeni dar. Bistvo odpuščanja se giblje med obe-
ma razsežnostma besede, odpuščanje je tako statično (pustiti) kakor dinamično
(dati). Odpuščanje pomeni: združiti nezdružljivo. Precej takšnih parov reči, med
katerima ni mogoče izbirati, bomo srečali v nadaljevanju pregleda. Zdaj pa pouda-
rimo, da sta dar in odpuščanje sorodnika. »Odpuščanje in dar imata morda skupno
lastnost v tem, da se nikoli ne *predstavita kot taka* temu, kar je splošno imenovano
izkušnja.« (Derrida 2001a, 22) Obema je skupno, da sta afenomenalna, to pomeni,
da nikoli ne moreta nastopiti kot takšna, njune možnosti so istočasno tudi nemo-
žnosti. Toda po drugi strani sta si različna, »odpuščanje je drugačno od daru, ki
ponavadi ne zadeva preteklosti«, pri odpuščanju namreč govorimo o »preteklosti,
ki ne mine« (31). Delita si negotovost prihodnosti, oba se lahko sprevržeta v strup
(*gift*). Dar odpuščanja prav lahko s seboj nosi katastrofo. Zločinec, ki smo mu od-
pustili, namesto da bi ga sodno preganjali, prav lahko izkoristi našo naivnost in nam
povzroči še dodatne bolečine. Bistvo odpuščanja je v nepoznavanju njegovega učin-
ka, kajti če bi bilo drugače, bi govorili o naložbi. Francoska beseda *par-don* in an-
gleška *for-give* sta dobri pokazateljici, kje je eden od izvorov besede. Odpuščanje
je beseda, ki sodi tudi v sodno prakso. Pardon je prošnja po spregledu, po opustitvi
kaznovanja, po podaritvi (donaciji) milosti in s tem prostosti.

V slovenščini in v mnogih slovanskih jezikih (na primer v ruščini) imamo podob-
no zgodovino besede, le da ima naša beseda »od-pustiti« pasivni pomen. Odpu-
stiti pomeni opustiti kaznovanje, pustiti *biti* naprej. Različnost »dati« je v tem, da
dati pomeni, da sodnik (kralj) absolutno razpolaga s kaznijo, pustiti pa, da jo lahko
izvrši s svojim onemogočenjem. Pustiti je apel po nevmešavanju, dati pa prošnja
po ugodni rešitvi situacije.

Odpuščanje je v svojem pasivnem aspektu, ki ga vsebuje slovenska beseda,
protipomenka zameri. V svojem aktivnem aspektu, ki ga kaže francoska beseda,
pa je protipomenka maščevanju. Maščevanje je iskanje zadovoljstva in potešitve.
To je želja, poravnati izid, toda maščevanje je nekaj, kar ima potencial, da se niko-
li ne konča.² Trudy Govier v svoji knjigi predstavi in ovrže precej argumentov za
maščevanje. Tako naj bi bilo maščevanje po nekaterih argumentih v službi moral-
nosti, po drugih pa naj bi bilo v službi pravičnosti. Toda končno je maščevanje celo

² S tega vidika je zanimiva polemika med dvema nobelovcema, mlajšim Camusom in starejšim Mauriacom. Mauriac je zagovarjal stališče, da se mora kolaborantom z vichyskim režimom odpustiti, Camus pa, da je kazni, prečiščenje francoskega naroda, nujna za ohranitev pravične družbe. Ob spoznanju, da se stvari izrojevajo v nekontrolirano sovraštvo in nepoštenje, je Camus Mauriacu leta 1947 priznal svojo zмотo. Mauriacovo zavzemanje za spravo je temeljilo na prepričanju, da le splošni »pardon« lahko pomeni konec vojne. Stališča François Mauriac lahko osvetlimo z njegovo veroizpovedjo. Krščanstvo, ki mu je pripadal, je vera, ki med vsemi največ besed in teže nameni odpuščanju. V krščanstvu je brezpogojno odpuščanje poznanjeni vedenjski znak notranje vernosti.

boleče za tistega, ki ga izvaja (Govier 2002, 10). To je razumljivo, saj je sam koncept utemeljen na nasladi nad bolečino drugega. »Z moralnega vidika je želja povzročiti bolečino komu, da bi potem lahko z zadovoljstvom motrili to bolečino in našo vlogo pri tem, zla želja.« (139) Maščevanje pomeni skrbno gojenje zla v sebi, v tem pa je povsem drugačno od instinkta. Hkrati nima nikakršne prihodnosti, saj pomeni ponavljanje nasilja. »Za razliko od maščevanja, ki nastopi kot naravno-avtomatična reakcija /.../, je akt odpuščanja po svoje nov začetek in je kot tak nepredvidljiv.« (Arendt 1996, 254) Odpuščanje in dar sta svoboda, zato je njun čas prihodnost, medtem ko je maščevanje zazrto v preteklost. V tem smislu je treba razumeti Derridajevo izjavo o tem, da bi bilo »treba narediti nemogoče, in nemogoče bo morda edino merilo vseh ›treba bi bilo‹« (2002, 190).

Kljub vsemu pa je resnica, da sleherno odpuščanje prinaša konkretne prednosti obema stranema. Kakor pravi Meir Dan-Cohen, je odpuščanje ena od revizijskih praks (poleg kesanja in pomilostitve), ki transformira hudodelca. Te prakse delujejo kot »načini risanja novih meja hudodelca, tako da se izključi hudodelsko dejanje in hudodelca osvobodi odgovornosti zanj« (Dan-Cohen 2010, 75). Odpuščanje je zdravilno, prav tako kakor dar tudi odpuščanje izboljšuje odnose. Zato lahko Derrida izjavi, da »vedno jemljemo s podarjanjem« (2001a, 22). Odpuščanje je tako pogosto točka, po kateri se odnos med dvema subjektoma neprimerno izboljša, in temu lahko rečemo sprava.

2. Odpuščanje in sprava

Treba je razlikovati med odpuščanjem in spravo. Sprava je, kakor pravi Derrida, prav lahko sama sebi namen. Namen sprave je, bivati v sožitju; to je, kakor uči izkušnja, bolje kakor biti v sporu. Sprava je v marsikaterem smislu protipomenka odpuščanja. Vodi jo motiv po spregledu akta, ki zahteva odpuščanje, vodi jo ugotovitev, da bo bolje, če ta akt spregledamo. Sprava je tipično politična kategorija. Treba je razumeti, da je sprava stvar kalkulacije, in ko pravimo, da se odpuščanje sprevrže v spravo, s tem ne mislimo nujno na nekaj slabega. Kalkulacija ima lahko plemenite vzgibe, lahko prinese izredne rezultate in je nemalokrat edina možna. O spravi je govor, kadar nastopata več kakor dva subjekta. Sprava je mogoča med narodi, lahko pa se zgodi tudi v imenu odsotnih (na primer umrlih). Mogoča je tudi, kjer odpuščanja ni. Če stvar poskušamo ponazoriti na podlagi Kierkegaardovega besednjaka, s katerim ima Derrida zelo veliko skupnega, je odpuščanje kršitev univerzalnosti etike, kamor se uvršča sprava. Toda to ne pomeni, da odpuščanje sodi v estetsko kršitev univerzalnosti, temveč v religiozno (z vsemi prednostmi in hibi mi religioznega). Samo odpuščanje kot religiozni akt je odpuščanje v pravem pomenu. Odpuščanje ne sme biti motivirano s spravo. Sprava je iskrena le, če je posledica poprejšnjega odpuščanja. Toda sprava je lahko uspešna tudi v neiskrenosti. Če je sprava motiv, potem ni odpuščanja. Če pa ni odpuščanja, ni iskrene sprave.

Vprašanje sprave nas usmerja na vprašanje politike, ki se glede odpuščanja manifestira v problemu števila. Za srečanje politike in odpuščanja je konstitutivno

vprašanje: kako je z odpuščanjem tretjega? Alice MacLachlan zagovarja sredinsko stališče in pravi, da »posebna pravica do odpuščanja ali zadržanja odpuščanja ni univerzalna, vendar pa tudi ni omejena zgolj na žrtve« (2010, 57). Obe skrajnosti sta preveč izključujoči se. Minimalni pogoj, ki je neobhoden, je, da »odpuščanje ostaja *osebni* odziv na krivico; odpustiti pomeni v nekem smislu trditi, da jemljem hudodelstvo osebno« (63).

Odpuščanje je intimno dejanje, ki se dogaja med tistim, ki je zagrešil trpljenje, in trpečim. Vedno med dvema, to je pogoj. Nihče ne more odpuščati v imenu drugega in nihče ne more v imenu drugega prositi odpuščanja. Toda v praksi državni voditelji v imenu že umrlih prosijo druge skupine, naj odpustijo v imenu že umrlih. Vprašanje po osebi nas vedno spravi v težave. Če na primer, kakor zahteva klasična shema, zločinec izrazi obžalovanje in prošnjo za odpuščanje, je to že pomembna sprememba osebe,³ ki naj bi bila kaznovana oziroma naj bi ji bilo odpuščeno. Kakor zapiše Nietzsche v *Jutranji zarji*: »Kdor je kaznovan, ni več tisti, ki je storil dejanje. Vedno je grešni kozel.« (176) Kar tu velja za kazen, velja tudi za odpuščanje. Vedno je že v zamudi. To pomeni, da stvari niso ostale takšne, kakor so bile v času zločina. Če se povrnemo h klasični shemi – za odpuščanje sta potrebna dva: zločinec (v splošnem smislu) in žrtev. Oba morata biti suverena toliko, da lahko avtonomno prosita oziroma odpustita. Med njima pa ne sme biti nič. »Tako ko tretja oseba intervenira, lahko govorimo o amnestiji, spravi, reparaciji in podobno, toda gotovo ne o čistem odpuščanju v strogem smislu.« (Derrida 2001c, 42) Toda tu je že problem jezika. Jezik je vsiljivec. Takoj ko žrtev in storilec spregovorita v istem jeziku, sta na poti sprave (političnega) in se oddaljita od odpuščanja. Reči »jaz odpuščam«, pomeni obnoviti ekonomsko stanje. Kakor vidimo, odpuščanje ni enopomenski pojem, najprej se je treba poenotiti celo glede njegovega pomena. Nujno je, da oba vpletena govorita (če že morata govoriti) v svojem imenu. Nihče ne more odpuščati ali prositi odpuščanja v imenu skupine. Odpuščanje preprosto ne more biti javno. Naslednja težava, ki se pokaže v zvezi s tem, je vprašanje, kaj je z mrtvimi (če govorimo o neodpustljivem, je velika verjetnost, da govorimo o mrtvih). Morebitni mrtvi so naslednji dobri pokazatelj tega, da odpuščanje vedno že zamuja. Nikoli ne more biti pravočasno.

Ob osnovni shemi (zločinec prizna zločin in na žrtev, ki ga razume, naslovi prošnjo po odpuščanju) se odpira cela vrsta dvomov. Eden zanimivejših je, ali morata biti zločinec in žrtev različni osebi. Torej, ali lahko odpustim sebi? Je to edino, ko je odpuščanje možno in res na mestu? Prva prednost je, da so takoj navzoči tako prošnja in priznanje kakor tudi razumevanje. Naslednja pa, da ima takšno odpuščanje mnogo večjo težo kakor kako drugo odpuščanje (pri odpuščanju od zunaj

³ To, da človek v sebi ne nosi sposobnosti za prepoved, transformacijo, je v nasprotju z verjetjem, da imamo svobodno voljo. Govorimo o verjetju v determinizmu, ki se razkrije s slehernim prestopkom. To pomeni, da bo v prihodnje tega le še več. Prenagljeno je, iz grozovitih dejanj sklepati na grozovitost ljudi. Življenje se lahko spremeni. Prihodnost je odprta. Postmoderna misel o fluidnosti in o multiplosti identitete nas odvrča od enostranskih sodb in od poenostavitve naših vlog. »Čeprav bo večina med nami v močni skušnjavi, da se prišteje med žrtve in odmeji od storilcev teh dejanj, je resnica v tem, da je za večino pripadnost raznovrstna in ima moralno različne implikacije.« (Govier 2002, 156)

je še vedno treba odpustiti samemu sebi). Hkrati pa: »Če skrivna skrivnost odpuščanja je, potem je, kot se zdi, namenjena temu, da ostane skrivna in da se razkrije (kot skrivnost), pa tudi, da prav s tem, z zrcalnim istovetenjem, postane odpuščanje sebi, odpuščanje samega sebi samemu sebi, naprošeno in naklonjeno med sabo in sabo v dvoumnosti izraza ›odpustiti si«, v tej narcisistični povratnosti pa tudi že ukinjeno in oropano smisla.« (Derrida 2004, 184)

3. Odpuščanje in pogoji

Derrida ni idealist, zaveda se, da mora sleherno zgodovinsko odpuščanje skozí pogoje. Toda ti pogoji onemogočajo čisto odpuščanje. S svojim premislekom o odpuščanju želi vnesti nemir v ustaljeno shemo samoprezentnosti odpuščanja. Kljub vsemu vztraja pri tem, da »potrebujemo čist koncept odpuščanja, četudi odpuščanja ni« (Derrida 2001b, 62).

Prvi od pogojev, ki jih izpostavlja tradicija, je prošnja po odpuščanju. Za sleherno odpuščanje je nujen prvi pogoj izraz obžalovanja in kesanja, s tem pa obljuba boljše prihodnosti. Tudi pri tej točki se Derrida postavi na drugo stran od tradicije, ki jo v nekaterih njegovih besedilih predstavljata Vladimir Jankélévitch in Hannah Arendt.⁴ Pri njima je eksplicitno izraženo, da je obžalovanje minimalni pogoj za odpuščanje. Toda kam nas privede dosledno upoštevanje tega pogoja? Odpuščati je nemogoče mrtvim, odsotnim in celo tistim, od katerih nas loči jezikovna ali kakršnakoli druga bariera. Odpuščali bi lahko samo tistim, ki bi postali podobni nam. Glavna zadeva, ki paralizira sleherni akt, je dilema, ki jo je v zgoraj navedenem aforizmu izrazil Nietzsche. Komu odpustiti? Tistemu, ki izjavlja, da mu je žal, ali tistemu, ki je storil greh? Je bolj pravilno, da tisti, ki obžaluje, izjavi: »Bil sem grešnik, prosim, odpusti mi!« (tu ni česa odpustiti, saj je to spremenjena oseba, pred nami ni več krivca, nikogar ni, ki bi moral prejeti odpuščanje) ali da reče: »Grešnik sem in prosim za odpuščanje!« (tu pa ni nihče sposoben dati odpuščanja; razen Boga)? Ponovno se pokaže, kar Derrida vseskozi poudarja, »brezpogojno in pogojno sta absolutno heterogena in morata ostati neizvedljiva drug na drugega. Sta pa po drugi strani neločljivo prepletene.« (Derrida 2001c, 44)

Naslednji od pogojev za odpuščanje je predstavljen kot razlikovanje med odpuščanjem »nečesa« in »nekomu«. Oba koncepta sta problematična, saj bivamo v nevednosti. Nikoli ne bomo vedeli vsega, ne bomo poznali vseh okoliščin. Pristno odpuščanje se ne zanima za pretirane podrobnosti akta, ki potrebuje odpuščanje,

⁴ Hannah Arendt slavno Jezusovo molitev z besedami »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34) razlaga precej pragmatično. »Spoznanje, da ›ne vedo, kaj počno‹, je nedvomno pravi razlog, da ljudje drug drugemu odpuščajo; toda ravno zato dolžnost odpuščanja ne velja za zlo, za katerega človek ve vnaprej, in ta dolžnost se nikakor ne nanaša na zločinca.« (Arendt 1996, 253) Derridajev pristop k tej povedi bi bil povsem drugačen. Najprej bi poudaril, da je to pleonazem. »Odpusti jim« ne potrebuje nobenega vzroka ali pojasnila, tudi če bi vedeli, bi »odpusti jim« prevladal kot edini pomenski del izjave. Drug del stavka pa je le opis, ne utemeljitev. Derrida bi dejal, da je treba odpustiti tako tistemu, ki ve, kaj dela, kakor zločincu. Še posebno tistemu, ki ve, kaj dela. Tistemu, ki ne ve, kaj dela, pravzaprav sploh ne odpustimo, saj lahko njegov prestopok povsem razumemo in ga kot takšnega sprejmemo.

ne zanima se za motivacijo zločinca, za okoliščine in za drugo. Vse to ostaja na ravni občega, razumevanja. Odpuščanje pa je nerazumljivo, je religiozni dej, v kierkegaardovskem smislu. To je nekaj, kar dobro ponazarja bistvo človečnosti, človekovo svobodo. Sprava in druga od marsičesa odvisna odpuščanja so povsem razumljiva, tako ostajajo pod primatom logike. Toda razumljivost je zanikanje svobodne razsežnosti sleherne odločitve.

Razlika med odpuščanjem »nečesa«, torej zločina, povzročene krivde, in »nekomu«, torej zločincu, osebi, je pomembna. Razlika je, da odpuščanje »nečesa« s tem stvar konča, dejanje je (do)končno. Odpuščanje »nekomu« pa se giblje parabolno proti neskončnosti, brezmejnosti. Če se odpušča osebi, ne glede na dejanje (naj bo odpustno ali »neodpustno«), se odpuščanje premakne v sfero višjega dostojanstva (glede na tehniko in ekonomijo). Razlika med »kaj« in »komu«, ki jo Derrida rad poudarja, je odzven Bubrove distinkcije med »Jaz-Ti« in »Jaz-Ono«. Odpuščanje torej ne more biti odvisno od vednosti, kakor razlagajo vsakdanje interpretacije. Do podobne situacije pride Avguštin v *Izpovedih* (X, 2), ko se sprašuje, zakaj se izpovedovati nekomu, ki že vse ve. Zato, ker je odpuščanje stvar volje in ne razuma, če že uporabimo to distinkcijo. To je stvar odnosa, čiste presežnosti in s tem povezane nedoumljivosti.

Pogoji za odpuščanje se pogosto stekajo k pogoju vednosti. Odpustimo lahko le tisto, kar razumemo. Tu pa se znova zaplete. Za odpuščanje je značilen ambivalenten odnos do razumevanja. Odpuščanje mora biti, po do zdaj povedanem sodeč, neodvisno od vsakega razumevanja. Če govorimo pri odpuščanju o razumevanju zločina, potem to ni pravo odpuščanje. Kdor razume zločinca, mu je že odpustil (tu je pomemben odvzem absolutne krivde zločincu: v sodnih procesih se je z razvojem psihoanalize vedno bolj dogajala nekakšna genealogija krivde). Razumevanje zločinca je pravzaprav nemogoče. Če je zločin samo protipraven, še gre (nelegalnost), kadar pa zločinec krši naravni moralni zakon, ki je, recimo, formaliziran v deklaraciji o človekovih pravicah ali v dekalogu in je v nasprotju z notranjim čutenjem ljudi o tem, kaj je dobro (nelegitimnost), pa ne more biti razumevanja (nihče ne more razumeti Abrahamovega žrtvovanja Izaka). Kakor smo rekli, odpuščanje ne sodi k etičnemu, temveč k religioznemu. Tako je obsojeno na molk, hkrati pa ga ta molk onemogoča, kajti »brž ko spregovorim, izražam obče; če pa tega ne storim, potem me nihče ne more razumeti« (Kierkegaard 2005, 83). Vpeljava vednosti v shemo odpuščanja je vprašljiva tudi zato, ker je vednost o moralnih vprašanjih vedno relativna. Poleg tega pa je marsikateri zločin plod javljanja podzvesti, ki moti shemo razumevanja. Toda kljub temu, »če ne moremo odpustiti brez istovetenja s krivim, tudi ne moremo odpustiti in hkrati oprostiti krivde. Odpustiti pomeni posvetiti zlo, ki ga oprostimo kot nepozabno in neodpu-stljivo zlo.« (Derrida 2004, 173)

Nasprotje med odpuščanjem in vednostjo je vidno v njuni nekompatibilnosti. Da bi bilo odpuščanje svobodno dejanje, mora biti bliže norosti kakor razumnosti. Kajti razumevanje zločina iz dejanja odpuščanja odstrani svobodo. Razumevanje »odpuščevalca« prav »prisili« v akt odpuščanja. Derrida v zvezi s tem uporabi pri-spodobo programa, ki bo vedno prišel do istih rezultatov. Hkrati pa je za odpušča-

nje neko določeno razumevanje nujno. Tako tisti, ki je storil zločin, kakor tisti, ki je bil s tem oškodovan, morata dejanje »prepoznati« kot zločin. Zločin mora biti razumljen kot zločin, drugače odpuščanju manjka substanca. Da bo torej odpuščanje možno, mora biti dejanje prepoznano kot zločin, ne pa tudi razumljeno. In to pomeni: vsakič unikatno, »odgovornost najpravičnejše odločitve mora biti iznajdena, vsakič na edinstven način, za vsakega edinstveno, v edinstvenem prostoru in času« (Derrida 2002, 196). Odpuščanje je povsem drugačno od vsakršne računice. Še več, rečemo lahko: prav dejstvo, da ostaja v skrivnosti, ga dela mogočega. Skrivnost je namreč tista, ki razplamti strast mišljenja, ki se ne ustavi ob nemogočem in ki je s tem »konstitutivni element prihoda, kvazitranscendentalen pogoj njene možnosti in nemožnosti« (Caputo 1997, 101).

Eden najočitnejših pogojev za odpuščanje je to, da se dogaja v sferi človeškega, govornice. Je odpuščanje stvar človeka (Derrida 2001a, 44)? Če na to vprašanje pri-trdimo, se bomo strinjali tudi s tem, da morata imeti subjekta skupni jezik. Toda če je odpuščanje znotraj jezikovne odvisnosti, kaj ni delitev jezika že pravno dejanje?⁵

V zvezi s človeško izjemnostjo v naši tradiciji vladajo nereflektirani predsodki, tudi glede odpuščanja. Da Bog odpušča, je značilno za judovsko-krščansko tradicijo. Nihče pa ne jemlje resno ideje, da bi lahko odpuščale živali. Derrida glede odpuščanja pri živalih pravi: »Bilo bi zelo nepreudarno živalim zanikati dostop do vseh oblik družbenosti, v katerih je krivda, in s tem procesi reparacije, celo milosti – prošene ali odobrene –, implicirana v zelo različnih načinih. Ni dvoma, da se živali zahvaljujejo vam ali milosti.« (2001a, 47) V teh pomislekih so vidni zametki Derridajeve poslednje knjige, ki je izšla posthumno z naslovom *L'Animal que donc je suis* (2006). V njej kritično premisli prav predsodke, ki jih izražamo takrat, ko govorimo o živalih na splošno, kljub temu da imamo pri njih izjemno raznolikost. Marsičesa o njih ne vemo. Obstajajo živali, ki se sramujejo, ki dajejo vse znake, da čutijo krivdo (Derrida 2001a, 47), s tem pa so na pragu tega, kar razumemo z izrazom odpuščanje.

4. Odpuščanje in neodpušljivo

Pristno odpuščanje, če obstaja, mora biti strukturirano kot nemogoče. Z drugimi besedami, odpuščanje obstaja samo ob neodpušljivem. Derrida se v tem kontekstu vpraša, ali »se odpuščanje ne začne tam, kjer se zdi, da se konča, kjer se zdi nemogoče, točneje, na koncu zgodovine odpuščanja, zgodovine kot zgodovine odpuščanja« (2001a, 30). Odpuščanje je torej prehod med mogočim in nemogočim. Odpuščanje je norost. Odpuščanje je neomejeno, zanj ne moremo reči, da

⁵ Treba se je vprašati, ali je beseda »odpustiti« performativ. Performativi so besede, ki stvari spreminjajo, udejanjajo. Ko sodnik reče »obsojen si«, s tem ni ugotovil dejstva ali opisal stanja, temveč je naredil resnico, če uporabimo Avguštinov izraz. Za performative velja isto, kar je Aristotel dejal o molitvi: to je logos, ki ni ne resničen ne neresničen (17a, 2–4). V tem smislu odpuščanje ni performativ, saj s svojim nastopom ne doseže nič trdnega. Odpuščanje je namreč treba vedno znova obnavljati in živeti. Beseda »odpustim« ne nastopi kot podpis pogodbe, po kateri bi bila stvar končana, »odpuščanje je proces in ne dogodek« (Govier 2002, 43).

gre do ene točke, naprej pa ne. Derrida nam pojasni, da je odpuščanje možno samo kot takšno (torej brezmejno, noro). Kadarkoli se o odpuščanju govori kot o nečem odvisnem, se zgreši njegovo bistvo. Toda o odpuščanju se vedno govori kot o nečem odvisnem. Derrida pravi, da takrat pravzaprav namesto o odpuščanju govorimo o pomilostitvi, oprostitvi in še o marsičem drugem. Kakor je odpustiti neodpustljivo nemogoče, je hkrati takšna tudi možnost slehernega dogodka.

Očitno neodpustljivo obstaja. Tradicija je tu enotna. Misleci, ki se jim posveti Derrida, v svojem razmisleku o odpuščanju jasno povedo: so stvari, ki so preprosto neodpustljive. Arendt ob Kantovem konceptu radikalnega zla pravi: prepoznavno je po tem, da ga ne moremo »niti kaznovati niti odpustiti« (1996, 255). Podobna ideja je tudi v Jankélévitchevih besedah, ki jih navaja Derrida: »Odpuščanje je umrlo v koncentracijskih taboriščih.« (2001a, 27) Jankélévitch Nemcem reče »ne bom odpustil«, saj kakor pravi, ne smemo in ne moremo pozabiti. V svojem besedilu govori celo o dolžnosti ne odpustiti. Odpuščanje mora ostati na ravni tega, kar je človeško. »To se zdi problematično, kljub temu pa je zelo močno in standardno.« (27) Jankélévitch se nadalje vpraša: kako naj odpustimo komu, ki ne prosi odpuščanja?

Dolžnost ne odpustiti nas vodi k spoznanju dejstva, da očitno obstaja neodpustljivo, toda Derrida se, drugače od Jankélévitcha, tu ne zaustavi. Ob neodpustljivem se vpraša: »Kaj ni v resnici to edino, kar je treba odpustiti?« (Derrida 2001c, 32) Kakor smo videli, vse, kar naj bi sodilo pod odpustljivo, zgreši sam pojem odpuščanja. Odpustljivo in neodpustljivo sta glede na resnost prestopka na povsem različnih bregovih. Neodpustljivo sodi pod »nečloveška dejanja«, med grozovitosti, odpustljivo pa pod kategorijo »motiti se je človeško«, »nihče ni brez greha«. Prav tako je prepad med dejanjema, ki ju situacija zahteva od nas. Pri odpustljivem govorimo o spregledu (morda samo o pogledu, če je pogled manj od spregleda), pri neodpustljivem pa nastane potreba po odpuščanju.

Neodpustljivo se je prikazovalo pod mnogimi oznakami. V predsekularni družbi je prevladoval izraz »smrtni greh«, danes sta ga zamenjala izraza »zločin proti človeštvu« in »zločin, ki ne zastara«. Toda vse to so moralno-teološki in poznejše pravni pojmi, v niti enem pomenu pa to ni neodpustljivo samo, ki ne deleži na univerzalnem (niti kot negacija). Odpuščanje beži pred sfero političnega, svoje zatočišče pa išče v norosti.

Odpuščanje je koncept, ki pripada nekemu določenemu verskemu izročilu, Derrida mu pravi abrahamsko izročilo. Govorimo o tradiciji »filozofskega humanizma, točneje kozmopolitizma, rojenega iz zemlje stoicizma ter pavlinskega krščanstva« (Derrida 2001c, 31). Ta koncept pa se je očitno globaliziral (28). Ob koncu 2. tisočletja se je ta koncept začel uveljavljati po vsem svetu in ne samo tam, kjer smo dediči biblične tradicije. Japonski premier se je tako opravičil in prosil za odpuščanje južnokorejsko in kitajsko ljudstvo, v Južni Afriki so takšna prizadevanja sprejeli kot primerna za vsaj delno razrešitev perečega problema apartheida (glavno vlogo je tam odigral anglikanski škof Tutu). Vsa ta odpuščanja so seveda v službi sprave, v službi iskanja prihodnjega miru in sožitja. Prošnje po odpuščanju se, ka-

kor pravi Derrida, množijo. Predsedniki, papež, vsi priznavajo preteklo krivdo in prosijo odpuščanja. »Scene priznanj se množijo in pospešujejo zadnjih nekaj let, mesecev ali tednov, pravzaprav vsakodnevno, v nekem javnem prostoru, oblikovanem po meri tele-tehnologije in medijske moči, hitrosti in razširjenosti komunikacij.« (Derrida 2002, 192) Očitno so to nastopi, ki so neločljivo povezani z novimi mediji in so v njihovi službi.

Odpuščanje ne deluje kot računica. Drugačno je tudi od sprave, pomirjenja, odrešenja. Cilj odpuščanja nikakor ne sme biti pomiritev ali povrnitev normalnega stanja, če je tako, po Derridaju to ni odpuščanje. Vsakršna finalnost in normativnost odpuščanje onemogočata. To mora ostati izjemno, nenavadno, nedoumljivo, čudež. Vsakršna menjalna logika, vsak motiv, preprečiti povrnitev zla, vsakršna finalnost iz odpuščanja naredi slab posnetek, ki sam po sebi znova zahteva odpuščanje. Torej: prosimo odpuščanja, ker smo pri odpuščanju gledali na svojo korist, pa čeprav je bila to kakršnakoli premestitev koristi (lahko tudi računica na nebeško povračilo). Vse to pomeni, da odpuščanja ne moremo izsiliti, spravo pa lahko (ponudimo, na primer, dovolj velike ugodnosti nasprotniku). Odpuščanje se začne tam, kjer se na videz konča.

5. Odpuščanje in religiozno

Derrida v svoji knjigi *Politiques de l'amitié* slika prihodnostno figuro prijatelja. Pristno prijateljstvo ne obstaja, »ko bo, če bo«, pa med pravimi prijatelji ne bo potrebe po nikakršnem odpuščanju (Derrida 1994, 69). To pa ne zato, ker ne bi bilo prestopkov, temveč ker bo odpuščanje teh prestopkov med prijatelji sočasno. Brž ko spregovorimo o odpuščanju, smo na dvorišču religijskega, med blagoslovi in prekletstvi (70). Vsak zločin je tako zločin nad Bogom. Verska tradicija nas uči, da je vsak zločin nad sočlovekom tudi zločin oziroma greh pred Bogom. Biblični človek je namreč božja ustvarjenina in kot takšen nosilec njegove podobe. Teološki razmislek o neskončni presežnosti Boga pride do sklepov, da so dobra dela tu na zemlji najpristnejša oblika češčenja. Za vernika je tako vsako dejanje odpuščanja nepravo odpuščanje, samo posnetek nenehnega božjega odpuščanja. Vsakršno zlo dejanje potrebuje božje odpuščanje. Odpuščanje zavzame tudi osrednje mesto v najpomembnejši krščanski molitvi. V njej je spet navzoča težavnost odpuščanja.

Zelo pogosto so prošnje po odpuščanju usmerjene na Boga. Derrida to dejstvo racionalizira. Prav lahko se zgodi, da žrtve našega dejanja ni več, lahko je kolektivna, lahko je neznana na kak drug način. »Boga se ne prosi za odpuščanje, ker bi bil on edini sposoben odpuščanja, edini z močjo odpustiti, sicer nedostopno človeku, temveč ker v odsotnosti singularnosti žrtve, ki včasih ni več tam, da bi prešla prošnjo po odpuščanju ali v odsotnosti zločinca ali grešnika, je Bog edino ime, ime imena absoluta in poimenovane singularnosti kot take. Absolutna zamenjava. Absolutna priča, absolutni *superstes*, absolutna preživela žrtev.« (Derrida 2001a, 46) V Kierkegaardovem branju Abraham Boga prosi odpuščanja, ker ga je poslušal

(in zato nameraval storiti neodpustljivo), sam se zaveda paradoksnosti svojega položaja, ki je hkrati paradoksnost slehernega položaja, ko potrebuje odpuščanje. »Čeprav mu Bog še v istem hipu odpusti, tudi če predpostavimo, v preteklem pogojniku, da bi mu bil odpustil, ali v prihodnjiku, da mu bo odpustil, tako da bo ustavil njegovo roko, mu poslal angela in mu obljubil ovna kot nadomestek – vse to v ničemer ne spremeni neodpustljivega bistva greha.« (Derrida 2004, 161) Toda Abraham je bil opravičen. To pa zato, ker je »verjel z močjo absurda, kajti tu ne more biti govora o človeški preračunljivosti« (Kierkegaard 2005, 50).

Religijski čut za odvisnost in neobvladovanje vsega je izražen v molitvi, ki je prošnja odpuščanja. Prošnja »odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom« (Mt 6, 12) je izraz verske zavesti o osebni odvisnosti in o dinamični naravi Boga. Derrida v zvezi s tem zapiše: »Odpuščanje je zgodovina Boga.« (2004, 187) To je morda biblično sporočilo v eni vrstici, sorodno povedi: »Bog je ljubezen.« Seveda pa smo tu spet pred nevarnostjo napačnega razumevanja Boga kot avtomata,⁶ ki odpušča po svojem bistvu. Molitev Oče naš se izogne temu kalkulativnemu odpuščanju in se zateče v ponižno prošnjo. Toliko o bibličnem odpuščanju, ki je preobsežna tema, da bi jo obravnavali tu. Vendar pa je v Bibliji jasno vidna zavest, da je Bog tisti, ki odpušča, to je dober kontrast in dopolnilo k Derridajevi shemi. Obema pa je skupna predvsem zavest o odpuščanju kot presežni skrivnosti. »Treba je vedeti vsaj to: brž ko izrečemo ali zaslišimo besedo *odpuščanje*, je Bog že zraven.« (188) Seveda je v abrahamitskih tradicijah odpuščanje vedno imelo za cilj spravo, povratek prejšnjega stanja in v širšem pomenu odrešitev. Boga prosimo za odpuščanje, ker nam vera govori, da je že odpuščal in da je odpuščajoč. To je upanje, da bo Bog prizanesljiv in bo odpustljivo obnovil zavezo. Pri našem problemu govorimo o »trenju ali kontradikciji med hiperbolično etiko, ki stisko pelje do roba in onkraj mej možnega, na eni strani *ter* na drugi za vsakdanjo ekonomijo odpuščanja, ki vlada v religioznih, pravnih, celo političnih in psiholoških semantikah odpuščanja« (Derrida 2001a, 29). Za pravo in politiko je prav, da se zadržujeta na tej strani mogočega, da odpuščata odpustljivo, oziroma to, za kar družba preračuna koristnost. Toda religijsko odpuščanje mora svoj nastop v tej družbi dojeti za neuspeh. Pristna religioznost bi morala takšno instrumentalno logiko dojeti kot neuspeh.

6. Sklep

Kaj nam torej pri tako razpetem pojmu ostane? V zvezi s pojmom odpuščanja ne moremo preprečiti, da ne bi bili razcepljeni med dvema gibanjema. Tu bi bilo preprosto nepravilno govoriti, da Derrida in Jankélévitch govorita o isti stvari z različnima nazivoma, torej Jankélévitch o odpuščanju tam, kjer Derrida o po-

⁶ Robert Gibbs govori o nujni vlogi tretjega za odpuščanje. »Ne samo da se dve osebi ne moreta spraviti sami, temveč potrebujeta tretjega, ki ima avtoriteto nad obema, tretjega, ki je lahko Bog ali nadomestek, oče, celo mrtvi oče.« (2001, 89) Ta formulacija s svojo brezosebnostjo napeljuje na formalistično shemo odpuščanja, kakršno kritizira Derrida.

gojnim odpuščanju. Ne. To je prepad, ki se pokaže ob refleksiji o neodpustljivem. Pomembna je sama raven izraza odpuščanje, ki ga Derrida želi rešiti pred vsakdanom ekonomije, kamor ga umestijo Jankélévitch in Arendtova ter glavnina tradicije. Derrida svoj sestavek (2001c) konča z izpovedjo sanj o prihodu odpuščanja, žrtve, ki bo odpuščala brezpogojno. Različne veroizpovedi bi v njegovi shemi prav lahko prepoznale svojega mesija. Ko se večina diskurzov o odpuščanju ustavi pri ekonomiji, preračunljivi logiki, ki ima triumfalistično gibanje (z mislijo »nismo še tam, smo pa neverjetno blizu ...«), se zgodi nedopustno. Prepad med neločljivo-stjo pogojnih odpuščanj in brezpogojnega odpuščanja pa ostaja. Ohraniti moramo zavest o njuni absolutni heterogenosti. Bistvo odpuščanja tako ostaja in mora ostati skrivnost. Ta skrivnost je kazalec njegove pomembnosti in nezamenljivosti. To je pomen prošnje po odpuščanju neodpustljivega. Vznik »možnosti odpuščanja tam, kjer je klic po nemogočem in odpuščanju neodpustljivega« (Derrida 2001a, 29) ni kazalec naše obsojenosti na neuspeh, temveč izrednega dostojanstva sleherne odpuščanske kretnje. Derrida jo s tem, ko jo odmeji od profanosti vsakdana in namesto tega locira v sfero nemogoče nujnosti, pokaže v njeni transformativni moči. Odpuščanje je namreč izraz človekove sposobnosti preloma s krožnostjo ekonomije. Predvsem pa je *praxis*, zato Derrida opozori, da »vsakič, ko podam teoretično izjavo o dogodku odpuščanja, ga zagotovo zgrešim« (2001b, 53).

Reference

- Arendt, Hannah.** 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Aristotel.** 1970. *Organon*. Kultura: Beograd.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Caputo, John D.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D., Mark Dooley in Michael J. Scanlon.** 2001. *Introduction: God forgive*. V: *Questioning God*, 1–18. Bloomington: Indiana University Press.
- Dan-Cohen, Meir.** 2010. Revidiranje preteklosti: o metafiziki kesanja, odpuščanja in pomilostitve. *Analiza* 14, št. 3:69–84.
- Derrida, Jacques.** 1994. *Politiques de l'amitié; Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Galilée.
- . 2001a. To forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 21–51. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001b. On forgiveness: A roundtable Discussion with Jacques Derrida [moderiral Richard Kearney]. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 52–72. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001c. *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
- . 2002. *Kosmopolitike: predgovori gostoljubnosti, oprostu i bezuslovnom univerzitetu*. Beograd: Stubovi kulture.
- . 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Gibbs, Robert.** 2001. Returning/Forgiving: Ethics and Theology. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 73–91. Bloomington: Indiana University Press.
- Govier, Trudy.** 2002. *Forgiveness and revenge*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kierkegaard, Søren.** 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- MacLachlan, Alice.** 2010. Odpuščanje in moralna solidarnost. *Analiza* 14, št. 3:57–67.
- Nietzsche, Friedrich.** 2004. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.

*Jon Grošelj***Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli**

Povzetek: Sholastika ni pomembno obdobje le za teologijo in za filozofijo, temveč tudi prispevek k poglobljeni analizi takrat porajajočih se družbenoekonomskih vprašanj. Ekonomska filozofija poznih sholastikov dosega visoko raven in napoveduje razcvet klasične politične ekonomije 18. stoletja. Kljub splošni skepsi do trgovanja, ki je razvidna tudi pri Tomažu Akvinskem, prepoznavajo takratni filozofi prednosti tržnega sistema ali zasebne lastnine in pomembno prispevajo na področjih teorije vrednosti, pravične cene in plače, obresti, denarja in na mnogih drugih. Sholastična družbenoekonomska misel je (so)vplivala tudi na nastanek današnjega družbenega nauka Cerkve.

Ključne besede: sholastika, ekonomija, zasebna lastnina, delitev dela, vrednost, trgovanje, pravična cena

Abstract: **On the Role of Scholasticism in the Development of Economic Thought**

Scholasticism did not only importantly contribute to the disciplines of theology and philosophy, but also to the in-depth analysis of the socio-economic issues of the time. The economic philosophy of the late scholastics reached a high level of advancement and anticipated many of the achievements of the classical political economy of the 18th century. Despite the general skepticism about phenomena such as trade and money, which is e.g. evident in the philosophy of Thomas Aquinas, later philosophers recognized the benefits of the market system and made important contributions to the theorisation on value, fair price and wages, interest, money, etc. Moreover, they continue to bear influence on establishing the contemporary Catholic social teaching.

Key words: scholasticism, economy, private property, division of labour, value theory, trade, just price

1. Uvod

Če so cerkveni učitelji in filozofi prvih stoletij praviloma odklonilni do različnih trgovskih in denarnih fenomenov, se skozi stoletja razvije ekonomski nauk, ki je znanstveno in teološko doslednejši in bolj poglobljen. Z gibanjem srednjeveške sholastike se njeni misleci zlasti zaradi moralnoteoloških problemov in zaradi rasti trgovine vse bolj sprašujejo o družbenoekonomskih vprašanjih in zakonitostih in se opredeljujejo do njih. Predvsem s poznosholastično ekonomsko mislijo, ki do-

seže visoko stopnjo razumevanja, pa se začnejo ustvarjati prvi obrisi ekonomske znanosti novega veka.

Katoliška ekonomska misel se je bolj sistematično razvijala v srednjem veku, predvsem v okviru sholastike. Ekonomska filozofija se ni začela razvijati samostojno, temveč kot navezava na nekatera moralno-filozofska vprašanja, torej je produkt filozofsko-teoloških razprav prvih stoletij po Kristusu.

Vrhunec doseže katoliška ekonomska filozofija srednjega veka v 16. in v 17. stoletju z uveljavitvijo španske jezuitske šole, bolj znane kot šola iz Salamanke. Prav tukaj se razvijejo teoretični ekonomski koncepti in teorije, ki pomenijo znaten skok naprej tako v ekonomsko-analitskem kakor tudi v konceptualno-teoretskem okviru preučevanja ne samo ekonomskih, temveč tudi pravno-filozofskih vprašanj.

V Salamanki doživi sholastika (na področju ekonomske filozofije) svoj ustvarjalni vrh. Za razumevanje sholastične misli je bistvenega pomena vloga zasebne lastnine – po njihovo je to (naravnopravna) kategorija, ki je komplementarna človekovim temeljnim potrebam in pravicam (Drakopoulos in Gotsis 2004, 30).

Pri sholastični ekonomski misli je torej pomembna iz naravnega prava izhajajoča ekonomska filozofija, ki prepozna, utemeljuje in postavlja temelje ekonomske znanosti novega veka.

2. Pogled Akvinskega na nekatera družbenoekonomska vprašanja

Približno petsto let pred Adamom Smithom je Akvinski poudaril pomen delitve dela (McGee 1990, 472). Ker imajo ljudje različne sposobnosti, je menil, da morajo delati tisto, kar so najbolj zmožni dobro opraviti. Delitev dela prinaša večjo učinkovitost in boljše zadovoljevanje potreb, saj »en človek ne more narediti vseh nalog, zahtevanih od družbe. Zatorej je nujno, da so različne osebe zaposlene z različnimi cilji. /.../ Diverzifikacija dela je posledica naravnih razlogov, kar pomeni, da so različni ljudje rojeni z danostmi in sposobnostmi za različne funkcije in načine življenja.« (472–3) Po njegovem je potreben nadzornik, ki usklajuje delovne naloge.

Poudaril je pomen zasebne lastnine, saj lastniki z njo bolje gospodarijo in kot posledica tega bolje zadovoljujejo svoje lastne potrebe; menil je, da to ni v nasprotju z naravnim pravom, temveč je dodatek k človekovemu svobodnemu odločanju.

Zasebna lastnina po njegovem omogoča posamezniku tudi večjo mero svobode. Zavedal se je problema neenakomerno porazdeljene lastnine, zato mora po njegovem obstajati regulator, da preprečuje zlorabe in ustvarjanje premoženja, ki je »v nasprotju z naravnim pravom«.

Zasebno lastnino so opravičevali tudi drugi sholastiki, ki so jo »najprej zagovarjali s svetopisemskimi razlogi, nato pa tudi z logičnimi in razumskimi kriteriji. Do-

kazovali so korist zasebne lastnine za razvoj človeštva. Učenjaki so s praktičnimi razlagami pokazali, da so dobrine v zasebni lasti uporabljene bolj kot tiste, katerih lastnina je skupna.« (Chafuen 2012, 48) Najbolj poglobljeno so se tega vprašanja lotili predstavniki španske šole iz Salamanke. Pomembno so k temu prispevali Leonardo Lessio (opozoril je, da veliko mest v Svetem pismu ne obsoja lastnine), Miguel Salon (skliceval se je na Avgušтина, ki je obsodil zavračanje sprejemanja premožnih v zgodnjo krščansko skupnost), Juan de Medina (opozoril je, da Jezus od apostolov ni zahteval, naj se odpovedo premoženju), Domingo de Soto (njegova kritika skupne lastnine je utemeljena na aristotelovsko-tomistični podlagi, delitev dobrin naj bi bila tako pogoj družbenega reda), Thomas de Mercado (zasebna lastnina ima učinek v večji skrbi in marljivosti), Juan de Mariana (izpostavil je osebni interes, ki je pomemben za ekonomsko blagostanje), Bartolomé de Albornoz (trdil je, da zasebna lastnina zmanjša možnost goljufij), Francisco de Vitoria (menil je, da zasebna lastnina omogoča moralno uporabo dobrin, in izpostavil, da to ni stvar božje milosti, temveč naravnega reda) ter številni drugi (49–75).

Zasebna lastnina v sholastičnem moralno-ekonomskem pojmovanju ni neodpravipljiva in absolutna pravica. Pod nekaterimi pogoji preide v občo korist in se torej njena zasebnost odpravi. Takšne so na primer situacije ogroženega življenja ali skrajne lakote. Kraja v teh primerih ni moralno sporno dejanje, saj je to vprašanje preživetja. Kljub temu sholastična ekonomska filozofija poudarja, da mora tisti, ki nekaj vzame (ima od nekoga korist), to vrniti, ko mu okoliščine dopuščajo – opravičiti mora restitucijo (takšen pogled je razviden pri Tomažu Akvinskem).

Martin de Azpilcueta je menil, da je vsakdo dolžan povrniti sposojeno, tudi če ima svoje dobrine v drugem kraju ali jih je že porabil (81). Pozni sholastiki so poudarili pomen zasebne lastnine (kljub njeni relativnosti), saj je pogoj družbene pravičnosti in miru, menili pa so tudi, »da zasebna lastnina kljub temu, da je v skladu z naravnim pravom, ni utemeljena na njem. Sodili so, da je zasebna lastnina v skladu z drugimi naravnimi pravicami, kot sta življenje in svoboda. /.../ Zanimivo je, da je pri obravnavi naravnih pravic Adam Smith prišel do podobnega sklepa.« (250)

Izhajajoč iz naravnopravnega razmisleka, da so se pravice do zasebne lastnine razvile zaradi ohranitve življenja in svobode, lahko najdemo primere, ko so te pravice med različnimi subjekti v kontradikciji ali konfliktu. Takrat morata prevladati načeli življenja in svobode. Kljub temu velja, da mora oseba, ki se okoristi, vzeto vrniti (Woods 2005a, 97–101).

Akvinski se je opredelil tudi do drugih družbenoekonomskih tem. Oblast je po njegovem potrebna za regulacijo ekonomske aktivnosti, a mora biti omejenega obsega, saj bi bilo proti principu vladanja, če »može odvrta od svobodnega opravljanja svojih funkcij ali jih pri tem omejuje. /.../ Tako odločno posredovanje lahko za kratek čas opraviči samo določena nujnost.« (McGee 1990, 474)

Zagovarjal je koncept javnih dobrin, od katerih naj bi imeli korist vsi, torej tudi najrevnejši. Lahko bi trdili, da je s tem Akvinski predvidel nekakšen model social-

ne države s posameznimi javno dostopnimi dobrinami in storitvami in z nekakšnim prerazdeljevanjem dohodka od najbogatejših k najrevnejšim. Do trgovanja je bil Akvinski nezaupljiv, saj je menil, da pretirano trgovanje zamoti dušo s posvetnimi cilji in odvrača človeka od duhovnosti. Izhajal je iz koncepta starogrškega polisa, torej mestne države, ki je v največji meri samozadostna in tako neodvisna od trgovanja. Kljub temu je Akvinski priznaval pomen trgovanja, katerega odsotnost bi lahko pomenila vsesplošno pomanjkanje. Opredelil je tri vrste koristnega trgovanja: 1) hranjenje in skladiščenje blaga, 2) uvoz uporabnega blaga, ki ga država potrebuje in 3) transport blaga iz krajev, kjer ga je preveč, tja, kjer ga je premalo (Chafuen 2012, 138).

Država mora po njegovem trgovanje regulirati in dovoljevati, vendar pa ne spodbujati. Akvinski se je nekako dotaknil sodobnega problema nadvlade finančnega sektorja in vpliva kapitala na vseh ravneh človeške družbe (ta fenomen je Janez Pavel II. imenoval *ekonomizem*, ko se vse družbene sfere podredijo logiki trgovanja in kriteriju koristnosti).

Glede pravične cene je Akvinski menil, da bi ta cena morala pokrivati proizvodne stroške, vključevala naj bi tudi dobiček, določen na podlagi skupne ocene (*communis aestimatio*). Eden od ciljev določitve pravične cene je bilo onemogočanje nastanka monopolov, ki naj bi škodovali trgovini.

Akvinski je priznaval pomen tržnih sil, ki dokončno oblikujejo ceno. Čeprav je deloma spregledal koncept subjektivne teorije vrednosti, ki so jo utemeljili poznoškolastični ekonomisti, je nakazal ta pomen, ko je poudaril, da »pravična cena ni določena natančno, temveč je določena z neko približno oceno. Cena je torej odvisna od lokacije, časa ali pa tveganja. /.../ Ne nakup ne prodaja po cenah, ki so odvisne od teh dejavnikov, ni nepravična.« (McGee 1990, 481)

Tako Akvinski kakor Duns Scot sta pri vprašanju pravične cene zagovarjala načelo dvojnega pravila. Prodajalec, ki je odvisen od večjih tveganj pri prodaji svoje dobrine, lahko kompenzira svojo izgubo z zaračunavanjem pribitka k tržni ceni. Strinjala sta se, da prodajalec greši, če prodaja po znatno višji ceni zgolj zaradi kupčeve izrazite želje po neki dobrini (Lowry 2003, 9–38).

Obresti je Akvinski videl kot nepotrebne in celo nemoralne. Izhajal je iz ideje o sterilnosti denarja, ki jo je utemeljil že Aristotel. Denar je po njegovem namenjen le trgovanju, torej je neproduktiven. Plačevanje za njegovo uporabo je po njegovem zgrešeno. Menil je, da je prejemanje obresti za posojeni denar »samo po sebi nepravično, saj se s tem prodaja nekaj, kar ne obstaja. To jasno vodi do neenakosti, ki je nasprotna pravičnosti.« (McGee 1990, 482) Njegovo zavračanje obresti ni brezpogojno, dopuščal jih je ob prekoračitvi roka vračila posojila in kot možnost kompenzacije izgube ali škode. V 19. stoletju je ekonomist avstrijske šole Bohm-Bawerk v tako imenovani teoriji časovnih preferenc (angl. *time preference theory*) razložil smiselnost in razlog obstoja obresti (2009, 42). Ljudje naj bi raje prejeli denar danes kakor v nedoločeni prihodnosti. Akvinski se temu spoznanju približa v svojih razmišljanjih o trgovcu, ki vino eno leto stara in ga pozneje dražje proda.

Sholastični teologi so imeli (podobno kakor Akvinski) do obresti večinoma odklonilen odnos, so se pa nekateri temu vprašanju posvetili bolj temeljito in marsikdaj odkrito upravičevali obresti. Bernardin Sienski je tako dopuščal prodajo časa, ko ga imamo za del neke dobrine. Upnik je upravičen sprejeti nagrado, ki mu je spontano prisojena. Obresti so tako izraz hvaležnosti za posojeni denar (pod podobnim pogojem jih je resda dopuščal tudi Akvinski). Felipe de la Cruz je jasno izrazil, da je v tem trenutku dostopni denar vreden več od prihodnjega. Posojilodajalec je tako upravičen dati nagrado (ki je izkaz hvaležnosti) za posojilo. Podobno so menili Francisco de Vitoria (odškodnina posojilodajalcu, če prej ni bila omejena v pogodbi), Luis Sarabia de la Calle (potreben je kriterij dobronamernosti), Molina, Rebelo in drugi. Anton iz Firenc in Leonardo Lessio sta celo menila, da ima posojevalec pravico, uveljaviti civilno obveznost za poplačilo svoje usluge. Luis de Alcalá je izpostavil, da mora dolžnik nadomestiti izgubo, ki je posledica posojene denarja, zato naj bi se po njegovem denar posojal kot trgovsko blago (Chafuen 2012, 236–40).

3. Pregled prispevka drugih sholastičnih ekonomskih mislecev

Chafuen je v svoji knjigi *Vera in svoboda* (2012) dobro pokazal, kako so že (pozno)sholastični moralno-ekonomski razmisleki napovedovali dognanja klasične politične ekonomije 18. stoletja. Ugotovitve o prispevku sholastikov k ekonomski teoriji potrjujejo tudi drugi pomembni ekonomski zgodovinarji. Joseph Schumpeter je menil, da so prav ekonomski misleci sholastike postavili temelj moderne analize in prišli blizu spoznanjem moderne ekonomske teorije (1997, 97). Pozno-sholastična misel je pravzaprav dosegla visoko spoznanje socialne in ekonomske znanosti, katere tradicijo v 20. stoletju nadaljuje znana avstrijska šola ekonomske misli z ekonomisti, kakor so Menger, Bohm-Bawerk, Mises in Hayek (Rothbard 2006, 73–4). Po mnenju Thomasa Woodsa je moderna ekonomska znanost (to spodbudi Smithova knjiga *Bogastvo narodov*) prišla do spoznanj, ki so jih že stoletja prej nakazali pomembni ekonomski zgodovinarji, vendar tega ni hotela priznati (2005b, 153).

Čeprav so dojemanje sholastične misli pomembno dopolnili že različni ekonomski zgodovinarji, zlasti De Roover in Schumpeter, je Chafuen nakazal jasne vzporednice med sholastično in klasično liberalno ekonomsko teorijo in ji s tem dal tudi zgodovinsko vrednost in relevantnost. Vendar pa pri njegovemu poskusu ni pomembno izločevanje drugih političnoekonomskih ali svetovnonazorskih teorij in pogledov, temveč poudarek, da ideje, »ki so porodile tako imenovano »svobodno družbo«, niso bile rezultat kakšnega nenadnega procesa, spontane stvaritve. Bogastvo narodov Adama Smitha nosi denimo pečat številnejših zgodnejših del, na katere so spet vplivala še starejša. /.../ Obstajajo zanimive podobnosti, v določenih primerih tudi nasprotja med mislijo pozne sholastike in mislijo pomembnih modernih mislecev za svobodo. Kanal, po katerem so mnoge ideje katoliških mi-

slecev prešle do klasičnih avtorjev, so bila dela, ki sta jih napisala Hugo Grotius in Samuel von Pufendorf.« (Chafuen 2012)

Jean Buridan (rektor univerze v Parizu in eden najpomembnejših srednjeveških komentatorjev Aristotela) je pomembno prispeval k teoriji denarja. Pokazal je, da denar ni umetni produkt državne intervencije, temveč spontan in logičen produkt razvijajoče se trgovine in gospodarstva, torej posredno sredstvo menjave dobrin in storitev (Woods 2005b, 154). Izhajal je iz aristotelskega koncepta *indigentia*, ki ga je imel za »dejansko povpraševanje«. Stanje revščine je opredelil kot pomanjkanje, ki je dvopomensko: prvi pomen opredeljuje luksuzne dobrine, drugi pa potrebe. Buridan povzame pomen pojma *indigentia* kot želje, ki je podkrepljena z ekonomsko zmožnostjo uresničitve (Lowry 2003, 9–38).

Buridanovo dopolnilo je pomembno tudi zaradi razlikovanja med individualnim in agregatnim povpraševanjem; vrednost dobrine je navezal na agregatno povpraševanje, ki je odvisno od števila potrošnikov in od njihove kupne moči. Kupčev vrednotenje je torej odvisno od tržnega, ki je pogoj za tržno stanje. Vse to je vplivalo na razsvetljensko misel Nicholasa Barbona in Thomasa Hobbesa (ta je menil, da je trg najboljši določitelj vrednosti). Buridanov prispevek je poleg drugega pomembno vplival na avstrijsko ekonomsko šolo.

Pri teoriji denarja so sholastiki izhajali iz Aristotelove opredelitve denarja kot dobrine, ki olajša menjavo in zamenjavo. Na to se je pozneje oprl tudi Akvinski. Domingo de Soto je pri določitvi vrednosti denarja upošteval njegovo sestavo, kriterija kakovosti in plemenitosti kovine je upošteval tudi Martin de Azpilcueta. Bartolomé de Albornoz je izpostavil nihajočo ceno denarja, ne pa njegove vrednosti *per se* (Chafuen 2012, 115–8). Martin De Azpilcueta nadalje »ni zgolj pokazal, kako sprememba kakovosti denarja učinkuje na njegovo vrednost, temveč je tudi pravilno opozoril, da že navaden dvom v vrednost denarja (ki je lahko tudi posledica stalnega nihanja njegove vrednosti) zadošča, da se njegova vrednost tudi dejansko zniža« (119).

Nicolas Oresme, Buridanov učenec, je eden od prvih utemeljiteljev monetarne teorije, ki deloma velja še danes.¹ Prišel je do spoznanja o povezavi med povečanjem količine denarja v obtoku in zvišanju splošne ravni cen. Predlagal je, da se vlada ne vmešava v denarni sistem, to ima po njegovem lahko (če se zvišajo cene v gospodarstvu) negativne posledice za ekonomijo, povzroči pa tudi, da imajo ljudje manjši realni dohodek (Hulsmann, 2004). Podobno je ugotovil Luis de Molina; trdil je, da bodo cene dobrin višje, ko bo v obtoku več denarja (vrednost denarja bo torej manjša), prav tako je pa menil, da obilje dobrin (*caeteris paribus*) zniža njihovo ceno (Chafuen 2012, 121).

Z vprašanjem vrednosti denarja so se ukvarjali tudi drugi. Omeniti velja Thomasa de Mercada (po njegovem je nominalna vrednost denarja naključna), Juana de Mariana (opozoril je na to, da vrednost denarja znižujeta dva razloga: količina

¹ Oresme-Greshamov zakon, ki nosi ime tudi po angleškem ekonomistu, pravi, da bo v soobstoju dveh valut v ekonomskem sistemu, kadar razmerje med valutama določi država, tista valuta, ki je precenjena, izrinila podcenjeno iz obtoka.

denarja v obtoku ter šibkost in slabost denarja), Domingo de Sota (izpostavil je, da lahko vladar spreminja vrednost denarja, a si tega ne sme prevečkrat privoščiti) in Juana de Medina (menil je, da vladar resda lahko predpiše vrednost denarja, bo pa na koncu odločilen dejavnik nihanje vrednosti zaradi njegove kvalitete) (123–30).

Teorija inflacije, ki jo je izoblikoval Oresme, se potrdi v Španiji v 16. stoletju, ko pritok velikih količin vrednih kovin iz novega sveta povzroči dvig splošne ravni cen. Iz vsega tega ekonomisti pozne sholastike utemeljijo splošni zakon, ki pravi, da povečanje količine katerekoli dobrine vodi v znižanje njene cene. Nekateri to utemeljitev jemljejo kot prvi zapis kvantitativne teorije denarja (Woods 2005b, 156). Oresme resda ni poznal pomena monetarne politike kot vladnega instrumenta.

Kardinal Kajetan je v 16. stoletju prišel do spoznanj, ki so v svojem bistvu prvi zapis (sodobne) teorije pričakovanj. Po njegovem na vrednost denarja v nekem trenutku vplivajo pričakovanja prihodnjega stanja na trgu. Ljudje torej vrednost denarja razumejo v odnosu do možnih prihodnjih dejavnikov, kakor so vojne, neugodne vremenske razmere in podobno (Rothbard 2006, 34).

Eden najpomembnejših konceptov, do katerega so tudi pod vplivom Avguština-novega dela *Božja država* prišli misleci sholastike, je teorija subjektivne vrednosti. Razvila se je predvsem v poznosholastični misli, nakazali pa so jo že nekateri sholastiki 13. in 14. stoletja, na primer Akvinski in Olivi. Spoznali so, da vrednost ni določena samo s produkcijskimi stroški in s količino vloženega dela, temveč tudi s posameznikovo subjektivno zaznavo vrednosti. Treba je pripomniti, da je teorija subjektivne vrednosti povzročila kar nekaj dvomov in bila tarča nemalo kritik, saj je vzbudila implicitni sum nadvlade trga in moralnega relativizma.

Teorija subjektivne vrednosti je bila uporabljena tudi kot podlaga za določanje pravične cene; to je že Akvinski opredelil na podlagi skupne ocene na trgu (*communis aestimatio*), s tem pa je soglašal tudi Bernardin Sienski. Pri ugotavljanju pravične cene sholastiki resda niso dvomili o pravici javnih avtoritet do vmešavanja, predvsem v izrednih okoliščinah (De Roover 1955, 161–90).

Frančiškanski duhovnik Pierre de Jean Olivi je predlagal teorijo vrednosti, utemeljeno na subjektivni zaznavi koristnosti, iz tega pa je izpeljal, da mora pravična cena tako izhajati iz interakcije med zaznano vrednostjo predmeta na eni ter produkcijskimi in delovnimi stroški na drugi strani. Njegovo teorijo je pozneje dodelal Bernardin Sienski.

Njuna dognanja v celoti prevzamejo pozni sholastiki, eden od njih, Luis Saravia de la Calle, je zapisal, da tisti, ki »merijo pravično ceno s stroški dela ter proizvodnih sredstev /.../, tisti so v zmoti. /.../ Pravična cena namreč izhaja ali iz obilja ali pa iz redkosti dobrin, trgovcev ali denarja na trgu.« (Rothbard 1976, 55)

Koncept subjektivne vrednosti in pravične cene sta dodatno argumentirala jezuita Lugo in Molina. Molina je menil, da »pravična cena dobrin ni določena na podlagi koristnosti, dani od človeka /.../, odvisna je – *caeteris paribus* – od relativnega zaznavanja vsakega človeka, ki je določeno na podlagi njegovega cenjenja

te dobrine. To pojasni, zakaj je pravična cena dragulja, uporabnega samo za okrasitev, višja od velikih količin mesa, vina, kruha, konj, tudi če je uporabnost teh dobrin večja od uporabnosti dragulja.» (64)

Carl Menger, pripadnik avstrijske šole, izhajajoče iz tradicije pozne sholastike, je to razložil s spremembo preferenc ljudi. Recimo, da povpraševanje po tobaku nenadoma pade na ničelno stopnjo. Posledica tega je, da tudi vsi produkcijski faktorji, kakor denimo visokotehnoški stroj v proizvodnem procesu, postanejo nepotrebni, njihova vrednost, določena subjektivno, tako postane nična (2007, 64–6).

Karl Marx je pravično ceno določil po načelu produkcijskih faktorjev, potrebnih za proizvod neke dobrine, na primer število ur dela. Vendar pa ni upošteval stopnje produktivnosti delovne ure. Čeprav je Marx pozneje priznaval pomen subjektivne zaznave vrednosti, ji je pripisoval manjši pomen, kakor ga ima v resnici, trdil je namreč, da subjektivna zaznava vrednosti vpliva na ceno, določena pa je na podlagi produkcijskih stroškov (Reisman 1996, 77–80).

Če upoštevamo poznosholastične sklepe, lahko rečemo, da je Marx svojo teorijo pravične cene zastavil v obrnjenem vrstnem redu. Podcenjeval je – podobno kakor začetnik ekonomske znanosti Adam Smith – koncept vrednosti, ki temelji predvsem na subjektivni določenosti.

Zanimiva je razlika v aplikaciji različnih teorij vrednosti v katoliških in v protestantskih državah. Če je v katoliških državah tedanjega časa odobravanje žela predvsem teorija subjektivno določene vrednosti, je v protestantskih prevladal pomen objektivne vrednosti dobrin. Ekonomski zgodovinar Emil Kauder je v delu *Zgodovina marginalne koristnosti* dokazal, da je na to pomembno vplival protestantski mislec Jean Calvin s svojim povečevanjem dela kot sredstva molitve (1965, 5–6). Zapisal je tudi, da je kalvinistično dojemanje koncepta dela pomembno vplivalo na ekonomista takratne klasične šole Adama Smitha in Johna Locka, ki sta poudarjala pomen dela v produkcijskem procesu.

V Italiji je Ferdinando Galiani poizkusil dokazati, da je cena določena s tremi dejavniki: z redkostjo dobrine, s koristnostjo in s subjektivnim pripisovanjem vrednosti. Ta teorija pozneje močno vpliva na francoske fiziokrate, dostikrat ocenjene kot začetnike ekonomske znanosti.

Sholastiki so nadalje poudarili pomen (mednarodnega) trgovanja (Baeck 1994, 190–1). Trgovanje so imeli za moralno nevtralen fenomen, ki ga pa zlahka spridi človeška narava. To je dejavnost človeške vrste, ki je na neki točki razvoja »začutila potrebo izumiti nove oblike trgovanja, med katerimi je najbolj hvalevredna prav trgovina – čeprav je ni stvari, ki je človeška skopost ne bi izpridila« (Soto 1968, 541). Juan de Mariana je prav tako videl prednosti trgovanja, pri tem pa se je skliceval na nekatere podobne razloge kakor Adam Smith: naravna nujnost poraja človeške potrebe, ki jih učinkovito lahko zadovoljujemo le v kontekstu delitve dela in izmenjave dobrin (Chafuen 2012, 140).

Potrebno in upravičeno mednarodne trgovine so sholastiki utemeljili s ko-

ristmi, ki jih takšna trgovina prinaša obema stranema. Mednarodna menjava lahko poveča slogo ter soodvisnost držav in skupnosti. Menili so, da morajo mednarodno trgovino »urejati pravne norme, utemeljene na naravnem pravu« (143). Posebno se je temu vprašanju posvetil Francisco de Vitoria (resda tudi eden od utemeljiteljev mednarodnega prava), ki je odločno zagovarjal ekonomsko svobodo in poudarjal pomen prostega trga. Pri svojem zagovoru mednarodnega trgovanja je temeljil tako na večnem, naravnem kakor na pozitivnem zakonu (*ius gentium*). Leonardo Lessio je zatrdil, da bi morali tisti, ki tuje trgovce izženejo, državljanom (zaradi dviga cen) izplačati odškodnino (147).

Poleg Vitoria so številne prednosti mednarodne trgovine videli tudi Luis de Molina (poudaril je razliko v cenah dobrin med trgujočimi državami, v vsaki velja posebna skupna ocena), Cristóbal de Villalón (menil je, da je glavni razlog mednarodnega povezovanja presežek neke dobrine, ki jo država izvozi in v zameno pridobi tisto, ki ji je primanjkuje; to ustvarja soodvisnost med državami in kraljestvi), Juan de Mariana (izpostavil je uvozne davke, ki ščitijo domače trgovce, hkrati pa je opozoril, da morajo biti zmerni, saj izmenjava dobrin med narodi ne sme biti okrnjena), Bartolomé de Albornoz (trgovska menjava je zanj najbolj naravna oblika človeškega povezovanja različnih držav in kultur) in številni drugi (143–7). Sholastiki so bili torej trgovanju večinoma naklonjeni, saj povezuje svet in omogoča izmenjavo dobrin.

Dobiček (možna posledica trgovanja) je moral po sholastičnem nauku ustrezati tistim kriterijem, ki ga upravičijo, to je: »le takrat, ko je izviral iz nakupa ali prodaje po pravični ceni, torej po tržni ceni brez goljufanja, prisile ali monopola« (218). Akvinski je opredelil, da mora dobiček (ki je *negotiationis finis*, cilj trgovske dejavnosti): 1) pokrivati stroške trgovčeve družine in biti povračilo za njegovo delo, 2) biti namenjen pomoči revnim, 3) zagotavljati deželi nujne dobrine, 4) biti produkt izboljšav izdelka, a je lahko hkrati tudi posledica nihanja cen ali tveganja za prevoz in skladiščenje (224–5).

Do problema dobička so se opredelili številni sholastiki, med njimi Duns Scot (dopuščal je višje cene, s katerimi si proizvajalec povrne stroške), Bernardin Sienški (trgovec lahko prodaja po ceni, ki velja v neki deželi, tudi če je blago kupil ceneje), Antonio de Escobar (dobiček je hvalevreden, dokler ni v ozadju laž, goljufija ali izsiljevanje) in Juan de Medina, ki je možnost dobička vezal na tržne razmere in na splošno raven cen, zato je ni nujna posledica proizvodnih stroškov (226–34). Kadar se na trg vmeša država in določi prodajno ceno, to resda bolj natančno opredeli pričakovani dobiček, vendar sta pri tem de Medina in de Mariana opozorila na zlorabo, saj tisti, »ki se ob polomu svojega podjetja oprimejo oblasti kot brodolomci skale in skušajo svojo stisko rešiti z državno pomočjo, so zelo škodljivi in jih je treba zavriniti ter se jim previdno izogniti« (de Mariana 1950, 532).

Delavec ni zgolj »govoreče orodje«, temveč mora biti tudi primerno plačan. Sholastiki so področje plač dojemali v kontekstu izmenjevalne pravičnosti. Pravično plačo so utemeljevali na podlagi tržne ocene ali pa svobodne privolitve in niso zagovarjali tega, da bi morala pokrivati vse življenjske stroške delavca in njegove

družine (to podpre, recimo, enciklika *Rerum novarum*, 1891), to pa nakazuje ne-katera razhajanja med mislijo sholastikov in družbenim naukom Cerkve (Woods 2005a, 97–101). Antonin iz Firenc je strogo obsodil primere, ko delavec za svoje delo ni pravično plačan, jasno je izpostavil, da je »delodajalec dolžan prodati svoje dobrine, četudi z izgubo, če ne more priskrbeti plače v skladu z veljavno zakonodajo« (Chafuen 2012, 213).

Za Akvinskega je bila plača »naravno plačilo za delo, prav tako kot njegova cena, *quasi quoddam pretium ipsius*« (203). Bernardin Sienski je trdil, da je bolje izšolanih imeti manj, saj si zato zaslužijo boljšo plačo. Antonin iz Firenc je znesek določal na podlagi skupne ocene vrednosti, za Dominga de Sota pa je bila pravična vsaka plača, ki je svobodno sprejeta. Luis de Molina je opozoril na nujnost upoštevavanja okoliščin (najnižja plača, ki jo nekdo prejema za podobno delo), nekaj takšnega je zagovarjal tudi kardinal Juan de Lugo (pri tem pa je delavcem odrekel nadomestilo za čas bolniške odsotnosti). Leonardo Lessio je poudaril zakon ponudbe in povpraševanja in menil, da bi moral ta kriterij veljati tudi za višino plač državnih uslužbencev. Kadar delodajalec sprejme delavca iz usmiljenja, to (po Lessiu) upraviči tudi plačo, ki je nižja od najnižje na trgu (205–12).

Neobstoj pravice do prostega trgovanja in izmenjave dobrin lahko privede do monopolnih družbenoekonomskih struktur. Sholastiki so monopole vsaj posredno obsojali in jih imeli za izkrivljanje družbenih razmerij, pri tem pa je zanimivo, da redkokdaj – če sploh – omenjajo cehovska združenja in njihovo organizacijo (De Roover 1955, 161–90).

Luis de Molina je označil monopol kot tisto stanje trga, ko je pravica do prodaje nekega določenega blaga dodeljena le eni ali nekaj osebam. Leonardo Lessio² je menil, da morajo vladarji povrniti škodo, ki bi nastala ob izključitvi tujih trgovcev iz neke skupnosti. Monopolizacijo je imel za grožnjo, ki prinaša kopico negativnih (stroškovnih) učinkov in slabšanje razmer za prebivalstvo. Juan De Mariana je zagovarjal stališče, da kralj nima pravice razsojati glede dobrin ljudi in si jih tudi ne sme prisvojiti (niti deloma niti v celoti). Sprašuje se na primer, ali bi bilo legalno, da bi prišel kralj k nekomu v skedenj, kjer bi si prisvojil polovico žita in to upravičil lastniku s tem, da bi mu dovolil prodati preostalo polovico po dvakratni ceni (Chafuen 2012).

Kljub nasprotovanju sholastiki monopolov niso zavračali brezpogojno. Obstoj enega samega ponudnika nekega blaga jim še ni zadostoval kot kriterij za obsodbo. Obstajajo nekatere izjeme, ki upravičujejo njihov obstoj, saj so »monopoli, ki jih določi pristojna oblast, upravičeni le, če so v korist države. Kot primer so navedli zakone o patentih in avtorskih pravicah, ki so jih upravičevali z blaginjo in s koristmi, ki jih tiskarji in pisatelji prinašajo državi, Lessio je pojasnil, da lahko vladar podeli privilegije, če upošteva dobre razloge. /.../ Molina je upravičeval tudi nekatere monopole, ki so nastali z dovoljenjem vladarja.« (186) Pedro de Aragón je razvil pogled, po katerem takrat, ko trgovec kupuje in prodaja po pravični ceni

² Lessio pojasni monopole bolj natančno: razlikuje med tistimi, ki so: 1) sad zarot, 2) posledica vladarjeve odredbe, 3) poskus, da nekdo pokupi vse blago, in 4) nastali zaradi omejitve uvoza (Chafuen 2012, 185).

(*iustum pretium*), monopol ni nepravičen, obsodi ga pa, če je razlog v zlorabi položaja in v omejitvi uvoza (189).

Sholastiki so se (poleg že omenjenih) izrekli še o mnogih drugih vprašanjih: o javni porabi, o obdavčitvi, o bančništvu, o vlogi države in se s tem dotaknili glavnih tem, ki določajo ekonomski in politični ustroj družbe.

Ekonomsko raziskovanje salamanške šole lahko povzamemo na podlagi naslednjih predpostavk, ki jih je izpostavil Gomez Camacho in veljajo za ekonomske subjekte: nimajo popolnega znanja o razmerah na trgu,³ odločajo se na podlagi racionalnega predvidevanja verjetnosti in negotovosti in na podlagi ekonomsko-socialne pravičnosti (ne povečujejo koristnosti v največji možni meri) ter nepredvidljivo in mehansko, pri tem pa subjektova pozicija v času ni pomembna (1998, 503–61).

Salamanška šola je, skratka, poudarjala pomen ekonomskega raziskovanja kot vpogleda v ekonomsko delovanje sistema in vedenja ekonomskega subjekta, ki deluje na podlagi moralnih dolžnosti v povezavi s svobodno voljo, z vero in z razumom. Vse pa mora biti utemeljeno na naravnem pravu.

Ekonomijo so sholastiki dojemali kot del etike; etika določa pravila izmenjevalne in razdeljevalne pravičnosti. Francisco de Vitoria je menil, da govorimo pri izmenjevalni pravičnosti o enakosti med zasebniki, ki kupujejo in prodajajo, pri razdeljevalni pa o pravičnosti med državo ali skupnostjo in zasebnikom. Domingo de Soto je (v komentarju Aristotelove *Etike*) poudaril pomen razdeljevalne pravičnosti, ki je pogoj delitve skupnih dobrin, vendar je opozoril, da te vrline marsikateri vladar ne obvlada in si prisvaja tisto, kar je namenjeno v obče dobro. Kot zgled kršenja razdeljevalne pravičnosti je Martin de Azpilcueta izpostavil nepravilno (previsoko) zaračunavanje davkov, Pedro de Ledesma pa je s tem mislil predvsem na neenakost med posamezniki (dajanje prednosti nekomu zaradi nepravilnega razloga) (Chafuen 2012, 195–9).

Ena ključnih razlik med današnjo ekonomsko teorijo in sholastiki je, da so se sholastiki vprašanj lotevali s pravnega vidika, torej so visoko vrednost pripisovali formalizmu, iz tega izhajajoč, so ekonomska razmerja dojemali v njihovi pogodbeni razsežnosti. De Roover je sholastikom očital, da so zaradi moralnoteološke narave razprav o ekonomski stvarnosti preveč premišljevali v obliki »najstva« (kar naj bi bilo) in premalo upoštevali realno stanje (1955, 161–90).

Zaton sholastične družbenoekonomske misli je povzročilo prepočasno prilaganje novoveški družbeni stvarnosti in novim metodološkim pristopom k ekonomskemu raziskovanju. Nekateri avtorji menijo, da je bila sholastična ekonomska filozofija pravzaprav omejena s teološkimi okviri znanstvene in moralne filozofije in da je bila v svojem temelju nefleksibilna in nepripravljena na spremembe in na dinamizem novega veka (Landreth in Colander 2002).

³ Ta predpostavka je veliko bolj »realistična« kakor postavka *homo economicus*, ki je danes ena od vodilnih v ekonomski teoriji (vpeljal jo je že John Stuart Mill), govori pa o popolnoma obveščnem ekonomskem subjektu, ki se odloča zgolj na podlagi zasledovanja svoje lastne koristi.

Laudan poudari novost merkantilizma, ki se v nasprotju z sholastiko kaže v osredotočanju na druga – monetarna in zunanjetrgovinska – vprašanja, v večji vlogi razuma namesto teološke abstrakcije in v svetovnonazorski usmeritvi, neodvisni od teološko utemeljene razprave (1984, 26). Z nastopom novega veka se ekonomska misel začne osamosvajati in postajati laična znanost, večinoma utemeljena na empirični analizi.

4. Sklep

Sholastika ima pomemben vpliv na vznik novoveške ekonomske misli, kljub temu pa je bila njena vloga (na ekonomskem področju) pogosto spregledana. Pomanjkljivosti sholastične ekonomske misli nas ne smejo odvrniti od dognanj, ki so napovedovala dosežke moderne ekonomske teorije.

Schumpeter, De Roover, Chafuen in drugi so pokazali na zgodovinski doprinos sholastičnih mislecev, ki so že razumevali pomen prostega trga in ekonomske svobode kot temeljev družbene blaginje. Kljub temu ni mogoče trditi, da so sholastiki prostotržni družbeni model zagovarjali brezpogojno, saj so predvideli številne moralne dileme takšne družbene ureditve (Chafuen 2012, 318).

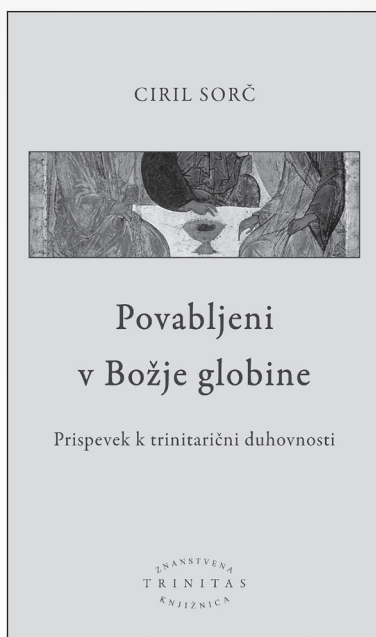
Pomembno je prispeval že Akvinski, ki je prepoznal prednosti zasebne lastnine in zagovarjal pomen delitve dela in svobode trgovanja (kljub opozarjanju na možne nevarnosti). Šola iz Salamanke je dosegla vrh takratnega sholastičnega družbenoekonomskega razpravljanja; ekonomski zgodovinarji prepoznajo, da sto to prva resna in analitična razmišljanja o ekonomskih vprašanjih tistega časa (Drakopoulos in Gotsis 2004, 27). Takratni misleci so se (kakor je bilo pokazano) veliko ukvarjali z različnimi ekonomskimi fenomeni in zanje ugotavljali naravnopravno, moralnoteološko in družbeno upravičenost.

Sholastiki so se v marsičem približali misli klasičnih liberalnih avtorjev, a je kljub temu med prvimi in drugimi bistvena razlika; sholastični misleci so izhajali iz krščanske ontologije in eshatologije, to pa ne velja za razsvetljensko misel klasičnih liberalcev.

Reference

- Baeck, Louis.** 1994. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. London: Routledge.
- Bohm von Bawerk, Eugen.** 2009. *Capital and Interest: A Critical History of Economical Theory*. Washington: Bibliolife.
- Chafuen, Alejandro A.** 2012. *Vera in svoboda: krščanske korenine tržnega gospodarstva*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- De Mariana, Juan.** 1950. *Del Rey y de la institución real*. Madrid: Ediciones Atlas.
- De Roover, Raymond.** 1955. Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith. *The Quarterly Journal of Economics* 69:161–190.
- De Soto, Domingo.** 1968. *De iustitia et iure*. Madrid: IEP.
- Drakopoulos, Stavros A., in George Gotsis.** 2003. A Meta-theoretical Assessment of the Decline of Scholastic Economics. *History of Economics Review* 40:19–45.

- Gomez-Camacho, Francisco.** 1998. *Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVIth and XVIIth Centuries*. Leiden: Brill.
- Hulsmann, Jörg G.** 2004. Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise. *Mises Daily*, 18. 4. [Http://www.mises.org/story/1516](http://www.mises.org/story/1516) (pridobljeno 15. 10. 2013).
- Kauder, Emil.** 1965. *A History of Marginal Utility Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Landreth, Harry, in Colander, David.** 2002. *History of Economic Thought*. Boston: Houghton Mifflin.
- Laudan, Larry.** 1984. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*. Berkeley: University of California Press.
- Lowry, Todd.** 2003. Ancient and Medieval Economics. V: Warren Samuels in Jeff Biddle, ur. *A Companion to the History of Economic Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- McGee, Robert W.** 1990. Thomas Aquinas: A Pioneer in the Field of Law and Economics. *Western State University Law Review* 18:471–483.
- Reisman, George.** 1996. *Capitalism*. Ottawa: Jameson Books.
- Rothbard, Murray N.** 1976. *New Light on the Prehistory of the Austrian School*. Kansas City: Sheed & Ward.
- — —. 2006. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Schumpeter, Joseph A.** 1997. *History of Economic Analysis*. London: Routledge.
- Woods, Thomas E.** 2005a. Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics. *Journal of Libertarian Studies* 19:97–101.
- — —. 2005b. *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington: Regnery Publishing.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

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

Ilaria Montanar

L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj

Riassunto: Negli ultimi decenni la storiografia ufficiale ha conosciuto la diffusione di molte pubblicazioni e studi volti a portare alla luce il dramma dei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale, le storie personali e collettive di tante persone, sacerdoti, religiosi e laici di diversi paesi europei, che si trovarono a vivere in prima persona questa terribile esperienza – limite. In tale filone di studi si inserisce anche il presente contributo che vuole far emergere la testimonianza del sacerdote sloveno Franc Hrastelj (1894–1981) che nel lager di Dachau in Germania e poi anche nel dopoguerra comunista nella propria patria sperimentò di persona la crudeltà dei metodi di distruzione e di annientamento della persona umana, uniti al disprezzo nei confronti della sacralità dell'esistenza, di cui fecero uso i sistemi totalitari. Tale testimonianza non è solo un ricordo di fatti storici realmente accaduti o un monito alle generazioni presenti e future affinché tali cose non abbiano più ad accadere: è anche stimolo a ripensare il nostro quotidiano di uomini del XXI secolo, la qualità del nostro vivere, dei nostri comportamenti, delle nostre relazioni interpersonali.

Parole chiave: Franc Hrastelj, Dachau, campi di concentramento, testimonianza, valore dell'esistenza umana, esperienza-limite

Povzetek: **Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja**

V zadnjih desetletjih smo v uradnem zgodovinisju priča velikemu številu objav in študij, ki želijo predstaviti dramo, kakršna je med drugo svetovno vojno potekala v koncentracijskih taboriščih. To so osebne in skupne usode mnogih ljudi, duhovnikov, redovnikov in laikov iz različnih evropskih držav, ki so se znašli v tej strašni, mejni izkušnji. V omenjeno študijsko smer se vključuje tudi ta prispevek. V njem želi avtorica predstaviti pričevanje slovenskega duhovnika Franca Hrastelja (1894–1981), ki je najprej v nemškem taborišču Dachau, potem pa tudi v domovini v obdobju komunizma na svoji koži izkusil okrutnost metod rušenja in uničevanja človekove osebnosti, povezanih z zaničevanjem svetosti bivanja totalitarnih sistemov. Njegovo pričevanje ni le spomin na resnična, zgodovinska dejstva ali opomin sedanjim in prihodnjim rodovom, da se takšne reči ne bi več ponovile, ampak tudi spodbuda, naj mi, ljudje 21. stoletja, premislimo svoj vsakdan, kvaliteto svojega življenja, svoje vedenje in medsebojne odnose.

Ključne besede: Franc Hrstelj, Dachau, koncentracijska taborišča, pričevanje, vrednost človeškega bivanja, mejna izkušnja

Abstract: **Franc Hrstelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest**

In recent decades official historiography has produced a great number of publications and studies dealing with the drama of concentration camps during the Second World War, with personal and collective stories of numerous individuals, priests, religious and lay people from various European countries, who lived this terrible limit-experience in the first person. The present paper falls into this line of research and wants to present the testimony of the Slovenian priest Franc Hrstelj (1894–1981), who in the German concentration camp Dachau and in his after-war home country ruled by communists personally experienced the cruel methods of destruction and annihilation of the person linked to a lack of respect for the sanctity of human existence, which were used by totalitarian systems. His testimony is not just a memory of real historical facts or an admonition to the present and future generations that such things might not recur. It is also an incentive to rethink our daily routine of the people of the 21st century, the quality of our life, our behaviour and our interpersonal relations.

Key words: Franc Hrstelj, concentration camps, testimony, value of human existence, limit-experience

1. Introduzione

Negli ultimi decenni la ricerca storica e la storiografia ufficiale hanno conosciuto la diffusione di molti studi volti a portare alla luce il dramma dei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale, le storie personali e collettive di tante persone che si trovarono a vivere in prima persona questa terribile esperienza – limite¹. Tali testimonianze costituiscono per certi versi, se pensiamo ad

¹ Tra i classici sull'argomento ricordiamo, in area tedesca, Janez Lenz, *Dachau* (Klagenfurt: Družba svete-ga Mohorja, 1966) e, dello stesso autore *Christus in Dachau* (Wien: Selbstverlag, 1956); Eugen Weiler, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und Gefängnissen* (Mödling bei Wien: St.-Johannis-Druckerei Lahr, 1971). In ambito sloveno hanno conosciuto molta diffusione i ricordi del sacerdote Franc Puncer (1916–2008), anch'egli, come Hrstelj, della diocesi lavantina, Franc Puncer, *Duhovnik v taborišču smrti* = [Un sacerdote nel Lager della morte] (Celje: Mohorjeva družba, 1991). In ambito italiano ricordiamo, tra i tanti, l'opera a cura di Federico Cereja, *Religiosi nei Lager: Dachau e l'esperienza italiana* (Milano: Franco Angeli, 1999); Vittorio Emanuele Giuntella, *Il tempo del Lager tempo di Dio: la deportazione come esperienza religiosa*, in: *Il nazismo e i Lager* (Roma: Studium, 1979), 259–295; Paolo Liggeri, *Testimonianze di sopravvissuti*, in: ... *per non dimenticare: Atti: Donne nei Lager. La scelta di testimoniare e Sacerdoti nei lager*, a cura di Laura Deleidi e Giuseppe Paleari (Nova Milanese: Comune, 1996), http://www.lageredeportazione.org/binary/lager_deportazione_new/materiali_prodotti_iniziative/1%207ok.1137434723.pdf (consultato il 13.1.2012); De Bernardis 2008, 43–65; Carlo Greppi, *L'ultimo treno: racconti del viaggio verso il lager* (Roma: Donzelli, 2012).

Tra le pubblicazioni scientifiche riguardanti più in dettaglio gli internati a Dachau, suddivisi per diocesi, si veda Manfred W. Wendel-Gilliar, *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*, Bd. I–IV (Roma: Herder 2001–2004). Nell'introduzione a tale opera il prof. Dr. Horst Seidl della Pontificia Università Lateranense di Roma ci fa presente che l'autore del libro, pur

un pubblico di giovani lettori, un necessario ricordo ed una spiegazione di fatti storici realmente accaduti; d'altra parte assurgono anche ad una funzione di monito per l'uomo di oggi e di tutti i tempi, perché tali cose non abbiano più ad accadere. Simili riflessioni furono espresse anche dal sacerdote sloveno Franc Hrstelj (1894–1981), che presenteremo in questa sede². Egli si trovò a condividere, come molti altri sacerdoti, religiosi e laici di diversi paesi europei, la terribile esperienza di Dachau³, di cui ci ha lasciato un intenso e profondo memoriale autobiografico, intitolato *Njegova pot (Il suo cammino)*, che inizia proprio con queste parole:

»Non è necessario sapere di chi è stato questo cammino. Rimanga la via percorsa da uno sconosciuto, che portò il numero 27.640 /.../ Il suo cammino intende essere una lettera a coloro che hanno vissuto un'esperienza simile, per ricordare, agli altri, che non hanno conosciuto questa via, valga invece come monito. Lo scritto è dedicato a tutti coloro che lungo il cammino manifestarono a questo sconosciuto la loro bontà. I loro nomi sono scritti nel libro della Vita⁴.«

Nonostante la recente pubblicazione di quest'opera, la profonda e ricca esperienza di vita del presbitero Hrstelj resta per molti versi ancora poco conosciuta. Le fonti ci pongono di fronte ad una figura significativa, ad un sacerdote zelante, che operò in diversi ambiti, prendendosi a cuore il bene del proprio popolo anche da un punto di vista culturale ed educativo, sia prima sia dopo gli eventi bellici che sconvolsero l'Europa nel corso del ventesimo secolo. Visse in un periodo storico molto difficile, caratterizzato dal primo conflitto bellico, dalla caduta degli imperi centrali, dalla crisi economica degli anni trenta, dalla diffusione dei totalitarismi, dalla seconda guerra mondiale, dalla diffusione del socialismo reale in Jugoslavia con tutte le conseguenze che questo comportò anche a livello di persecuzione della Chiesa. Nell'arco della sua vita (1894–1981) si alternarono alla guida della

basandosi sulla pubblicazione di dati e di fonti di primaria importanza, non ha voluto offrire una presentazione delle vicende terribili del lager, bensì offrirne uno sguardo di fede (Seidl 2001, XI).

² Il 3.11.2004 fu fatto conoscere in Slovenia qualche aspetto della sua figura con una mostra preparata dall'Archivio diocesano di Maribor, alla cui inaugurazione fu presentato anche il memoriale (Hrstelj 2004).

³ Dachau fu il lager dove fu deportato, dopo la firma dell'armistizio, anche il maggior numero di prigionieri italiani, più di 10.000. Hrstelj ebbe tra i compagni di prigionia anche don Carlo Manziana (1902–1997), futuro vescovo di Crema, come ci viene provato da alcuni riferimenti della sua corrispondenza privata nel periodo del dopoguerra (NŠAM / Hrstelj, fasc. 12 bis). Arrestato dalla polizia fascista per la sua opposizione al regime totalitario del 1944, Manziana fu internato nel campo di sterminio di Dachau, distinguendosi per il quotidiano impegno a favore degli internati più deboli. Al momento della liberazione rimase a Dachau, come coordinatore del campo per i primi soccorsi e per coordinare il rimpatrio degli italiani. In seguito ebbe un ruolo di primo piano nel mondo cattolico italiano nel periodo del Concilio Vaticano II.

⁴ »Ni nujno, da bi morali vedet, čigava je ta pot. Naj ostane pot neznanega človeka, ki je nosil števil. 27.640 /.../ Njegova pot je pismo tistim, ki so hodili podobno pot, v spomin, drugi, ki te poti niso poznali, v opomin. Posvečen pa je ta spis tistim, ki so neznanemu človeku na njegovi poti bili dobrega srca. Njihova imena so zapisana v knjigi Življenja« (NŠAM / Hrstelj, fasc. 12, *Njegova pot*, 1). Esempio manoscritto risalente ai primi anni del dopoguerra, consegnato al vescovo di Maribor mons. Maksimilijan Držičnik, leggermente diverso, almeno per quanto riguarda la dedica iniziale, rispetto a quello pubblicato dalla casa editrice Družina.

diocesi lavantina con sede a Maribor⁵ ben cinque vescovi, con i quali collaborò attivamente.

Dopo alcuni cenni biografici e storici di riferimento, concentreremo la nostra attenzione sul già citato memoriale e su altri ricordi del sacerdote Hrastelj relativi a Dachau. Cogliremo così alcuni tratti della sua esperienza spirituale e religiosa, delle sue meditazioni sulla realtà umana e sul senso dell'esistenza, presenti ed evidenti in ogni riga dei suoi scritti⁶.

2. Franc Hrastelj: appunti per una biografia

Franc Hrastelj nacque il 3 novembre 1894 nell'odierna Slovenia, a Zagorje ob Savi, nell'arcidiocesi di Lubiana, da famiglia contadina che ebbe sei figli ed una figlia che morì in tenera età. Dopo aver concluso le elementari nel suo paese, Franc frequentò il liceo vescovile a Šentvid presso Lubiana. Il 10 luglio 1908 gli morì prematuramente il padre per le conseguenze di un incidente sul lavoro e così suo punto di riferimento, oltre alla madre, divenne uno zio, suo omonimo, arcidiacono nella parrocchia di Slovenske Konjice nell'allora diocesi lavantina, che si prese cura del giovane⁷. Anche a scuola Franc poté sperimentare l'influsso positivo di saldi educatori, basti pensare a F. Gnidovec, futuro vescovo⁸, che a quel tempo era rettore del liceo. Hrastelj concluse le scuole superiori nel luglio del 1914 e subito dopo, seguendo le orme dello zio, si iscrisse al seminario di Maribor. Fu ordinato sacerdote il 30 giugno 1917, nel corso della prima guerra mondiale. Un anno prima dell'ordinazione, il 16 luglio del 1916, gli morì anche la madre, a cui era molto legato. Celebrò la prima messa nella parrocchia di Slovenske Konjice; rimase per un anno, come era allora usuale, sacerdote in seminario; in seguito, dal 1918 al 1924, fu cappellano a Dobrna e poi per due anni vicario-corale e catechista della Cattedrale di Maribor. Negli anni del dopoguerra si prese a cuore la crescita culturale del proprio popolo. A partire dai primi anni venti assunse un ruolo di rilievo nella conduzione della Tipografia cattolica di Cirillo, con sede a Maribor, di cui divenne collaboratore tra il 1925 e il 1932 e poi redattore dal 1932 al 1941. Essa aveva giocato un importante ruolo culturale nel formare e promuovere, fin dagli anni della prima guerra mondiale, una nuova coscienza slovena. Proprio per questo motivo e con la conseguente falsa accusa di svolgere propaganda anti-tedesca, Franc Hrastelj, ritenuto pericoloso nemico del Reich, fu arrestato fin dai

⁵ Ci riferiamo alla diocesi lavantina, fondata nel 1228 nell'odierna Austria, a St. Andrä im Lavanttal (da cui il nome), la cui sede fu trasferita a Maribor, odierna Slovenia, nel 1859 dal vescovo A.M. Slomšek (1800–1862), mantenendo una fisionomia etnica principalmente slovena. A partire dal 1964 in poi la diocesi si chiamò ufficialmente »mariborens-lavantina«, per poi diventare, nel 2006, arcidiocesi e sede metropolitana.

⁶ I testi in questione verranno da noi tradotti, dall'originale sloveno, in lingua italiana.

⁷ Si tratta del sacerdote Franc Hrastelj (1852–1927), che operò per diversi anni a Slovenske Konjice.

⁸ Janez Frančišek Gnidovec, nato nel 1873 ad Ajdovec, consacrato sacerdote nel 1896, fu ordinato vescovo di Skopje nel 1924. Morì nel 1939 a Lubiana (*Letopis Cerkve na Slovenskem* 2000, 2000, 133; 436). È attualmente in corso il processo di beatificazione.

primissimi giorni dell'occupazione tedesca, nell'aprile del 1941. Secondo i dati riportati nel lascito del sacerdote, il 10 aprile 1941 le SS fecero in un primo momento visita alla tipografia intorno alle ore 10 e 30 di mattina. Ritornarono poi nel pomeriggio verso le 15.00 e allora arrestarono il direttore che la sera stessa fu portato a Graz e in seguito, dopo alcuni mesi di prigionia e di isolamento, fu condotto a Dachau, dove rimase per quattro lunghi anni. Secondo quanto egli stesso ebbe modo di raccontare, a Dachau vide la morte in faccia per tre volte, in modo particolare quando si trovò gettato nella fossa comune, creduto morto, invece solo sfinito dalla stanchezza. Allora si salvò veramente per miracolo (NŠAM / Hrastelj, fasc. 24, št. 5, zv. 2; Dolinar 2004, 8).

Il termine della guerra, con il conseguente rilascio dal campo di concentramento, non significò ancora per Hrastelj la libertà, come ebbe a commentare egli stesso nei suoi ricordi: «Anche quando al termine della guerra mi trovavo già in patria, non ero in realtà ancora giunto a casa» (Hrastelj 2004, 126): appena poggiato il piede nel proprio paese fu infatti arrestato e messo in carcere dal governo comunista che intanto aveva preso il potere nel paese⁹. Tali arresti e condanne si ripeterono, così come per molti altri sacerdoti, parecchie volte (Griesser Pečar 1999, 179–180). Lo stesso Hrastelj ebbe modo di commentare come gli alunni (i comunisti) avessero superato i loro maestri (nazisti) in sofisticatezza dei metodi di tortura (Dolinar 2004, 8; Griesser-Pečar 2005, 699–708).

Nel periodo del dopoguerra fu sacerdote ausiliare presso la parrocchia di S. Marjeta ob Pesnici (1945–1947) e anche in quella di Sv. Rešnje telo a Maribor. Dal 1947 al 1979 fu rettore della chiesa di S. Luigi Gonzaga a Maribor, molto danneggiata durante la guerra e adibita ad uso militare per tutto il periodo del conflitto. Hrastelj si prodigò per restituirle l'antica bellezza. In questa chiesa svolse per molti anni l'apprezzato servizio di confessore. Nello stesso periodo fu anche archivista diocesano (1949–1965), nonché avvocato prosinodale presso il tribunale ecclesiastico diocesano. Persona degna di fiducia, gli furono affidati numerosi compiti e incarichi: consigliere spirituale (1935), consigliere concistoriale (1947), canonico del capitolo della cattedrale di Maribor (1957), prodecano del decanato di Maribor (1957–1964), decano della cattedrale (1966). Nel 1968 divenne prelato d'onore di Sua Santità. Ebbe a cuore anche il canto liturgico e l'arte e fu tra i promotori dei corsi di perfezionamento per le guide di cori. Profuse molte energie per l'avanzamento del processo di beatificazione del vescovo Slomšek, essendo, fin dall'inizio, membro della Commissione storica incaricata di raccogliere tutti i suoi testi manoscritti. Preparò un'accurata biografia del vescovo per la Congregazione dei Santi: profondo conoscitore della sua vita, si distinse per la minuziosa e paziente trascrizione di molti suoi testi originali, custoditi nell'archivio arcidiocesano, facilitandone di molto la lettura e comprensione. Contribui a fare conoscere la vita del vescovo ai fanciulli ed ai ragazzi: scrisse numerosi interventi e articoli sul-

⁹ Ricordiamo a questo proposito anche i protagonisti del cosiddetto «processo di Natale» a Lubiana. I comunisti accusarono in modo del tutto infondato i sopravvissuti di Dachau e di altri campi di concentramento di aver svolto attività collaborazioniste con il nemico, cosa che avrebbe appunto permesso loro di salvarsi la vita.

la sua figura rivolti a lettori di diverse fasce di età ed anche una famosa biografia intitolata *Otrok luči* [*Figlio della luce*] (Hrastelj 1999), molto accurata ma nello stesso tempo semplice e accessibile, basata sui testi originali e sugli scritti autobiografici del vescovo stesso. Il potersi accostare così profondamente alla vita del vescovo Slomšek comportò per Hrastelj un'ulteriore maturazione oltre a quella già acquisita nell'affrontare con coraggio così tante prove nella vita. I parenti ancora oggi lo ricordano come una persona mite, buona, allegra e generosa, a cui stavano molto a cuore le sorti del popolo sloveno. Morì a Maribor, dopo una lunga malattia, la quarta domenica di avvento, il 20 dicembre del 1981, a 87 anni di età.

3. L'attacco dei Tedeschi alla Jugoslavia e la deportazione dei sacerdoti sloveni

Con l'attacco tedesco alla Jugoslavia del 6 aprile 1941, il territorio della Dravska Banovina – ripartizione amministrativa del regno jugoslavo popolata dagli Sloveni – fu occupato da tre potenze: la Germania (che ebbe la Stiria inferiore, la Gorenjska e la zona di Zasavje, zona corrispondente a livello di circoscrizione ecclesiastica a tutta l'allora diocesi lavantina e ad una parte di quella di Lubiana), l'Italia (che ebbe Lubiana, la Dolenjska, la Notranjska e la Bela krajina) e l'Ungheria (nella zona del Prekmurje) (Montanar 2007, 95–96).

L'8 aprile le truppe tedesche entrarono a Maribor, come annotò nel suo diario personale il vescovo Ivan Jožef Tomažič (1933–1949). L'occupazione della Stiria fu presto completata¹⁰ ed ebbe così inizio quel processo di »riggermanizzazione« di tutti quei territori che secondo i Tedeschi avrebbero dovuto essere »riannessi«¹¹ al Reich. Tale processo prevedeva una rapida e massiccia espulsione di Sloveni (tra i 220.000 e 260.000 secondo i piani), lo stabilirsi al loro posto di un elevato numero di Tedeschi provenienti dalla madrepatria, nonché la germanizzazione degli Sloveni rimasti (Ferenc 2001, 110–111)¹². I Tedeschi divisero il territorio conquistato in due amministrazioni civili provvisorie¹³ e adottarono severi provvedimenti

¹⁰ Occupando i territori in questione i Tedeschi non si attennero alle norme del diritto di guerra internazionale, che prevedeva tra l'altro la provvisorietà di ogni occupazione e il divieto di qualunque provvedimento a lunga scadenza. I Tedeschi occuparono 10.261,09 km² di territorio, più del doppio di quello occupato da Italiani e Ungheresi insieme.

¹¹ L'annessione vera e propria, pur progettata e annunciata, in realtà non ci fu. Formalmente annesse furono solo la zona della Mežiška dolina e quattro comuni in Prekmurje. La parte sotto la giurisdizione italiana invece fu direttamente annessa, contro le leggi internazionali, all'Italia, costituendo la cosiddetta »regione lubianese« (Ljubljanska pokrajina).

¹² Ferenc sottolinea il fatto che anche il popolo sloveno, secondo i piani nazisti, era stato condannato alla soluzione finale, alla distruzione. Gli Sloveni effettivamente perseguitati ed esiliati tra popoli stranieri furono molti, circa 80.000. Più di 600 persone menomate o malate furono inoltre sottoposte all'eutanasia in un istituto vicino a Linz. Anche Tamara Griesser-Pečar evidenzia come l'intento di distruzione etnica del popolo sloveno accomunasse, pur con caratteri diversi, tutte e tre le forze occupanti (2004, 33–34).

¹³ Quella della Stiria inferiore e quella della Gorenjska e Mežiška dolina. Per delimitare il confine con la Croazia fu mantenuta la precedente suddivisione amministrativa jugoslava tra la banovina della Drava (Dravska banovina) e quella di Croazia (Hrvaška banovina); invece per quanto riguarda la delimitazione

ti repressivi per raggiungere il fine previsto. A differenza della zona occupata dagli Italiani, in quella ungherese ma soprattutto in quella tedesca furono fatte tacere le organizzazioni culturali e le scuole locali, con la proibizione ufficiale della lingua slovena. Obiettivo principale, fin dall'inizio, furono i sacerdoti, ritenuti i principali responsabili della «coscienza antitedesca» di Maribor¹⁴. I sacerdoti e i religiosi operanti nella diocesi lavantina di Maribor al momento dell'occupazione erano circa 600, ma il loro numero diminuì presto di molto¹⁵. I primi arresti furono effettuati già il 10 aprile 1941, quando i membri del Kulturbund¹⁶, che avevano preso in città il potere già prima dell'arrivo dei Tedeschi, arrestarono il direttore del-

con la zona di occupazione italiana, il confine venne a tagliare letteralmente in due il territorio etnico sloveno, che si trovò così smembrato in tre parti. Inoltre, nella suddivisione territoriale tra le tre diverse forze di occupazione non venne mantenuta la suddivisione delle diocesi; così ad esempio la diocesi di Lubiana rientrò in parte sotto l'amministrazione civile italiana e in parte sotto quella tedesca (Dolinar 2002, 12). Per quanto riguarda la lingua, la percentuale della popolazione che dominava attivamente e passivamente il tedesco, facendone uso esclusivo, era elevata solo nella città di Maribor, dove raggiungeva il 45,5 %; nelle altre circoscrizioni si riduceva di molto. Complessivamente il 60 % degli abitanti conosceva appena o proprio per nulla il tedesco (NŠAM, Ergebnisse, Tabelle IV, 7). Ci si sarebbe aspettati una percentuale più alta, ma il censimento non sembra offrire dati statistici realmente attendibili: a causa dello stato di guerra non si tenne infatti conto, per motivi di sicurezza, della situazione nei territori controllati dai partigiani; inoltre non è da escludersi una possibile protesta implicita della popolazione, che in alcuni casi poté decidersi di mostrare una conoscenza della lingua inferiore alla situazione reale. C'è poi da tenere presente che dichiarare di appartenere al numero dei credenti avrebbe potuto essere considerato come contrario allo stato; il dichiararsi ebrei avrebbe avuto come possibile conseguenza il campo di concentramento, quello di definirsi atei l'accusa di appartenere al comunismo e così via. Tutto ciò ci induce a considerare i dati del censimento con una certa prudenza (Ožinger 2004, 582–583).

¹⁴ Essa veniva fatta risalire, oltre che all'attività del vescovo Slomšek, che aveva trasferito l'antica sede della diocesi da St. Andrä im Lavanttal a Maribor, fondandovi un seminario e provvedendo alla formazione di sacerdoti di profonda coscienza slovena, anche al periodo della prima guerra mondiale, in particolare all'attività del dr. A. Korošec (1872–1940) (*Slomškov simpozij v Rimu*, 1983). Si è messa in luce l'esistenza di un comunicato, diffuso nei giorni precedenti l'attacco alla Jugoslavia, che sottolineava il forte influsso dei sacerdoti sul popolo nella formazione di una mentalità antitedesca (Griesser-Pečar 2004, 35–36).

¹⁵ Tamara Griesser-Pečar parla di 608 sacerdoti all'inizio della guerra (2004, 35). A questo proposito abbiamo riscontrato delle differenze tra gli studiosi. Secondo le dichiarazioni di alcuni sacerdoti che scrissero al vescovo Tomažič verso la fine di luglio del 1941, si calcola che nel corso di quell'anno furono esiliati in Croazia, proclamatisi stato indipendente, 284 sacerdoti e 81 religiosi della diocesi di Maribor (NŠOM, Okupacijski akti, fasc. 1, Pisma duhovnikov). L'arcivescovo di Zagabria, mons. Alojz Stepinac (1937–1960) si dimostrò molto benevolo nei confronti dei sacerdoti sloveni, li accolse come un padre e provvide, quando riuscì a superare tutte le difficoltà mosse da parte nazista e da parte degli ustaša, al loro incardinamento locale, nominandoli viceparroci in diverse parrocchie e assicurando loro il necessario. Alcuni sacerdoti lavantini, nella prima fase d'attesa, decisero di raggiungere la «provincia di Lubiana», che però era sovraffollata di sacerdoti delle zone occupate per un iniziale trattamento italiano meno duro di quello tedesco (NŠOM, Pisma duhovnikov). La situazione rimase complessa e pericolosa, perché comunque i nazisti continuarono a far pressione sugli ustaša affinché arrestassero i sacerdoti sloveni operanti nelle zone di confine. In effetti parecchi di essi furono rinchiusi nei terribili campi di concentramento di Jasenovac e Varaždin, trovandovi la morte.

¹⁶ La minoranza tedesca della Stiria inferiore e di conseguenza anche di Maribor, che ne contava il numero maggiore, già al tempo della «vecchia» Jugoslavia era riunita in un'associazione culturale detta Schwabisch-Deutscher Kulturbund, che ben presto cadde sotto l'influsso dei nazisti. Da essa provenne un alto numero di spie, attive già prima dell'occupazione, che riferirono ai nazisti molte notizie e dati sulle persone da arrestare al momento della presa di potere (Rybář 1978, 45).

la Tipografia di Cirillo (Cirilova tiskarna)¹⁷, Franc Hrastelj, Januš Golec¹⁸, redattore di numerosi opuscoli-foglietti in lingua slovena e Matija Munda¹⁹, tutti e tre sacerdoti ritenuti particolarmente pericolosi per la loro impegnata attività culturale (Žnidarič 1997, 124)²⁰. Gli arresti di intellettuali²¹ e, tra essi, soprattutto di sacerdoti, si susseguirono in numero crescente²². Le deportazioni della popolazione slovena dalla Stiria interessarono circa 80.000 persone. Il governatore (Gaurat) Franz Steindl, comandante dello Steirischer Heimatbund, aveva lo scopo di formare a livello ideologico, politico e spirituale, cittadini fedeli al Reich²³. Ci si

¹⁷ La Cirilova Tiskarna (Stamperia o Tipografia di San Cirillo) ebbe un ruolo molto importante nel formare la coscienza slovena nel corso della prima guerra mondiale e negli anni successivi. Fin dall'inizio collaborò al comitato redazionale anche il sacerdote e politico Anton Korošec. In seguito, nel 1918, la stamperia fu la sede del consiglio nazionale – popolare (Narodni svet) che vi ebbe le sue riunioni, tra cui quella famosa del 28 ottobre. Il generale Maister commentò che la stamperia di san Cirillo collaborò molto alla «svolta» del 1918 (NŠAM / Hrastelj, fasc. 24, št. 1). Proprio alcuni giorni prima dell'occupazione tedesca, la tipografia aveva acquisito i più moderni macchinari per la stampa, che furono poi confiscati dai Tedeschi e che non riebbero più indietro. Dopo la fine della guerra, nel 1948, la stamperia fu nazionalizzata dallo stato.

¹⁸ Janez (o Januš) Golec nacque il 28.8.1888 a Polje ob Sotli, fu ordinato sacerdote il 25.7.1911 e morì il 24.5.1965 a Maribor (*Letopis* 2000, 792). Ci ha lasciato le sue personali memorie riguardanti gli eventi fondamentali del primo cinquantennio del XX secolo, conservate, a livello di manoscritto, nell'Archivio arcidiocesano di Maribor (NŠAM / Golec).

¹⁹ Matija Munda nacque il 3.2.1904 a Sv. Tomaž pri Ormožu, fu ordinato sacerdote il 29.6.1928 e morì il 27.12.1959 a Slovenj Gradec (*Letopis* 2000, 790). Durante la seconda guerra mondiale finì a Dachau e ne fece ritorno senza un braccio.

²⁰ Per coloro che vennero condotti in carcere a Graz e in seguito di là trasportati ai campi di concentramento di Dachau e Mauthausen l'accusa principale era quella di avversione allo stato e al popolo tedesco.

²¹ Si calcola che le persone arrestate e poi evacuate all'estero furono: il 90,83 % dei sacerdoti sloveni, l'84,21 % degli ingegneri, il 45,20 % dei professori, il 45,20 % dei medici, il 22,43 degli avvocati e notai, il 14,28 % degli impiegati statali, il 17,5 % dei maestri ed il 6,02 % dei commercianti (Griesser-Pečar 2004, 40).

²² Dal diario personale del vescovo e dal suo resoconto degli eventi siamo informati di arresti quasi giornalieri. Ad esempio, in data 17 aprile 1941 fu arrestato J. Kokošinek; il 18 i canonici del capitolo; il 20 aprile P. Valerijan OFM informò mons. Tomažič dell'arresto dei padri francescani; il 26 maggio msgr. Umek informò il vescovo sulle condizioni dei sacerdoti imprigionati; il 6 e 7 giugno si venne a sapere che durante la notte erano state arrestate a Maribor circa 1.500 persone; in data 11 giugno: »Si confermano le notizie riguardanti l'arresto e la conduzione di sacerdoti a Rajhenburg« (NŠAM / Tomažič, fasc. 13/2, *Diarium* 1941; NŠOM / Tomažič, fasc. 1, št. 21). Gli arrestati furono condotti in diversi campi di concentramento provvisori, come ad esempio a Maribor nella caserma di Melje, a Celje nello *stari pisker* e così via. Furono costretti a subire molte umiliazioni e spesso anche torture, come nel caso del sacerdote Ferdinand Potokar (1911–1942), per venire poi nella maggioranza dei casi convogliati nei campi di concentramento della Germania e della Serbia, allora già funzionanti. I sacerdoti del territorio amministrato dal vescovo lavantino in qualità di amministratore apostolico, non rientrando dunque sotto la giurisdizione civile dell'amministratore della Stiria inferiore, non furono rinchiusi in Stiria, ma a Klagenfurt. Per quanto riguarda la parte della diocesi lavantina in Prekmurje, occupata dalle forze ungheresi, ottenne dapprima un vicario generale, nominato dal vescovo Tomažič nella persona del decano Ivan Jerič (1891–1975), in seguito passò sotto la giurisdizione del vescovo di Szombathely. Per quanto riguarda i duri trattamenti e le umiliazioni a cui furono sottoposti i sacerdoti e i laici arrestati, basti leggere le testimonianze di alcuni di loro. Vedi ad esempio Alojzij Žalar, Duhovniki lavantinske škofije v taborišču v Mariboru, *Nova pot* 13, (1962): 53–68.

²³ Coloro che facevano domanda di entrare in tale associazione e venivano accolti erano divisi in due gruppi: membri definitivi, contrassegnati da una tessera rossa, e quelli provvisori, dalla tessera verde. L'ingresso in tale associazione fu naturalmente rifiutato agli intellettuali sloveni, e tra questi soprattutto ai sacerdoti rimasti in patria. Anche il vescovo Tomažič ne fece domanda, ma non venne accolto rimanendo così, insieme agli altri membri dell'ultima categoria, *zaščitenec* («protetto») dalla tessera bianca, sottoposto a un trattamento particolare, e con il rischio continuo di essere deportato. Da notare

comportò così a livello pratico come se l'annessione tedesca fosse già avvenuta, in realtà a livello ufficiale non fu mai attuata²⁴: per quanto riguarda la condizione della Chiesa, il Concordato del 1933 non poté avere validità nei territori occupati e fu l'amministratore civile a dettar legge anche in questo campo. Basti scorrere le ordinanze per incontrare diversi testi concernenti l'ambito ecclesiastico, tra i quali ricordiamo soprattutto quelli riguardanti il divieto della lingua slovena nella liturgia²⁵. Gran parte dei sacerdoti sloveni deportati all'estero, soprattutto della diocesi di Maribor, finirono in Croazia, alcuni però furono internati a Dachau: 3 sacerdoti diocesani della diocesi di Lubiana, 12 della diocesi lavantina, tra cui, appunto, anche Franc Hrstelj, 3 del Litorale e 9 religiosi²⁶.

4. L'esperienza di Dachau

Oltre al diario-memoriale, scritto nei primissimi anni del dopoguerra, su cui ritorneremo, Hrstelj ci ha descritto l'esperienza di Dachau in altri appunti personali, contenenti dati confermati anche dagli studi e dalle ricerche più recenti²⁷. Egli stesso ci racconta:

che il vescovo si era deciso a questo passo, cioè a chiedere l'ammissione allo Steirischer Heimatbund e aveva consigliato anche gli altri sacerdoti di fare altrettanto, per ragioni pastorali e cioè per poter rimanere vicino ai fedeli, per assicurare la presenza dei sacerdoti fra i propri fedeli. Riguardo a tale questione, conserviamo una parte della corrispondenza tra Tomažič e Steidl sull'argomento (NŠOM / Tomažič, fasc. 1, št. 21). Secondo i dati relativi al 29 novembre 1942 su un numero complessivo di 531.000 abitanti 27.059 furono riconosciuti cittadini tedeschi a tutti gli effetti, 415.694 cittadini provvisori, 82.365 protetti, anche se per la flessibilità della situazione queste cifre si modificarono continuamente.

²⁴ L'annunciata concreta annessione al regno tedesco della Stiria inferiore, già prevista per il 1 ottobre 1941 fu rinviata a novembre, poi al 1 gennaio dell'anno successivo e infine abbandonata.

²⁵ Tali ordinanze riguardarono ad esempio le festività religiose, da aggiornare secondo l'ordinamento in vigore in Germania; i matrimoni, per i quali c'era il bisogno dell'approvazione da parte del sindaco e dell'amministratore civile; lo snellimento delle procedure in caso di apostasia, di uscita cioè dalla Chiesa cattolica; l'intrusione dell'amministrazione civile in questioni finanziarie ecclesiastiche; la dichiarazione di non validità dei registri parrocchiali come documento civile e il conseguente sequestro da parte delle forze di occupazione di tutti i libri di battesimo, di matrimonio e di morte degli ultimi cento anni; il divieto della lingua slovena nella liturgia.

²⁶ Furono deportati a Dachau i seguenti sacerdoti e religiosi della diocesi lavantina: Franc Hrstelj, Henrik Goričan, Anton Orozel, Janez Hornböck, Janez Messner, P. Kerubin Tušek OFM, Matija Munda, Albert Areh, Justin Oberžan, Feliks Podpečan, Franc Puncer, Maksimilijan Ledinek, Martin Stefanciosa. Di essi tre morirono a Dachau: Hornböck, Messner, Tušek (Rybář 1978, 66; Wendel-Gilliar 2004, 26). Quest'ultimo autore riporta la cifra di 11 sacerdoti della diocesi di Maribor, dimenticandone uno (Mikrut 2005, 310).

²⁷ La costruzione di Dachau, distante 15 chilometri da Monaco, è infatti da inserire nel periodo seguito alla presa di potere di Hitler nel 1933, caratterizzato da una brutale persecuzione e una sistematica eliminazione dei suoi avversari politici. Intorno alla fine di marzo del 1933 fu così aperto il primo campo di concentramento, inizialmente una vecchia fabbrica di munizioni risalente alla Prima Guerra Mondiale che fu ampliata negli anni Trenta dai deportati con nuove baracche ed edifici. Vi si concentrarono prigionieri politici, soprattutto comunisti, oppure appartenenti ad associazioni fautrici della Repubblica di Weimar, funzionari socialdemocratici e tutti coloro che costituivano una minaccia per la sicurezza dello Stato Nazista. Essi non erano stati condannati da un tribunale, bastava il comportamento che metteva in pericolo l'esistenza e la sicurezza del popolo e dello Stato germanico a determinare l'applicazione della cosiddetta «detenzione preventiva», di cui non si conosceva la durata. Coloro che si erano tenacemente combattuti prima del 1933 si ritrovarono insieme dietro il filo spinato. Inizialmente

»Quando nel 1933 Hitler prese il potere, diede ordine che si istituisse per i suoi avversari un campo di concentramento nei pressi della città di Dachau /.../ Il modello lo prese dai lager della Siberia. I primi prigionieri lo dovettero appena costruire /.../ Quell'anno giunsero nel lager 4821 prigionieri, che dovettero costruire essi stessi il campo. Nel 1938, quando Hitler occupò l'Austria, giunsero anche Austriaci. In quell'anno entrarono complessivamente 18.681 prigionieri /.../ Quando iniziò la guerra con la Polonia, arrivarono più di 20.000 polacchi che naturalmente non rimasero tutti a Dachau /.../ Per tutti i lager era prescritta l'uniforme zebra²⁸, che ogni deportato riceveva all'arrivo e inoltre ognuno portava un triangolo, sulla camicia e sui pantaloni, di colore diverso a seconda della categoria di appartenenza. Oltre a ciò ognuno aveva un suo proprio numero. Fino al 1940 passarono per il lager 37.575 persone, poi si iniziò con i nuovi numeri, che raggiunsero nel 1945 la cifra di 161.944 persone /.../ a partire dal 1940 anche una lettera per indicare la nazione. Io ricevetti il numero 27.640 e la lettera J [per Jugoslavia, n.d.t.]. Nessuno aveva il proprio nome personale, si veniva chiamati solo con il numero /.../ Eravamo quindi solo dei numeri. Quando giunsi a Dachau nel 1941 i sacerdoti erano già riuniti in baracche apposite, divisi dagli altri prigionieri. I sacerdoti tedeschi erano nelle baracche 28 e 29, mentre i sacerdoti di altre nazionalità si trovavano in quella numero 30. Essendo l'unico sloveno – gli altri giunsero solo in seguito – fui assegnato a quest'ultima baracca tra i Polacchi /.../ Nel 1941 e 1942 i sacerdoti tedeschi furono esonerati dal lavoro, potevano celebrare la messa ed avere con sé il breviario. I sacerdoti dei paesi slavi invece nello stesso periodo furono costretti a compiere i lavori più pesanti: d'inverno ci alzavamo alle tre di notte e dovevamo di corsa trasportare la neve dalla strada fino alle 6, durante il giorno e quando non c'era la neve, tiravamo con le mani il pesante rullo. Nel 1942 fummo già destinati ad altri lavori, in maggioranza nella piantagione, dove i sacerdoti lavoravano i campi, alcuni invece in ufficio. Io lavorai in ufficio, dove si trovava il magazzino delle uniformi delle SS /.../ Nel 1942 quando entrò in guerra anche l'America, Dachau diventò ufficialmente lager /.../ dovettero lavorare anche i sacerdoti tede-

il campo fu gestito dalla Polizia Bavarese, a partire invece dall'aprile del 1933 i deportati furono consegnati all'arbitrio delle SS. Nel giugno dello stesso anno il comandante del campo elaborò un sistema organizzativo comprendente regole dettagliate che furono applicate, con adattamenti locali, in tutti i campi di concentramento. Dopo la «Notte dei Cristalli» del novembre 1938 furono deportati a Dachau più di 10.000 Ebrei della Baviera, molti dei quali furono in seguito rilasciati. Con l'inizio della guerra, la situazione nel campo cambiò radicalmente. Arrivarono a Dachau partigiani, Ebrei, sacerdoti o semplicemente patrioti che avevano rifiutato di collaborare con l'invasore (KZ-Gedenkstätte Dachau 2012; Agostinelli 2012).

²⁸ Negli anni 1933–1945 furono attivi nel regno germanico e nei paesi da essa occupati ben 58 campi di concentramento principali e 988 campi ausiliari, suddivisi in 3 categorie. In tali campi tutto era regolamentato nei più piccoli particolari, tutto aveva un orario, dalla sveglia mattutina alla notte, ma tutto era sottoposto ad un ritmo inumano. Tutto era prescritto, norme di lavoro, comportamento durante l'appello, gli stessi canti che dovevano essere cantati all'entrata e all'uscita del campo erano già determinati. Il non rispetto di tale ordine del giorno o errori nel suo adempimento era causa di dure punizioni. (Wendel-Gilliar 2001, XIII–LXV; XVIII; XXI).

schì /.../ e molti di essi morirono. Morirono anche due sacerdoti della nostra diocesi che a motivo del loro cognome erano nella baracca dei sacerdoti tedeschi e precisamente Janez Hornböck da Mežica e Janez Messner da Radlje. I sacerdoti polacchi ora stavano meglio anche per il fatto di poter ricevere pacchetti spediti loro dal governo di Londra tramite la Croce rossa internazionale. Di noi provenienti dalla Jugoslavia non si ricordava nessuno, io ricevetti dei pacchetti da mio fratello che stava a Linz, senza di essi sicuramente non sarei sopravvissuto.» (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 1–9; Duhovniki v lagru Dachau, 1–2)

Come noto, sul cancello d'ingresso del campo di Dachau troneggiava la scritta »Il lavoro rende liberi« (*Arbeit macht frei*); le persone erano in realtà umiliate e sfruttate (Wendel-Grilliar 2001, XIV). Nei primi anni Quaranta il lavoro a Dachau fu considerato piuttosto come un mezzo di rieducazione, e in quanto tale inutile per qualità o risultati, quanto piuttosto per la pressione esercitata sui prigionieri. Ben presto però ci si rese conto del valore dei prigionieri come manodopera a buon mercato e allora si iniziò a sfruttarli senza scrupoli. In officine arrangiate alla meglio i detenuti effettuavano i più svariati lavori artigianali. In seguito la manodopera si rivelò sempre più necessaria per l'industria bellica tedesca. La rete di campi di concentramento che si estese su tutta l'Europa centrale assunse proporzioni gigantesche. Il campo di Dachau contava diverse decine di grandi campi esterni nei quali parecchie migliaia di detenuti lavoravano quasi esclusivamente per le industrie degli armamenti. Una minoranza era impiegata per la costruzione di strade, in cave di ghiaia o per il prosciugamento delle paludi. Risulta quasi impossibile individuare con assoluta precisione il numero dei prigionieri effettivamente passati per Dachau dal momento della sua fondazione fino alla liberazione (1933–1945), anche perché molti prigionieri ricevettero i numeri di altri compagni poco prima deceduti. Come ci informa anche Hrastelj, i numeri usati dai prigionieri dal 1933 al 1940 arrivarono a 37.575, mentre dal 1940 al 1945 fino a 161.944, per un totale, naturalmente solo approssimativo, di 199.519, che negli ultimi tempi è stato ampliato²⁹. Nei campi di concentramento, anche a Dachau, furono spesso effettuati, durante la guerra, esperimenti medici sui prigionieri più indifesi, al fine di mettere a punto metodi che permettessero di migliorare la possibilità di sopravvivenza e di guarigione dei soldati tedeschi in guerra. Così un medico studioso di medicina tropicale all'inizio del 1942 inoculò la malaria a più di mille prigionieri. Ce ne informa anche Hrastelj quando nei suoi appunti manoscritti ricorda:

»Un giorno ai detenuti della baracca dei Polacchi – chiamarono anche me – fu ordinato di recarsi all'ospedale del campo. Non sapevamo il motivo di questa decisione e mentre aspettavamo la visita medica, mi si avvicinò uno dei miei buoni amici giornalisti che mi disse di mettermi in salvo, perché ci avrebbero inoculato la malaria. Appena vidi una guardia delle SS, mi recai da lei, chiedendole di indicarmi il reparto dentistico. Me lo mostrò e

²⁹ Secondo le ricerche e i dati consultabili attraverso vari siti internet, il numero degli internati sarebbe superiore rispetto a quello riportato da Hrastelj: dal 1933 al 1945 ci sarebbero stati a Dachau approssimativamente almeno 206.206 internati.

andai là: vi conoscevo un prigioniero con cui ero in buoni rapporti, che mi trattenne tanto a lungo da impedire che mi fosse inoculata la malaria. I sacerdoti polacchi chiesero allora di nascosto al governo di Londra l'invio di pacchetti di chinino così da poter guarire. Invece quel medico che stava facendo gli esperimenti, era convinto che fosse la sua medicina ad aiutare i malati. Mandò i risultati degli esami a Berlino; si emanò l'ordine di usare la medicina nei casi di malattia riscontrati nei soldati tedeschi. Da Berlino giunse anche una commissione incaricata di interrogare i prigionieri, che rivelarono con molta sincerità di essersi curati con il chinino. Quel medico fu richiamato e visse a Monaco /.../ In quello stesso anno andai in ospedale a motivo della dissenteria con perdite di sangue e mi curarono con una settimana di digiuno, così da ritrovarmi al limite delle forze. Pesavo solo 41 chilogrammi, mentre un Russo, che giaceva accanto a me ne pesava appena 29. Mi riuscì di rimanere in ospedale ancora tutto l'inverno. E questo perché iniziai a servire i malati e cioè concretamente le ferite alle gambe, cosa che nessuno faceva volentieri a motivo del cattivo odore. Scrisi anche i certificati di malattia, anche per me stesso, così da prolungare di volta in volta lo stato di malattia. Nella primavera del 1943 i sacerdoti della nostra baracca furono chiamati in ufficio, io mi ritrovai nel deposito degli abiti per le SS, dove rimasi un anno intero. Ricevevo la merenda, che valeva più del pranzo e lavoravo avendo un tetto sopra il capo. Uno dei sacerdoti tedeschi, allora invalido, trasmetteva a sua sorella, presso il confine con la Svizzera, notizie dal lager per mezzo di civili: la sorella a sua volta le inoltrava oltre confine e così la radio svizzera trasmetteva regolarmente cosa stava avvenendo a Dachau. Quando ad un certo punto la sorella fu scoperta, punirono quel sacerdote, allontanarono tutti i sacerdoti dagli uffici e anch'io dovetti lasciare la mia buona occupazione per andare a lavorare i campi nella piantagione /.../ Là rimasi fino all'autunno inoltrato del 1944, poi lavorai nella baracca, cucendo i buchi nelle tende o sui vestiti. L'importante fu che avevo un lavoro e che potevo ricevere la merenda. Al lavoro non esageravo mai. La mia posizione era quella secondo cui non ero giunto in quel luogo per lavorare. La rivista *Novi list* di Trieste descrisse dopo la guerra la vita a Dachau, commentando che se avessero lavorato tutti come Hrastelj la guerra sarebbe finita un anno prima.» (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 4–6)³⁰

³⁰ Hrastelj fu infatti definito «campione di sabotaggio nel lavoro». Fu però nello stesso tempo ricordato come colui che sollevò il morale a molti prigionieri, condividendo con loro, nonostante le difficili condizioni, più di qualche momento di riflessione o di colloquio. Sul benefico influsso di questi momenti di condivisione fanno accenno anche altri sopravvissuti di Dachau, si consideri la testimonianza di don Paolo Liggeri: «Un particolare che ricordo di noi sacerdoti, mentre cucivamo i bottoni e le asole delle tende di cui ho parlato, è la conversazione: un sacerdote faceva la sentinella all'ingresso della baracca, mentre uno di noi, a turno, teneva un discorso che veniva tradotto dagli interpreti. Quando è toccato a me, un interprete traduceva in tedesco e in francese. È stata una vera palestra, una grande comunicazione di spirito, quasi un preludio di quello che sarebbe stato, in seguito, il concilio Vaticano II /.../ Il latino oggi è considerata una lingua morta, ma a Dachau è stata invece vivissima, /.../ perché il latino era il mezzo di comunicazione più facile. Facevamo errori madornali, ma riuscivamo ad intenderci» (Liggeri, 1996, 1)

Dalle statistiche sommarie del campo, che ci vengono fornite anche dagli appunti di Hrstelj, entrarono a Dachau per lo meno 2.720 sacerdoti, di cui 2.579 cattolici³¹. Inizialmente si trovarono tutti nel blocco 17 definito della «compagnia di punizione», in seguito invece furono suddivisi fra gli altri prigionieri nei vari blocchi. A partire dal dicembre 1940 furono riuniti in una baracca loro riservata, la n. 26; essa però non bastò più quando arrivarono a Dachau quasi tutti i sacerdoti prigionieri del campo di Sachsenhausen tra cui moltissimi sacerdoti polacchi. L'alto numero di sacerdoti in un solo blocco aveva portato inizialmente la direzione del campo a permettere l'istituzione di una «cappella di soccorso», in cui nel mese di gennaio 1941³² fu celebrata la prima S. Messa. L'altare era formato da due tavoli accostati, rivestiti da due lenzuola, da un piccolo crocifisso, due poveri candelabri con dei mozziconi di candela, un minuscolo calice e un piccolo messale. Circa mille sacerdoti, pigiati l'uno accanto all'altro, si trovarono davanti all'altare per quella prima celebrazione. Intorno alla fine del 1941 furono però fatti uscire dal blocco 26 i sacerdoti non tedeschi e sistemati nel blocco 28. Ad essi fu impossibilitato non solo l'accesso alla cappella, ma anche ogni pratica religiosa sotto pena di severe punizioni. Ciononostante riuscirono a festeggiare il Natale, non solo quell'anno, ma anche gli anni seguenti, come ci racconta lo stesso Hrstelj:

«Sicuramente vi interesserà sapere come noi sacerdoti abbiamo vissuto l'esperienza del campo di concentramento, se abbiamo potuto compiere qualcosa di buono anche per gli altri. /.../ Nel 1941 trascorsi così il Natale. I sacerdoti tedeschi furono così buoni, che accettarono di assicurare il Santissimo ai sacerdoti polacchi. Lasciarono la finestra della cappella e il tabernacolo aperti e così i sacerdoti polacchi nella sera di Natale poterono prendere le ostie. Ognuno ricevette un'ostia avvolta nella carta di sigarette. Quando andammo a dormire, meditammo fino a mezzanotte, sussurrando di tanto in tanto canti natalizi. In quella notte io ero ancora l'unico sloveno del campo e cantai il canto *Glej zvezdice božje*. A mezzanotte ci comunicammo. Il Natale successivo lo trascorsi in ospedale. Allora preparai anche per gli altri un po' di quella gioia natalizia, un sacerdote tedesco mi portò più ostie per poter comunicare almeno i sacerdoti in ospedale. Così prima andai da loro, dicendo di salutarmi con il nome di Tarcisio, per non sbagliarmi. Gli altri non dovevano accorgersi che portavo ad alcuni la comunione. Così misi in una tasca delle caramelle, e nell'altra tasca invece le ostie con il Santissimo, che avevo custodito già per più giorni sotto la testa. A chi diceva Tarcisio davo la comunione, mentre a chi non lo diceva davo le caramelle, così nessuno si accorgeva di quello che facevo. Il terzo Natale del 1943 lo trascorsi così che invitai nella baracca alcuni bambini sloveni che nel frattempo erano giunti al campo, assicurando loro, da parte della nostra baracca, nutrimento e sostegno. Collaborarono anche sacerdoti di altri po-

³¹ I più numerosi furono i sacerdoti polacchi (quasi 1800), seguiti dai tedeschi/austriaci, dai francesi e dai cecoslovacchi. Ventotto furono gli italiani. Più del 42 % dei sacerdoti internati trovarono la morte a Dachau.

³² Secondo le indicazioni di Hrstelj si tratterebbe del 20 gennaio, secondo altri invece del 21.

poli slavi. In quell'anno avevamo in cappella il presepe e li condussi là, cantando in sloveno *Astro del ciel*. In quell'anno anche noi sacerdoti sloveni ottenemmo il permesso di celebrare la santa messa. Ricevavamo la comunione quotidianamente. Nella stessa cappella avevano la liturgia anche i sacerdoti di altri riti. Gli ortodossi non celebravano i riti sacri e, su desiderio dei Russi, feci loro notare che sarebbe stato bello se avessero celebrato anche loro i loro riti. Addussero come scusa di non sapere il tedesco e quando mi resi disponibile per fare da traduttore, accettarono. I sacerdoti tedeschi, vedendomi sempre con loro durante la liturgia, mi chiesero in confidenza se fossi sacerdote cattolico od ortodosso. L'ultimo Natale del 1944 lo vivemmo così che il coro maschile sloveno cantò in occasione della messa solenne di Natale.» (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 6–8)

A Dachau non fu praticato lo sterminio di massa con il gas³³. Nell'ultimo anno di guerra fu attivo un crematorio in cui venivano condotti i prigionieri già deceduti per essere bruciati. Durante il periodo che precedette la liberazione i detenuti vissero in condizioni del tutto disumane: gli inabili al lavoro vennero relegati in blocchi appositi in cui ricevevano la metà della normale razione di cibo, che li condannava a morire lentamente per inedia o per il freddo. In baracche originariamente pensate per 200 giacigli finivano per ammassarsi più di mille persone. Dal dicembre del 1944 si diffuse tra i prigionieri un'epidemia di tifo, impossibile da controllare viste le condizioni del campo, che finì per provocare più di duecento vittime al giorno. Il 26 aprile del 1945 circa 7.000 deportati furono fatti partire verso sud scortati dalle SS. Lungo la marcia molti, non riuscendo più a camminare, furono fucilati, mentre altri morirono di fame, di freddo e di sfinito fino a quando, ai primi di maggio, incontrarono le truppe alleate americane.

Così ci racconta Hrastelj gli ultimi giorni trascorsi a Dachau:

»Il 14 aprile 1945 Himmler aveva dato l'ordine secondo cui si sarebbe dovuto dare fuoco al lager; al momento della nostra fuga dalle baracche avrebbero poi dovuto fucilarci tutti. Quest'ordine fu lasciato sul tavolo dal comandante del campo e uno dei prigionieri incaricato di ordinarli la stanza lo lesse. Era necessario fare subito qualcosa. E ci riuscimmo. Un particolare reparto di detenuti di fiducia uscì dal lager per portare i cadaveri dal treno al crematorio, c'erano infatti diversi vagoni di prigionieri morti durante il trasporto dagli altri lager. Questi nostri uomini di fiducia andarono nella città di Dachau provocando una ribellione contro le SS. Così la truppa di guardie che avrebbe dovuto incendiare Dachau andò essa pure in città a combattere i ribelli. Alcuni corsero verso il fronte, giungendo in contatto con gli Americani, riuscendo a far sì che questi ultimi occupassero il campo di concentramento di Dachau il 29 aprile del 1945, alle cinque e mezza di

³³ I prigionieri morivano invece per asfissia dovuta al gas nel castello di Hartheim in Austria. Le famiglie venivano informate del decesso dei loro cari parecchie settimane dopo attraverso un certificato rilasciato dall'ufficiale di stato civile del campo di Dachau, nel quale solitamente si indicava quale causa della morte un'insufficienza cardiaca o circolatoria.

pomeriggio, proprio quando i sacerdoti cechi stavano celebrando la messa /.../ Verso sera nel lager issammo le bandiere bianche in segno di resa /.../ Molti dimenticarono che il filo spinato era carico di elettricità, per la gioia si aggrapparono al filo spinato e morirono fulminati. Tutta la notte seguirono ancora bombardamenti per la conquista del campo. La mattina successiva alle sette tutto finì. Intorno alle ore dieci venne da noi il comandante americano, di fede cattolica, che, dopo aver fatto l'appello, si pose di fronte a noi dicendo: »Voi pensate che siamo stati noi a salvarvi, ma vi sbagliate. Dio vi ha salvati. Preghiamo un Padre nostro.« Dopo questa preghiera si rivolse ad un sacerdote cattolico e chiese di poter fare la comunione /.../ Al pomeriggio /.../ distribui tra i prigionieri delle bibbie. Ad alcuni di noi sacerdoti fece portare degli altari di guerra. Anch'io lo ricevetti e lo custodisco tutt'ora. Gli Sloveni prepararono per il lunedì una liturgia di ringraziamento, durante la quale tenni l'omelia. Mai più spine né tra la gente, né /.../ tra i popoli, né tra le nazioni. Poi si svolse la processione attraverso il lager con il crocifisso e la corona di spine. Questa corona in seguito la inviammo a Lubiana con il primo trasporto. Io fui l'ultimo di tutti a celebrare la messa nel lager. Il mio altare era un armadietto per le scarpe e il calice americano. Con l'ultimo vagone-trasporto lasciai il lager per fare ritorno in patria.« (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 9)

5. *Il suo cammino.*

Hrastelj ci ha lasciato un significativo scritto su Dachau, composto nel primo periodo del suo ritorno in patria ed intitolato *Il suo cammino* (*Njegova pot*): 49 brevi racconti, conclusi dalle meditazioni della Via Crucis vissuta a Dachau. La parte narrativa è scritta in terza persona, il protagonista delle varie vicende si chiama Andrej, che rappresenta Hrastelj stesso. Ciò permette all'autore di esprimere con chiarezza ed in un certo senso anche con una certa distanza le proprie esperienze interiori, le riflessioni sulla vita, sulla morte, sulla sofferenza, sull'uomo. Ogni racconto porta un titolo significativo, per evidenziare, oltre ai fatti in se stessi, una particolare chiave di lettura interpretativa, per lo più esistenziale-religiosa. Il punto da cui si parte è l'arresto subito da parte dei Tedeschi ed il periodo vissuto in cella assieme ad alcuni prigionieri. La prima metà del testo riguarda la prigionia a Graz per motivi politici, la seconda parte invece riguarda il trasferimento, sempre per motivi politici, del protagonista a Dachau – mentre invece pensava di essere rimesso in libertà – e il periodo trascorso in quel campo di concentramento.

Il primo racconto, intitolato *Venerdì Santo*, apre le memorie e narra l'incontro tra Andrej e alcuni prigionieri, in apparenza non interessati alla domanda religiosa, in realtà sensibili alla verità una volta venuti a conoscere l'identità sacerdotale del loro nuovo compagno. La sofferenza li accomuna e li rende aperti ad accogliere l'annuncio cristiano. Sulla linea di quanto affermato da Antonella De Bernardis, che ha esaminato molte testimonianze personali e produzione memoria-

listica riguardante i campi di concentramento, emerge anche in questo caso »Il concetto di sacerdote uomo della condivisione, uomo di tutti« e anche quello di uomo della speranza: »Il sacerdote è il punto di riferimento e, in un certo senso, deve sperare per tutti« (De Bernardis 2008, 44, 50).

Il racconto prosegue con la descrizione del primo periodo trascorso in cella e poi di quello vissuto in totale isolamento: quaranta giorni e quaranta notti. Momenti veramente difficili, in cui Andrej - Hrastelj si trovò ad essere completamente solo, in attesa della probabile fucilazione, come appreso all'ultimo momento dietro benevola confidenza di una guardia, che gli permise di potersi almeno preparare a tale evenienza, in seguito scongiurata. Si tratta di attimi molto intensi, nella coscienza di trovarsi di fronte alla morte³⁴. Lo stile del racconto è molto coinvolgente, quasi a voler trasportare il lettore sulla scena, facendogli condividere parte di quella maturazione interiore, sperimentata in una situazione-limite, senza più speranza. Eppure proprio in un tale frangente sembra emergere, più lucido

³⁴ Si veda il capitolo *Bližina smrti = La vicinanza della morte* (Hrastelj, 2004, 21–23), trad. in ital.: »Fino a notte tarda Andrej osservò come la guardia lo tenesse d'occhio affacciandosi ogni ora al vetro circolare. Poi si addormentò e quando la mattina si svegliò, si ripeté nuovamente la scena: passi che si avvicinano, che si fermano davanti alla porta della cella e poi di nuovo si allontanano lungo il corridoio. Doveva alzarsi presto. Ricevette un recipiente con dell'acqua per lavarsi, mentre non vollero dargli né il pettine né lo specchio. Forse si sarebbe tagliato le vene con il vetro e sarebbe morto dissanguato prima di venire giudicato. Così almeno si giustificò la guardia, quando Andrej si lamentò del fatto. Al momento della distribuzione della colazione le guardie avevano già cambiato il turno. E allora giunse il vecchio conoscente di Andrej, quello che in precedenza una domenica lo aveva accolto e così umanamente accompagnato in prigione. Quando questa guardia vide Andrej nella cella di isolamento, la tazzina di caffè gli tremò tra le mani. Andrej si diresse velocemente verso di lui volendo chiedergli qualcosa, ma quegli chiuse subito la porta e proseguì oltre. Quando Andrej finì di bere quell'acqua nera non zuccherata, aspettò nuovamente che la guardia ritornasse per potergli consegnare la tazzina. Ma la guardia aprì la porta ed entrò senza che Andrej se ne accorgesse mentre la tazzina la presero i prigionieri che aiutavano nella distribuzione. 'Cosa è successo, perché tanta paura? Deve trattarsi di un brutto segno' – si disse Andrej. Eppure come era nato in lui un germoglio di speranza nel vedere quella guardia, pensando di riuscire a sapere da lui che sorte attendersi! 'Cosa vogliono, perché lo hanno posto in isolamento?' Andrej camminò su e giù per la stanza, lo spazio non era molto, due passi avanti, due indietro. Nel corridoio si fece silenzio. Come il silenzio può essere pesante! Dopo un pò di tempo sentì dei passi. 'Chi sarà?' Si è fermato qui! Qui alla sua porta. La aprì. Silenziosamente. Già era sulla soglia. Lui! Il secondino. 'Signore, cosa è successo? In questa cella rinchiodano solo coloro che poi vengono fucilati. Mio Dio, signore, per ogni evenienza, si prepari, preghi, preghi, mio Dio, mio Dio!' Prima di riuscire a pronunciare parola, il secondino se n'era già andato, chiudendo la porta. Andrej non si mosse e fissò la porta, come se avesse avuto una visione. 'La guardia deve sicuramente essere al corrente delle abitudini qui in uso', pensò infine Andrej. 'Da questa cella dunque si esce per andare incontro ad una pallottola? Per andare incontro alla morte? La morte!' Andrej camminò per la stanza ripetendo tra sé: 'incontro alla morte?' Camminò sempre più in fretta, fino ad esserne stremato. Poi si fermò in piedi accanto al letto: 'Chi fu l'ultimo a dormire in questo letto, ad alzarsi e ad andare incontro alla morte?' Si fermò davanti al comodino: 'Chi fu colui che pose su questo comodino questo coltellino e poi andò incontro alla morte?' Si fermò davanti alla porta di ferro: 'Chi fu colui ad aspettare qui di fronte alla porta che gli venisse pronunciata una sentenza di liberazione, per poter fare ritorno a casa e invece vennero a dirgli: Mars! E andò incontro alla morte?' Infine rivolse lo sguardo alla finestrella sotto il soffitto: 'Ed ora tocca a me!' Si mise la mano sul petto. Sentì una fitta al cuore. Voleva mostrare di essere forte, di poter vivere ancora. 'Il cuore! Una pallottola lo attraverserà?' Si asciugò la fronte. Era piena di sudore. 'Una pallottola attraverserà la fronte? E poi? Mio Dio!' In quel momento Dio gli si fece vicino. Andrej avvertì la Sua presenza. Stava venendo come giudice. Davanti agli occhi rivide chiaramente tutta la sua vita. Il giudizio! Ad un tratto vide tutto così chiaramente, tutto conobbe, soppesò, riconobbe in un solo istante. Come se vedesse una bilancia, nella quale tutto veniva soppesato: Così è e non diversamente. La paura del giudizio allontanò completamente la paura di fronte alla morte. La morte non è nulla! Ma il giudizio! Cadde in ginocchio: 'Mio Dio, abbi pietà di me peccatore!' Non seppe più nulla di sé fino al momento in cui si sentì chiamare. Gli dissero di alzarsi e di prendere il pranzo«

che mai, l'approdo a quanto è veramente essenziale.

Uno degli aspetti che più colpisce in queste memorie è, nonostante tutta la crudeltà, i momenti difficili, le umiliazioni subite, la denigrazione della persona, la presenza costante di qualche persona buona, nelle une o nelle altre file, tra i carcerati, i deportati o tra le guardie stesse, un invito alla speranza, nonostante tutto. Emerge poi la consapevolezza che ogni momento, anche se difficile, può essere, per gli uni e per gli altri, occasione di crescita in umanità. Ogni persona può diffondere attorno a sé, con il suo concreto comportamento di fronte a violenze e soprusi, una scia di bene che spezza la catena del male; oppure può diventare collaboratore nella diffusione della discriminazione e dell'umiliazione. Diversi racconti ci mettono di fronte a questi aspetti, ad esempio quello intitolato *Beati i misericordiosi*, dedicato alla figura di un capo-baracca del campo, che posto nella situazione di fustigare i suoi compagni, a differenza di altri, si rifiutò di farlo, incorrendo pertanto egli stesso nel pericolo di essere ucciso. Una tale decisione ebbe ripercussioni positive anche sugli altri capo-baracca che non avevano ancora eseguito l'ordine e che decisero di imitare il suo esempio. Chiamato a rapporto dal comandante del campo, la questione finì lì e non ebbe conseguenze negative per nessuno, anzi da quel giorno in poi non fu più praticata la flagellazione pubblica dei prigionieri (Hrastelj 2004, 103–104).

Dalle memorie emerge continuamente, tramite i diversi racconti, l'esperienza quotidiana di umanità e di disumanità. Ci viene fatto toccare con mano il vissuto quotidiano del sacerdote Hrastelj e dei suoi compagni nel campo di concentramento di Dachau, esperienza che lo portò indubbiamente ad una maturazione della propria fede. È un concetto, quello della maturazione spirituale dei singoli in momenti così cruciali dell'esistenza, ripreso, tra gli altri, dalla già citata De Bernardis nelle sue ricerche condotte sul ruolo e funzione dei cappellani militari nei lager tedeschi: »La sofferenza del Lager vissuta in una dimensione di fede può diventare tramite di maturazione spirituale /.../ alla propria ricchezza e libertà interiore essi attinsero le energie e gli strumenti per contrastare schiavitù e soprusi incombenti. Per un cristiano la sofferenza può significare una rinnovata partecipazione dell'individuo al piano redentore del Cristo sul mondo e sulla morte. L'asprezza della vita del Lager può diventare occasione di riflessione sul significato della scelta di resistenza compiuta e indurre ad approfondire il rapporto con la sostanza intellettuale delle proprie convinzioni.« (De Bernardis 2008, 48)

È quanto affiora anche nelle memorie di Hrastelj a più riprese. Anzi, si potrebbe dire che tutto il libro *Il suo cammino* è scritto da questo punto di vista, nel desiderio di dare cioè testimonianza della presenza di Dio anche a Dachau, nonostante tutto, nonostante la presa di coscienza evidente di tutti i limiti personali anche da parte degli stessi sacerdoti, come Hrastelj stesso fa notare e come hanno rilevato anche altri autori³⁵.

³⁵ Hrastelj accenna più volte al problema della fame, che faceva nascere comportamenti diversi nelle persone, alcuni di egoismo, altri di sacrificio della propria ragione a favore degli altri fino al rischio della vita. Importante fonte di sopravvivenza e di benedizione furono soprattutto i pacchetti di cibo ricevuti da amici e parenti. Su questi temi si veda anche De Bernardis 2008, 49.

Da molti è stato sottolineato che dal Lager non si tornò con la stessa fede con cui si era entrati; le dure prove a cui essa fu sottoposta costituirono un processo di verifica attraverso il quale essa poteva dissolversi (ravvisando nel Lager il «silenzio di Dio») o affinarsi, cogliendo nel tempo nascosto tra i reticolati il «tempo di Dio», che condivide la sofferenza umana (De Bernardis 2008, 48; Giuntella 1979, 259–295; Guasco 1989, 92–103). Questo ultimo punto viene ad esempio espresso anche nelle memorie, nel racconto intitolato *Dio a Dachau*, che ci rende partecipi di una simile comprensione delle vicende da parte dell'autore. Narra infatti il colloquio tra Andrej ed un tedesco, in uno stato di disperazione interiore, sapendo di recarsi a Dachau, da lui ritenuto l'inferno sulla terra. Alle sue argomentazioni Andrej seppe con molta sensibilità e umanità rispondere con altre basate sull'esperienza umana trasmessa dalla stessa Bibbia. Così facendo riuscì ad aprire nel cuore di quella persona una breccia di speranza, per poter affrontare la terribilità della vita nel Lager aperto ad una dimensione interiore di maggiore fiducia (Hrastelj 2004, 70–72).

Nonostante le prove e le durissime privazioni a cui i sacerdoti furono costretti, il «tempo del Lager» non viene ricordato dai sopravvissuti come tempo vuoto, ma come «tempo di Dio», in cui cioè, come espresso dalla De Bernardis: «la condivisione della sofferenza inflitta a milioni di esseri umani permette al prete di sentirsi parte del disegno divino di redenzione; l'apparente assenza di Dio nel Lager si capovolge in partecipazione al mistero della croce. Ciò non significa che nel percorso esistenziale dei singoli sacerdoti non si siano presentati momenti e giorni di dubbio, di sconforto, anche di disperazione, ma comunque non sono queste le cifre complessive sotto le quali – nella memorialistica – ci viene restituita la loro esperienza, che anzi viene ricordata come ricca di una pienezza che solo di rado verrà raggiunta in seguito, dopo il ritorno a casa e la ripresa della vita in tempo di pace.» (De Bernardis 2008, 59)

In modo simile si esprime anche il nostro protagonista, specie quando si trova a narrare dell'apostolato e del servizio sacerdotale offerto ai suoi connazionali, soprattutto tramite l'ascolto silenzioso e segreto delle confessioni, sacramento a cui molti internati ricorsero in quei momenti difficili per ritrovare la pace con Dio³⁶, oppure nel mettere a disposizione anche i talenti letterari per aiutare i mariti a scrivere affettuose lettere alle mogli, ai figli e ai parenti lontani (Hrastelj 2004, 99–100). Nel capitolo intitolato *Beati i miti, perché erediteranno la terra* ci viene messa poi davanti agli occhi la difficoltà, vissuta anche dal protagonista, per giungere a vivere sinceramente nel proprio cuore il perdono nei confronti degli offensori, senza cioè coltivare minimamente nel proprio intimo sentimenti di odio, ma aprendosi all'amore gratuito (Hrastelj 2004, 92–94)³⁷. Il non rispondere al male

³⁶ Aspetto messo in luce soprattutto nel racconto *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* (Hrastelj 2004, 100–101).

³⁷ Traduzione in italiano: «Dolce è la vendetta! /.../ Anche Andrej molte volte coltivò pensieri e progetti di vendetta, da realizzare alla fine della guerra. L'odio che aveva gettato lui e moltissime altre persone nell'infelicità, aveva originato nuovo odio. Tuttavia sarebbe stato sciocco lasciarsi prendere ora da questo sentimento. Il nemico infatti è forte, Andrej è debole. È necessario dunque agire per ammansire l'odio e il desiderio di vendetta. Si trattò di una lotta difficile. Troppe erano le occasioni che si presentavano per lasciare trapelare l'ira. Quante volte dovette svolgere, assieme ai Polacchi, per il fatto di essere slavo,

con il male, con la vendetta, ma con il bene, con il dono di sé, con la rinuncia al giudizio sulla persona che opera la violenza, ricorrendo per questo all'aiuto di un'ottica di comportamento e di opzioni basati sulla fede, crea uno spazio di possibilità nuova, uno spazio aperto, capace, nel presente o nel futuro, di dischiudere nuove possibilità di cambiamento anche per l'offensore.

Tale aspetto della mitezza, del perdono incondizionato, della misericordia, ripreso anche in altri momenti del memoriale, sembra emergere come la disposizione del cuore più elevata, come la virtù cristiana più alta, quella che rende gli uomini più simili a Cristo e più partecipi del Suo disegno di redenzione per tutta l'umanità.

6. Conclusioni.

Abbiamo potuto brevemente accostarci alla testimonianza di un uomo, di un sacerdote, che nei terribili anni del secondo conflitto mondiale, della deportazione in Germania e poi anche nel dopoguerra sperimentò di persona la crudel-

i lavori più pesanti. Quante volte dovette ascoltare in silenzio le offese più ripugnanti, che lo ferivano essendo condotte in modo particolare nei confronti della sua identità sacerdotale. In quelle occasioni alle SS si affiancavano anche gli altri compagni di prigionia che non vedevano nei sacerdoti delle persone sofferenti come loro. Molte volte le lacrime salirono agli occhi di Andrej, quando dovette abbandonare ogni difesa, riconoscendo la propria impotenza. Quando poi si trovava ad essere solo, stringeva i pugni per la rabbia, digrignando i denti contro di loro, dicendosi che non avrebbe mai potuto dimenticare quelle offese. Si trattava di mitezza, se era rimasto in silenzio e calmo nel momento dell'umiliazione? Fu un grande sforzo di vincere se stesso, ma mitezza certo non fu. Quando si trovò a riflettere su questo aspetto, Andrej decise di voler raggiungere la vera mitezza. Come fare? Un giorno di pioggia, mentre Andrej stava giusto ritornando dall'ospedale, dove lo avevano appena 'operato' con un coltello da cucina, tagliandogli un gigantesco bubbone sulla schiena e fasciandolo con delle fasce di carta, 'il vecchio', cioè il responsabile del suo blocco, si stava comportando in maniera crudele nei confronti dei sacerdoti polacchi a cui aveva prima ordinato di rotolarsi nel fango e poi di pulirsi gli abiti. Volle fare lo stesso anche con Andrej. Lo aveva messo già in fila con gli altri, ma quando gli comandò di buttarsi nel fango, Andrej gettò a terra solo il suo abito, rimanendo in piedi al suo posto. Una guardia delle SS che si trovava ad osservare quell'umiliante scena dei sacerdoti polacchi, ordinò ad Andrej di lasciare la fila. Così rimase a fianco della baracca a guardare quanto stava accadendo. Quando i sacerdoti polacchi tornarono in fila con i vestiti lavati, il capo baracca guardò loro le teste, dicendo che le avevano sporche. Facendo questo incise profondamente sulle loro teste con una matita colorata delle croci, ordinando loro di lavarsi la testa. Naturalmente quel colore non poteva essere cancellato dall'acqua e così ritornarono di nuovo in fila davanti al capo baracca che li esaminò nuovamente, ma questa volta con una spazzola di ferro. Con essa ferì le loro teste così da farle sanguinare e a molti il sangue iniziò a colare sulle guance. Andrej non poté più sopportare un tale spettacolo. Cadde a terra, come colto da maleore. Nessuno si prese cura di lui. Nascose il volto nel petto e iniziò a pregare. Lo scosse un gridare selvaggio. 'Cosa hai detto?', gridò l'anziano capo baracca ad un sacerdote polacco. 'Cosa hai detto?' Ripeté dietro a lui la guardia delle SS. Quel sacerdote polacco si drizzò e disse ad alta voce: 'Ho pregato *Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno*'. 'Cristo, che pregasti così', risuonò ora la voce in tutte le file dei sacerdoti, 'Cristo, donaci la forza!' 'Cosa, cosa', urlò il capo baracca, fuggendo intorno e cercando cosa affare per far tacere l'intera fila dei sacerdoti. La guardia SS giudicò a mente fredda che forse si sarebbero diretti a protestare dal comandante e così ordinò: 'Basta per oggi. Andate'. E per quel giorno ci fu pace. E così anche il giorno successivo. Il terzo giorno il capo del blocco ricevette l'ordine di lasciare il proprio posto e fu trasferito in un altro lager con un particolare trasporto. Nessuno di essi fece ritorno. Andrej si ricordò molte volte questa scena in cui imparò cosa significasse essere veramente miti: vincere l'odio e la vendetta dentro di sé e perdonare. Cristo, che in croce pregò per i suoi persecutori: 'Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno', raggiunse tutta la terra. Egli stesso aveva profetizzato: 'Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me'. Fu in quel momento a vincere. Ad essere il più grande. Chi può ripetere tale gesto dietro a Lui, è mite. Ed è beato. »

tà dei metodi di distruzione e di annientamento della persona umana, uniti al disprezzo nei confronti della sacralità dell'esistenza, di cui fecero uso i sistemi totalitari. Si tratta di esperienze che non si possono dimenticare, che lasciano un segno indelebile nell'intimo della persona. Franc Hrastelj portò con sé fino alla morte la memoria viva di quei giorni, degli eventi esteriori ed interiori che li caratterizzarono, come ancora oggi ricorda chi ha avuto modo di conoscerlo e di accostarlo personalmente un po' di più. Tuttavia, nonostante una così difficile esperienza nell'abisso dell'abiezione umana, Hrastelj seppe approfondire la propria fede nell'amore infinito di Dio e anche nell'uomo. Ne costituiscono prova evidente proprio i ricordi e il memoriale considerato, che non suscitano nel lettore alcun sentimento di vendetta o di rancore, ma offrono occasione di riflettere sulla sofferenza umana, tracciando le linee di un'esperienza religiosa in cui la sofferenza e i momenti di prova vengono sperimentati come possibili momenti di vicinanza di Dio, come possibilità di maturazione spirituale e umana. Ci vengono in mente considerazioni simili, rilasciate dal sacerdote italiano Giovanni Scarrone in un'intervista ad Antonella De Bernardis: »La prova delle sofferenze subite induce l'animo di un sacerdote ad essere più comprensivo dei mali e delle sofferenze altrui /.../ attraverso la sofferenza ci si avvicina a Dio /.../ Le prove della vita inducono a riflettere sulla limitatezza della natura umana e quindi ad alzare gli occhi, a cercare una spiegazione superiore. Ho conosciuto persone che sono tornate alla fede dopo aver constatato le miserie umane, la guerra; di quella esperienza hanno mantenuto l'amore per il prossimo.« (De Bernardis 2008, 59)³⁸ Si tratta in fondo, come ricordato da Hrastelj stesso nel corso delle sue memorie, di un'esperienza umana simile a quella trasmessaci dalla Bibbia, soprattutto quando ci mette di fronte alle vicende di Giobbe e alla sua maturazione nella fede attraverso le prove della vita.

Ogni tempo, ogni epoca, ogni esistenza umana è segnata dall'esperienza della sofferenza e della prova. Le riflessioni suscitate dal memoriale toccano e scuotono pertanto anche il nostro quotidiano di uomini del XXI secolo. Non possono non farci riflettere, mettendo in questione soprattutto la qualità del nostro vivere, dei nostri comportamenti, delle nostre relazioni interpersonali, illuminando nello stesso tempo la nostra ricerca di senso, confermandoci nel cammino esigente ma liberante di un continuo e quotidiano imparare a vivere la fede.

Abbreviazioni

Bd. – Band

fasc. – fascicolo

NŠAM – Archivio arcidiocesano di Maribor

NŠOM – Ordinariato dell'Arcidiocesi di Maribor

zv. – zvezek (quaderno)

št. – številka (numero)

³⁸ L'autrice fa riferimento al suo archivio privato, testimonianza orale di Giovanni Scarrone, 13 luglio 1992.

Referenze

Fonti d'Archivio

NŠAM / Golec – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Zapuščine duhovnikov, Januš Golec, Spomini.

NŠAM / Hrastelj – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Zapuščine duhovnikov, Franc Hrastelj, fasc. 12, Njegova pot, tipkopis [copia regalata al vescovo M. Držečnik]; fasc. 12, Beseda o lagru Dachau [appunti personali dattiloscritti]; fasc. 12, Duhovniki v lagru Dachau [appunti personali dattiloscritti]; fasc. 12 bis; fasc. 24, št. 1, Tiskarna sv. Cirila; fasc. 24, št. 5, Tiskarna sv. Cirila, zv. 2.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, *Ergebnisse der Bevölkerungsbestandsaufnahme in der Unter-*

steiermark vom 29. November 1942, Tabelle IV, Sprachvermögen der Wohnbevölkerung.

NŠAM / Tomažič – Nadškofijski arhiv Maribor, Zapuščine škofov, Tomažič Ivan Jožef, fasc. 13/2, Diarium 1941.

NŠOM – Nadškofijski ordinariat Maribor, Okupacijski akti, fasc. 1, Pisma duhovnikov.

NŠOM / Tomažič – Nadškofijski ordinariat Maribor, Okupacijski akti, fasc. 1, Zapiski dr. Ivana Jožefa Tomažiča o prvih dneh okupacije, št. 21, Vrsta dogodkov.

Letteratura

Agostinelli, Maurizio. 2002. Il portale italiano sulla Shoah: campo di concentramento – Konzentrationslager Dachau. 22 dicembre. <http://www.lager.it/dachau.htm> (sito consultato il 13.1.2012).

De Bernardis, Antonella. 2008. Cappellani militari internati nei Lager nazisti: Resistere nel nome della fede. *Le porte della memoria*, 43–65. http://www.anrp.it/edizioni/porte_memo-ria/2008_01/pag_43_de_bernardis.pdf (Sito consultato il 3.1.2009).

Dolinar, France M. 2002. Cerkvenoupravna podoba Slovenije. In: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 7–24. Ljubljana: Družina.

– – –. 2004. Dachau, taboriščna številka 27640. In: Franc Hrastelj. *Njegova pot*, 7–10. Ljubljana: Družina.

Ferenc, Tone. 2001. Okupacijski sistemi v Evropi in Sloveniji 1941. In: *Slovenci in leto 1941: znanstveni posvet Šestdeset let od začetka druge svetovne vojne na Slovenskem: Ljubljana, 11.–12. april 2001*, a cura di Zdenko Čepič, 105–112. Prispevki za novejšo zgodovino XLI/2. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Giuntella, Vittorio Emanuele. 1979. *Il nazismo e i Lager*, 259–295. Roma: Studium.

Griesser-Pečar, Tamara. 1999. I sacerdoti nel "processo di Natale" a Lubiana. In: *Chiese di frontiera: miscellanea di studi in onore di Luigi Tavano in occasione del suo settantacinquesimo compleanno*, 179–186. Gorizia: Istituto di storia sociale e religiosa.

– – –. 2004. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945: okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

– – –. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi,*

administrativne kazni, posegi "ljudske oblasti" v Sloveniji od 1943 do 1960. Ljubljana: Družina.

Guasco, Maurilio. 1989. Credere in Dio dopo Auschwitz. *Rivista di storia contemporanea* 18, n° 1:92–103.

Hrastelj, Franc. 1999. *Otrok luči: zgodovinska povest o Antonu Martinu Slomšku*. Ljubljana: Družina.

– – –. 2004. *Njegova pot*. Ljubljana: Družina.

Letopis Cerkev na Slovenskem 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Liggeri, Paolo. 1996. Testimonianze di sopravvissuti. In: ... *per non dimenticare: Atti: Donne nei Lager; La scelta di testimoniare e Sacerdoti nei lager*, a cura di Laura Deleidi e Giuseppe Paleari. Nova Milanese: Comune. <http://digilander.libero.it/francescocoluccio/testimonianze/7.liggeri.htm>.

KZ-Gedenkstätte Dachau. S.a. Homepage. <http://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/index-e.html> (sito consultato il 13.1.2012).

Mikrut, Jan. 2005. *Die christlichen Martyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938–1945*. Wien: Dom Verlag.

Montanar, Ilaria. 2007. *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič tra il declino della monarchia austro-ungarica e l'avvento del comunismo in Jugoslavia*. Roma: Edizioni Liturgiche.

Ožinger, Anton. 2004. Jezik v Mariboru v luči nemškega štetja (29. novembre 1942). In: *Hartmanov zbornik*, 541–558. Studia Historica Slovenica 4. Maribor: Zgodovinsko društvo dr. Franca Kovačiča.

Rybář, Miloš. 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941–1945. In: *Zbor-*

nik ob 750-letnici mariborske škofije: 1228–1978, a cura di Anton Ožinger, 44–102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.

Seidl, Horst. 2001. Zum Geleit: In: Wendel-Gilliar 2001, XI.

Slomškov simpozij v Rimu. 1983. Rim: Slovenska bogoslovna akademija.

Wendel-Gilliar, Manfred W. 2001. *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*. Bd I. Rom: Herder.

– – –. 2004. *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*. Bd. III. Rom: Herder.

Žnidarič, Marjan. 1997. *Do pekla in nazaj: nacistična okupacija in narodnoosvobodilni boj v Mariboru 1941–1945*. Maribor: Muzej narodne osvoboditve 1997.

Simon Malmenvall

Podoba ženskosti v *Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega*

Povzetek: Članek obravnava srednjeveško religiozno pojmovanje ženskosti, ki ga najdemo v najdaljši hagiografiji Kijevske Rusije z naslovom *Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, igumena pečerskega*; najverjetneje je nastala konec 11. stoletja. Svetniški življenjepis Teodozija, predstojnika Kijevisko-pečerskega samostana in prvega vzhodnoslovanskega svetnika iz vrst menihov, se na tematiko ženskosti navezuje s predstavitvijo lika svetnikove oblastne matere, ki je v Teodozijevih mladostnih letih pomenila glavno oviro pri njegovi odločitvi za meniško življenje.

Ključne besede: Teodozij Pečerski, Kijevska Rusija, stara Rusija, ženskost, menišтво, srednji vek

Abstract: **The Image of Femininity in *The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery***

The article deals with medieval religious concept of femininity as expressed in the longest hagiography of the Kievan Rus' period, *The Life of our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery* (most probably written in the late 11th century). Theodosius was the first Eastern Slavic monk-saint. The concept of femininity is presented in the description of the personality of the saint's patronizing mother, who was the main obstacle to Theodosius' decision on taking up a monastic way of life.

Key words: Theodosius of the Kievan Caves Monastery, Kievan Rus', Rus', femininity, monasticism, Middle Ages

Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, igumena pečerskega (izvirno cerkvenoslovansko: *Житие преподобнаго отца нашего Феодосия, игумена Печерскаго*) ali okrajšano (kakor je uveljavljeno v znanstveni literaturi) *Življenje svetega Teodozija Pečerskega*¹ je eden od glavnih virov, neprecenljiv za

¹ Citiranje vira se v besedilu opira na utečeno prakso v medievistiki (in v antičnih študijah), ki uporablja standardne (v evropskem prostoru najpogostejše latinske) kratice, arabske številke za posamezne knjige ali poglavja, za piko sledi arabska številka vrstice (npr. *Življenje Teodozija*, 4. 7). Besedilo vira je vzeto iz 1. zvezka zbirke izdanih del staroruskega slovstva pred 18. stol., ki ga je uredil Oleg Tvorogov (1978, 305–391). Cerkevnoslovanski in ruski izraz »преподобный« (»prepodobnyj«) je v slovenščini zamenjan s prilagoditvijo, ki se glasi »prečastiti« in velja za zahodno (latinsko-katoliško) cerkveno izrazoslovje, v katerem

preučevanje ruske srednjeveške zgodovine. Sodi med najbolj informativna dela slovanskega srednjeveškega slovstva (Franklin in Shepard 1996, 312–313; Zenkovsky 1974, 116–117). Skozi obravnavo prvih dosežkov na področju verskega življenja v Kijevski Rusiji (najstarejša stabilna državna tvorba na vzhodnoslovanskih tleh, ki je obstajala od konca 9. do začetka 13. stoletja) bralcu ponuja tudi zanimivo podobo ženskosti, ki zadeva mater sv. Teodozija Pečerskega. To je hagiografija, nastala na prelomu 11. in 12. stoletja, ki je želela prikazati hvalevredna dejanja Teodozija, kijevskega meniha in ustanovitelja ter predstojnika (igumena) prvega ruskega srednjeveškega samostana, Kijevsko-pečerske lavre svetega Zaspanja (dobesedno je to »véliki samostan kijevskih jam svetega Zaspanja«), po katerem je svetnik dobil vzdevek. Vir se v prvi vrsti osredotoča na svetnikovo krepost v luči etičnega sistema pravoslavnega krščanstva in na vzpostavljanje samostanskega življenja na staroruskih² tleh po vzoru, prevzetem iz Bizanca. Namenjen je bil tako poživljanju čaščenja Teodozija kot svetnika in dajanju zgleda njegovim meniškim posnemovalcem kakor tudi višanju samozvesti predstavnikom staroruske elite (sekundarnim naslovnikom) z ozirom na dejstvo, da je Kijevska Rusija v kratkem času po uradnem pokristjanjenju (leta 988 ali leta 989) uspešno udeležena bizantinske vzorce in doživela nastop svojih lastnih zglednih osebnosti (tukaj Teodozij Pečerski), ki so pomenile nadaljevanje tako imenovane zgodovine odrešenja (verski historiozofski pojem, značilen tako za krščanski Vzhod kakor Zahod; zgodovina naj bi bila odsev pestrega in pogosto nepredvidljivega odnosa med Bogom in človekom, takšen odnos naj bi bil usmerjen h koncu sveta, h končnemu »vstajenju mesa« in s tem k večni blaženosti) tudi na ozemlju, močno oddaljenem od avtoritetnih krščanskih središč (Hollingsworth 1992, XIII–XIX; Obolensky 2011, XXII–XXIII; Toporov 1995, 618–622; Černaja 2007, 90).

Večpomenski pojem »ženskosti« in njegovo razumevanje sta v članku presojana s stališča razlikovanja med biološkim in družbeno interpretiranim spolom (angl. *sex* na eni in *gender* na drugi strani), ko je dejanski obstoj dveh spolov (v tem primeru govorimo o ženski) deležen zgodovinskega in geografskega osmišljanja, združenega s spremenljivimi družbenimi normami in hierarhijami (utemeljiteljica takšnega presojanja je, resda za mnoge sporna, francoska filozofinja sredine 20. stoletja, Simone de Beauvoir). Uporabljen je torej izhodiščni (filozofski in metodološki) pristop, ki se je uveljavil v večini ženskih (tudi feminističnih) študij v osemdesetih in v devetdesetih letih 20. stoletja. V takšnem okviru naj bi bilo ponavljajoče se (družbeno) vzpostavljanje »moškosti« in »ženskosti« (kljub pestrosti) res-

so pridevka »prečastiti« (lat. *venerabilis*, »tisti, ki je vreden čaščenja«) deležni svetniki iz vrst menihov. Meniški svetniki, ki so v pravoslavnem slovanskem svetu označeni z (v slovenščino) neprevedljivim (in teološko nabitim) izrazom »prepodobnyj«, so tako po smislu podobni zahodnim »prečastitim«. Izraz »prepodobnyj« drugače dobesedno pomeni »nadvse podoben Kristusu«. (Pasini 2011, 38–39)

² Oznake kakor »stara Rusija« ali »staroruski« (in njene izpeljanke) so slovenska prilagoditev izvirnega imena »Русь« (»Rus'«), ki nastopa bodisi kot predmoderno ime za enotno vzhodnoslovansko etnokulturno skupnost bodisi kot oznaka za različne politične tvorbe na ozemlju današnjih evropske Rusije, Ukrajine in Belorusije od 9. do 18. stoletja. Te tvorbe so se sklicevale na dediščino Kijevske Rusije in na poslanstvo obrambe pravoslavne veroizpovedi. Kijevska Rusija je potemtakem prva oblika državnosti znotraj širše razumljenega zgodovinskega pojma stare Rusije (ta je z moderno oznako »Rusija« [»Россия«] povezana predvsem jezikovno-etimološko, mnogo manj politično ali narodnostno).

da nekaj stalnega v vseh kulturah in obdobjih, obenem pa odvisno od raznovrstnih zgodovinskih okoliščin. Prav to naj bi upravičevalo smotrnost zgodovinskih raziskav na področju odnosov med spoloma in dajalo dokaz, da je srečanje z (bodisi biološko bodisi družbeno) vzpostavljenimi razlikami med moškim in žensko najzgodnejša oblika socializacije in gradnje osebne istovetnosti vsakega posameznika (de Beauvoir 1953, 13–22; Dayton in Levenstein 2012, 795, 797, 800; Scott 2001, 57–59).

1. Svetnikova življenjska pot

Teodozij Pečerski se je rodil v prvi polovici 11. stoletja (pogosto se v znanstveni literaturi omenjata letnici 1008 in 1036) v mestecu Vasiljev blizu Kijeva. Njegov oče je bil vojaški poveljnik. Kmalu po Teodozijevem rojstvu se je z družino preselil v Kursk (vzhod Kijevske Rusije), verjetno na ukaz kijevskega kneza Vladimirja I. (980–1015) ali Jaroslava Modrega (1019–1054); v tem kraju je prihodnji svetnik preživel otroštvo. Oče mu je umrl, ko je bil star trinajst let. Že od zgodnjega otroštva (kakor nam poroča hagiografija) se je Teodozij od svojih vrstnikov razlikoval po velikem zanimanju za verski nauk, po redni molitvi in po pogostem obiskovanju svete liturgije ter po ponižnem vedenju. Svojo pobožnost je želel usmeriti v služenje Bogu kot menih, s tem pa si je nakopal močno nasprotovanje in jezo izrazito zaščitniške matere, ki je po moževi smrti prevzela skrb za dom in za družinsko premoženje. Hrepenenje po meništvo je izražal tudi z nošnjo verig (značilni meniški izraz mrtvičenja), ki jih je (pred materinim gnevom) skrival pod obleko. Mati ni bila pripravljena sprejeti Teodozijevih načrtov, saj je bila nanj močno čustveno navezana, obenem pa je menila, da je meniški stan premalo ugleden in preveč siromašen za nekoga, čigar predniki so delovali v vojaški službi kijevskega kneza. Teodozij je verjetno sredi 11. stoletja zapustil Kursk in se odpravil v jame pečin nad Dneprom v bližini Kijeva, kjer so v samotarskem življenju prebivali posamezni asketski menihi, ki jih je vodil Antonij (svetnik in prvi staroruski meniški vodja). Že kmalu po vstopu v meništvo ga je Antonij spoznal za (v tistem okolju tako zaželenim) odpovedim predanega in modrega moža, njegov naslednik Barlaam pa ga je večkrat spraševal za nasvete in ga izbral za pomočnika pri nadzoruvanju gradnje samostana, ki naj bi postal temelj za vzpostavitev sistema skupnostnega meništva (prekinitev z dotedanjim bivanjem v jamah). Leta 1057 je Teodozij postal igumen (predstojnik) samostana, to nalogo je opravljal vse do smrti leta 1074. Pod njegovim vodstvom je število menihov močno naraslo (na začetku šestdesetih let 11. stoletja jih je bilo približno sto), samostan pa je postal pomembno romarsko in izobraževalno središče za celotno Kijevisko Rusijo (v njem je dobila mesto tudi ena od prvih cerkvenih knjižnic). Zaslužen je bil za gradnjo samostanskega kompleksa (v pravoslavnem izrazoslovju imenovanega *lavra*), v katerega je bila vključena osrednja cerkev svetega Zaspnja presvete Bogorodice (po njej je lavra tudi dobila ime), in za prenos pravilnika meniškega življenja iz bizantinskega cesarstva na staroruska tla; pravilnik je sestavil sv. Teodor Studit (759–826). Za

starorusko okolje povsem nova načela (ki so bila v naslednjih desetletjih prilagojena) so predvidevala uresničitev strogo organizirane skupnostne oblike meništva z odprtostjo do zunanjih obiskovalcev in z zavezanostjo dobrodelni dejavnosti. To je bilo tako imenovano kenobitsko meništvo, ki je drugače (v vzhodnorimskem svetu) izviralo iz pozne antike, a je na začetku 9. stoletja pod vodstvom Teodorja, igumena carigrskega samostana Studios, doživelo temeljito prenovu. Teodozij je bil tudi občasni (duhovni) svetovalec kijevskih knezov, vendar obenem njihov véliki kritik, saj je ostro nastopal (v pismih, v pridigah in s prepovedjo obiskovanja samostana) proti njihovim bojem za oblast in proti rodbinskim sporom. Sestavil je dve versko-didaktični poslanici kijevskemu knezu Izjaslavu (1054–1073, 1076–1078), osem pisnih podukov o uresničevanju krščanskega življenja v vsakdanjosti in eno molitev. Leta 1091 ga je zbor staroruskih škofov pod vodstvom kijevskega metropolita prištel k svetnikom (in to v rang »Kristusu nadvse podobnih mož«, to pa je v pravoslavju značilno za posebno izstopajoče menihe). Sv. Teodozij Pečerski je postal tretji staroruski svetnik (takoj za bratoma Borisom in Glebom, pripadnikoma velikoknežje rodbine Rjurikovičev) in prvi kanonizirani menih. Spomin na njegovo svetništvo se v pravoslavnem svetu obeležuje 3. maja (dan smrti) in 14. avgusta (dan prenosa relikvij) po julijanskem koledarju (Lihačev 1987, 457–458; Tvorogov 1978, 50–52; Fedotov 1965, 110–115, 121, 124–126; Pasini 2011, 39).

2. O hagiografiji

Življenje prečastitega Teodozija Pečerskega je svetniški življenjepis, najverjetneje nastal kmalu po Teodozijevi smrti. Da bi dejanja utemeljitelja organiziranega staroruskega meništva ne odšla v pozabo, da bi se spodbudil razmah njegovega kulta in prikazala življenjska moč cvetočega meniškega življenja v stari Rusiji ter s tem povečala samozavest staroruske elite (cerkvene in posvetne), se je menih Nestor, eden od članov (nekdanjega) Teodozijevega samostana »kijevskih jam« svetega Zaspnja, v soglasju z igumenom in s celotno skupnostjo odločil napisati podroben življenjepis svojega vzornika. Snov za življenjepis je dobil od svojih starejših samostanskih sobratov, ki so se Teodozija še dobro spominjali, in od svetnikove matere, ki je preživela sinovo smrt. Delo je verjetno nastalo v osemdesetih letih 11. stoletja (po svetnikovi smrti in pred njegovo kanonizacijo), vsekakor pa ne pozneje kakor v prvih dveh desetletjih 12. stoletja (po Nestorjevi smrti) (Hollingsworth 1992, LVIII–LX; Toporov 1995, 643–6). Menih Nestor (živel je od srede 11. do srede dvajsetih let 12. stoletja) velja za najstarejšega in (tako po informativni izčrpnosti kakor po slogovni izpiljenosti) najboljšega staroruskega hagiografa in letopisca. S tem se uvršča v sam vrh ruske (in širše pravoslavne slovanske) srednjeveške kulture. Poleg literarne predstavitve Teodozijevega življenja je Nestor avtor prve staroruske hagiografije, to je *Življenja Borisa in Gleba*, bratov iz dinastije kijevskih knezov, žrtev rodbinskega boja za oblast in hkrati prvih svetnikov Kijevske Rusije (z ozirom na čas, v katerem sta živela, in glede na kanonizacijo, ki se je najverjetneje zgodila leta 1072, sedeminpetdeset let po njuni smrti).

Njegov največji intelektualni dosežek je pregled, predelava in združitev različnih fragmentov v enotni letopis (historiografski žanr, mešanica med kroniko in zgodbami o pomembnih zgodovinskih osebnostih) z naslovom *Povest o minulih letih*, ki je nastal v dvajsetih letih 12. stoletja. To je prvovrsten zgodovinski vir ter najobsežnejše in najpopolnejše delo celotne staroruske pismenosti (Lihačev 1987, 274–7; Košelëv 2000, 14–5; Černaja 2007, 90–1). Nestorjevo *Življenje Teodozija* je v naslednjih stoletjih prihajalo v mnogih prepisih in bilo vključeno v različne kodekse oziroma (versko-moralna) dela staroruskega slovstva, ki so bila razširjena po celotnem območju nekdanje Kijevske Rusije. Rdeča nit hagiografije je poudarjanje nenehnega in premočrnega duhovnega »dviganja« Teodozija, ki se je tako s svojim lastnim trudom kakor s svojo značilno ponižnostjo vedno bolj dotikal »krščanske popolnosti« in naposled z globokim notranjim mirom odšel v »večno življenje«. Glavna poteza Teodozijevega duhovnega in nasploh življenjskega sloga je pomirjenost s svetom in z njegovimi pretiranimi skrbmi, takšna pomirjenost, ki v svojem lastnem življenju prepoznava zadostnost bistva, to je molitve, dobrotelčnosti in materialne skromnosti (in ne toliko asketskega mučenja telesa), potrebne za »rešitev duše« oziroma dosego večnega življenja. Kljub hvaljenju zmerne askeze (a le kot sredstva za osredotočenje na »bistvo«) in prvenstva molitve se prikaz Teodozijevega življenja odlikuje po zelo pestri in občasno dramatični pripovedi, v katero so vključeni številni posvetni dogodki (življenje z materjo, njegova potovanja, pogovori z laiki, srečevanje s knezi, dobrotelna dejavnost, vsakdanje življenje v samostanu), ki pričajo o svetnikovi naklonjenosti do sveta zunaj samostana in o njegovi dobrohotnosti do vseh, s katerimi se je imel priložnost srečati (Tvorogov 1978, 50–2; Košelëv 2000, 622–8; Zenkovsky 1974, 14; Toporov 1995, 614–6; Pasini 2011, 42). Delo se tudi razlikuje od (za bizantinsko kulturo) avtoritetno-vzorčnih poznoantičnih hagiografij, saj se izogiba šablonskim retoričnim formulacijam in standardnemu poteku dogodkov (navadno brez upoštevanja posebnih zgodovinskih okoliščin in individualnih potez nekega svetnika). Tudi vseskozi poudarjena Teodozijevega blagost ni izvzeta iz konkretnega zgodovinskega dogajanja, saj se Nestor prav tako posveča svetnikovemu negativnemu odnosu do boja za oblast med knezi in spodbujanju k spravi v korist politično enotne Kijevske Rusije (leta 1073 je Teodozij ostro obsodil izgon kijevskega kneza Izjaslava Jaroslaviča; za to je bil kriv njegov brat Svjatopolk Jaroslavič). Posebno mesto (kakor nasploh v žanru hagiografije) zavzemajo čudeži, ki tukaj niso toliko izraz božje moči in vsemogočnosti, temveč mnogo bolj odsev Teodozijevega zaupanja v božjo previdnost, njegovega asketskega truda in pomirjenosti tako s samim seboj kakor s »pokvarjenim« svetom, torej takšne duhovne moči, ki temelji na predanosti Bogu (viru vsakršnega čudežnega razpleta) in na prizanesljivosti (v mislih, v besedah in v dejanjih) do grešnikov. Kljub predstavljanju čudežev izkazuje hagiografska pripoved veliko večjo pozornost svetnikovim podukom oziroma »besedam, polnim modrosti« in njegovim organizacijsko-gradbenim prizadevanjem pri vzpostavljanju Kijevsko-pečerskega samostana. Teodozijevega (zgledov polna) vloga je potemtakem umeščena v okvir utrjevanja krščanstva v stari Rusiji, pri tem pa čudeži in (zmerna) askeza še ne zagotavljajo absolutnega merila za svetost. Umanjkanje Teodozijevega obsoja-

nja sveta se skladno povezuje s povsem »realističnimi« omembami težav meniškega življenja (strogost molitve in raznih materialnih odpovedi), s katerimi so se (tudi neuspešno) spopadali vsi člani Teodozijevega (vzpostavljajočega se) studitskega samostana, nekateri pa so meniško skupnost celo zapustili, saj tovrstnega življenja niso bili zmožni prenašati (Zenkovsky 1974, 116–7; Franklin in Shepard 1996, 305–11; Obolensky 2011, L–LII; Košelëv 2000, 90; 92). Oseba, ki je v svetnikovem življenju pred odhodom v Kijev odigrala najpomembnejšo vlogo, je bila Teodozijeva mati. Nestor jo slika kot skrbno in delavno, vendar obenem robato, nepotrpežljivo, oblastno, posesivno in občasno celo nasilno žensko, ki je na svetnikovi poti do meništva delovala kot »orodje hudiča« in bila tako nesposobna razumeti plemenitost sinovega hrepenenja po »nebeškem podvigu«, čeprav se je naposled tudi sama uklonila »božjemu klicu« (pomešanemu s silami razmer) in sledila sinovi odločitvi; postala je namreč redovnica in v samostanu dočakala smrt (Tvorogov 1978, 51–52; Lihačëv 1987, 457–458; Levin 1995, 52–54). Vloga matere je v *Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega* dvojna: nastopa kot najvidnejši odstop od običajnih literarnih postopkov, ki so značilni za žanr hagiografije, saj ni predstavljena v šablonski luči tihe ženske in »pobožne matere«; po drugi strani pa nastopa kot glavna ovira na svetnikovi poti do meništva in tako pomeni od Boga dano preizkušnjo, ki jo Teodozij naposled premaga in s svojo vztrajnostjo in ponižnostjo v odnosu do matere dokaže, da je vreden prihodnjih meniških podvigov zunaj (za večino ljudi) utečenega vsakdanjega življenja (Tvorogov 1978, 51–52).

3. Prepoznanje »božjega klica« in materino negodovanje

Teodozijevi starši so (po menihu Nestorju) izpovedovali krščansko vero in se odlikovali po krepostnem življenju, Teodozij pa je bil že kot otrok umirjene narave, bistrega uma, trdne vere in zavezan dobrim delom. Izogibal se je otroškim igram, nosil stara in umazana oblačila (ker je želel biti podoben ubogim menihom) in vsak dan z veliko pozornostjo obiskoval sveto liturgijo. Čeprav so ga starši prepričevali, naj se gre igrati in naj obleče čista oblačila, jih pri tem ni upošteval. Močno si je želel oditi v cerkveno šolo, kjer bi se naučil branja svetih knjig; to so mu starši tudi izpolnili. Tam se je izkazal z izjemno hitrim pomnjenjem in s tem požel občudovanje vseh, ki so ga poznali. Njegovo prihodnje razlikovanje od vrstnikov je posredno napovedal že duhovnik, ki ga je krstil, saj je bil sam pri sebi prepričan, da se bo ta otrok nekoč posvetil Bogu (*Življenje Teodozija*, 1. 25–26; 3. 1–6; 7. 1–9). Prav iz tega razloga mu je izbral povedno ime Teodozij (s tem so se starši strinjali), ki v grščini pomeni »dan (v dar) Bogu« (»Bogdan«) (Toporov 1995, 647).

Potem ko je Teodoziju pri trinajstih letih umrl oče, se je mladenič začel še bolj truditi v pobožnosti in ponižnosti. Prostovoljno je opravljal dela na polju in tako pomagal kmetom (ki so bili na nižji stopnički družbene lestvice kakor on). Mati mu tega ni dovoljevala in ga je zato karala, obenem pa ga je ves čas prepričevala, naj si nadene lepša in čistejša oblačila in naj se končno začne družiti s svojimi vrstniki. Govorila mu je, da s svojim izgledom sramoti tako samega sebe kakor čast družine.

Ker je ni poslušal in ker je bila mati vzkipljivega značaja, ga je pogosto pretepala, »kajti bila je krepkega telesa in močna kot mož. Če bi jo kdo le slišal govoriti, ne pa tudi videl, bi začel misliti, da je možki.« (*Življenje Teodozija*, 8. 1–9) Pisec hagiografije Teodozijevo mater primerja z moškim na podlagi telesne postave in moči, globokega glasu in telesnih kazni, ki so zaradi njenih tako telesnih kakor duševnih značilnosti za sina postale še bolj neprijetne. Iz tega sledi, da je Nestor običajno žensko pojmoval (navezujoč se na družbene norme svojega časa in prostora, zato tudi dodaja formulacijo »vsak bi začel misliti«) kot takšno, ki nima krepkega telesa in moči, ki nima globokega glasu in nagnjenja k (nasilnim) telesnim odzivom. Vse to naj bi bilo namreč značilno za moške.

Poleg (vsaj za hagiografije) neobičajne podobe matere (oziroma ženske) Nestor prikazuje nič kaj »svetniško« brezpogojno poslušnega mladega Teodozija, saj se izkaže za svojeglavega sina: že v času zgodnjega prepoznavanja svoje posebne (verske) poklicanosti je zavračal materina navodila o čistih oblekah in o igri z vrtniki. V tem svetnikovem življenjepisu je namreč navzoče bivanjsko trčenje med dvema predstavama o »pravilnem« življenju: prva je značilno posvetna, usmerjena k materialnim dobrinam in k družbenemu ugledu (nosilka te predstave je Teodozijeva mati) in druga za večino ljudi nesprejemljiva duhovno-asketska, usmerjena k molitvi in k odpovedim (nosilec te predstave je Teodozij) (Toporov 1995, 650–2).

Kljub materinim grožnjam in kaznim, porojenim iz njene zaščitniške drže, se Teodozij ni dal omajati. S še večjo ponižnostjo je sprejemal (duševno in telesno) bolečino, ki mu jo je povzročala mati (kot od Boga dano pripravljanje na prihodnje duhovne podvige), in si s še večjim žarom želel postati popolnoma predan Bogu. Spomnil se je, da bi bilo nadvse dobro (ne samo da bi dodatno utrdil svojo vero, temveč bi se tudi otnesel materinega nadležnega nadzora), če bi mu uspelo (kot romarju) priti do Svete dežele, to je do krajev, kjer je Jezus Kristus živel, trpel, umrl in vstal od mrtvih. Da bi se to uresničilo, se je zatekel k ponavljajočim se prošnjam, naslovljenim na Boga. Čez nekaj časa so v Kursk prispeli popotniki, ki so se strinjali, da ga naslednjega dne vzamejo s seboj na pot. Teodozij se je z velikim veseljem vrnil domov, toda, kakor dodaja Nestor, »milostni Bog ni dopustil, da bi odšel iz te dežele, kajti že od rojstva mu je bilo namenjeno, da v tej deželi postane pastir ovac, ki bodo glasnice Boga« (*Življenje Teodozija*, 9. 1–3, 6–7, 9–10, 12–16). Čez tri dni je mati izvedela, da se je pridružil romarjem, in se zato s svojim drugim sinom, Teodozijevim mlajšim bratom, odpravila na zasledovalno pot, da bi prestregla romarsko skupino in ujela Teodozija. Ko je po dolgi prehojeni ali prejahani poti (Nestor namreč ne omenja, na kakšen način naj bi potekalo to zasledovanje) naposled dohitela svojega starejšega sina, ga je v gnevu zgrabila za lase, vrgla na tla in začela brcati, nato pa ga je zvezanega »kakor razbojnika« privedla domov. »In bila je prevzeta od takšnega gneva, da ga je po prihodu domov tepla tako dolgo, dokler ni omagala.« (*Življenje Teodozija*, 10. 1–7) Zatem ga je zvezala in zaklenila v hišo. Toda »od Boga razsvetljeni« mladenič je vse to sprejemal z radostjo in se Bogu zahvaljeval za vse, kar je moral prestati. Čez dva dni ga je mati osvobodila vrvi in mu dala jesti, vendar mu je, ker njena jeza še ni popustila, na noge nadela okove,

da bi je več ne mogel zapustiti. Pozneje (»po mnogih dneh«) se ji je začel smiliti in odločila se je, da bo ubrala drugačen pristop: v žalosti ga je prosila, naj ji obljubi, da je ne bo nikoli zapustil, saj ga neizmerno ljubi in si ne predstavlja življenja brez njega. Ko ji je Teodozij obljubil, da je ne bo zapustil, mu je z nog snela okove in mu »dovolila delati vse, karkoli bi si želel« (*Življenje Teodozija*, 10. 9–15). Materina »moška« navzočnost se tukaj (in v nadaljevanju) tesno povezuje z njeno posesivnostjo in (materinskim) zaščitništvom, ki ga sama opravičuje z ljubeznijo do sina in s čustveno bolečino, s katero se spopada zaradi trdovratnih sinovih »verskih muh«, ki bi povzročile njegov odhod od doma oziroma materino žalost ob dokončni ločitvi od Teodozija. Njena čustvena razbrzdanost (od pretepanja, storjenega v gnevu, do gorečih prošelj prizadete ženske) je potemtakem zgolj izkoriščala »moškemu podobno« telesno postavo in moč, skozi katero se je na zunaj izražala močna materinska navezanost na sina.

4. Zaostritev odnosa med materjo in sinom

Ker Teodozij ni hotel prelomiti obljube in je hkrati želel nadaljevati čimbolj pobožno življenje, se je odločil, da se začne ukvarjati s peko liturgičnega kruha (ki je bil namenjen uživanju pri obhajilu kot »Kristusovo telo«). Te vrste kruha je namreč v mestu primanjkovalo, zato svete liturgije niso potekale redno, to pa je škodilo tudi Teodoziju samemu, ki je vsak dan hotel biti navzoč pri tem svetem opravilu. Liturgični kruh je pekel »dvanajst let ali več«, denar od prodaje pa je razdal siromakom. Zaradi tega opravila je bil vsa leta deležen zasmehovanja svojih vrstnikov (*Življenje Teodozija*, 10. 16–26). Peka liturgičnega kruha je bila namreč v staroruskem miselnem ustroju povezana z nizkim družbenim statusom in je veljala za delo, ki se je gibalo med priložnostnim zaslužkom in miloščino (dajala jo je Cerkev kot priznanje za pomoč pri liturgiji, najpomembnejšem dogodku v življenju pravoslavnega kristjana). Teodozijeva pobožnost in brezbriznost do družbenega pojmovanja »visokega« in »nizkega« sta bili tako močni, da sta mu iz ljubezni do izkazovanja pravilne slave Bogu (liturgija) narekovali vztrajanje v dejavnosti, ki se ni ujemala niti z njegovim družbenim izvorom niti z materinimi željami po priznanju okolja, v katerem je živel (Pasini 2011, 44–5).

Čeprav se je z materjo spravil, mirno življenje ni dolgo trajalo. Hudič jo je namreč izbral za svoje orodje proti premočrtnemu Teodoziju. Pripravil jo je do tega, da je postala zelo občutljiva do zasmehovanja, ki ga je bil deležen njen sin, in ga začela milo prositi, naj opusti peko liturgičnega kruha, saj naj bi s tem (za njegov družbeni položaj povsem nespodobnim početjem) povzročal sramoto družini, njej sami pa razžaloščenost ob vsem norčevanju, izrečenem na njegov račun. Materina skrb za dobro ime družine in sina se je kazala v izmenjavanju ponižnih prošelj, vročerkvnega prepričevanja, groženj in pretepanja. Ta dejanja so vedno znova potrjevala njeno duševno nestanovitnost, prepleteno z ukazovalnostjo in z zaščitništvom. Hudičevo delo je bilo tako učinkovito, da je Teodozij podvomil o vsej svoji dotedanji poti in ni vedel, kako ravnati v prihodnje. Neke noči pa je na skrivaj

zapusti domačo hišo in se odpravil živet v drugo mesto (Nestor ne navede, v katero). Preselil se je k nekemu duhovniku, pri katerem je nadaljeval svojo že utečeno dejavnost (peko liturgičnega kruha). Po Teodozijevem pobegu je mater znova zajela žalost, saj ga je iskala po vsem mestu (Kursk), a ga ni mogla najti. Ko je čez nekaj časa (»mnogo dni zatem«) izvedela, da se je preselil v drugo mesto, se je nemudoma odpravila za njim in ga iz duhovnikove hiše z velikim gnevom »bijoč privlekla v svoje mesto«. Potem ko sta prišla domov, ga je dala zakleniti, Teodozij pa je kmalu zatem zopet začel vsak dan obiskovati cerkev in molil, da bi bil »miren v srcu in do vseh pokoren« (*Življenje Teodozija*, 11. 1–6, 17–32). Teodozijevo odločnost je bila nepremagljiva, materina trma pa še kako vztrajna. Kakor je Teodozij želel ohranjati sprijaznjenost z danimi preizkušnjami, ki mu jih je (kakor je bil trdno prepričan) naložil Bog, da ga sebi napravi še zvestejšega (odpornost na življenjske težave bi mu še kako koristila na nadaljnji življenjski poti), je mati upoštevala vedno iste (sebične) razloge in ubirala vedno enake (izsiljevalske) prijeme, da bi sina odvrnila od njegovih »svetniških« zamisli.

Kljub nenehni skrbi za sina in za ugled družine pa mati ni mogla vedeti vsega, kar se je dogajalo z njenim ljubljencem. Ob nekem prazniku je Teodoziju naročila, naj se preobleče in si nadene praznično obleko. Poslala ga je na gostijo, kjer je moral streči mestnim veljakom. Ko se je začel preoblačiti, je na njegovi dolgi srajci (za vsakdanjo rabo) opazila madeže krvi, na stegnih pa sledove ran, ki so jih povzročile železne verige. Teodozij jih je namreč, posnemajoč običajno meniško asketsko mrtvičenje, dolgo časa spretno skrival pod svojim oblačilom. Posesivna mati je tudi tokrat podlegla svojemu gnevu: odstranila mu je verige, raztrgala srajco in ga pretepla. Teodozij pa je ponovno dokazal svojo duhovno trdnost: ponižno je sprejel prizadejane mu (duševne in telesne) bolečine in se povsem mirno odpravil na gostijo (*Življenje Teodozija*, 13. 1–4, 6–11).

Nekega dne je Teodozija nadvse presunilo sporočilo iz evangelija, ki navaja Kristusove besede o tem, da je vsakdo, ki ni pripravljen zapustiti očeta in matere in mu slediti, njega nevreden. Ko je ponotranjil sporočilo teh besed, ga je preplavila močna ljubezen do Boga. Odločil se je, da bo svojo mater zapustil enkrat za vselej in se napotil v Kijev, v zanj idealno mesto, kjer naj bi (kakor je sam slišal) cvetelo meniško življenje. Dodatno znamenje v potrditev te odločitve je videl v dejstvu, da matere ni bilo doma, saj je za dolgo časa (»mnogo dni«) odšla na podeželje. Ker poti do Kijeva ni poznal, je molil k Bogu, naj mu pošlje popotnike, ki bi mu povedali za pot. »Po božji volji« se je zgodilo, da je srečal trgovce, za katere je izvedel (ker jim je prisluškoval), da so namenjeni prav v Kijev. Zgrabil je priložnost in jih na skrivaj zasledoval in po treh tednih hoje naposled prišel na cilj. Obšel je vse meniške skupnosti (Nestor govori že kar o samostanih) in vztrajno ponavljal svojo prošnjo, naj ga sprejmejo medse, vendar neuspešno; nihče namreč ni bil voljan sprejeti tako naivnega in zanikrno oblečenega mladeniča (*Življenje Teodozija*, 14. 1–3, 5–8, 10–15, 17–20). Ko je že kazalo, da bo njegova pot v Kijev zaman, je izvedel novico o starem »blaženem menihu« Antoniju, voditelju puščavnikov, ki so živeli v pečinah nad Dneprom. Teodozij je pred njim pokleknil in ga s solzami rotill, naj ga sprejme v svojo skupnost. Antonij mu je odgovoril, da zaradi svoje mladosti

ne bo zmožgal prenesti vsega asketskega odpovedovanja, ki bi se mu moral že zelo zgodaj podvreči. V tistem usodnem trenutku pa je Teodozija preplaval božji navdih. Starcu je dejal, da ga je sam Bog privedel do njegove svetniške osebnosti in mu povedal, da se bo rešil z izpolnjevanjem njegovih (na videz starčevih, v resnici pa božjih) navodil. Duhovno prekaljeni Antonij je prepoznal Teodozijevo iskrenost in »božjo voljo«, ki se je skrivala za mladeničevo prošnjo, in ga tako sprejel k sebi (*Življenje Teodozija*, 15. 1–6, 8–12).

5. Materino »očiščenje« in začetek novega obdobja

Materina navezanost na sina je tedaj dosegla vrhunec. Izkazalo se je, da so bila vsa poprejšnja zaščitniška in pogosto tudi nasilna dejanja te robate in trma-ste ženske v samem bistvu močno neposrečeno sporočanje njenega globokega nesrečnega hrepenenja, da bi po moževi smrti obdržala, kar ji je še ostalo. Edini smisel življenja je namreč videla v svojem prvorojencu Teodoziju. Potem ko je odšel od doma, ga je iskala v domačem mestu in po njem povpraševala po sosednjih. Ker sina ni našla, je bridko jokala, se tolkla po prsih in žalovala za njim kakor za pokojnikom. Po vsej Kijevski Rusiji je dala objaviti novico, da je pripravljena tistemu, ki ji bo priskrbel novico o sinu, izročiti bogato nagrado. Kmalu so k njej prišli neki ljudje iz Kijeva, ki so ji sporočili, da so ga opazili pred štirimi leti, ko je hodil od samostana do samostana, da bi ga v kakem od njih sprejeli za meniha. Nemudoma se je odpravila v Kijev, kjer se je nadejala najti svojega sina. Potem ko je zaman obredla že vse samostane, je izvedela, da je Teodozij v jamah pri prečastitem Antoniju. Ko je prispela k pečinam nad Dneprom, je začela lizunsko prositi, naj ji privedejo Antonija, s katerim je želela govoriti. Starec se je proseče ženske usmilil in se z njo začel pogovarjati. Teodozijeve mati je bila tako pretkana, da mu je pravi razlog svojega prihoda predstavila šele ob koncu pogovora. Antonij ji je naročil, naj se naslednjega dne znova zglesi pri njem. Rekel ji je, da bo njenega sina poskušal prepričati v srečanje, obenem pa jo je opozoril, da se Teodozij drugače ne želi z nikomer videvati. Ko je naslednji dan prišla na dogovorjeno mesto, je Antonij Teodozija, ki je bil užaloščen nad tem, da niti v jamah nad Dneprom v (od njegovega doma) daljnem Kijevu ni mogel biti varen pred materinim zasledovanjem, zaman prepričeval, naj se z njo sreča. Ko ji je Antonij povedal za sinovo odločitev, je pri priči opustila svoje prejšnje mirno vedenje in začela nanj kričati ter ga obtoževati, da ji je s silo ugrabil sina in da ga pred njo skriva v jamah. Zatekla se je tudi h grožnji in ga izsiljevala s samomorom. Bila si je pripravljena vzeti življenje, če ne bi videla svojega sina. Krivdo za to dejanje pa je pripisala Antoniju, saj je bil po njenem prav on kriv za njeno bridko usodo. Trdila je, da brez sina tako ali tako ne more več živeti. Starec se je nad takšno ihtavostjo razžalostil in ukazal Teodoziju, naj stopi pred svojo mater. Ko je videla, da je sinovo telo izčrpano, obraz pa spremenjen od asketskih podvigov, se je nad njim zjokala. Jokaje ga je prepričevala, naj je nikar ne zapusti. Obljubljala mu je, da mu bo omogočila vse, kar bi mu »rešilo dušo«, vendar ga je rotila, naj to počne doma in ne v oddaljenem Kijevu, drugače bo (tako ga je prepričevala)

umrla od žalosti (*Življenje Teodozija*, 17). Sin ji je odgovoril: »Če me hočeš vsak dan videvati, ostani v tem mestu in vstopi v enega izmed ženskih samostanov ter postani redovnica. Tako boš lahko prihajala sem in me videvala. Poleg tega boš s tem dosegla odrešenje duše. Če tega ne boš storila, potem, resnico ti govorim, ne boš nikoli več videla mojega obličja.« (*Življenje Teodozija*, 17. 1–40, 42–45) Na tak način (ob navajanju še drugih razlogov) je z njo govoril iz dneva v dan, dokler se mu ni uklonila. Mati nikakor ni hotela sprejeti sinovega predloga, toda Teodozijeva iskrena molitev je bila močnejša od njenega vztrajanja. Nekega dne mu je sporočila, da bo izpolnila njegovo željo in vstopila v samostan, kjer bo dočakala zadnjo uro. Dejala mu je, da so se je dotaknile njegove besede o ničevosti »našega kratkotrajnega sveta«. Teodozij se je materine dokončne odločitve silno razveselil in sporočil svojemu duhovnemu očetu Antoniju, da ji je Bog omehčal srce za temeljito spreobrnjenje. Antonij se je zahvalil Bogu za storjeni premik in pristopil k njej, da bi jo poučeval »v korist za rešitev duše«. Zatem jo je poslal v ženski samostan sv. Nikolaja, kjer je preživela še »veliko let v iskrenem kesanju in tam mirno zaspala« (*Življenje Teodozija*, 17. 46–61). Njena odločitev za odhod v samostan je predstavljena nejasno: po eni strani je bila to edina možnost, da bi se mati in sin videvala (če ne bi postala redovnica, ga nikoli več ne bi mogla videti), po drugi strani pa nam Nestor namigne, da je ključno vlogo odigralo njeno spreobrnjenje v odnosu do posvetnih želja, kakor ji je to razlagal Teodozij in jo na koncu tudi pripravil do omenjenega odločilnega koraka, ko se je ob poslušanju njegovih besed (skupaj z delovanjem »božje milosti«, ki je bila odgovor na Teodozijeve molitve) oklenila »nebeških standardov« in sprejela kesanje za vsa svoja (krivična) pretekla dejanja. Nekdaj posesivna in trmasta mati, ki je na vso moč nasprotovala sinovi podaritvi Bogu, je naposled sama prevzela nekoč tako osovraženo držo in obenem Teodoziju več kakor očitno priznala pravilnost njegove življenjske odločitve.

Pripovedovanje omenjenega dogodka (vrhunca) se konča s temi besedami: »O tem življenju našega blaženega očeta Teodozija, od mladih let do tega trenutka, ko je prišel v jamo, je njegova mati pripovedovala enemu izmed bratov po imenu Teodor, ki je bil pri našem blaženem očetu Teodoziju kletar. Jaz [Nestor] pa sem vse to od njega slišal, on mi je namreč povedal, in zapisal, da bi si to zapomnili vsi tisti, ki ga [Teodozija] častijo.« (*Življenje Teodozija*, 18. 1–4) Tukaj se (Nestorjevo) predstavljanje odnosa med materjo in sinom konča, Teodozijeva mati pa v hagiografiji ne nastopi več. Od tod dalje sledi »pravi«, jedrnati in najdaljši del svetnikovega življenjepisa, ki obravnava njegove duhovne boje, delanje čudežev in organizacijske korake, posvečene pionirskemu vzpostavljanju (materialno in idejno) urejenega staroruskega menišтва.

6. Vrednostna razsežnost ženske in lika Teodozijeve matere

Teodozij matere ni doživljal zgolj kot nadvse nadležno nasprotnico, ki ga je hotela čimbolj oddaljiti od meniškega življenja, ampak tudi kot dejavno soude-

leženko na naporni poti, ki ga je vodila do mladostnega cilja. Kakor mu je povzročala preglavice, zaradi katerih je izkušal trpljenje, mu je prav tako (čeprav kot »orodje hudiča«) posredno pomagala k utrjevanju značaja in k prečiščevanju osebnega hrepenenja. Kakor sta se njuni predstavi o »pravilnem življenju« (dolgo časa) v temelju razlikovali, sta se njuni poti naposled združili. Končna sprava ni bila zgolj razrešitev materinega čustvenega konflikta, temveč je (še bolj) pomenila preseganje dveh (sprva) nepredstavljivih in nezdružljivih možnosti: mati in sin sta si izbrala enak način »reševanja svoje lastne duše«, to je sprejetje meniškega življenja, hkrati pa sta s tem svoj odnos ohranjala na izrazito duhoven način, to je s prepoznavanjem prvenstvene vrednosti odpovedovanja »posvetnim skrbem« in medsebojne ljubezni, ki se ne potrjuje skozi posesivni odnos v vsakdanjem posvetnem okolju, marveč skozi zavezanost »nebeškim standardom«. Ločitev kraja bivanja je tako v okviru »duhovne ljubezni« in pomirjenosti z »božjo voljo« postala nepomembna. Kakor je Teodozij s svojim dokazovanjem potrpežljivosti do materine vročerkvne narave in zaupanja v Boga (vsem oviram navkljub) postal »vreden« meniškega poslanstva, tako je mati s sprejetjem (na Teodozijevo pobudo) življenjskega preobrata, ki je temeljil tako na njeni brezpogojni ljubezni do sina kakor tudi na božjem posegu, postala »vredna« svojega najmočnejšega hrepenenja, to je svojega prvorojenca (Toporov 1995, 667–8; 673–4). Bistvena značilnost matere pred končnim preobratom je bila v nesposobnosti, prisluhniti sinovim željam, približati se njegovemu miselnemu svetu, iz tega pa je izhajal njen neustavljivi gnev (pomešan z veliko skrbjo za sinovo blaginjo), ki se je pokazal ob vsakem Teodozijevega dejanju, neskladnim z njenimi pričakovanji. Materini nasilni izpadi so bili (neuspešno) sredstvo zastraševanja in iskanja pozornosti, čeprav je bila zanje prepričana, da bodo Teodozija (prej ali slej) odvrnili od njegovih »svetih« načrtov. Rdeča nit Nestorjevega prikaza matere je slikanje podobe ihtave ženske, ki preprosto »ne razume«: ne razume niti sinovih želja in njegovih razlogov niti duhovne razsežnosti življenja. To je namreč ženska, ki je v celoti »zemeljska«, brez duhovne globine (Toporov 1995, 670–3).

V liku Teodozijeve matere je moč najti najstarejši staroruski natančnejši literarni prikaz kake ženske (Toporov 1995, 669). Omenjena rdeča nit, veljavna za žensko, ki »ne razume«, v bistvenih potezah ne odstopa od ustaljenega pojmovanja ženske. Takšno pojmovanje je bilo navzoče v večini teoloških razprav in versko-moralnih besedil, ki so bila avtoritativna za (cerkveno in posvetno) elito pravoslavnega slovanskega sveta od 10. do 17. stoletja. To pojmovanje je izhajalo iz tradicije vzhodnokrščanskega meništvja pozne antike. Normativno (versko) pojmovanje žensk se je pri pravoslavnih Slovanih predmoderne dobe razcepilo v tri glavne smeri: mlada in povečini samska ženska naj bi bila vir pohotnega zapeljevanja, uničevalka moške zmernosti in povzročiteljica sebične, strastne, zgolj na spolnosti temelječe bližine, ki tako moškega kakor njo samo vodi v greh, od tod pa v pogubljenje; poročena ženska naj bi bila nežna, tiha, pobožna, skromna, delavna, možu poslušna in do družine izredno skrbna oseba, ki možu s svojo značilno »hišno« vlogo odločilno pomaga pri doseganju vsestransko urejenega in krepostnega (družinskega) življenja; ženska kot redovnica naj bi bila deležna najbolj plemenite in

zanesljive poti za »rešitev svoje lastne duše«, bila naj bi zgled popolne predanosti Bogu in bojevanja proti nevarnim (spolnim) strastem. Prvima dvema smerema se je pridruževal večkrat poudarjeni pogled (še posebej zanimiv pri Teodozijevi materi), ki je žensko (v primerjavi z moškim spolom) ocenjeval kot bitje nižjih duhovnih zmožnosti. Ženska naj bi bila »priklenjena na zemljo«, navezana na vsakdanje skrbi, na praktična opravila, na zaščitništvo do otrok in na iskanje moške (spolne in čustvene) pozornosti. Njena »zemeljskost« naj bi izhajala iz biološkega dejstva rojevanja in dojenja otrok in iz materinskega nagona, ki jo (v skladu s takšnim prepričanjem) v mnogo večji meri kakor moške približuje podobnosti »plodne zemlje« (telesnosti in spolnosti). Te vrste pomanjkljivost naj bi ženske zmanjševale na dva načina: bodisi s poroko in kot posledica tega s sledenjem moževima »bolj razvitemu duhu in razumu« bodisi z odhodom v samostan in kot posledica tega s sledenjem božjim navdihom. Upoštevali omenjeni (pravoslavni) zorni kot, se Teodozijeva mati, torej ženska, ki »ne razume« in ki je v odnosu do sina posesivna, razkriva kot ena od najzgodnejših literarnih potrditev duhovno »zaslepljene« in na posvetna merila (pre)občutljive ženske (Levin 1995, 39–40; 46; 49; 52–5; 59–61; 63; 69–70; 73; 77; 79; 133–5; 260–3; Brown 2007, 272–80; 304–5; 320; 329–31; 335–7; 369–71; 389–90). Razlika, ki jo je ločevala od tedaj ustaljenih družbenih norm in predstav, pa je bila njena samosvoja (telesna) posebnost, to sta bila videz in glas, ki sta jo delala podobno moškim (ali vsaj večini od njih). Tej razliki sta se pridruževali grobost in vzkipljivost, za »vzorno« žensko (tiste dobe) povsem nezaželeni značilnosti.

7. Sklep

Življenje prečastitega Teodozija Pečerskega daje vpogled v enega od izčrpnih (toda redkih) staroruskih prikazov ženskega lika, ki je povrh vsega v marsičem (ne pa v celoti) odstopal od pričakovanih (idealiziranih) predstav. V mnogočem neobičajna svetnikova mati je namreč (le) del splošne zasnove hagiografije, ki si jo je menih Nestor zamislil kot zanesljivo, tu in tam napeto in čimbolj »realistično« (neukalupljeno) pripoved o življenju sv. Teodozija, napolnjenem s pestrimi dogodki. Spomenik pravoslavnega slovanskega slovstva in (glede na poznejša obdobja) prvovrsten zgodovinski vir se resda v glavnem posveča npravstvenim in teološkim razsežnostim začetkov staroruskega meništv (obravnavano hagiografijo je potemtakem nujno treba meriti z verskimi merili in se »vživeti« v duhovne prioritete takratne dobe), a kljub temu sodobnemu preučevalcu omogoča nadvse zanimivo seznanitev z literarnimi postopki, z vsakdanjim življenjem menihov, z odnosi med posvetno oblastjo in cerkvenimi avtoritetami, z (vsaj delno tudi) družbeno strukturo Kijevske Rusije in naposled s svojevrstno podobo ženskosti, katere nosilka je mati »našega prečastitega očeta« Teodozija Pečerskega.

Znanstvenokritična izdaja vira

Tvorogov, Oleg V., ur. 1978. Žitie prepodobnaago ot'ca našego Feodosija, igumena Pečer'skago. V: *Pa-mjatniki literatury Drevnej Rusi. Načalo ruskoj literatury. XI-načalo XII veka*, 305–391 [Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, pečerskega igumena. *Spomeniki književnosti stare Rusije. Začetek ruske književnosti. Od 11. do začetka 12. stoletja*]. Moskva: Nauka.

Reference

- Beauvoir, Simone de.** 1953. *The Second Sex*, prev. Howard M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf.
- Brown, Peter.** 2007. *Telo in družba (spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu)*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Černaja, Ljudmila A.** 2007. *Istorija kul'tury Drevnej Rusi* [Zgodovina kulture stare Rusije]. Moskva: Logos.
- Dayton, Cornelia H., in Lisa Levenstein.** 2012. The Big Tent of U.S. Women's and Gender History: A State of the Field. *The Journal of American History*, št. 3 (december): 795–817.
- Fedotov, George P.** 1965. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*. New York: Harper&Row.
- Franklin, Simon, in Jonathan Shepard.** 1996. *The Emergence of Rus 750–1200*. Routledge.
- Hollingsworth, Paul.** 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'*. Harvard: Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- Košelëv, Aleksej D. et al.**, ur. 2000. *Iz istorii ruskoj kul'tury* [Iz zgodovine ruske kulture]. Zv. 1. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Levin, Eve.** 1995. *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs*. Cornell University Press.
- Lihačëv, Dmitrij S.**, ur. 1987. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi* [Slovar piscev in slovstva Stare Rusije]. Zv. 1. Moskva: Nauka.
- Obolensky, Dimitri.** 2011. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*. Prev. Muriel Heppel. Harvard: Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- Pasini, Giorgio.** 2011. *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Scott, Joan W.** 2001. Rod i politika povijesti. *Kruh & ruže* 15:54–59.
- Toporov, Vladimir N.** 1995. *Svjatost' i svjatye v ruskoj duhovnoj kul'ture* [Svetost in svetniki v ruski duhovni kulturi]. Zv. 1. Moskva: Gnozis.
- Zenkovsky, Serge A.** 1974. *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*. Penguin.

*Brigita Korošec***Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje**

Povzetek: Pri religioznem izobraževanju je eno od temeljnih vprašanj: Katera potreba motivira odrasle za religiozno izobraževanje? Raziskava, ki smo jo izvedli, je pokazala, da potreba po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti vpliva pri odraslih na notranjo motivacijo za religiozno izobraževanje. Notranja motivacija jih vodi k iskanju novega religioznega znanja in k bogatenju življenja. Udeleženci v bibličnih skupinah pridobivajo novo znanje, ki jim omogoča, da dobijo odgovore na vprašanja iz vsakdanjega življenja. Molitev, branje in razlaga božje besede jim zagotavljajo osebno rast. Sveto pismo jim poskušajo približati strokovno usposobljeni voditelji. Pri organiziranju skupin je smiselno upoštevati, da interpretacija evangelijev in življenjska izkušnja posameznih udeležencev bibličnih skupin dajeta spodbudo v hoji za Kristusom v vsakdanjem življenju.

Ključne besede: notranja motivacija, potrebe odraslih, religiozno izobraževanje, biblične skupine, voditelj

Abstract: **Motivation of Adults for Religious Further Education**

One of the basic issues when considering religious further education is: Which need motivates adults for further religious education? The investigation that has been carried out has shown that the need for competence, autonomy and fellowship influences the intrinsic motivation of adults for further religious education. Intrinsic motivation drives them to acquire new religious knowledge and to enrich their lives. Members of bible groups obtain new knowledge, which enables them to answer questions connected with everyday life. Prayer, reading and exegesis of Scripture offer them personal growth. The approach to the Scripture is facilitated by trained bible group leaders. When organizing groups, it should be considered that the interpretation of the Gospel and the life experience of individual members of bible groups represent an encouragement to follow Christ in daily life.

Key words: intrinsic motivation, needs of adults, further religious education, bible groups, leader

Vzvezi z motivacijo premalokrat pomislimo na potrebo po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti. Po teoriji samoodločenosti, katere glavni predstavniki so Deci, Ryan, Connel in Skinner, je pomembna notranja, naravna in

konstruktivna težnja vseh posameznikov, da bi bolj razvili in poenotili občutek samega sebe. Govorimo o predpostavki, da imajo posamezniki tri temeljne psihične potrebe, ki jim definirajo nujne pogoje za doseg psihičnega zdravja in zadovoljstva. Posamezniki uspešno funkcionirajo, če so njihove potrebe zadovoljene. Te temeljne potrebe so:

1. kompetentnost, to je občutek, da so učinkoviti v svojem delovanju in imajo učinek na okolje;
2. avtonomnost, to je potreba po izkušnjah in vedenju, ki ga izbirajo sami, in po tem, da so odgovorni za kompetentno izvajanje aktivnosti in ne nasprotujejo občutku avtonomije;
3. povezanost, to je potreba po povezanosti z drugimi ljudmi, po medsebojni ljubezni in skrbi do drugih in od drugih ljudi (Deci in Ryan 2002, 5–7). Za optimalni razvoj posameznikov ima vsaka od teh potreb pomembno vlogo. Zadovoljevanje teh temeljnih potreb kaže na notranjo motiviranost, ko izvajajo neko aktivnost zato, ker jim je všeč. Pomembno je, da aktivnost izberejo svobodno, jo obvladajo in čutijo, kako je povezana z drugimi. Teorija samoodločenosti zajema potrebe, ki so v bistvu posameznikov, ki so osnovne in naravne. Ljudje težijo k zadovoljitvi teh potreb.

Pri zadovoljevanju potreb skušajo zadovoljiti tudi religiozne potrebe. Ali potrebe po kompetentnosti, avtonomnosti in povezanosti povzročijo pri ljudeh motivacijo za religiozno izobraževanje? »Odrasel človek je motiviran za izobraževalne pobude, če v tem vidi potrebnost in koristnost. Njegova želja, da stopi na pot, je vedno motivirana s potrebami in interesi, ki so povezani s človeškim in verskim zorenjem, s problemi, ki jih mora vsakdo rešiti.« (Stegu 2009, 22) Pri tem se notranja motiviranost za religiozno izobraževanje kaže glede na jakost potreb po svobodi, po ljubezni in po pripadnosti, po zabavi in po moči in je odvisna od vsakega posameznika, a naravnana že ob rojstvu in se ne spreminja (Glasser 2007, 99). Za notranjo motivacijo lahko rečemo, da je samomotivacija, saj posameznik uporabi modrost, ki mu pove, kaj delati, in znanje, da ve, kaj narediti. Samomotivacija pri posamezniku nastopi takrat, ko to stori, kar si v duhu zamisli in nato deluje v tej smeri (Dermastja 2009, 8). Kakor smo že nakazali, lahko si zamislijo namen in cilj za religiozno izobraževanje, ko spoznavajo Sveto pismo po odlomkih, iščejo božjo govorico skozi svoje življenjske izkušnje in skušajo živeti po verskem sporočilu. Zadovoljevanje religioznih potreb daje odraslim smisel in odločenost. Odrasli so z vidika religioznih potreb nedokončana bitja, ki pišejo svojo osebno zgodovino (Luhmann 2000).

Odrasli imajo religiozne potrebe, ko se sprašujejo o smislu bivanja in o reševanju vsakdanjih vprašanj. Iščejo pot za poglobljeno razumevanje sveta. Po Fowlerju je verovanje način spoznavanja in razlaganja. To je tisti del popolnega in bistvenega spoznavanja sebe, s katerim posamezniki oblikujejo podobo o okolju in si prizadevajo s svojo močjo in z vrednotami presežnega smisla. Človekovi odnosi do samega sebe in do drugih ljudi ne vsebujejo samo logike razumske trdnosti, ampak tudi logiko prepričanja (Fowler 2000, 25). »Samo po milosti in z notranjo pomočjo Svetega Duha je mogoče verovati. Vendar je vera tudi pristno človeško

dejanje, v veri namreč sodelujeta človeški razum in volja ...» (Rode 2009, 11) Biblicist Maksimiljan Matjaž pravi: »Vedno, ko odprem Sveto pismo, podam roko Nekomu, ki je že dolgo ob meni, ki me pozna in ljubi mojo preteklost in prihodnost.« Notranjo motivacijo posamezniki uresničujejo s pomočjo Svetega Duha. Odločijo se zanj, za Boga, ki ga želijo spoznati, kljub njegovi skrivnostnosti. Hoditi hočejo za Jezusom Kristusom in tako so prek Sina povezani z Očetom in s Svetim Duhom. Sveti Duh deluje v ljudeh na skrivnosten način in jih preoblikuje.

Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je povedal, da so »naloge kateheze odraslih, da pospešuje zorenje življenja v duhu vstalega Kristusa, vodi ljudi k bogoslužju, prebuja čut za dobrodelnost in razvija umske temelje vere. Osvetljuje današnje verske in moralne zahteve, pojasnjuje odnose med časno in cerkveno dejavnostjo ter vzgaja za pravo vrednotenje družbeno-kulturnih sprememb družbe v luči vere. Vzgaja za sprejemanje odgovornosti pri poslanstvu Cerkve in krščansko pričevanje v svetu.« (*Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* 355) V današnji družbi se kaže potreba po »katehezi odraslih, ki resno upošteva značilnosti, kulturo, religiozna in bivanjska vprašanja odraslega človeka« (Stegu 2011, 7). Pri izobraževanju odraslih je pomembno: »zavestno, načrtno, ciljno pridobivanje znanja, spretnosti in navad; to so vse tiste dejavnosti, ki so usmerjene k razvijanju znanja, moralnih vrednot in k razumevanju na vseh življenjskih področjih« (7). Shinn našteje tri načine, da lahko pridejo posamezniki do primerne motivacije za svojo vero:

1. imeti morajo neki cilj ali smoter, ki ga določijo, in se osredotočijo na to, da ga dosežejo;
2. pripravljeni morajo biti, da prevzamejo tveganje, kajti v veri je vedno neka količina tveganja, a brez vere ni mogoče doseči ničesar;
3. začeti morajo z delom, a vera ni nadomestilo za delo; vera, podprta z našim delovanjem, ne pozna strahu in zavrača vsak obup (Shinn 2003, 175); potreba po religioznem izobraževanju privede posameznika do položaja, ko jo mora zadovoljiti.

Danes se lahko vprašamo: kaj je motiv za religiozno izobraževanje? Motiv je razlog in hotenje, da človek deluje. Motivacijo pojmuje kot usmerjanje človekove aktivnosti k želenim ciljem ob njegovih motivih. Torej je motivacija spodbujanje motivov na podlagi človekovih potreb. Posameznikova uspešnost je odvisna od njegovega znanja, od njegove usposobljenosti in od njegovih psihofizičnih in spoznavnih sposobnosti, da uresniči cilje, ki si jih je zastavil (Uhan 2000, 11). »Izobraževanje v odraslosti je modrost prilagajanja okolju, spreminjanja okolja in osebnostnega razvoja. V prepletenem scenariju postaja v zadnjih tridesetih letih vse jasnejša vozliščna vloga posameznika, ki se uči.« (Ličen 2006, 11)

V procesu izobraževanja je ključnega pomena dejstvo, da imajo odrasli realistične predstave o svojih lastnih sposobnostih, pri katerih pa so ključni element posameznikove izkušnje. Vključitev v proces izobraževanja in napor, ki ga bo odrasli vložil v izobraževanje, sta torej odvisna od prepričanja o svojih lastnih sposobnostih (Radovan 2000, 116).

Odrasli se vključujejo v izobraževanje po osebni izbiri s samomotivacijo, ker so prepričani, da potrebujejo znanje. Imajo namreč konkretne, jasne cilje, ki jih želijo doseči. Novo znanje želijo povezati s svojimi izkušnjami. Pričakujejo, da bodo obravnavani kot enakovreden partner in da bo izobraževanje potekalo kot dvo-smerna komunikacija (Možina 2003, 27–9). Izobraževanje odraslih ni le »zapolnjevanje izobrazbenih manjkov« posameznikov, ampak posamezniki dopolnjujejo že doseženo znanje in krepijo svoj osebni razvoj (18–9).

Pri izobraževanju so motivi tisti, ki spodbujajo k izobraževanju in izvirajo iz posameznikovih različnih potreb, kakor so želje po osebnostnem razvoju, zaradi pridobitve novega znanja ali zaradi osebnega bogatenja. Lahko so to tudi konkretne potrebe, kakor je izobraževanje zaradi nezadostne izobrazbe. Za izobraževanje pa se lahko odrasli odločijo tudi iz samega veselja do izobraževanja (Bračko 2002, 3). Pri odraslih je treba spodbujati notranje dejavnike motivacije za religiozno izobraževanje. Za dosego cilja je nujno upoštevati posameznikovo prvotno znanje, ki ga želi postopoma nadgraditi in tako uresničevati svojo hojo za Kristusom.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je predložil pobudo za osebno rast in motivacijo izobraževanja odraslih, ki jo vidi v obliki kateheze odraslih: »Cilj katehetskega pouka je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna. Zato naj pazijo, da se bo katehetski pouk marljivo in skrbno podajal tako otrokom kot doraščajočim, mladini in tudi odraslim pri čemer lahko pomaga kateheza odraslih in notranje motivira odraslega pri njegovi osebni rasti.« (Š 14)

Naš namen je dokazati, da odrasli ljudje danes hočejo religiozno izobraževanje, ki upošteva dejavnosti, s katerimi se srečujejo v vsakdanjem življenju. Notranja motiviranost za religiozno izobraževanje obogati življenje ljudi in jim omogoča druženje z Bogom. Jewel vidi in poudari temelj potrebe za religiozno izobraževanje odraslih na osebni veri, da živijo za nekoga, ki jih presega. Povezani hočejo biti z njim, vsak s svojo življenjsko zgodbo, in pridobiti modrost, ki jo lahko uporabijo danes in v prihodnosti za reševanje osebnih zadev in pri pomoči drugim. Namen vprašalnika, ki smo ga razdelili v bibličnih skupinah, je bil, uvideti motivacijo odraslih za religiozno izobraževanje, kompetentnost, avtonomnost in povezanost udeležencev v skupini in njihovo zaupanje Boga.

1. Motivacija v bibličnih skupinah

Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje je navzoča tudi pri udeležencih v bibličnih skupinah. V raziskavi, ki smo jo izvedli v bibličnih skupinah, smo izpostavili naslednje hipoteze:

1. Predvidevamo, da so potrebe po kompetentnosti, avtonomnosti in povezanosti povzročile pri odraslih motivacijo za religiozno izobraževanje. Tako bomo potrdili teorijo samoodločenosti po Deci, Ryanu, Connellu in Skinnerju.
2. Domnevamo, da udeleženci bibličnih skupin zaupajo v Boga in razmišljajo pozitivno. Kljub temu ob morebitnem porazu v življenju niso vedno pripravljeni, da bi

se bolj potrudili. Zanima jih smisel njihovega bivanja in tako se odločijo za religiozno izobraževanje, ki temelji na njihovi notranji motivaciji. To lahko nadgradijo tako, da »človek, ki se zaveda vrednosti lastnega bivanja, sprejme dano in ni otopel za ustvarjalno napetost med smislom, ki ga daje trg, in tem, ki ga sam potrebuje, bo odprt tudi za pomene, ki jim ne more biti sam izvor, ki so razodetje oblička drugega in oblička Boga, ki so nekakšen nadpomen« (Vodičar 2009, 172).

3. Naša hipoteza je, da se udeleženci bolje počutijo v številčno manjših bibličnih skupinah, zaradi medsebojne povezanosti in zaradi učinkovitejšega dialoga; zagotavlja jim ga strokovno usposobljen voditelj, ki ustvari ozračje zaupanja. »Ko je ustvarjeno ozračje zaupanja in simpatije, se rodi dialog, ki postopoma in brez prisile sogovornika privede do globljih vsebin.« (PIP 57)

2. Vzorec in potek raziskave

Raziskava je bila izvedena v bibličnih skupinah v župniji v Mariboru, na Ptujju in na Hajdini. V omenjenih župnijah se udeleženci bibličnih skupin srečujejo enkrat na mesec. Nekateri so redni obiskovalci srečanj, drugi pa se jih udeležujejo občasno. Skupine delujejo od tri do štiri leta. Pomenijo specifičen vzorec bibličnih skupin v Sloveniji. Pomagali smo si tudi z obstoječimi internetnimi viri.

Vprašalnik je izpolnilo v decembru 2012 in v januarju 2013 petdeset odraslih oseb. Povprečna starost udeležencev v navedenih bibličnih skupinah je petdeset let, v razponu od trideset do osemindeset let.

Udeležencem navedenih bibličnih skupin smo razdelili vprašalnik, ki je vseboval osem vprašanj, od katerih se štiri vprašanja členijo na podvprašanja. Vprašalnik je razdeljen na sklope, ki obravnavajo spodbudo za obisk biblične skupine (razmišljate pozitivno; spoštujete samega sebe in verjamete vase; vam poraz daje inspiracijo za večji trud; zaupate v Boga), doživljanje ob obisku skupine, odločitev za obisk skupine (želja po osebni rasti; iskanje smisla življenja in nehanja; želja po medsebojnem druženju; lažje premagovanje težav; želja po dobri poučenosti), številčna velikost biblične skupine, ali voditelj skupine dodatno motivira za religiozno izobraževanje (z dialogom, z zgledom, z izvirno metodo), kaj vas je nagovorilo za obisk skupine.

Komentarji so bili možni pri naslednjih vprašanjih: Kaj vas je nagovorilo za obisk biblične skupine?, Kaj doživljate ob obisku biblične skupine?, Ali vam ustreza velikost biblične skupine, glede na število članov? Vsi udeleženci so zapisali kratke komentarje s po eno do tremi povedmi. Po izpolnitvi vprašalnika so lahko tudi ustno dodali komentar na celoten vprašalnik.

Glede na odgovore v vprašalnikih bomo lahko potrdili ali ovrgli svoje hipoteze o motivaciji odraslih za religiozno izobraževanje v bibličnih skupinah. Hipoteze bomo potrdili, če bosta dve tretjini vseh udeležencev odgovorili pritrdilno na postavljene hipoteze. V nasprotnem primeru jih bomo ovrgli.

3. Religiozno izobraževanje

Voditeljica biblične skupine v Mariboru je povedala: »Srečanja ob božji besedi so smerokaz in spremljevalec na moji poti, so sooblikovalec življenja. Pogled na življenje skozi Besedo je oplemeniten z ljubeznijo, močjo, upanjem, tolažbo, pogumom. Biti skupaj z brati in sestrami ... Čutim, da smo si blizu in da vidimo drug v drugem dobrega človeka. To je prijeten občutek pripadnosti naši skupini, pomoč v osebnostnem zorenju. Prebiranje Besede same pa je vedno znova odkrivanje Gospodove milosti, je stalnica, brez katere se človek popolnoma izgubi.« Iz tega je razvidno, da odrasli zadovoljujejo potrebo po kompetentnosti, ko pridobivajo znanje in izkušnje in skušajo tako živeti v vsakdanjem življenju. Spoznanja in izkušnje delijo v skupini drug z drugim in osebno rastejo. Tako zadovoljujejo potrebo po povezanosti. S svobodno voljo so se samostojno odločili, da prisluhnejo razlagi Svetega pisma. Članica biblične skupine na Ptujju je zapisala: »Ponudila se je priložnost, da prisluhnem razlagi Svetega pisma, ki je knjiga vseh knjig.«

V omenjeni raziskavi je 80 % udeležencev začelo razmišljati pozitivno in so začeli spoštovati samega sebe in verjeti vase. Poraz daje inspiracijo za večji trud 70 % udeležencev navedenih bibličnih skupin. S svojim obiskovanjem so udeleženci izkazali zaupanje Bogu, začutili božjo bližino in osebno zadovoljstvo. Anica iz župnije Ljubljana Vič pričuje: »Meni osebno skupina veliko pomeni, ker se med seboj bogatimo vsak s svojim pogledom oziroma besedami, ob prebranem odlomku iz Svetega pisma. /.../ Ob božji besedi molim in se trudim vsaj delno udeležiti v vsakdanjem življenju. V tej skupini se počutim dobro, ker smo vsi potrebni poglobljanja, znanja in spreobrnjenja, da bomo hodili po pravi poti za Jezusom.« Iz tega je razvidno, da odrasli želijo takšno katehezo, da zadeva vprašanja odraslih in stvari, ki se jim dogajajo v vsakdanjem življenju.

Udeleženec biblične skupine iz Maribora je v vprašalniku odgovoril, da sta ga za obisk biblične skupine nagovorili branje in poglobljanje božje besede, pa tudi druženje s prijatelji. Z obiskovanjem biblične skupine zadovoljuje potrebo po avtonomnosti, ko se bogati s skupno molitvijo in z deljenjem božje besede. Potrebo po povezanosti je izkazalo 95 % udeležencev. Molitev, branje in razlaga Svetega pisma so jim omogočili, da so zadovoljevali religiozne potrebe. Udeleženec biblične skupine na Hajdini je zapisal: »Naučim se nekaj novega, odprejo se novi pogleddi, spoznanja za življenje.« Tudi biblična skupina v župniji Vrhnika se srečuje ob branju bibličnega besedila, ki ga z duhovnikovo pomočjo poskušajo čimbolj doumeti in povezati z življenjem. V polnosti poskušajo dojemati bistvo evangelija in uravnati svoje življenje. Vidijo, kako jih skupna razmišljanja povezujejo in opogumljajo za naprej. Globlje lahko začutijo pomen in bistvo svetopisemskih odlomkov. Božja beseda spreminja njihovo mišljenje in ravnanje. Odprti so za vse, ki želijo poglobljati znanje in sporočilo Svetega pisma. Odrasli imajo notranjo potrebo po religioznem izobraževanju in se sprašujejo o človekovem smislu življenja in nehanja. S svobodno voljo in z ljubeznijo se odločijo za religiozno izobraževanje.

Član biblične skupine na Ptujju je svoje doživljanje ob obisku skupine izrazil takole: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi.«

Danes odrasli potrebujejo poglobitev in utrditev osebne vere. K temu jih vodi notranja motivacija. Z osebno religiozno vero imajo upanje v osebnega Boga, to pa je močnejše kakor smrt in sega onkraj nje (Jewell 2004, 27–41). To nam pokaže Prvo Janezovo pismo, v katerem je tisti, ki nas presega, »Bog, ki je ljubezen, zato tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu in Bog živi v njem« (1 Jn 4,16). Da prepoznajo ljubezen, ki jo izkazuje Bog, omogoča udeležencem bibličnih skupin religiozno izobraževanje. V raziskavi so vsi udeleženci odgovorili, da z religioznim izobraževanjem zadovoljujejo svoje potrebe in hkrati osebno rastejo.

Odrasli ljudje iščejo smisel življenja, zorijo, osebno rastejo in v življenju iščejo pravo pot. »Vera ostaja pot. Dokler živimo, smo na poti, zato je tudi nenehno ogrožena. In zelo dobro je tudi, da ne postane ideologija, s katero bi bilo mogoče manipulirati; da ne otrdi in mi prepreči možnost mišljenja in tudi trpljenja z iščočim, dvomečim bratom. Vera lahko zori samo tako, da v vseh stopnjah življenja na novo kljubuje pritiskom in moči nevere, da slednjo prestopi, da si vedno znova utira pot.« (Ratzinger 2003, 24) To nam pove tudi raziskava Aufbruch 2007, ki je pokazala, da v Sloveniji pripada Cerkev več ljudi, kakor jih veruje v Boga. Dobri dve tretjini Slovencev se izjavljata za katoličane, v Boga jih veruje le dobra polovica (55,18 %), slabih 40 % jih veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina in Odrešenika, v vstajenje mrtvih pa slaba tretjina (29,71 %). Raziskava je zajela katoličane v Sloveniji, a to ni primerljivo z raziskavo bibličnih skupin. Udeleženci bibličnih skupin imajo celovito vero, hodijo za Kristusom in se ravna po božji volji, ki je zapisana v Svetem pismu. Pri navedenih bibličnih skupinah, v katerih smo izvedli raziskavo, so vsi udeleženci raziskave izrazili željo po religioznem izobraževanju na podlagi pričevanja in dialoga. Vzpostavijo osebni stik z Jezusom tako, da v skupini molijo, se pogovarjajo z Bogom, mu zaupajo in tako gredo laže skozi življenje.

Po opravljeni raziskavi v omenjenih skupinah se je večina udeležencev izrekla za velikost biblične skupine, v kateri naj bi bilo do 15 članov. Tako odrasli lahko poskrbijo za svoj osebni razvoj, krepijo osebno vero in dobre odnose. V današnji družbi so navzoče potrebe odraslih za religiozno izobraževanje v manjših skupinah, v katerih lahko odrasli kvalitetno zadovoljujejo svoje potrebe in čutijo skupinsko pripadnost.

4. Voditelji bibličnih skupin

Pri doseganju ciljev za religiozno izobraževanje odraslih pomagajo strokovno usposobljeni voditelji. »Katehet je v bistvu posrednik, ki omogoča komunikacijo med ljudmi in božjo skrivnostjo, med posameznimi subjekti in s skupnostjo.« (SPK 156) Kateheti s svojim vsakdanjim življenjem kažejo odraslim – s svojimi dejanji in z odnosom – vse to, kar govorijo.

Vero v Boga kateheti pokažejo: odrasli dobijo občutek, da pričujejo resnico, ki je dejansko del njih. Odrasle poskušajo obogatiti z vero, za katero živijo. Nagovarjajo in pomagajo pri zadovoljitvi potreb za religiozno izobraževanje. Pri tem uporabljajo znanje iz katehetskih vsebin in metodologijo kateheze, vendar pa to pri-

lagodijo življenjskim razmeram v današnjem času. Odrasle naj bi spodbujali k svobodni odločitvi za rast v veri. Kateheti poskušajo povezati življenje iz vere z vsakodnevним življenjem v družinah, v podjetjih, na podeželju in v urbanih središčih.

V raziskavi je 90 % udeležencev omenjenih bibličnih skupin izjavilo, da jih voditelj s svojim zgledom motivira za religiozno izobraževanje. S katehetovo razlago religioznih vsebin in z izvirnimi metodami lahko odrasli zadovoljujejo svoje potrebe za religiozno izobraževanje.

Kateheti imajo za religiozno izobraževanje odraslih ustvarjalno vlogo. Odraslim poskušajo posredovati vero in jih religiozno izobraževati, kljub temu da je vero težko razložiti. »Vera v Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa ne dobiva več racionalne podpore, čeprav se na drugi strani kaže, da ljudje verujejo in dajejo velik pomen mnogim neracionalnim stvarim, kot so ljubezen, simboli, lepota, in estetskim občutkom. To je lahko pot, ki pelje k razumevanju in priznavanju resničnosti, ki nima realne materialne osnove, vendar vanjo človek verjame, jo priznava in sprejema. Je pot k veri v Boga, kjer si krščansko učenje vendarle mora prizadevati, da naredi vero razumljivo.« (Zorec 2008, 269) Pri religioznem izobraževanju kateheti prvenstveno uporabljajo v skupinah odraslih pot od nagovora k pogovoru. To je srečanje z božjo besedo v osebni izkušnji, ko besedilo nagovori vsakega odraslega posebej in mu tudi v različnem časovnem obdobju spregovori po svoje. Odraslemu je ponujena možnost bivanja, kakor ga ponuja besedilo in ga lahko uporabi v vsakdanjem življenju. Pokaže se, da je »božja beseda živa in dejavna ...« (Heb 4,12).

V raziskavi navedenih bibličnih skupin je 87 % udeležencev odgovorilo, da jih voditelj skupine z dialogom dodatno motivira za religiozno izobraževanje. »Komuniciranje, vodenje in motiviranje so pri delu s skupino organsko prepletena in so odvisna. /.../ Dobro se je zavedati, da z izbiro posameznega načina komuniciranja in s prizadevanjem za dobro ozračje v skupini ter z izbranim stilom vodenja tudi neposredno vplivamo na motivacijo posameznikov za delo, delitev izkušenj, pridobivanje znanja, delitev vrednot.« (Kalin 2005, 51)

5. Sklep

Na naše tri hipoteze smo dobili naslednje odgovore:

1. Potrjeno je bilo, da potrebe po kompetentnosti, po avtonomiji in po povezanosti povzročijo pri odraslih motivacijo za religiozno izobraževanje. Udeleženci v navedenih bibličnih skupinah so se s svobodno voljo odločili za obiskovanje skupine. Tako lahko prisluhnejo razlagi Svetega pisma in poglobljajo božjo besedo. Bogatijo se s skupno molitvijo in z deljenjem božje besede. Medsebojno so povezani ob branju knjige vseh knjig.
2. Po pričakovanju člani bibličnih skupin izkazujejo zaupanje Bogu, čutijo božjo bližino in osebno zadovoljstvo. Moč vere jim daje vero vase, spoštovanje samega sebe in pozitivno razmišljanje. Hočejo versko zoreti. Iščejo smisel življenja, oseb-

nostno rastejo in iščejo pravo pot. Potrjeno pa ni bilo, da se ob morebitnem porazu v življenju niso pripravljali bolj potruditi.

3. Udeleženci se bolje počutijo v številčno manjših bibličnih skupinah. V omenjenih bibličnih skupinah udeleženci pridobivajo religiozno znanje in uresničujejo svoja hrepenenja s pomočjo strokovno usposobljenega voditelja, ki ustvari ozračje zaupanja. Hočejo religiozno izobraževanje na podlagi dialoga in pričevanja.

Smernice za vodenje dela z odraslimi na področju verskega izobraževanja, ki jih lahko predložimo po raziskavi in po Shinnu, so naslednje:

1. Voditelj si mora prizadevati za ozračje, v katerem bodo udeleženci razmišljali pozitivno, kajti moč vere se bo pokazala in začela delovati takrat, ko bo duh udeležencev očiščen negativnih misli.
2. Skupina mora biti prostor spoštovanja samega sebe, verjetja vase in občutka pomembnosti.
3. Delati je treba na pozabljanju neuspehov in na razumevanju poraza kot nečesa začasnega, ki daje inspiracijo za večji trud in prepričanje za nov uspeh.
4. Skupina mora krepiti zaupanje v Boga, kajti z njim imajo vse, kar je v njihovem dosegu (Shinn 2003, 174–5). Zato odrasli najprej potrebujejo za dejavno vero in za osebno rast – pripravo duha.

Po raziskavi in po smernicah cerkvenih dokumentov je biblična skupina pot do verskega dela z odraslimi (Š 14; Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem 355; PIP 57; SPK 156). Udeleženci bibličnih skupin bi bili pripravljani vložiti še več truda, ko bi se skupina srečevala pogosteje, vsaj dvakrat na mesec. Interpretacija evangelijev in življenjska izkušnja posameznih udeležencev bibličnih skupin sta spodbuda v hoji za Kristusom v vsakdanjem življenju; to skušajo uresničevati. Udeleženci skupin s svojo odprtostjo vabijo svoje bližnje, prijatelje in znanke k srečanjem biblične skupine, v kateri poglobljajo svojo vero.

Kratice

PIP – *Pridite in pogledjte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*. 2012.

SPK – Kongregacija za duhovščino. 1998.

Š – Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi.

Reference

Bračko, Alenka. 2002. *Izobraževanje zaposlenih v Zavodu za zdravstveno zavarovanje Slovenije*. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. 2004. V: Drugi vatikanski cerkveni zbor. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.

Deci, Edward L., in Ryan Richard M. 2002. *Handbook of self-determination research*.

Rochester: University of Rochester Press.

Dermastja, Tina. 2009. *Motivacija v poslovnem in zasebnem življenju*. Kranj: B in B izobraževanje in usposabljanje.

Fowler, James W. 2000. *Faith and Structuring of Meaning: toward Moral and Religious Maturity*. New York: Harper and Row.

- Glasser, William.** 2007. *Nova psihologija osebnosti: teorija izbire*. Ljubljana: Louisa.
- Jewell, Albert, ur.** 2004. *Ageing, spirituality and well-being*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Kalin, Jana.** 2005. Komuniciranje, vodenje in motiviranje pri delu s skupino. V: Marija Sraka, ur. *Kateheza – komunikacija vere*, 17–53. Ljubljana: Katehetski zavod.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. Ljubljana: Družina.
- Luhmann, Niklas.** 2000. *Die Religion der Gessellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Možina, Tanja.** 2003. *Kakovost v izobraževanju*. Ljubljana: Andragoški center Republike Slovenije.
- Pogačnik, Marjan.** 2007. Duhovna pot iskanja ob Svetem pismu. *Družina*, 28. januar. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/8146580874071e30c1256ed200511bee/c20> (pridobljeno 6. 12. 2012).
- Pridite in pogledajte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument.** 2012. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Radovan, Marko.** 2000. Motivacija z vidika socialnokognitivne teorije Alberta Bandure. *Anthropos* 32:115–124.
- Radšel Horvat, Tanja.** 2012. Ali je Sveto pismo tudi zame? *Družina*, 29. januar. <http://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/all/929D7FDB68ADA4fC125799100403A> (pridobljeno 24. 1. 2013).
- Ratzinger, Joseph.** 2003. *Bog in svet*. Ljubljana: Družina.
- Shinn, George.** 2003. *Čudež motivacije*. Ljubljana: Založba Tuma.
- Stegu, Tadej, Erika Prijatelj in Magda Burger.** 2011. *Kateheza odraslih*. Celje: Mohorjeva družba.
- Stegu, Tadej.** 2009. *Andragogika*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Uhan, Stane.** 2000. *Vrednotenje dela II*. Kranj: Moderna organizacija.
- Vodičar, Janez.** 2009. Poetičnost vzgoje in pouka o veri. *Bogoslovni vestnik* 69:163–174.
- Zorec, Franc.** 2008. Misijonska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277.
- Zulehner Paul M.** 2007. Aufbruchstudien. <http://www.zulehner.org/site/forschung/osteuroopa> (pridobljeno 31. 10. 2012).
- Župnija Ljubljana Vič.** 2012. Biblična skupina. <http://www.zupnija-vic.si/index.php/content/display/107/arhivnovica-109/20> (pridobljeno 11. 12. 2012).
- Župnija Vrhnika.** 2012. Biblična skupina. <http://zupnija-vrhnika.rkc.si/index.php/meni-skupine/meni-biblicna-skupina> (pridobljeno 11. 12. 2012).

*Mik Šetina***Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov**

Povzetek: V sodobnem času se na področju splošnih družbenih odnosov pojem etike vse pogosteje uporablja. Za to obstajajo različni vzroki, eden pomembnejših pa je zanesljivo nedavna finančna in gospodarska kriza, saj ljudi sili, da etičnim vprašanjem posvečajo več pozornosti. Zagotovo so vsa prizadevanja za uveljavitev etičnega razmišljanja pri urejanju družbenih odnosov pomembna, vendar morajo pri rešitvah upoštevati tudi človeško naravo in njene zakonitosti, ki oblikujejo človeško ravnanje. Ker se človekova osebnost oblikuje v odnosu in je razvoj človeka najizrazitejši v prvih letih, imata starševstvo in vzgoja pomembno vlogo tudi na področju etične vzgoje. V članku zato avtor zagovarja stališče, da je vzgoja temeljno izhodišče za trajno zagotavljanje etičnih družbenih odnosov. Izhaja iz ugotovitev razvojne psihologije, ki potrjujejo stališče, da se človekova etična zavest oblikuje s starševsko ljubeznijo in vzgojo in da poznejša prizadevanja težko porušijo temelje, ki so bili postavljeni v prvih letih življenja.

Ključne besede: družbeni odnosi, etika, simbolnost, dialog, starševstvo, vzgoja, razvojna psihologija

***Abstract:* Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships**

Contemporary use of term ethics within social relationships is ever more recurrent. There are various grounds for this phenomenon; one of them is certainly recent financial and economic crisis, which urges people to devote more attention to ethical questions. It is important to welcome all efforts which stimulate ethical thinking, but they shouldn't however neglect human nature and its stipulation for human behavior. Considering fact, that human personality develops within human relationships and that intensity of development gradually decreases, more attention should be intended for ethical upbringing and education. Article therefore argues for education as basis for sustainable ethical social relationships. Findings of child psychology confirm that loving parents and appropriate education build ethical consciousness of children and that is unlikely for later attempts to considerably modify developed behavior.

Key words: social relationships, ethics, symbolism, dialog, parenting, education, child psychology

Besedi vzgoja in družbena etika redko nastopata v isti besedni zvezi, večkrat pa ju začitimo povezani, ko vidimo odnose in spremembe v družbi, ki človeku niso v ponos. Vzgoja otrok v resnicoljubne in spoštljive posameznike se ob splošnem moralnemu razkroju družbe včasih zdi nesmiselna, saj starši dobijo občutek, da njihovi otroci s takšnimi vrednotami ne bodo preživel v odraslem svetu. Na srečo obstajajo tudi posamezniki, ki še zaupajo v vrednost človeka in v njegovo zmožnost, da stvari obrne na bolje. To zaupanje je dano tudi staršem, da ga sprejmejo pri vzgoji svojih otrok.

1. Etika, dialog in vzgoja

Urejanje družbenih odnosov pomeni enega večjih izzivov sodobne družbe, saj ne obstajajo samo različni modeli odnosov, temveč je že samo razumevanje zakonitosti njihovega oblikovanja lahko različno. Osnovni gradniki družbenih odnosov so posamezniki, ki živijo v družbi, zato je to trajen odnos, odnos, v katerega je človek stalno vključen. Spremembe v družbenih odnosih torej predpostavljajo tudi spremembo (odnosa) posameznika, zato je pomembno, da se pri urejanju družbenih odnosov upoštevajo zakonitosti, ki določajo, kako jih človek vzpostavlja in oblikuje. Med osnovne »zakonitosti« človeške narave sodijo vse tiste dejavnosti, ki človeku omogočajo preživeti, hkrati pa oblikujejo človekovo osebnost vse od začetka, torej od spočetja oziroma rojstva dalje. Kljub samorazvidnosti so šele novejša raziskave potrdile, da se osebnost človeka oblikuje (zgolj) v mejah odnosa z drugimi in da ta odnos najodločilneje določa, kako bo posameznik spoznaval in sprejemal svoje okolje in v njem samega sebe (Juhant 2006, 72–3). Človek je namreč odvisen od drugih bolj kakor druga živa bitja, in če želi preživeti, mora sodelovati, najprej z starši oziroma skrbniki, hitro pa tudi s preostalim okoljem (Juhant 2009, 66). Človek sodeluje tako, da vzpostavlja dialog, ki sprva poteka neverbalno, kot odnos med otrokom in starši; z njim otrok na simboličen način spoznava resničnost, z odraščanjem pa mora vedno bolj sodelovati tudi tako, da uporablja govorico. Govorica je orodje, ki človeku pomaga obvladovati svet (Juhant in Strahovnik 2010, 362). Za razumevanje medčloveških odnosov je pomembno vedeti, da se tako verbalni kakor neverbalni dialog gradita s simboli, ki posredno preoblikujejo zunanjo resničnost v notranji svet, zato je ta svet pri vsakem človeku drugačen. Kot simbolno bitje se človek zato vedno obrača k drugemu, saj mu drugi »odpira pot v simbolni svet« (Juhant 2009, 67). Ali bo takšen svet dober in spodbuden ali pa prežet s strahom, je zato v veliki meri odvisno od kvalitete odnosa, kakor se najbolj jasno kaže pri otroku, ki brez skrbnikov ne more vstopiti v človeški svet. Zato je pri vzgoji pomembno, da se starši in pozneje tudi drugi vzgojitelji vživijo v otrokov notranji svet, saj bo le tako lahko vzpostavljeno pristno sodelovanje (66–7). Otrok začne prek govorice svet razumevati, hkrati pa ga lahko tudi začuti kot dobrega ali (in) slabega, s tem pa se vzpostavljajo prvi temelji človeškosti (Juhant in Strahovnik 2010, 362). Odločilen je torej dialog, ki se oblikuje v otroštvu, ohranjati pa ga je treba vse življenje (353). Dialog se oblikuje z razvojem človeko-

ve simbolne dejavnosti, ki jo omogoča zmožnost razumevanja zaznav iz okolja (Juhant 2006, 75). Sodobna psihologija ugotavlja, da je razumsko dojemanje otroka odvisno že od predrojstvenih vplivov, pozneje pa se oblikuje predvsem z vzgojo (75–6).

Čeprav nastopajo etična vprašanja na vseh področjih človekovega bivanja, imajo vsa izhodišče v človeški razumski razsežnosti, ki je odvisna od družbe. Človek je razumsko in odnosno, družbeno bitje, zato smiselno govorimo o etiki kot razumska bitja znotraj medčloveških odnosov. Pomen razuma kot odločilne človeške dejavnosti je izpostavil že Aristotel, ko ugotovil, da lahko človek le z razumom sledi svojim nalogam in usmerja svoje življenje v skladu z vrlinami (Aristotel 1994, 59). Človek pa za svoje ravnanje potrebuje poleg umskih tudi globlje etične razloge; to vse izhaja iz te človekove temeljne danosti, ki jo opisujemo kot človekovo osebno dostojanstvo (Juhant 2009, 347).

2. Dostojanstvo človeka

Potreba po odnosu izraža temeljno odvisnost posameznika od drugega in zahteva vzajemno priznanje dialoških partnerjev. Kot razumsko bitje živi vsak človek v svojem lastnem, neponovljivem simbolnem svetu, prek dialoga pa vstopa tudi v posebne svetove vseh drugih. V dialog se torej ne vključuje zgolj človek kot fizično bitje, temveč vedno tudi kot oseba, ki je izraz posebnosti in enkratnosti vsakega posameznika. Pojem osebe namreč združuje vse, kar je človeku prirojeno in od okolja posredovano, hkrati pa ostaja odprto za presežno. Prepoznanje vrednosti svoje lastne osebe, ki je izražena z zavestjo odvisnosti od druge (osebe), ustvarja (etični) občutek dostojanstva vsakega posameznika. Dostojanstvo izhaja iz zavesti o priznavanju druge osebe kot sebi enakovredne in izraža temeljno spoštovanje do drugega človeškega bitja. Pravno je to izkazano z univerzalnimi in enakimi človekovimi pravicami za vse, to pa predpostavlja njihovo brezpogojno spoštovanje in neodtujljivost. Temeljne pravice namreč niso vezane na sposobnosti in dejanja vsakega posameznika, temveč so, kakor navaja preambula Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, »prirojene človekovi osebnosti«. Dostojanstvo pomeni torej tudi etično odgovornost vsakega posameznika po priznanju in uveljavljanju absolutne vrednosti človeka kot osebe, ki si kot simbolno bitje z razumom utemeljuje svoje življenje (349).

Vprašanje človekovega dostojanstva ostaja trajen izziv človeštva, s katerim se sooča tudi sodobna družba. Zato na mnogih področjih človekovega življenja in delovanja (začetek in konec življenja) etična vprašanja izzivajo in zahtevajo vsaj minimalno soglasje, ki omogoča vzdrževanje etično urejenega sobivanja. Pomembno je torej, da se človekovo dostojanstvo ohranja kot »najvišje moralno in pravno načelo« (348). Samo iz takšnega izhodišča sta možni utemeljitev in etična ureditev družbenih odnosov. Najvišje etično načelo ohranja in usmerja človeka v njegovi potrebi, da si umno ureja življenje in ga ohranja na način, ki zagotavlja ustaljenost in varnost. Ker pa poteka človeško delovanje na različnih ravneh in v različnih raz-

sežnostih bivanja, to pa je vezano na življenjsko okolje, ki se (kot posledica tega) nenehno spreminja, je vprašanje človeškega dostojanstva vedno odprto novim izzivom.

3. Človek kot bitje odnosa

Kakor že povedano, je človek bitje odnosa in vzpostavlja tako tudi svoje etične temelje. Da bi pri odkrivanju (etičnih) družbenih odnosov zajeli vso človekovo zapletenost, je treba izhajati iz pojmovanja človeka, ki zajema vse njegove razsežnosti. Predpostavlja filozofsko, antropološko, sociološko in tudi psihološko razumevanje človeka kot osebe z lastnostmi, ki se uresničujejo in rastejo v sobivanju in ki brez odnosa za posameznika niti ne obstajajo. Etika usmerja človekovo delovanje, tako da povezuje njegovo osebno življenjsko izkušnjo z izkušnjo vseh drugih (Juhant 2003, 6). Vsa človekova dejavnost poteka na podlagi umnega in medsebojnega odnosa, zato brez etike o človeku kot osebi niti ne moremo govoriti, saj se vanjo človek že rodi, v njej odrašča in z njo kot oseba tudi živi tako, da jo deli z drugimi. Vzgoja kot način usmerjanja in oblikovanja človeka kot osebe je zato v samem izhodišču oblikovanja etičnih družbenih odnosov in pomeni osnovni gradnik človeške družbe. Razumemo jo lahko kot zaščito in pomoč življenju (Montessori 1949, 10). Vzgoja izpostavlja človeka oziroma njegovo osebnost, zato je ta osebnost vedno tudi njen predmet (20).

Le v družbenih odnosih lahko človek izraža svojo individualnost, zato so odnosi prepleteni in zapleteni in človek težko vedno ohranja etično prisebnost. Emancipacija posameznika odpira možnosti izbire na različnih področjih, tudi pri vrednotah, ki določajo kvaliteto življenja. Prehod iz klasične v sodobno družbo spremlja sprememba družbenih odnosov, ki postajajo zato tudi bolj raznoliki, to pa neizogibno privede do dvoma ali celo nasprotovanja ustaljenim in veljavnim etičnim temeljem. Kohlbergova raziskava posameznikovega moralnega razvoja poudarja, da življenjsko okolje pomembno vpliva na oblikovanje različnih stopenj etičnih zavesti.¹ Vsaka stopnja ustreza človekovim trenutnim (moralnim) potrebam, ki pa se z moralno vzgojo lahko spreminjajo (Kroflič 1997, 44–9). Začetne stopnje moralnega vedenja izražajo predvsem človekovo skrb za sebe, tudi na račun drugih, in se lahko v primernem okolju, če to okolje spodbuja moralno vzgojo, razvijajo v višjo etično zavest, ki temelji na skupnih (univerzalnih) etičnih načelih (49). Odgovornost za razvoj posameznikove etične zavesti je zato vzajemna, tako v družinskem okolju kakor na ravni družbe, saj je človek ne zmore razviti sam, temveč vedno v odnosu z okoljem. Razumevanje človeka kot zgolj individualno naravnega posameznika s svojo lastno svobodo težko vzpostavi etične temelje za skupno bivanje, saj manjka temeljno priznanje odvisnosti od drugega, s tem pa tudi priznavanje drugega kot enakovrednega dialoškega partnerja.

¹ Lawrence Kohlberg (1927–1987) deli razvoj etične zavesti na tri zaporedne stopnje, ki so odvisne od kognitivnega razvoja posameznika, od njegove volje in motivacije in od vpliva socialnega okolja (Kroflič 1997, 44).

4. Individualna in družbena razsežnost človeka in odgovornost

Individualno naravnan človek je soočen z mnogimi možnostmi, kako naj živi in usmerja svoje delovanje, hkrati pa je postavljen v položaj, ko je glede etičnih vprašanj prepuščen samemu sebi. Sodobno urejena družba, ki postavlja posameznika pred skupnost, zato težko doseže soglasje glede skupnih etičnih izhodišč za vrednostno usmeritev skupnosti in tudi za individualno presojo glede pravilnosti in ustreznosti nekega določenega življenjskega nazora, tako na ravni družbe kakor tudi pri ustvarjanju in vzdrževanju posameznikovega notranjega ravnovesja.

Emancipacija posameznika in družbeni razvoj oblikujeta nove življenjske sloge, ki uresničujejo zahteve po posameznikovi večji samostojnosti, hkrati pa ga soočajo z odgovornostmi in pričakovanji, kakršnih človek klasičnih družb ni bil vajen. Izročilo formalnih in tudi nenapisanih splošnih nazorov družbe, ki so se razvijali postopoma in so bili zato ustrezno prilagojeni na posamezno kulturno okolje, izgubljajo svojo sporočilno vrednost, saj njihovo posredovanje ne more slediti hitro spreminjajočemu se družbenemu okolju. Individualizirani svet postaja okolje, v katerem se človek vedno težje vključuje oziroma poistoveti s socialnim okoljem, to pa poveča občutek izgubljenosti in strahu pred odnosom. Človekovo okolje se je z družbenim razvojem, še posebno na področju mednarodne trgovine in elektronske izmenjave podatkov, razširilo skoraj na ves svet, zato za posameznika postaja vedno bolj globalno in dostopno. Človek je s tem pridobil več svobode in možnosti za svoje delovanje, nasprotno pa ga vse večja odprtost in dostopnost sveta tudi bolj ogrožata. Človek za svoje delovanje potrebuje ustaljenost, ki jo v prvih letih življenja zagotavlja predvsem družinsko okolje. V preteklosti je to ustaljenost zagotavljala tudi družba, ki je bila sorazmerno zaprta in nazorsko trdna. Svoboda ljudi je bila omejena na meje družbenega sloja, v katerem je posameznik odraščal, in le redki so dobili priložnost, da so s svojimi sposobnosti te meje preseгли. Sposobnosti pa navadno niso zadoščale, da bi posameznik dobil priložnost in da bi bil uspešen zgolj zaradi njih, temveč je moral živeti tudi v primernem življenjskem okolju, ki mu je to omogočalo. Človek je svoje delovanje prilagodil okolju, prostor svobode pa je bil omejen na družbene norme, ki so formalno, v veliki meri pa tudi neformalno urejale posameznikov izhodiščni položaj. Iz tega položaja so izhajale potem tudi družbene odgovornosti, ki so bile za posameznika zavezujoče, ne glede na njegovo osebno prepričanje. Ta položaj posameznika je bil utemeljen tudi v filozofiji. Pri Platonu, pri Aristotelu in pri Tomažu Akvinskem je bila pomembna družbena razsežnost posameznika, zato je imela skupnost prednost pred posameznikom, čigar svoboda se lahko na račun skupnega dobrega tudi omeji (Juhant 2003, 13). Etična odgovornost je torej izhajala iz odgovornosti do skupnosti in je dokaj natančno urejala posameznikov položaj in ga tako odvezala bremena odgovornosti do samega sebe in v neki določeni meri tudi do bližnjih. Današnji človek, soočen z negotovostjo izbire, je prikrajšan za varnost življenja v občestvu in mu ta določenost manjka, saj človeku zagotavlja določeno ustaljenost in predvidljivost življenja, to pa sta kvaliteti, ki negujeta človekovo temeljno potrebo po varnosti.

V sodobnem svetu je posamezniku omogočena svoboda, da se uresničuje na vseh tistih področjih in ravneh, ki ustrezajo njegovim sposobnostim, vendar je odgovornost vsakega posameznika, da se za to usposobi in danosti upraviči. Posameznikovo (samo)uresničevanje obsega tudi vse tiste odgovornosti, ki najbolj odločilno vplivajo na kvaliteto in smiselnost življenja, pri tem pa se človek neizogibno sooči z vprašanji, ki presegajo njegove umske zmožnosti. Kot notranja zahteva ta vprašanja kljub vsemu potrebujejo odgovor, saj so sestavni del posameznikove istovetnosti. Vprašanje minljivosti, smisla življenja in poslanstva nimajo logično-tehnične razvidnosti pozitivne stvarnosti, a v življenju vsakega posameznika neizogibno nastopijo. To v človeku vzbuja skrb, in če vprašanja nimajo ustreznega odgovora v obliki ozaveščanja in ponotranjenja, se pokaže strah oziroma tesnoba, ki človeku zoži obzorje duha oziroma njegovo zavest. Martin Heidegger (1889–1976) ugotavlja, da je tesnoba prvinsko občutenje, nastopi pa kot klic vesti zaradi izgube samolastnosti v svetu (Heidegger 2005, 377).

Tudi na področju vzgoje mora zato družba, predvsem pa posamezniki temeljiteje premisliti svoje poslanstvo in se poučiti o človekovih globljih vzgibih človeka, saj ti vzgibi odločilno oblikujejo posameznikovo osebnost. Maria Montessori (1870–1952) govori o vzgoji za življenje, torej o vzgoji, ki družbo oblikuje in ohranja, ne pa ji zgolj sledi.

5. Problemi starševstva

Svoboda izbire postavlja človeka v negotov položaj, saj je soočen z odgovornostjo, da se pravilno odloči. Kako bo posameznik sprejel odgovornost za svoje delovanje, določa več dejavnikov, prevladujoča sta predvsem značaj in vpliv življenjskega okolja. Če človek svoj značaj pridobi z rojstvom in ga razumemo kot del osebnosti, ima življenjsko okolje več ravni, na katere ima človek večji ali manjši vpliv. Ožje je to življenjsko okolje, več je možnosti za človeka, da ga oblikuje. Do družine kot najožjega življenjskega okolja ima zato človek največjo odgovornost, saj mu kot njegova osnovna bivanjska skupnost daje tudi največ možnosti, da to odgovornost sprejme. Kako jo bo človek ponotranjil in izvajal, pa je odvisno tako od njegovega prirojenega značaja kakor od vzgoje, ki določa, kako se bo otrok navezal na svoje življenjsko okolje in oblikoval svoj značaj. Otroek se namreč naravno navezuje na svoje starše oziroma primarne skrbnike, saj potrebuje njihovo fizično in čustveno bližino, da ohranja občutek varnosti in dobi najboljšo zaščito pred nevarnostmi iz okolja (Erzar, Kompan Erzar 2011, 121). Navezovanje poteka spontano vse od rojstva dalje in ima zaradi močnih podzvestnih vsebin odločilno vlogo pri oblikovanju otrokovega odnosa do staršev, zato sta zelo pomembni čustvena zrelost in pripravljenost vzgojiteljev (Jung 2002, 90). Carl Gustav Jung (1875–1961) v svojih raziskavah otroške psihologije ugotavlja, da ima nezavedno ravnanje staršev globok vpliv na otrokovo psiho. Potlačeni problemi staršev se kot izvirni greh nezavedno prenašajo na otroke in samo prizadevanje staršev, da se zavestno soočijo z življenjskimi tiskami in tegobami, lahko obvarujejo otroka pred nenaravno

škodo (27).² Škoda nastane, ko otrok nezavedne vsebine staršev prevzame nase, in ker jih ni zmožen razumeti, jih potlači kot osebno doživete travme, ki so zanj nenaravne. Otrokova duševnost se prva leta razvija kot del psihološkega ozračja staršev, zato potlačene in nerazkrite vsebine staršev močno vplivajo na otrokovo zdravje – Jung ta odnos pojmuje kot »mistično soudeležbo« (80).³ Za starše je torej pomembno, da se zavedajo te otrokove moči, še posebno če želijo, da se bo njihova dejavna starševska vloga ustrezno posrečila.

6. Razvoj otroka

Če predpostavljamo, da ima posameznik na svoje življenjsko okolje omejen vpliv, v začetku življenja pa praktično nobenega, je okolje tisto, ki najodločilneje oblikuje človekovo osebnost, predvsem kot vzgoja človekovih naravnih danosti. Novejše raziskave so pokazale, da se človekov značaj oblikuje pretežno v prvih treh letih življenja in da poznejši razvoj navadno ne preseže okvirov, ki so se izoblikovali v teh letih (Montessori 1949, 6). Maria Montessori v svojih raziskav otroške psihologije ugotavlja, da je s stališča razvoja osebnosti otrok pri treh letih že odrasla oseba, saj je zgradba osebnosti po kvaliteti v prvih treh letih že dosegla raven, za katero bi odrasel človek potreboval nadaljnjih šestdeset let, zato triletnega otroka označuje kot že »starega človeka« (6).

Tudi brez psiholoških raziskav posamezniku izkušnja starševstva, če jo seveda sprejme, nazorno pokaže njegov hitri razvoj v prvih in vedno manj izrazitega v nadaljnjih letih. Če se človekova podoba najizraziteje oblikuje na začetku življenja, potem je tudi praktičnoumsko smiselno, da starši temu obdobju posvetijo dovolj pozornosti. Vzorci in navade, ki jih človek prejme v času odraščanja, oblikujejo njegovo osebnost in usmerjajo njegovo delovanje, zato je to po svoji naravi inertno in časovno usmerjeno v preteklost. Ta usmerjenost se kaže kot zaporedje vzrokov in posledic človekovih dejanj in odnosov v preteklosti, to pa postane sestavni del človekove osebnosti (Svetina 1990, 6). V svojem mišljenju in delovanju človek vedno izhaja iz teh vzorcev, in tudi če ima tudi notranje moči, da jih preseže, se vzorci navadno ohranjajo in utrjujejo. Čeprav preteklost človeka oblikuje, pa je človek vedno usmerjen tudi v prihodnost; to po Jungu izhaja iz človekove zavesti glede različnih možnosti soočanja z življenjskimi problemi (Jung 1994, 78). Način soočanja z življenjem se oblikuje že v otroštvu, v tako imenovanih ranljivih obdobjih, ko je otrok še posebno dovzeten za posamezne signale iz okolja. V zadnjem obdobju prvih treh let življenja, ko se pri otroku konča prvo obdobje oblikovanja osebnosti, nastopi tako imenovana kriza nasprotovanja, s katero otrok pokaže, da se želi razviti v samostojno osebnost (Quattrocchi Montanaro 1991,

² Jung govori o nenaravni naravi škode, ker je otroku vsiljena od zunaj in ni posledica otrokovih osebnih izkušenj.

³ Pomenljiv in tudi za sodobne starše uporaben je zgled deklice, ki je skozi sanje izrazila nezavedne želje očeta po bližini z materjo; to se je pokazalo kot posledica nerazrešenih odnosov z ženo (Jung 2002, 78–82).

157). Takrat pride za starše možnost, da z otrokom vzpostavijo pristen odnos, ki ga bodo lahko negovali vse življenje. Če se takšna priložnost spregleda, bo pozneje težje vzpostaviti globlji stik z otrokom, saj je otrok že prevzel vzorce odzivanja staršev. Čustvena odsotnost in permissivna ali prestroga vzgoja otroka osiromašita za pravi občutek svobode in spoštovanja, ki se oblikuje prav v tem obdobju (160). Pomembno je, da vzgoja – vsaj v prvem obdobju – ne pomeni posredovanja znanja otroku, temveč predvsem upoštevanje njegove osebnosti (Montessori 1949, 2). Jedro vzgoje po metodi Montessori mora sestavljati zaznavanje in spoštovanje osebnosti, to pa je pogoj za razvoj otrokovih (še) neuresničenih sposobnosti (2). Pogosto se starši sprašujejo, kako vzgajati otroka, ki še ne govori in se ne giblje, zato tudi mnogi psihologi zavračajo kakršnokoli dejavno starševstvo v prvih letih kot nesmiselno, saj naj bi za razvoj otroka zadoščala zgolj ljubezen staršev. Ta ljubezen je seveda osnova vsakega odnosa – tudi v zrelejših letih, kljub temu pa potrebuje otrok še ustrezno razumevanje svojih potreb in zmožnosti; to zahteva primeren odziv staršev, da se otrokova samopodoba pravilno razvije. Zgodnja samopodoba izvira iz ljubečega odnosa staršev in iz razvoja samostojne osebnosti ob pomoči svobodnega samoučenja. Otrok v prvih letih ni dovzeten za poučevanje, saj še ne govori in ne razume besed, vendar to ne pomeni, da ni zmožen učenja. Tako kakor se nauči materinega jezika, ima otrok prirojene sposobnosti učenja tudi na drugih področjih (4). Da bo otrok razvil svoje notranje zmožnosti, potrebuje primerno okolje, ki ga bo pri tem spontano in svobodno usmerjalo (Gutek 2004, 56). Na njegov razvoj pa bolj kakor geni vpliva kakovostno starševstvo (Juul 2009, 152). Svobodno in samostojno postavljanje ciljev v ustreznem okolju in primerna odzivnost staršev razvijata otrokovo samostojnost in neodvisnost v zrelejših letih, ko bo pri uresničevanju ciljev soočen z nasprotnimi cilji ali interesi drugih.

7. Družbeni odnosi in vzgoja

V svojem delovanju človek nikoli ni sam, pri tem se srečuje z drugimi posamezniki, ki tudi zasledujejo svoje cilje. Človek torej ni družbeno bitje le zaradi svoje odvisnosti od drugih v odraščanju, temveč tako živi tudi, ko dosega postavljene cilje, saj pri tem praviloma vstopa v neko določeno družbeno okolje, v katerem se srečuje z drugimi. Odnosom, ki se vzpostavljajo v okolju, pravimo zato družbeni odnosi, njihovo prepletenost in izražanje pa označujemo kot kulturo. Sodobno pojmovanje človeka, ki izpostavlja individualne potrebe in pravice, pogosto zanemara družbeno razsežnost posameznikovega delovanja.

Človek stopa v odnose vedno kot oseba, sestavljena iz različnih med seboj prepletenih ravni bivanja, ki vsaka po svoje določa, kako bo posameznik usmerjal svoje delovanje in kako bo gradil odnose. Te ravni se oblikujejo vse od rojstva dalje, njihova končna podoba pa je odvisna od človekovega prirojenega značaja kot naravne danosti in od dejavnikov okolja, torej od starševstva in od kulture. Glede vpliva posameznih dejavnikov na razvoj osebnosti ni enotnega mnenja, saj je človek enkratno in neponovljivo bitje, prirojeni značaji pa so različno zapleteni in

samosvoji. Sodobne vzgojne metode kažejo, da ima otrok že v prvih letih velike zmožnosti za razvoj, zlasti ko odrašča v ustreznem okolju, ki mu daje tudi čustveno varnost in trdnost. Razvoj prirojenega značaja se v primernem okolju usmerja v oblikovanje samostojne in celovite osebnosti, sposobne vstopanja v različne socialne odnose. Osebnost, razvita v spoštljivem in spodbudnem okolju, omogoča otroku, da naravno pridobi občutek odgovornosti, saj se z njo poistoveti in je ne jemlje zgolj kot obvezo. Ustrezna vzgoja v ustreznem okolju otroka nauči odgovornosti, ki jo izraža kot del osebnosti, zato je ne doživlja kot prisilo ali breme. Odgovornost se razvije naravno, otrokovo delovanje pa je bolj svobodno, saj sta svoboda in odgovornost ves čas neločljivo povezani (Schmidt 2009, 184).

Človek se v življenju srečuje z različnimi oblikami odgovornosti, ki so med seboj bolj ali manj prepletene ali pa se dopolnjujejo. Človek se v odnosu s svojim okoljem spoprijema z večino od njih, čeprav jih včasih težko prepozna ali razločuje. Starejše generacije so bile soočene predvsem s tako imenovano družbeno odgovornostjo, osredotočeno na posameznikovo odgovornost do drugih, predvsem pa do skupnosti. V ospredju je bil predvsem njen formalni izraz, ki je izhajal iz predpisanega ali dogovorjenega načina vedenja, človekovo notranje doživljanje pa je bilo zanemarjeno, tudi na račun osebnega dostojanstva in svobode. Poudarjanju zgolj zunanjega (formalnega) izpolnjevanja odgovornosti lahko sledita izključevanje in nizka raven spoštovanja otrok, saj otroci še niso zmožni izražanja odgovornosti na način odrasle osebe, torej z besednim izpovedovanjem notranjih doživetij. V mnogih kulturah prevladuje splošno prepričanje, da si morajo otroci spoštovanje prislužiti, a to lahko navadno uresničijo šele v poznejših letih, ko je razvoj njihove osebnosti v veliki meri že končan.

Zanemarjanje pomena osebne vključenosti in osredotočanje na formalno ureditve odnosov v obliki zakonov, predpisov in tudi nenapisanih družbenih norm vedenja navadno spregledata svoj predmet, to je človeka oziroma njegovo osebnost. Novejša pojmovanja človeka, ki izhajajo iz dostojanstva svobodne odločitve, pa so osredotočena tudi na osebno razsežnost odgovornosti: ob pravilnem razvoju naravno preraste v družbeno odgovornost. To potrjujejo rezultati terapevtske prakse, ki kažejo, da posameznik z ustrezno razvitim občutkom za osebno odgovornost deluje tudi v korist družbe (Juul 2009, 80). Jasper Juul (rojen leta 1948) ugotavlja, da je osebna odgovornost eden najbolj sistemskih fenomenov, to pa pomeni, da vpliva na odnose, ne glede na posameznikovo dejavnost (81). Odgovornost, ki je posameznik ne sprejme, samodejno obremeni druge: starše, prijatelje, sodelavce ali tudi otroke (81). Poudarjanje zgolj individualne razsežnosti človeka je zato enostransko in vodi v neustrezno razumevanja odgovornosti. Družbena razsežnost človeka je neločljivo povezana s posamično vrednostjo človeškega bitja, zato nobene ne moremo izključevati, saj sta obe združeni v pomenu človeške osebe.

8. Etični družbeni odnosi

Ko govorimo o etiki v družbi, se je glede njene vsebine pogosto težko zediniti, kakor je razvidno tudi iz zgodovine filozofskih in praktičnozgodovinskih po-

skusov utemeljitve nazora, ki bi zaobsegel dostojanstvo vseh ali vsaj večine članov družbe, s ciljem, da se uredi in ohrani skupnost. Ni torej pomembno vprašanje formalne ureditve, ki navadno vsebuje plemenite ali vsaj dobronamerne cilje, temveč dejansko uresničevanje njene vsebine. To potrjujejo tudi mnogi miselni in praktični naporu uresničitve etičnih načel na ravni družbe, ki niso dosegli svojega cilja, predvsem pa niso izhajali iz zakonitosti človeške notranje narave ali jih dovolj upoštevali. Pri etiki na ravni družbe je pomemben antropološki vidik človeka, to je pristop, ki celostno obravnava človeško naravo in tudi življenje v skupnosti. Celostno razumevanje človeka kot osebe pa je možno le z upoštevanjem njegove družbene razsežnosti (Juhant 2006, 149). Zgodovinska izkušnja je človeka že večkrat opomnila, da zanemarjanje posameznih, predvsem notranjih razsežnosti človeške osebe slej ko prej privede do razvrednotenja ciljev in v skrajnem primeru tudi do razčlovečenja medsebojnih odnosov in do izgube izvirnega pomena postavljenih etičnih pravil.

V svojem čustvovanju in delovanju je človek predvsem bitje navade. *Kakor ugotavlja* Alasdair MacIntyre (1929), je tako kakor pri drugih bitjih tudi človekovo telesno vedenje sprva živalskega izvora in posameznik šele z jezikom spremeni svoja prepričanja in vedenje, kot umno bitje osvoji kreposti, da usmerjajo njegovo delovanje (MacIntyre 2006, 61). Pridobljene kreposti oziroma navade imajo moč, da *nezavedno usmerjajo delovanje človeka*, njegovemu življenju pa dajejo stalnost in predvidljivost. Navada, v dobrem ali slabem, najodločilneje vpliva na ravnanje ljudi, to pa njihovemu značaju daje vztrajnost in sorazmerno neodzivnost na spremembe, ki so zato velikokrat nezaželeni, saj podirajo udomačeno psihološko ozračje. Psihološke raziskave so pokazale, da človek šele prek drugih vzpostavlja svojo osebnost, torej najprej v družini, pozneje pa tudi v širšem socialnem okolju (Juhant 2006, 148). Vse zunanje (pridobljene iz okolja) in notranje pobude pretvarja v simbole, ki oblikujejo značaj. Najnovejše ugotovitve razvojnih psihologov kažejo, da je otrokova simbolna dejavnost intenzivnejša in bogatejša, kakor je bilo domnevano. Raziskave razvoja otrok so izpostavile dva dejavnika, ki sta skupna vsem otrokom, ne glede na njihovo kulturno okolje. Prvi je že omenjeni razvoj v prvi triadi, ko se skoraj v celoti oblikuje otrokova osebnost, drugi, ki je s prvim povezan, pa zadeva občutljiva otrokova obdobja in njegovo odzivanje. Pedagogi ugotavljajo, da se otroci iste starosti na posamezne teme odzivajo enako, ne glede na njihovo okolje (Cavalletti 2008, 160). Pri tem je pomembno, da je to naravna notranja moč, ki vodi otrokov razvoj, kaže pa se kot radovednost in potreba po raziskovanju in po učenju. Zadovoljitev te potrebe prevzame otroka in ga umiri, vodi ga k »skladnemu oblikovanju osebnosti same v sebi in v odnosu do sveta« (160–1). V občutljivih obdobjih otroku nekatera področja »globoko ustrezajo, kar nujno potrebuje za skladen razvoj« (160). Ta obdobja pomenijo okno v človeško notranjost, ko je otrok še posebno dojemljiv za razvoj kake sposobnosti (Maier-Hauser 2000, 32).⁴ Ta obdobja so povsem naravna in omogočajo otroku lažje sprejemanje novega, učenje pa je boljše in hitrejše (32).

⁴ Tako na primer je v drugem letu starosti otrok posebno dojemljiv za učenje reda in pravil in v tem obdobju začne posnemati starše.

Otroci, ki se že v zgodnjih letih naučijo samostojnega obvladovanja svojih zanimanj, pridobijo samozaupanje, ki jim v poznejših letih omogoča lažjo umestitev v socialno okolje. Takšni otroci imajo manj strahu pred neznanim in se v življenju bolje »znajdejo« (30). Pri tem je pomembno, da privajanje otroka na samostojnost poteka v ustreznem okolju, ki z ustrezno postavljenimi mejami izbire omogoča svobodno delovanje otroka. Pravilno postavljeno okolje usposablja otroka za samostojnost in samoiniciativnost na vseh področjih njegovega zanimanja.

Otroka že od začetka najbolj »zanimajo« odnosi; to se kaže v njegovi potrebi po bližini, po pozornosti in po ljubezni. Usmerjenost otroka k drugemu (k staršem, k vzgojitelju) pomeni notranjo moč, ki glede na odzivnost okolja določa, kako bo otrok sprejemal svet in v njem deloval. Odraščanje je postopno prehajanje od ožjega k vedno širšemu socialnemu okolju, pri tem pa ostajajo temeljne notranje potrebe enake, spreminja se le njihovo zunanje izražanje. Najpogostejši zunanji izraz notranjega doživljanja je potreba po dialogu, ki jo lahko posameznik zadovoljuje zgolj z drugo osebo. Dialog omogoča, da ustvarimo bližino, izvemo kaj o sebi, o drugih in o svetu, zato je pomembno, da je otrok vanj vključen že od začetka. Juul ugotavlja, da za sodelovanje otrok ne obstaja spodnja meja in da dialog oblikuje otrokov občutek enakovrednosti (Juul 2009, 148–149). Vključevanje otrok v odločanje daje otroku občutek, da sooblikuje svoje življenje, to pa spodbuja občutek osebne odgovornosti za uresničevanje dogovorjenega (151).⁵ Etika na družbeni ravni pomeni naravno nadaljevanje dialoga enakovrednih, vključujočih se in spoštovanih posameznikov.

Čeprav ima družba odgovornost, da omogoči otroku normalen razvoj, ima starševstvo pri tem še vedno prevladujočo vlogo. Zaradi tesne povezanosti z otrokom imajo največjo moč, da z dejavnim vključevanjem v vzgojo odločajo, v kakšno osebnost se bo posameznik razvil. Z odraščanjem pa del te moči prevzame širše družbeno okolje, najprej vzgojne in šolske ustanove, pozneje tudi druge družbene organizacije, ki si lahko z negovanjem (delovne) etike zagotavljajo trajnostni razvoj in dolgoročni obstoj.

Skozi vse življenjsko obdobje pa je posameznik vključen v formalne okvire družbe, zato lahko družba z zakonodajo ustrezno uredi vsa tista področja, ki so potrebna za otrokov razvoj; to neposredno ali posredno vpliva tudi na etičnost (prihodnjih) družbenih odnosov.

9. Sklep

Razvojna psihologija vedno bolj ugotavlja, da so začetna leta življenja najpomembnejša za otrokov razvoj in da se v prvem življenjskem obdobju oblikuje večina tistih vzorcev vedenja, ki človeka spremljajo tudi v nadaljnjem življenju. Ker

⁵ Vključevanja in dialoga ne smemo zamenjevati s permissivno vzgojo, ko starši iz prepričanja ali osebnih razlogov ne želijo ali ne morejo uporabiti osebne moči in avtoritete, s tem pa odgovornost starševstva prelagajo na otroke (153).

je človekovo zaznavanje sveta posredno, v obliki predstav, ki jih gradijo simboli, se pod starševskim vplivom že zelo zgodaj oblikujejo okviri človeške osebnosti. Otroške predstave o svetu se namreč razvijajo znotraj psihološkega ozračja staršev, zato jih otrok podzavestno prevzema kot svoje, z njimi pa se oblikuje tudi njegova osebnost. V tem ozračju odnosa se razvija tudi etični občutek za odgovornost, zato sta (ljubeče) starševstvo in zgodnja vzgoja tako pomembna. Pomembno je torej okolje, v katerem otrok odrasča, v začetku domače, na pomenu pa pridobiva tudi urejenost okolja za varstvo, vzgojo in šolske dejavnosti. Okolje lahko notranje moči otroka oblikuje v psihično zdravo, samostojno in etično odgovorno osebo, lahko pa jih spregleda ali celo usmeri v napačno smer. Etična odgovornost in gradnja etičnih družbenih odnosov se torej začneta z premišljenim in ljubečim starševstvom, ki naravno vodi v osebno etično zavezanost. Vzgoja otroka predpostavlja krepostno in odgovorno okolje, v katerem otrok lahko razvije svoje človeške sposobnosti, še posebno svojo etiko, s katero bo tudi sam dejavno in odgovorno stopil v okolje.

Reference

- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Cavalletti, Sofia.** 2008. *Otrokove verske zmožnosti: Opis izkušnje s tri- do šestletnimi otroki*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Erzar Kompan.** 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gutek, Gerald Lee.** 2004. *The Montessori Method: The Origins of an Educational Innovation*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Juhant, Janez.** 2003. *Etika ali človeškost: filozofski temelji etike*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2010. Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje. *Bogoslovni vestnik* 70:351–364.
- Juul, Jasper.** 2009. *Družinske vrednote: Življenje s partnerjem in otroki*. Radovljica: Didakta.
- Jung, Carl Gustav.** 2002. *Psihologija in vzgoja*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 1994. *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: J. Pergar.
- Kroflič, Robi.** 1997. *Med poslušnostjo in odgovornostjo*. Ljubljana: Založba Vija.
- Maier-Hauser, Heidi.** 2000. *Lieben-ermutigend-lo-slassen: Erziehung nach Montessori*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- MacIntyre, Alasdair.** 2006. *Odvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Montessori, Maria.** 1949. *The absorbent mind*. Adyar: Theosophical publishing house.
- Quattrocchi Montanaro, Silvana.** 1991. *Understanding the Human Being*. Mountain View: Nienhuis Montessori.
- Schmidt, Maren M., in Dana Schmidt.** 2009. *Understanding Montessori: A Guide for Parents*. Dog Ear Publishing.
- Svetina, Janez.** 1990. *Slovenska šola za novo tisočletje*. Radovljica: Didakta.
- Thomas, Robert M.** 1992. *Comparing Theories of Child Development*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 611—624

UDK: 272-46-558.3(497.4)

Besedilo prejeto: 08/2012; sprejeto: 10/2012

Brigita Perše

Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: V Cerkvi na Slovenskem prevladuje krščevanje majhnih otrok, zato je krstna pastoralna v bistvu delo s starši teh otrok. Njihova vloga je v krstni katehezi nenadomestljiva. Študija pa razkrije, da se v strukturi staršev novokrščenecv hitro zmanjšuje delež poročenih staršev (bodisi cerkveno ali samo civilno poročenih). Leta 2010 je bilo neporočenih že 36,5 % vseh staršev novokrščenecv. V prihodnje jih bo verjetno še več. Zato lahko postane trenutek, ko starši prosijo za krst svojega otroka, pomembna »vstopna točka« za evangeliziranje staršev; Cerkev je – po izsledkih raziskave sodeč – ne izkoristi. Krstna pastoralna bi morala postati edno od prednostnih področij nove evangelizacije. V razpravi skušamo prikazati potrebo po načrtni sistematični krstni in pokrstni pastoralni pri nas. V ta namen predlagamo tudi nekaj konkretnih pastoralnih dejavnosti v to smer.

Ključne besede: cerkvena statistika, ljubljanska nadškofija, poroke, krst, krstna pastoralna, kateheza odraslih, misijonarska Cerkev

Abstract: **Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church**

In Slovenian Church the prevailing form of baptism is infant baptism and baptismal pastoral care really means working with the parents of these infants. The study shows that the percentage of unmarried parents of the children to be baptized is increasing (in 2010 it already amounted to 36.5 %) and will probably continue to grow in the future. When parents who are more or less distant from the Church want to have their child baptized, this can be an important "entry point" for the evangelisation of the parents. According to the results of the investigation, however, the Church does not make use of it. The paper tries to show the necessity for a systematic (after)baptismal pastoral care as a part of adult catechesis and suggests some concrete pastoral actions therefor.

Key words: church statistics, archdiocese of Ljubljana, marriages, baptism, baptismal pastoral care, adult catechesis, missionary Church

1. UVOD

Jezus je po vstajenju svojim učencem naročil: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih /.../ in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal!« (Mt 28, 19–20). Nihče pa ne more postati kristjan, če ni videl odraslega kristjana, torej človeka z zrelo vero, je bil pogost poudarek cerkvenih očetov. Zato je tako potreben medčloveški stik, ta pa se začenja v družini. V zgodnjem krščanstvu so bile pri širjenju krščanstva velikega pomena prav »hiše«. »Hiša« (gr. *oikos*) ni označevala le obljudene zgradbe, ampak tudi gospodinjstvo, družino oziroma rodbino, vključno s sorodniki in sužnji, ki so živeli v tesni medsebojni povezanosti. Erich Garhammer (1996, 50) opozarja, da njihovega pomena za prakrščanstvo ni mogoče dovolj visoko ovrednotiti. Bile so ustanovno središče in gradbeni kamen krajevne skupnosti, postojanka misijona, kraj zbiranja h Gospodovemu obedu, prostor molitve in katehetskega pouka, zgled krščanskega bratstva, z osrednjo enostjo v Kristusu ... Ker so se v hišah kot zgradbah dogajala srečanja in obhajale božje službe, je jasno, da te skupnosti niso mogle biti prav velike.

Ko je v rimskem cesarstvu število kandidatov za krst skokovito naraslo (leta 313 krščanstvo postane dopustna vera, leta 380 pa uradna vera v rimskem cesarstvu), je bilo treba Cerkev organizirati drugače. S prehodom od manjšinske k množični Cerkvi so nastale kvalitativne spremembe. Propadel je katehumenat kot vseživljenjski proces, ko se je večina dala krstiti šele na smrtni postelji. Krščevati so začeli otroke. V družinah, posebno takšnih z daljšo krščansko tradicijo, so starši odslej dajali otrokom prvi pouk o veri in jih tudi sami uvajali v krščansko življenje. Na to dolžnost jih je Cerkev nemalokrat opominjala, kakor zasledimo v pridigah Janeza Krizostoma, Avgušтина in drugih. Situacija se je močno spremenila po propadu rimskega cesarstva, s preseljevanjem narodov. Nastopil je čas, ko je kralj zapovedal, da se sprejme krščanska vera, in je počasno delo Cerkve komaj dohajalo vladarja, ki je silil dalje. Takšno pokristjanjevanje je bilo predvsem zunanje, brez globlje verske vsebine. Konverzija ni bila individualna, temveč skupna ali knežja odločitev, krščanska pripadnost in notranje prepričanje nista bila nujno identična. Tridentinski koncil je zato obvezal župnike, naj imajo ob nedeljah krščanski nauk vsaj za odrasle, a v praksi je prevladovala kateheza otrok in doraščajočih. V času industrializacije se je družba bolj diferencirala, to pa je v ljudeh povečevalo prepad med vero in življenjem. Leta 1929 je Ciril Potočnik zaskrbljeno ugotavljal: »Vedno češče se čujejo tožbe o pomanjkanju življenja iz vere, govori se le še o nekem tradicionalnem, podedovanem krščanstvu tudi pri takih, ki od cerkve zapovedane dolžnosti na zunaj še izvršujejo. Že Renan je zapisal značilno besedo: 'Mi živimo le še od sence, od dūha (vonja) izpraznjene posode, tisti, ki pridejo za nami, bodo živeli od sence sence.' /.../ Prej so ljudje še živeli od neke podedovane vere. Njeno mesto zavzema danes filozofsko in moralno poganstvo. /.../ Naše družine niso več zdrave. Kjer je življenje v družinah krščansko, tam se ni bati ne za vero ne za pravnost, kjer pa tega ni, gine vera in propada pravnost.« (1929, 125–127) Mestno okolje, vpliv množičnih občil in razkristjanjenje družbe so vplivali na družino in jo spremenili. Nekdanjo razširjeno družino, v kateri so

skupaj živeli starši, otroci in drugi družinski člani (stari starši, tete, strici), je zamenjala mala oziroma nuklearna družina. Takšna ozka družina je izgubila veliko nalog, ki jih je nekdaj opravljala širša družina, to velja še zlasti za področje vzgoje in posredovanja vrednot, izročila, kulture, vere in podobnega. Kljub tem spremembam in kljub komunističnemu odkritemu nasprotovanju veri pa je bilo samoumevno, da je otrok krščen, in to brez poprejšnje priprave.¹ Takšno pastoralno ravnanje je vodilo k temu, da je bilo čedalje več ljudi krščenih, a ne uvedenih v krščansko življenje.

2. RAZISKAVA

2.1 Hipoteza

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči predvsem hipoteze:

- da v Sloveniji glede na starost novokrščencev prevladuje krščenje majhnih otrok;
- da se v strukturi staršev novokrščencev glede na zakonski stan (cerkveno poročeni, zgolj civilno poročeni, neporočeni) povečuje delež neporočenih;
- da na oboje vpliva stopnja urbanizacije okolja.

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

V raziskavi smo se oprli na podatke Statističnega urada Republike Slovenije o prebivalstvu, o porokah in o razvezah in na podatke cerkvene statistike, ki jih škofije na Slovenskem zbirajo pri župnijskih uradih na podlagi obrazca *verske statistike* (od leta 1965 do leta 2000) oziroma *Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del* (od leta 2001 dalje). Iz omenjenih obrazcev smo analizirali trend cerkvenih porok v Sloveniji v obdobju 1966–2009, starostno strukturo novokrščencev in strukturo njihovih staršev glede na zakonski stan in število ur oziroma srečanj, ki so jih imeli duhovniki pred krstom s starši novokrščencev v obdobju 1965–2010.

Pri analizi njihovih povezav s stopnjo urbanizacije okolja smo upoštevali klasifikacijo župnij glede na podeželske, primestne (postpodeželske) in mestne, kakor so klasificirane v knjigi *Prihodnost župnije* (Perše 2011a, 182–193).

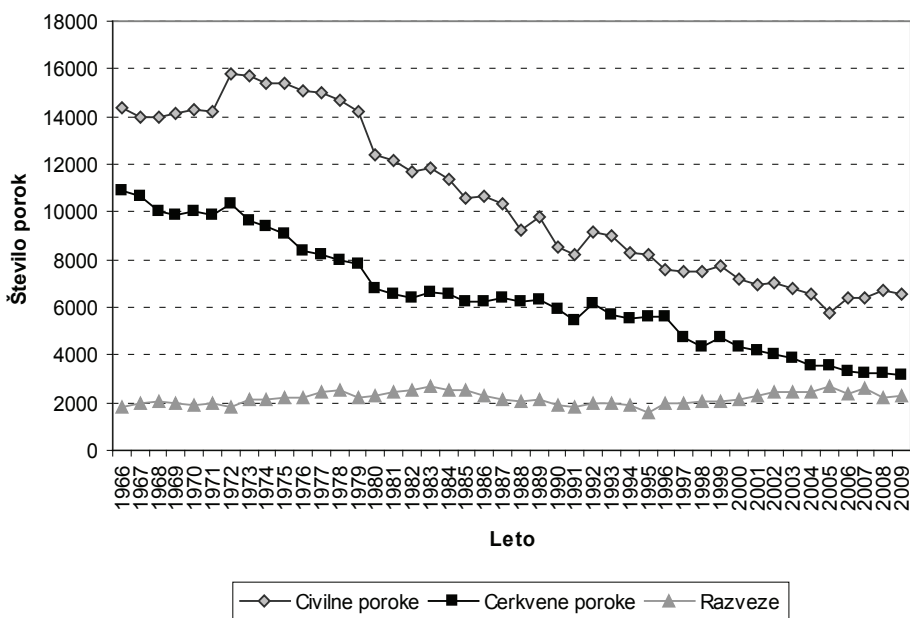
Gibanje preučevanih fenomenov smo ponazorili z grafi. Tam, kjer nismo uporabili grafičnih prikazov, smo v opombo zapisali enačbe linearnih trendov ($y = a + b \cdot x$, pri tem je »a« povprečna vrednost odvisne spremenljivke na sredini preučevanega obdobja, »b« pa prirast oziroma upad v enem letu) in determinacijski koeficient (R^2), ki izraža moč pojasnenosti preučevanega modela.

¹ Eden od župnikov v Ljubljani je stanje takole opisal: »V Ljubljani /.../ je veljalo še v času 'svinčenega' režima pravilo, da sme vsak ljubljanski župnik krstiti kateregakoli otroka brez kakršnekoli povezave z župnikom, kjer je družina krščenca doma. Tako so imele največ krstov župnije okrog bolnic, saj so mimogrede iz bolnice zanesli h krstu še otroka, in stvar je bila urejena. Tako je bilo /.../ v Ljubljani nekaj župnij, ki so imele veliko število krstov; vsak je bil anonimen, čeprav je povedal svoj naslov, včasih tudi nepravilno.« (Marinko 1996, 81)

2.3 Rezultati

2.3.1 Poroke, rojstva in razveze v Sloveniji

Gibanje civilno in cerkveno sklenjenih porok in razvez v Sloveniji v obdobju 1966–2009 smo ponazorili na grafu 1.



Graf 1: Civilne in cerkvene poroke in razveze v Sloveniji, 1966–2009

Z grafa 1 je nazorno razvidno, da je v Sloveniji od leta 1972 dalje vsako leto manj civilnih porok; njihovo število se je zmanjšalo s 16 000 na skoraj 6000. Gibanje cerkvenih porok je vsaj do neke mere sledilo temu trendu: z 11 000 je padlo na skoraj 3500 in do leta 2005 pomenilo okrog 60 % civilno sklenjenih porok. Po letu 2005 so cerkvene poroke pomenile že manj kakor polovico civilno sklenjenih porok. Še večji padec civilnih in cerkvenih porok pa pokaže njihova primerjava glede na 1000 prebivalcev. V obdobju 1972–2009 je količnik civilnih porok padel z 9 na 3 poroke na 1000 prebivalcev,² količnik cerkvenih porok pa s 6 na 1,5 poroke na 1000 prebivalcev.³ V obravnavanem obdobju se je vsako leto razvezalo okrog 2000 parov in je zadnje desetletje celo v rahlo naraščajočem trendu.

Analiza podatkov Statističnega urada RS o povprečni starosti neveste in ženina je pokazala, da se je pri obeh dvignila:⁴ medtem ko je bila leta 1990 nevesta v

² Enačba trenda števila civilno sklenjenih porok na 1000 prebivalcev v Sloveniji za obdobje 1972–2009 je: $y = 5,194 - 0,164 \cdot x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,901$).

³ Enačba trenda števila cerkveno sklenjenih porok na 1000 prebivalcev v Sloveniji za obdobje 1972–2009 je: $y = 3,086 - 0,098 \cdot x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,911$).

⁴ Enačba trenda povprečne starosti neveste v Sloveniji za obdobje 1990–2009 je: $y = 28,205 + 0,270 \cdot x$

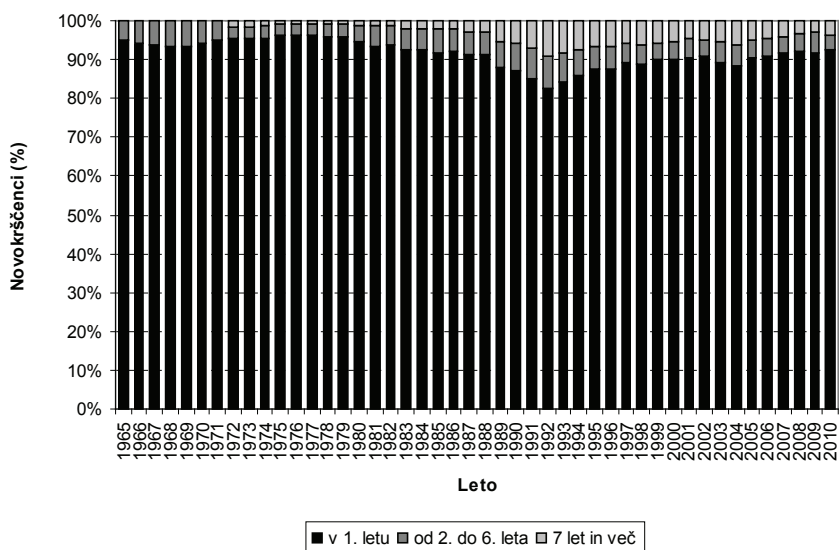
povprečju stara 25,4 leta, ženin pa 28,7, je bila leta 2009 nevesta v povprečju stara že 30,3 leta, ženin pa 33,1 leta. Povečala se je tudi povprečna starost matere ob otrokovem rojstvu: leta 1984 je bila v preučevanem obdobju materina starost najnižja in je znašala 25,3 leta, leta 2009 pa je bila mati ob rojstvu svojega otroka v povprečju stara že 30,1 leta.⁵ Očetje so bili približno tri leta starejši od mater.

Iz podatkov Statističnega urada RS lahko razberemo, da med novorojenimi vse do srede sedemdesetih let delež novorojenih zunaj zakona ni presegel 10 %, toda od tedaj dalje se je ta delež nenehno večal, tako da je leta 2007 prvič presegel že polovico vseh novorojenih otrok.⁶

Ob ugotovljenih »neugodnih« trendih za krščanski model družine (upad deleža cerkvenih porok, večanje deleža novorojenih zunaj zakona) se zastavlja vprašanje, ali se ta trend ne kaže tudi v krstni pastoralni. Na to vprašanje smo skušali odgovoriti v nadaljevanju, in to ob ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010.

2.3.2 Krstna pastoralna v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010

Najprej smo analizirali starostno strukturo novokrščencev (v 1. letu, od 2 do 6 let, 7 let in več) v obdobju 1965–2010.



Graf 2: Starostna struktura novokrščencev v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010⁷

in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,984$). Enačba trenda povprečne starosti ženina v Sloveniji za obdobje 1990–2009 je: $y = 31,295 + 0,251 * x$ in je tudi močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,970$).

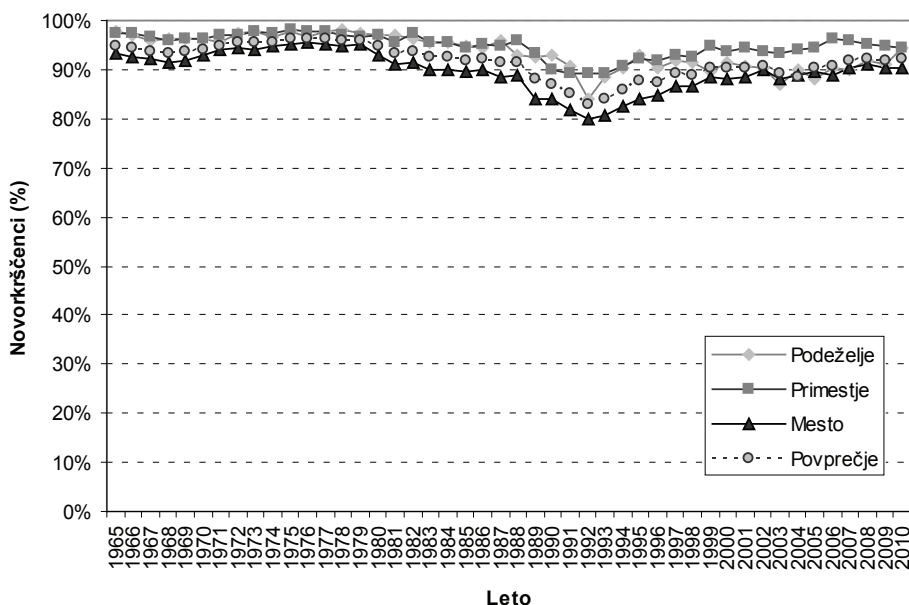
⁵ Enačba trenda povprečne starosti matere v Sloveniji za obdobje 1984–2009 je: $y = 27,592 + 0,208 * x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,992$).

⁶ Enačba trenda deleža živorojenih zunaj zakonske zveze v Sloveniji za obdobje 1975–2009 je: $y = 0,283 + 0,013 * x$ in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,983$).

⁷ Prvih šest let (1965–1971) so se podatki o starosti novokrščencev zbirali le po dveh starostnih razredih:

Z grafa 2 je razvidno, da je v ljubljanski nadškofiji v starostni strukturi novokrščencev ves čas prevladovala praksa krščenja otrok v prvem letu starosti; ta delež je variiral med 83 % in 95 %. Preostali deleži so dokaj enakomerno porazdeljeni med novokrščence, stare od 2 do 6 let, in tiste, ki so bili stari 7 let in več. Skupni delež teh novokrščencev je bil najvišji leta 1992, ko je obsegal skoraj petino (17 %) vseh novokrščenih, a se je kmalu ponovno stabiliziral pri 10 %.

V nadaljevanju smo starostno strukturo novokrščencev analizirali glede na stopnjo urbanizacije okolja.



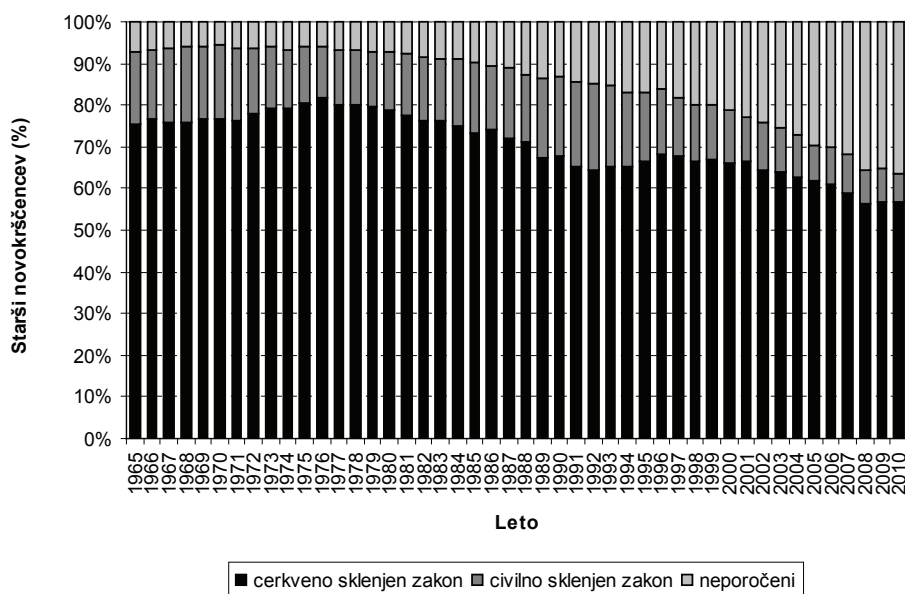
Graf 3: Novokrščenci v 1. letu starosti v strukturi novokrščencev glede na stopnjo urbanizacije, ljubljanska nadškofija, obdobje 1965–2010

Analiza podatkov o starosti novokrščencev je pokazala, da je bil v mestu v strukturi novokrščencev ves čas nekoliko manjši delež novokrščenih v prvem letu starosti v primerjavi s strukturo novokrščencev v primestju in na podeželju. To pomeni, da je bil v mestu vedno nekoliko večji delež novokrščenih, starejših od enega leta starosti, vendar njihov delež tudi v mestu ni nikoli presegel 20 % (graf 3),⁸ to pa pomeni, da pri nas še vedno prevladuje praksa krščenja majhnih otrok, tako v mestu kakor v primestju in na podeželju.

V nadaljevanju smo analizirali strukturo staršev novokrščencev v ljubljanski nadškofiji glede na zakonski stan (neporočeni, cerkveno sklenjeni zakon, zgolj civilno sklenjeni zakon).

v prvem letu in starejši od enega leta, zato smo vse novokrščence, starejše od enega leta, shematično prikazali v skupnem razredu.

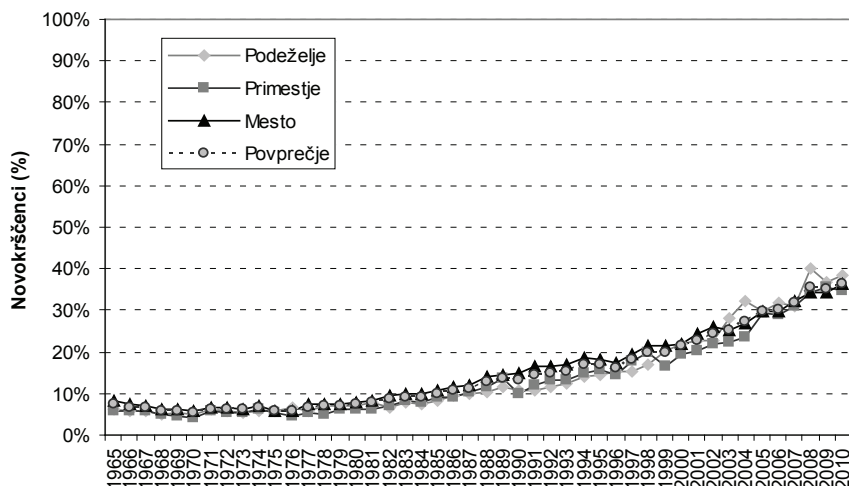
⁸ Preostali deleži so dokaj enakomerno porazdeljeni med novokrščence, stare od 2 do 6 let, in tiste, ki so bili stari 7 let in več, a v obeh primerih glede na stopnjo urbanizacije okolja ni opaznih razlik.



Graf 4: *Struktura staršev novokrščencev glede na zakonski stan v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010*

Z grafa 4 je razvidno, da se je vse od začetka osemdesetih let povečeval delež novokrščencev neporočenih staršev (s 7,4 % leta 1980 na 36,5 % leta 2010) in hkrati manjšal delež tistih, ki so imeli poročene starše (bodisi cerkveno ali samo civilno). Medtem ko je imelo leta 1980 cerkveno poročene starše še 78,6 % novokrščencev, jih je leta 2010 imelo le še 57 %.

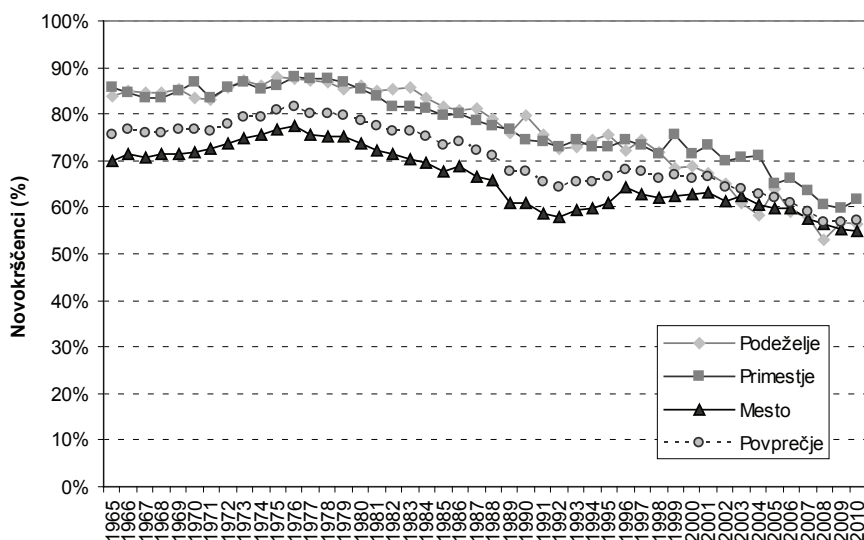
V nadaljevanju smo strukturo staršev novokrščencev glede na zakonski stan analizirali po stopnji urbanizacije okolja (grafi 5–7).



Graf 5: *Delež novokrščencev neporočenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010*

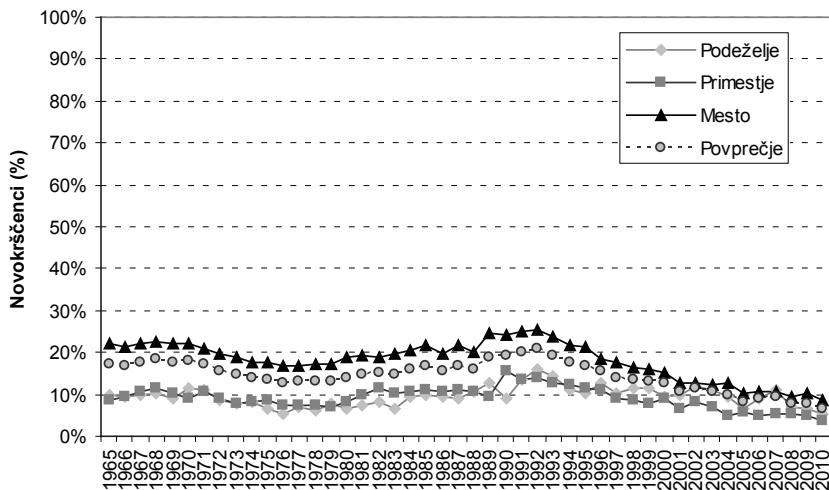
Z grafa 5 se vidi, da je bil v strukturi staršev novokrščencev delež neporočenih ves čas enako visok in je imel enak trend v mestu, v primestju in na podeželju, to pa pomeni, da ne moremo govoriti o razlikah glede na stopnjo urbanizacije.

Razlika v strukturi staršev novokrščencev glede na stopnjo urbanizacije je opazna pri preostalih dveh kategorijah: graf 6 prikazuje gibanje deleža cerkveno poročenih staršev novokrščencev, graf 7 pa gibanje deleža zgolj civilno poročenih glede na stopnjo urbanizacije.



Graf 6: *Delež novokrščencev cerkveno poročenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010*

Z grafov 6 in 7 je razvidno, da je bil glede na stopnjo urbanizacije v strukturi novokrščencev v mestu skoraj ves čas večji delež novokrščencev z zgolj civilno poročenimi starši in kot posledica tega manjši delež novokrščencev s cerkveno poročenimi starši kakor v strukturi novokrščencev v primestju in na podeželju; toda ta razlika se je v zadnjih letih precej zmanjšala.



Graf 7: Delež novokrščencev civilno poročenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010

Analiza podatkov cerkvene statistike o številu srečanj, ki jih imajo duhovniki s starši novokrščencev, je pokazala, da so imeli v preučevanem obdobju duhovniki v ljubljanski nadškofiji s starši v povprečju eno ali dve srečanju, in to večinoma posamič.

3. RAZPRAVA

Rezultati naše raziskave so pokazali, da je v ljubljanski nadškofiji okrog 90 % novokrščencev mlajših od enega leta, in to neodvisno od stopnje urbanizacije okolja. To pomeni, da Cerkev nadaljuje prakso, ki se je uveljavila že v 5. stoletju zaradi množičnega vstopanja v krščanstvo in zaradi velike umrljivosti dojenčkov. V uvodu smo omenili, da so tedaj cerkveni očetje močno poudarjali pomen družinske kateheze. Tudi danes je Cerkev prepričana, da bi morale biti krščanske družine Cerkev v malem, »kjer morajo biti starši svojim otrokom z besedo in zgledom prvi oznanjevalci vere« (C 11). V *Katekizmu družbenega nauka Cerkve* je jasno zapisano: krščanski zakonci so poklicani, »da s svojim življenjem pričujejo o ver-skem pomenu zakona« (KDNC 220). V tem smislu je pretresljiv v raziskavi ugotovljeni naraščajoči delež novokrščencev, ki nimajo poročenih staršev (bodisi cerkveno ali samo civilno); leta 2010 je ta delež znašal že več kakor tretjino (36,5 %), in je v naraščajočem trendu. To pomeni, da bo v prihodnosti po vsej verjetnosti

še večji.⁹ Študija je pokazala, da pri tem glede na stopnjo urbanizacije (mesto, primestje, podeželje) ni bilo razlik, ki so značilne za tradicionalne oblike verske prakse, kakor so delež katoličanov med prebivalci, delež nedeljnikov med katoličani (Perše 2011, 241–5), delež osnovnošolcev, ki obiskujejo župnijski verouk (Perše 2009, 304), delež v župnijski skupnosti sodelujočih župljanov (Perše 2010, 256–7) in podobno.

Sociologi ugotavljajo: krščanske družine niso več zagotovilo, da bodo v naslednji generaciji kristjani; le del samoizjavljenih katoličanov je vrednotno v skladu z naukom katoliške Cerkve (Toš idr. 1999; Flere in Lavrič 2003; Toš in Rus 2005; Flere in Klanšek 2007; Zulehner idr. 2008; Smrke 2009). Na to dejstvo opozarja tudi *Sklepni dokument Plenarnega zbora*: »Nekateri danes težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere. /.../ Podatki o verovanju ljudi v posamezne verske resnice potrjujejo, da imamo danes tudi pri nas opraviti z nekakšnim 'izbirnim vernikom', ki izbira verske in moralne resnice po svojem okusu.« (PZ 39) Izbirni vernik se vede potrošniško tudi na religioznem področju; izbere tisto, kar potrebuje. Rojstvu otroka vendarle sledi krst! A takšnih »dobrin«, ki jih Cerkev ponuja z nekakšno ekskluzivnostjo, je le malo (Kaufmann 2000, 131). Ljudje namreč pričakujejo, da jih Cerkev kot nosilka obredja in praznovanja spremlja oziroma »servisira« le v prelomnih življenjskih obdobjih. Obredi, katerih terapevtsko-odrešenski pomen (ponovno) odkrivajo psihologija, sociologija in psihoterapija, so tako postali razvrednoteni, saj jih neredko obravnavajo zgolj kot »prehod« (Ernsperger idr. 2006, 158). To morda razloži, zakaj celo ateisti (v vzhodni Nemčiji in na Češkem) želijo krst in cerkveni pogreb (Zulehner 2008, 34). Kaj pa osebna vera?

Nadvse žgoče je postalo vprašanje, kje bo prihajajoča generacija srečala zgledne kristjane oziroma pričevalce. Današnjega kristjana, posebno še obrobnega, lahko pritegne v Cerkev in približa Bogu edinole ljubezen, če jo doživi pri kristjanih, ki z življenjem izžarevajo svojo vero. Papež Pavel VI. je rekel: »Današnji človek raje posluša pričevalce kakor pa učitelje.« (2006, 41) Toda samo to za evangelizacijo ni dovolj, kakor je lepo razvidno iz svetopisemskega poročila: »Poslušala nas je tudi ženska, Lidija po imenu, trgovka s škrlatnimi oblačili v mestu Tiatiri. Bila je bogaboječa in Gospod je odprl njeno srce, da je prisluhnila Pavlovim besedam.« (Apd 16,14) Ta svetopisemski tekst omenja dve različni, a neločljivi ravni delovanja: »človekovo delovanje« (Pavlova pridiga, s katero oznanja) in »božje delovanje«, ki je globlje in prednostno (Bog odpre bogaboječemu srce). Za vsako evangelizacijo je značilna ta večdimenzionalnost, ki pride od zunaj in hkrati podpre božje delovanje od znotraj. Oboje pa je milostni božji dar.

Tako nastane problem, ko se »izbirni« vernik s svojim »potrošniškim« gledanjem na vero sreča z institucijo Cerkve oziroma z njenimi njemu nerazumljivimi zahtevami. Pri tem je problematično in zato zelo pomembno zlasti prvo srečanje s starši, ki so navadno polni predsodkov. Pastoralist mora biti pozoren, da ne bi staršev

⁹ Naraščajoči delež novokrščencev neporočenih staršev je očitna posledica naraščajočega deleža rojenih zunaj zakonske zveze v Sloveniji. Zunajzakonske skupnosti pa so »utemeljene na lažnem pojmovanju posameznikove svobodne izbire in na čisto privatističnem uveljavljanju zakona in družine« (KDNC 227).

s svojim nepremišljenim ravnanjem odbil. Vzeti si mora čas za pogovor in za dodatna vprašanja, da bi lahko odkril razloge za željo po krstu. Pri tem se mora zavesti, da je krst božji dar in da ima načelno vsak otrok pravico biti krščen, če le obstaja utemeljeno upanje, da ga bo mogoče vzgajati v katoliški veri. Po eni strani se je treba takšnih staršev razveseliti v smislu »tlečega stenja ne ugašajte« in milostnega trenutka ne izpustiti, po drugi strani pa jih je treba na krst primerno pripraviti. Konec koncev je lahko želja staršev, da bi krstili svojega otroka, dobra »vstopna točka« za evangeliziranje staršev, vredna bistveno večje pozornosti kakor tedaj, ko so vero nekako podpirale skoraj vse družbene institucije. Ne nazadnje: kdor želi danes krstiti sebe ali svojega otroka, tega praviloma (oziroma vsaj primarno) ne naredi zaradi socialnega pritiska. Motivi za krst so danes (spet) postali bolj osebni in verski. To torej zahteva večji premislek, kako dalje z dosedanjo krstno pastoralo.¹⁰

Ker za krst prosijo tudi starši, ki so Cerкви in cerkvenemu življenju odtujeni, so na plenarnem zboru priporočili, naj bodo majhni otroci krščeni »le po vnaprejšnji temeljiti pripravi staršev, in če je mogoče, tudi botrov. /.../ Priprava naj poteka po možnosti v skupinah, in kjer je potrebno, tudi na medžupnijski ravni. Priprava naj se ne osredotoča samo na krstno slavlje, ampak na versko rast staršev, vse domače družine in botrov.« (PZ 145) V številnih primerih namreč naloga krstne kateheze ni (samo), utrditi vero staršev, ampak jo celo prebuditi. V tem smislu lahko govorimo »o obnovi krsta staršev in botrov, o prazniku njihove vere« (Erharter in Wiener 1981, 105). Naša študija je pokazala, da imajo duhovniki s starši novokrščencev pred krstom le eno ali dve srečanja, in to večinoma posamično. Vse pa kaže, da sta le eno ali dve srečanja premalo, saj so to verjetno zgolj formalna informativna srečanja,¹¹ ne pa osebni stik in prava kateheza z »okvirno določeno vsebino« (PZ 148), ki bi starše lahko privedla do korenitejšje odločitve za krst otroka in ustvarila ugodno ozračje tudi za poznejše sodelovanje. Priprava staršev na krst je namreč le prvi korak.

Mnogim pastoralnim modelom dela s starši manjka kontinuitete in usposobljenih pastoralnih sodelavcev, ki uporabljajo ustrezne metode dela z odraslimi. Kot zgled krstne kateheze se navaja milanski model, ki ga je leta 1974 začela Eva Ilc Fornezza s skupino mater v Gorgonzoli (Milano, Italija). Ta skupina oblikuje in pripravlja matere za individualna in neposredna srečanja s starši na njihovem domu. Župnijska skupnost se tako približa staršem po materah – usposobljenih katehistinjah. Iz te prakse je izšel priročnik za krstne katehistinje (Ilc Fornezza 2004). Pri tem modelu se krstna kateheza na domu z otrokovim krstom ne konča: razdobje

¹⁰ Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je poudaril pomen krstne pastoralne:

- glede na starost kandidatov (majhni otroci, osnovnošolci, mladostniki, odrasli po osemnajstem letu);
- glede na čas (pred krstom, obhajanje krsta, pokrstna pastoralna);
- glede na sodelavce (duhovniki, starši, botri, krščansko občestvo);
- glede na ravni priprave (župnija, dekanija/območje) (PZ 142–171).

¹¹ Ponekod starše novorojenčkov obišče zakonski par iz odbora za družino ali župnik in jim pokloni v imenu župnije krstno svečo in belo oblačilo. To je prvi stik in pogovor o krstu. Drugo srečanje posameznih staršev z župnikom je v pisarni, tretje pa pred krstom, za vse, skupaj z botri. Takrat je tudi spovedovanje (Dular 2002, 404–5).

se začne, ko starši zaprosijo za krst otroka, in traja še dve ali tri leta po krstu. Ves čas obstaja povezava z zaledjem (s skupnostjo enakih), iz katerega katehistinje izhajajo in v katerega se vračajo in kjer opravljajo pastoralno refleksijo o svojem delu. Pri tovrstni krstni katehezi matere katehistinje ne delujejo kot namestnice dušnih pastirjev niti kot občasne pomočnice, temveč kot tiste, ki dopolnjujejo pastoralno dejavnost Cerkve in so zanjo soodgovorne. Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem spodbuja v to smer: »Župnik kot prvi katehet v župniji naj v krstno pastoralno pritegne tudi dobre krščanske zakonce in druge vernike. Mnogokrat se bodo ti laže in bolje približali versko mlačnim staršem in jim bolje svetovali, kako versko živeti in vzgajati otroke. Župnik pa naj poskrbi, da bo priprava staršev na krst otrok načrtna in v skladu s cerkvenim učiteljstvom. Skrbi naj tudi za stalno versko in strokovno usposabljanje sodelavcev.« (PZ 147) Kakor so se v Cerkvi na Slovenskem že uveljavile službe animatorja v pripravi na birmo, sodelavcev v pripravi na zakon, voditeljev zakonskih občestev, cerkvenih organizacij in drugih skupin, ki jih vodijo ali v njih sodelujejo laiki, tako bi morda nekatere z veseljem sprejele in uspešno opravljale tudi vlogo krstnih katehistinj (Valenčič 2004, 211).

Delo s starši po krstu je zahtevnejše kakor pred krstom, zato ne preseneča, da se mnogi sprašujejo, čemu je to sploh potrebno, pa tudi mladi starši so danes tako zaposleni, zlasti tisti z več otroki, da si teže vzamejo čas še za razne pokrstne dejavnosti. Pri tem se pozablja, da včlenitev majhnega otroka v Cerkev zahteva trajni in nadaljnji organski razvoj, usmerjen k veri in življenju iz vere poznejšega mladince oziroma odraslega. Krščansko občestvo je pri krstu sprejelo otroka in starše in to zakramentalno vez je treba krepiti, pa ne zgolj z rednim bogoslužjem. Pri nas župnijska »kateheza« staršev, ki je večinoma skoncentrirana na katehezo šoloobveznih otrok – z njo je povezana priprava staršev na prvo obhajilo in na birmo njihovih otrok –, zapostavlja starše v obdobju od otrokovega rojstva do prvega obhajila. Iz tega sledi, da je (po)krstna dejavnost v Cerkvi na Slovenskem dokaj visoko zastavljena naloga.

V nadaljevanju smo izpostavili nekaj dejavnosti, s katerimi župnijsko občestvo lahko ohranja stik s starši novokrščencev tudi po krstu njihovega otroka:

- obisk za prvi rojstni dan oziroma obletnico krsta: iskati je treba vedno nove razloge za obisk v njihovi družini, vrnitev družinske knjižice je, na primer, že lahko razlog za obisk;
- pismo ob prvi obletnici krsta ali kdaj pozneje, v katerem starše spomnimo na slavljenje krsta;
- organiziranje srečanj ali izletov (»baby-party«) za starše in za otroke;
- oznanitev pri maši, naj starši pripeljejo na družinske maše s seboj tudi majhne otroke in naj se ne vznemirjajo, tudi če bodo ti tekali po cerkvi;
- povabilo k šmarnicam v maju tudi za majhne otroke: vemo, da jih prav ti otroci zelo radi obiskujejo;
- blagoslov otrok na praznik sv. Družine: vsakega od njih duhovnik pokriža in mu podari sveto podobico; veliko otrok pride k blagoslovu jedil, tudi takrat jih je tre-

ba nagovoriti in blagosloviti;

- praznovanje zakonskih jubilejev, povabilo staršev ob obletnici poroke na izlet v naravo;
- povabilo v zakonske skupine oziroma ustanovitve novih zakonskih skupin;
- povabilo h krstnemu animatorstvu;
- redna povabila na predavanja za starše majhnih otrok: teme so odpoved, vzgoja, molitev in podobno, o tem je na voljo veliko literature;
- seznanjanje staršev s prireditvami na župnijski in na medžupnijski ravni z uporabo sredstev javnega obveščanja.

Ker se je družbeno ozračje, v katerem poteka družinski vsakdan, v zadnjih nekaj desetletjih pod vplivom novih miselnih tokov postmodernizma močno spremenilo, je danes za Cerkev zelo pomembno, da se približa življenjskim navadam današnjih ljudi. Zato za konec še povabilo v smeri ustvarjalnega iskanja novih pastoralnih možnosti dela s starši: ali vrsta in način, na katerega Cerkev opravlja svoje poslanstvo, še ustrezata današnjim potrebam? Ali se Cerkev dovolj ukvarja s potrebami in stiskami družin, ali družine čutijo, da jih Cerkev jemlje dovolj resno?

Reference

Arhivski viri

Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana: Arhiv,
Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela:
bogosluzni del za leta 2001–2010.

Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana: Arhiv,
Podatki Verske statistike za leta 1965–2000.

Literatura

Dular, France. 2002. Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje. *Bogoslovni vestnik* 62:401–411.

Erharter, Helmut, in Josef Wiener, ur. 1981. *Gemeindekatechese: Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde*. Dunaj: Herder & Co.

Ernsperger, Bruno, Michael Fischer, Walter Fürst in Max Himmel, ur. 2006. *Kursbuch Pastoral. Leidenschaft für das Leben*. Rheinbach: Schwanenverlag.

Flere, Sergej, in Miran Lavrič. 2003. Dejanska in katoliška morala: sociološki vpogledi in preizkusi na Slovenskem. *Družboslovne razprave* 19:95–104.

Flere, Sergej, in Rudi Klanjšek. 2007. Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem? *Družboslovne razprave* 23:7–20.

Garhammer, Erich. 1996. *Dem Neuen trauen: Perspektiven künftiger Gemeindearbeit*. Graden-Dunaj: Verlag Styria.

Ilc Fornezza, Eva. 2004. *Pojdite! Krstna kateheza s starši po domovih*. Ljubljana: Družina.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2000. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Br.: Herder.

Marinko, Anton. 1996. Delo s starši ob krstu otrok. V: *Krstna kateheza – temelj vere: Zbornik 26. katehetskega tedna*, 79–118. Ljubljana: SKS.

Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompandij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.

Pavel VI. 2006. *O evangelizaciji današnjega sveta: Evangelii nuntiandi; apostolska spodbuda*. Ljubljana: SKU.

Perše, Brigita. 2009. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralno. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.

---. 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–264.

---. 2011a. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Acta theologica Sloveniae 4. Ljubljana: Teološka Fakulteta.

- . 2011b. »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih. *Bogoslovni vestnik* 71:235–250.
- Potočnik, Ciril.** 1929. Sodobni pastoralni problemi. *Bogoslovni vestnik* 9:125–160.
- Toš, Niko, Vinko Potočnik, Sergej Flere, Marjan Smrke, Samo Uhan in Srečo Dragoš.** 1999. *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV–IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Rus, Veljko, in Niko Toš.** 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Dokumenti SJM 13. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV–CJMMK.
- Smrke, Marjan.** 2009. Starševske vrednote katoliških in nereligioznih Slovencev. *Teorija in praksa* 46, št. 4:389–407.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1996. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2007.** 2008. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2010.** 2011. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Šircelj, Milivoja.** 2006. *Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja*. Posebne publikacije 5. Ljubljana: SURS.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikl, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2004. »Vse preizkušajte, in kar je dobro, obdržite« (1 Tes 5,21). V: *Pojdite! Krstna kateheza s starši po domovih*, 199–212. Družina: Ljubljana.
- Zulehner, Paul Michael.** 2008. Initiation. Analysen – Störungen – Perspektiven: Pastoraltheologische Reflexionen zur Familienkatechese. V: *Weil Sakramente Zukunft haben: Neue Wege der Initiation in Gemeinden*, 25–35. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul Michael, Miklos Tomka in Inna Naletova.** 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Ostfildern: Schwabenverlag.

*Sebastjan Kristovič***Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije**

Povzetek: Prispevek tako na teoretični kakor na empirični ravni osvetljuje korelacijo med duhovnostjo in bivanjsko varnostjo – kvaliteto življenja. Pojem »duhovnost« ali »biti duhoven« je v današnjem času eden od najbolj zmanipuliranih in nejasnih pojmov. Logoterapevtsko gledano, je najprej pomemben antropološki vidik in šele znotraj antropološkega vidika lahko govorimo o religioznem vidiku. Osnovna hipoteza je, da posameznikove odločitve ali neodločitve in naravnost na neke določene nespremenljive okoliščine ali dogodke vplivajo na kvalitativno bivanjsko raven. Ob tem imata posameznikovo ravnanje in delovanje izvor v duhovni razsežnosti. V empiričnem delu smo pri dvesto respondentih uporabili mednarodno strokovno priznani in uveljavljeni merilni instrument (LOGO test) za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije. Prispevek znanstveno dokazuje tesno zvezo med duševnim zdravjem in bivanjsko varnostjo oziroma eksistencialno krizo, krizo smisla. Človek ni zadovoljen samo z zadovoljitvijo svojih potreb, ampak je predvsem bitje smisla.

Ključne besede: logoterapija, Frankl, duhovnost, duhovna razsežnost, eksistencialna kriza, kriza smisla

Abstract: **Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy**

Theoretically as well empirically, the present article elucidates the correlation between spirituality and existential security – the quality of life. Nowadays, the term "spirituality" or "being spiritual" is one of the most manipulated and vague ones. Logotherapy primarily considers the anthropological aspect and the religious aspect can only be dealt with within its framework. The basic hypothesis is that the individual's decisions or nondecisions and his attitude towards specific invariable circumstances or events influence the quality level of his existence. The individual's attitude and behaviour, however, arise out of the spiritual dimension. In the empirical part, we applied an international professionally established measuring instrument (LOGO-test) on a sample of two hundred respondents in order to "measure" the meaning, existential frustration and meaningful orientation. In a scientific way, the article proves a close connection between mental health and existential security or existential crisis, the crisis of meaning. Man is not content just with satisfying his needs, but is primarily a being of meaning.

Key words: logotherapy, Frankl, spirituality, spiritual dimension, existential crisis, crisis of meaning

1. Uvod

Eksistencialna problematika je eden najbolj perečih problemov današnjega časa. Vedno več ljudi doživlja notranjo, osebno stisko v obliki eksistencialne krize in krize smisla. Izgubljeni kompas smisla je temeljni problem tako družbe kakor posameznika. Tovrstna problematika se zaznava na vseh ravneh človekovega delovanja in se kaže tako navznoter (osebnostno, bivanjsko) kakor tudi navzven (družbeno, socialno, ekonomsko). Posledice eksistencialne krize so številne: razveze, različne zasvojenosti, depresivnost, egoizem, osamljenost, slaba vzgoja, čustvena otopelost, melanholija, apatičnost, različne duševne stiske ... Človek se čuti notranje praznega, nezadovoljen je sam s seboj in s svojim življenjem. V ozadju problema bivanjskega vakuuma je kriza smisla, ki je v ozki povezavi s smislom življenja. Objektivno gledano, je to človekovo eksistencialno vprašanje o smislu celotne stvarnosti, vsega ustvarjenega, bivajočega, ki vključuje vso zgodovino in prihodnost ter celoto smisla življenja.

V središču logoterapije (Frankl 1994b) je vprašanje eksistencialne krize in krize smisla, kakor nam pove že sam izraz *logoterapija*, ki je sestavljen iz dveh grških besed: logos – smisel, therapeuein – zdraviti. Pomeni, da se ukvarja s smislom človeške eksistence in obenem tudi z iskanjem tega smisla. Logoterapija postavlja kot osnovno motivacijo v človekovi duhovni razsežnosti voljo do smisla, v nasprotju z željo po užitku, to je »voljo do užitka« (Freud) ali »voljo do moči« (Nietzsche, Adler). Edinstvenost in specifičnost smisla sta v odkrivanju življenjskih nalog, ki jih življenje postavlja pred vsakega posameznika. Če človek ne izpolnjuje tega smisla, ki je vedno in v vsakem primeru odvisen od neke določene situacije in trenutka, ga to sčasoma privede do eksistencialne frustracije oziroma krize smisla.

2. Humanistični fundamentalizem

Novodobnemu nihilizmu in h krizi vrednot so veliko prispevale tudi humanistične znanosti s svojim redukcionalističnim pristopom in s posploševanjem; to bi lahko poimenovali humanistični fundamentalizem. V ozadju vsake humanistične znanosti je neki antropološki pristop, ki je temeljnega pomena. Za merilo, ali je neka antropološka naravnava pravilna ali ne, Frankl postavlja človeškost. Pravilna je samo, če ohranja človekovo človeškost. Človeškost pa ohranjajo tiste naravnosti, ki človeka doumevajo v vseh njegovih razsežnostih, večplastnosti in presežnosti. Frankl je bil tudi odličen poznavalec filozofije in je imel jasen uvid v novoveški imanentni zmotni preobrat glede pojmovanja človeka. Kakor pravi, se mu zdi zanimivo dejstvo, »da je človek, dokler se je imel za stvaritev, razlagal svoje bivanje v podobi Boga, svojega stvarnika; kakor hitro pa se je sam začel imeti za stvarnika, je začel razlagati svoje bivanje samo v podobi lastne stvaritve, stroja« (Frankl 1994b, 21). Korenine tega antropološkega kopernikanskega preobrata, ki so začele poganjati že veliko prej, so se dokončno razbohotile v racionalizmu. Šele na podlagi novega veka so se vzpostavili idealni pogoji za dokončni razcvet pro-

svetljene ideje avtonomnega *razuma*. Vendar ta absolutno avtonomna življenjska drža, ki hoče biti neodvisna od vsega, kar človeka presega, prinaša tudi posledice:

»S tem oznanilom pa ni povedano nič drugega kot to, da je človek postal nezmožen dojemati neko od njega docela neodvisno dejanskost in vzpostavljati odnos z njo – se pravi tudi nezmožen, da bi jo nazorno predstavil in izrazil, v podobah, ki jo zastopajo in ki jih potrebujemo zato, ker z motrenjem ne sežemo do nje same.« (Buber 2004, 14)

Problem različnih humanističnih znanosti ni v njihovi *specializiranosti*, ampak v absolutiziranju svojega lastnega pogleda in razumevanja. Pomeni, da dojemanje iz svoje perspektive prenesejo na celoto. Rezultati, načela in – v končni fazi tudi – različni nazori niso samo parcialni, ampak tudi disparatni. Tako nastajajo v humanističnih znanostih, velikokrat po nepotrebnem, različne antinomije in nesoglasja, vedno na škodo človeka. To je humanistični fundamentalizem, ki človeka razoseblja.

Frankl vidi v tem razosebljanju človeka odločilne momente novodobnega nihilizma: »Nihilizem se ne razkrinka z govorjenjem o Niču, ampak se skriva za krinko izraza ›nič drugega kot‹.« (Frankl 1994b, 37) Pravi, da »danes živimo v času specialistov, ti pa nam posredujejo samo delne perspektive in podobe resničnosti. Zaradi dreves raziskovalnih dosežkov raziskovalec ne vidi več gozda resničnosti.« (37) Ugotavlja, da je redukcionizem postal krinka nihilizma.

3. Logoterapevtski pogled na človeka

Logoterapija je v bistvu antropološka naravnava, to pa pomeni, da vidi človeka celostno, v vseh treh razsežnostih (telo, duša in duh) in se s tem izogne vsakršnemu redukcionizmu in nihilizmu, ki imata za posledico dehumanizacijo in depersonalizacijo človeka. To pomeni zreduciranje človeka na nekakšen skupek psiholoških in fizioloških mehanizmov. Že v svojem jedru asimilira tudi druge humanistične znanosti (antropologijo, filozofijo, teologijo, psihologijo itd.). Prispevek k strokovni uporabnosti je prav v tem, da govorimo o interdisciplinarnem pristopu k problemu eksistencialne krize. Na tem mestu se odpira fundamentalno vprašanje: kaj je človek in kakšne so njegove temeljne potrebe?

Scheler svoje temeljno delo filozofske antropologije *Položaj človeka v kozmosu* začne s kratko predstavitvijo treh idejnih krogov, ki zaobjemajo celotno predstavo o tem, kaj je človek (Scheler 1998, 7). Scheler, ki ga je imel Heidegger za najprodornejšega misleca tistega časa, naredi koncizen presek pojmovanja človeka skozi zgodovino do današnjega časa. Trdi, da so ti trije krogi med seboj nezdružljivi, in se zaveda še neke ključne pomanjkljivosti – medsebojne neenotnosti. V intelektualno nepoštenem pluralizmu humanističnih znanosti vidi več škode kakor koristi. Pravi, da veliko bolj zakrivajo človekovo bistvo, kakor pa ga osvetljujejo; to naj bi bila njihova primarna naloga.

Ob zavedanju nevarnosti pasti redukcionizma in pandeterminizma se Frankl sprašuje, kako lahko ohranimo človekovo človeškost (Frankl 1994a, 26). Kako ob vsej raznolikosti humanističnih ved in nazorov ohraniti človekovo enotnost, medtem ko so

korenine redukcionizma prav v tem humanističnem pluralizmu? Za rešitev problema se Frankl zateče k dvema znanima strokovnjakoma s tega področja, k Nicolaiu Hartmannu (ontologija) in k Maxu Schelerju (antropologija). Po Franklovem mnenju sta se prav onadva najbolj trudila za rešitev človeškega pred redukcionizmom in pandeterminizmom (26–33). Že Tomaž Akvinski je človeka poimenoval *unitas multiplex*. Frankl navaja, da se umetnost označuje kot enotnost v različnosti. Človeka pa označuje kot enotnost kljub mnogoterosti. »Če človeka pojmuje v okviru telesnih, duševnih in duhovnih stopenj ali plasti, pomeni, da ga obravnavamo, kakor da bi bilo njegove telesne, duševne in spoznavalne načine bivanja mogoče ločiti drugega od druge.« (27) Novi pristop, v katerem upošteva ontološke razlike in antropološko enotnost, je Frankl poimenoval dimenzionalna ontologija oziroma dimenzionalna antropologija.

Človek ni sestavljen iz telesne, duševne in duhovne razsežnosti, ampak človek vse to je. Pomeni, da ni mogoče ločiti ene razsežnosti od druge in je obravnavati neodvisno od preostalih dveh. Dejansko je človek konstituiran iz nedeljive celote vseh treh razsežnosti. Humanistične vede v glavnem upoštevajo in obravnavajo človeka kot psihofizično bitje in tako človeka zreducirajo na skupek bioloških in psihičnih mehanizmov. Duhovne razsežnosti ali sploh ne upoštevajo ali pa je to poenostavljeno in redukcionistično upoštevanje nekakšnega konglomerata duševne in duhovne sfere, ki ga dojemajo kot drugi (sestavni) del človeškega bitja, ob telesni razsežnosti. Klasični zgled je moderna medicina, ki pozna (samo) psihosomatska obolenja. Zanimivo je, da se človek prav po duhovni razsežnosti najbolj loči od vseh drugih živih bitij; moderna znanost je najbolj pozabila prav na to razsežnost. Šele s Franklom nastopi nekakšna rehumanizacija humanističnih znanosti.

Čeprav je človek nedeljena celota vseh treh razsežnosti, se v duhovni razsežnosti kljub temu kažejo nekatere singularnosti, ki jo po specifikah ločijo od telesne in od duševne razsežnosti. Zato ima duhovna razsežnost superiorno vrednost človeške eksistence. Vendar s tem ni mišljena kvantitativna kategorija, temveč kvalitativna. Torej ne govorimo o relaciji boljše (višje) – slabše (nižje), ampak tukaj »superiorna« pomeni bolj vključujočo in več obsegajočo razsežnost. Duhovna razsežnost je prostor udeležanja odgovornosti in svobode, ki sta najznačilnejša *elementa* duhovne dimenzije. Tako imamo po eni strani (po duševni in po fizični) pogojenost, po drugi strani (po duhovni) pa nepogojenost. Še več, prav prek duhovne razsežnosti je mogoče preseči oziroma presegati pogojenost, ki je posledica dednosti, nagonov ali vpliva okolja. Ontološko gledano, sodi duhovna dimenzija skupaj z razsežnostjo svobode in odgovornosti med eksistencialije človeške *biti*. Pomeni, da so to konstitutivni elementi človeške eksistence oziroma *biti*. Svoboda in odgovornost nista nekakšni karakteristiki duhovne razsežnosti (to ni karakterizacija). Duhovna razsežnost je *konstituens* človeka in ni njegova karakterizacija. Če lahko posamezne aspekte telesnega in duševnega področja merimo in vrednotimo kvantitativno, duhovno razsežnost vrednotimo le kvalitativno. Posebnost duhovne razsežnosti je tudi v tem, da je neodvisna od dednosti in od okolja, v ospredju so posameznikove duhovne odločitve. Drugače od telesne in od duševne razsežnosti duhovna razsežnost ne more nikoli zboleti, lahko pa nastopi tako imenovana blokada delovanja, ki je včasih tudi duševnega ali telesnega izvora, na primer poškodba možganov, omama, psihopatologija.

Frankl (2005a, 15) za bistvo človekove eksistence postavlja zmožnost presega-nje samega sebe (samotranscendenca), ki je bistvo duhovne narave. Človeku ne zadošča samo zadovoljitev njegovih potreb, želja in gonov, ampak je predvsem bitje smisla oziroma bitje za smisel. Njegovega življenja ne določajo le geni, okolje in njegova zgodovina, ampak njegove odgovorne odločitve. Prav v tem je bistvo človeškosti, v preseganju samega sebe in pogojev, v predanosti neki nalogi ali ose-bi. Človek ni samo gonsko, ampak predvsem vrednostno bitje.

4. Metoda

4.1 Respondenti

Reprezentativni vzorec je zajemal dvesto respondentov ženskega spola v staro-stnem razponu 20–60 let. Povprečna starost vseh udeleženk je bila 38,73 leta.

Starost (leta)	Št. respondentov	Procenti (%)
16–29	41	20,5
30–39	66	33
40–49	66	33
50–60	27	13,5

Tabela 1: *Starostne skupine*

Respondenti so bili naključno izbrani v okviru različnih strokovnih izobraževanj za starše, učitelje, vzgojitelje in za strokovne kolektive (seminarji, šole za starše, predavanja ...) po vsej Sloveniji. To so ljudje z visoko oziroma univerzitetno izo-brazbo. Merski instrument je bil respondentom osebno predstavljen in razdeljen, prav tako so jim bila predstavljena tudi navodila. Zaradi osebnega pristopa je bila vrnitev testov stoo odstotna.

4.2 Merski instrument in postopki

Uporabili smo analitično-sintezno metodo in mednarodno strokovno priznani in uveljavljeni merilni instrument (LOGO test) za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije. Statistične rezultate smo obdelali z uporabo statističnega programskega paketa *SPSS*.

Avtorica LOGO testa je Elisabeth E. Lukas (1986b), ki je test tudi standardizira-la. Razvila ga je v okviru doktorske disertacije na Inštitutu za eksperimentalno in uporabno psihologijo univerze na Dunaju pod vodstvom Giselhera Guttmanna. Glavni cilj disertacije je bila znanstvena uveljavitev logoterapije z empiričnimi do-kazi. Pomembna je bila potrditev logoterapevtskega aksioma, ki kaže na tesno zvezo med duševnim zdravjem in dobro izpolnitvijo notranjega smisla. Stabilno duševno zdravje pomeni dobro izpolnitev notranjega smisla in narobe. LOGO test ima tele glavne karakteristike:

1. Razlikuje med psihično zdravimi in psihično obolelimi osebami in omogoči zane-sljive izjave o njihovih usmeritvah k smislu.

2. Pri psihično bolnih osebah nastopa večja razpršitev testnih rezultatov kakor pri psihično zdravih. To pomeni, da je variacijska širina pozitivnih in negativnih pristopov k bolezni dovolj velika, zato kljub bolezni dopušča tudi dobro »izpolnitev notranjega smisla«.
3. Na podlagi testnih rezultatov so določili točko *cut-off*,¹ po kateri lahko diagnosticirajo intenziteto morebitne noogene problematike.
4. Test je kljub svojemu heterogenemu podtestu enodimenzionalen in glede na spol homogen.

LOGO test (Lukas 1986b) je uporaben pri respondentih, starih nad šestnajst let, in meri, v kolikšni meri neka oseba doživlja svoje življenje osmišljeno. Sestavljen je iz treh delov: Prvi del zajema devet vsebinskih kategorij, ki razvidno pomenijo »smiselne dejavnike« človekovega življenja: osebno blagostanje, samouresničevanje, družina, glavna zaposlitev, družabnost, interes, doživetje, služenje prepričanju in življenjska stiska. Testni del 2 skuša psihometrično dojeti fenomen »ekzistencialne frustracije«. Izvira iz eksperimentalni psihologiji znanih učinkov frustracije, ki jih je treba, če je navzoča eksistencialna frustracija, poiskati z doživetjem smisla v njegovem vsakokratnem ustrežanju. To so: agresija, regresija, nadkompenzacija, reakcija bega, razumno sprijaznjenje, nevroza in depresija. Testni del 3 je sestavljen iz dveh delov. Prvi del izpolnjuje poleg svoje »perspektivne vrednosti« hkrati tudi eksemplifikacijsko nalogo za drugi del. Kratko in jedrnato je predstavljeno eksistencialno bistvo treh življenjepisov, to mora v drugem delu testnega dela 3 respondent opraviti glede na svojo lastno življenjsko pot.

4.3 Rezultati

Primerjalna analiza posameznih postavk testnega dela 1 nam je pokazala, katere postavke so najbolj »problematične« oziroma kateri od devetih logoterapevtskih faktorjev najbolj izstopajo.

Kategorizacija devetih vsebinskih področij	Vsota odgovorov
1. Družina	5
2. Samouresničevanje	13
3. Družabnost	16
4. Doživetje	18
5. Interes	65
6. Osebno blagostanje	80
7. Glavna zaposlitev	94
8. Služenje prepričanju	224
9. Življenjska stiska	268

Tabela 2: Kategorizirana vsebinska področja dela 1 LOGO testa

Najpomembnejše je vsebinsko področje *družina* (partnerstvo, otroci, dom, ekzi-

¹ Točka mejne vrednosti.

stenčni temelji) in jim daje tudi največ bivanjske varnosti. Na drugem mestu je *samouresničevanje* (pridobitev identitete, zunanji videz, uspeh) in na tretjem mestu je *družabnost* (ljubezen, kontakti, socialne naloge, prijatelji). Dobljeni rezultati so povsem v skladu s pričakovanji. Številne raziskave glede vrednot potrjujejo, da so na prvih mestih vedno družina, ljubezen, dom, otroci, sorodniki, prijatelji (Musek, 1993 in 1995). Kot najmanj pomembni vsebinski področji so respondenti navedli *služenje prepričanju* (religija, politika, reforma) in *življenjsko stisko* (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Tudi to je v skladu s pričakovanimi rezultati, saj dobljeni rezultati potrjujejo duha časa oziroma temeljno problematiko sodobnega človeka, ki je v immanentni zazrtosti vase in v notranji krhkosti in nemoči.

Komparativna analiza starostnih skupin glede devetih logoterapevtskih faktorjev nam je pokazala, da starost nima pomembne signifikantne vloge glede kategorizacije vsebinskih področij. Spearmanov korelacijski koeficient je povedal, da na končni rezultat statistično najbolj vplivajo postavke *služenje prepričanju* (0,667) in *življenjska stiska* (0,451).

Pri rezultatih dela 2 LOGO testa so v ospredju učinki frustracij ob navzočnosti eksistencialnega vakuumu. Psihometrično je ovrednoten fenomen »eksistencialne frustracije«.

Kategorizacija sedmih učinkov frustracij	Seštevek odgovorov
1. Agresija	144
2. Regresija	123
3. Nadkompenzacija	115
4. Reakcija bega	108
5. Razumno sprijaznjenje	85
6. Nevroza	76
7. Depresija	16

Tabela 3: Sedem učinkov frustracij eksistencialne frustracije

Trije najvišje kotirani frustracijski učinki so: agresija (144), regresija (123) in nadkompenzacija (115). Korelacijski izračun po Spearmanu med postavkami dela 2 LOGO testa in skupnim seštevkom celotnega dela 2 kaže na medsebojno jakost linearne povezave. Najvišjo jakost kažejo postavke, ki merijo frustracijske učinke *agresije*, *nevroze* in *nadkompenzacijo* – vse segajo prek polovice linearne zveze. Postavka *razumno sprijaznjenje* je po pričakovanju (od vseh sedmih naštetih frustracijskih učinkov je samo ta enak pozitivnemu premagovanju; to je pripravljenost, da se razumno sprijaznimo z dano situacijo oziroma skušamo popraviti na njej, kar je popraviti mogoče) v negativni korelaciji s skupnim seštevkom, vendar je zaradi nizkega korelacijskega koeficienta statistično nepomembna.

Del 3 LOGO testa je informacijsko zelo močan. V prvem delu respondent na podlagi svojega lastnega uvida izbere, katera ženska je glede na predstavljeno življenjsko zgodbo najsrečnejša in katera najbolj trpi. Ob tem je treba omeniti logoterapevtsko predpostavko, da je fleksibilnost v iskanju in najdenju smiselnih ciljev ključnega pomena za bivanjsko varnost. Drugi del prikazuje stopnjo razpetosti

med »izpolnitvijo notranjega smisla« in »obupom«. Prvi del smo označili z logo32A in logo32B; drugi del pa z logo33A in logo33B.

Odgovori	Št. odgovorov	Odgovori v %
A	88	44
C	44	22
B	68	34

Tabela 4: Rezultati logo32A

Kar 88 respondentov (44 %) je označilo, da je najsrečnejša ženska iz zgleda A. Ta zgled prikazuje osebo, ki se je zaradi okoliščin, kakršnih ni bilo mogoče spremeniti, do njih primerno naravnala in se posvetila drugim življenjskim ciljem. Za odgovor B se je odločilo 68 respondentov (34 %). Glede na to, da ta zgled prikazuje osebo, ki se trmasto in slepo oprijema ciljev, kakršne je skorajda nemogoče doseči, ob tem pa pozablja na druge smisle in cilje, je odstotek izredno visok. Treba je bilo veliko časa, odrekanja in vložene energija za skorajda nično pridobitev. To je osebno rigidno reševanje življenjskih nalog, ko se oseba slepo oprijema samo enega smiselnega področja, ki ji ga ne uspe uresničiti. Za znosen kompromis med svojimi prvotnimi cilji in realno dosegljivostjo (odgovor C) se je odločilo 44 respondentov (22 %).

Odgovori	Št. odgovorov	Odgovori v %
B	74	37
C	75	37,5
A	51	25,5

Tabela 5: Rezultati logo32B

Tabela 5 prikazuje rezultate o tem, »katera oseba najbolj trpi«. Odgovor B je izbralo 74 respondentov (37 %); to je tudi edini pravilni odgovor. Za odgovor A se je odločilo 51 respondentov (25,5 %) in za odgovor C, 75 respondentov (37,5 %). Za odgovora A in C se je tako odločilo skupaj 126 respondentov (63 %), to pa je zaskrbljujoč podatek.

Ovrednotenje odgovorov	Št. odgovorov	Odgovori v %
0	3	1,5
1	22	11
2	130	65
3	45	22,5

Tabela 6: Rezultati logo33A

Iz tabele 6 je razvidno, da so samo tri osebe (1,5 %) dosegle stopnjo zelo dobra izpolnitev notranjega smisla, 22 respondentov (11 %) je doseglo dobro izpolnitev notranjega smisla, 130 oseb (65 %) srednjo ali neprepoznavno izpolnitev notranjega smisla in kar 45 respondentov (22,5 %) je doseglo slabo izpolnitev notranjega smisla.

Ovrednotenje odgovorov	Št. odgovorov	Odgovori v %
0	1	0,5

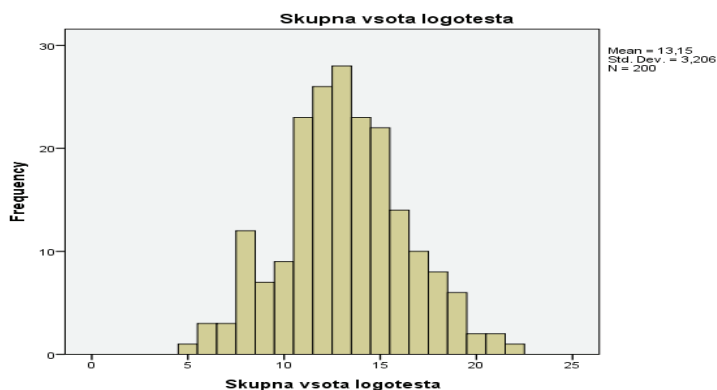
1	24	12
2	143	71,5
3	32	16

Tabela 7: Rezultati logo33B

Logo33B meri različne pristope k dobrim in k slabim življenjskim razmeram. Vidimo, da je samo ena oseba (0,5 %) označena z zelo dobrim pristopom. 24 respondentov (12 %) je označenih z dobrim pristopom, 143 oseb (71,5 %) ima v življenju srednje dober pristop in kar 32 ljudi (16 %) živi s slabim pristopom.

Spearmanov korelacijski koeficient nam je pokazal, da – statistično gledano – ni bistvenih razlik, s tem da prvi del dela 3 LOGO testa kaže na nekoliko večjo linearno povezanost s končnim rezultatom. Obenem pa tudi potrjuje notranjo kongruentnost dela 3 LOGO testa.

Če pogledamo skupno vsoto LOGO testa, vidimo, da govorimo o normalni porazdelitvi rezultatov; to smo tudi pričakovali.

**Tabela 8:** Porazdelitev skupne vsote LOGO testa

Ob upoštevanju kvartilne in decilne razvrstitve dobimo naslednji rezultat:

	Starostne skupine				
Kvartili	16–29	30–39	40–49	50–59	Σ
Q_1	9	10	2	3	24
$Q_2 + Q_3$	29	47	38	14	128
$Q_4 - (D_9 + D_{10})$	1	3	4	3	11
D_9	2	6	19	5	32
D_{10}			3	2	5

Tabela 9: Kvartilna in decilna razvrstitev rezultatov LOGO testa

5. Razprava

Rezultati LOGO testa nam niso dali samo natančnega stanja eksistencialne krize, krize smisla in stopnje bivanjskega vakuumu v Sloveniji, ampak tudi natančno sondiranje, kaj vse povzroča eksistencialno krizo oziroma katera so tista področja, ki v največji meri vplivajo na krizo smisla.

Rezultati dela 1 so pokazali, da ljudje na prvo mesto še vedno postavljajo temeljne človeške vrednote (tabela 2). Rezultate pojasni dejstvo, da je človek, prvenstveno gledano, bitje odnosa; to sodi pod duhovno razsežnost. Odnos je konstitutivni element eksistence vsakega posameznika, to ga dela nezamenljivega in edinstvenega. Prav na področju odnosov poteka temeljna bivanjska napetost med hoteti, želiti in morati – *noodinamika*, ki je prvi pogoj bivanjske varnosti. Zaradi devetih vsebinskih skupin dobimo natančne rezultate glede stopnje »izpolnitve notranjega smisla«, obenem pa tudi jasno predstavo, katera področja najbolj ogrožajo posameznikovo bivanjsko varnost oziroma zaradi katerih respondent trpi pomanjkanje smiselnih usmeritev. Bivanjsko varnost najbolj ogrožata področji služnje prepričanju (religija, politika, reforma) in življenjska stiska (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Rezultati področja služnje prepričanju kažejo na človekovo duhovno blokado, ki se izraža v nesposobnosti udejanjanja človekove edinstvene zmožnosti – samotranscendence. Človek ni vase zaprt bivajoči sistem oziroma homeostatična *monada*, ampak je bitje, ki samega sebe nenehno presega, se razvija in osebnostno zori. Sodobnega človeka najbolj označujejo samozadostnost, individualnost, egocentrizem in zaprtost vase. Izgublja se tudi občutek odgovornosti za drugega in za družbo. Ob tem se posameznik vedno bolj doživlja kot žrtev družbene in kulturne ureditve; to mu zbuja občutek notranje krhkosti in nemoči, obenem pa ga tovrstna življenjska usmeritev vodi k teženju po homeostazi in po užitku. Človek je v sebi nesklenjeno bitje, ki samemu sebi ne zadostuje, je vedno nekam usmerjen in samega sebe vedno presega. Prav zmožnost samotranscendence dela človeka najbolj človeka. V nasprotnem se človeško bivanje zreducira na zadoščanje gonov in na zadovoljevanje potreb. Posebno vlogo pri tem ima religija. Vendar sodobni človek teži k avtonomiji in k obvladovanju. Vse, kar ga na poti k cilju ovira oziroma mu postavlja pod vprašaj absolutnost avtonomije, mora odstraniti ali zanikati. Na zadnjem mestu je smiselni faktor življenjske stiske (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Kaže, da moderna družba še vedno tabuira bolezni, starost, krhkost, minljivost, smrt, skratka: vse, kar je povezano s trpljenjem. Dejstva in neizpodbitne resničnosti svojega bivanja tabuiramo in jih delamo za tujke našega življenja, jih odrivamo in velikokrat zanikamo in jih ne priznavamo. Posledica tega je, da jih ne sprejemamo in uporabljamo različne obrambne mehanizme za doseg cilja. Vendar so zanikanje, izogibanje, potiskanje v notranjost in nepripravljenost, sprejeti neko določeno usodno stanje, ki ga ne moremo spremeniti in nanj vplivati, eden največjih vzrokov za eksistencialno krizo in za krizo smisla ter tudi za bivanjski vakuum oziroma noogene nevroze. To so pomembna področja naše notranjosti, kajti skoraj zanesljivo je, da se bo moral vsak od nas z njimi tudi soočiti.

V delu 2 LOGO testa smo psihometrično ovrednotili fenomen »eksistencialne frustracije«. Človek se na posamezne trenutne življenjske tegobe ali na pretekle napačne odločitve (tabela 3) najprej in najhitreje odzove z agresijo, znotraj katere je odločilni moment občutek nemoči. Bolj kakor to, da bi se posameznik na neko določeno situacijo smiselno naravnal in do nje zavzel neko stališče ali vneto poskušal rešiti trenutno situacijo, se odzove v smislu nemočne žrtve okoliščin, posledica je agresivno vedenje do sebe ali do drugega. Naslednja eksistencialna frustracija, reakcija bega, prav tako izraža podobno situacijo. Ljudje se niso pripravljali soočiti in sproti reševati življenjske probleme, to je eden od glavnih vzrokov različnih vrst zasvojenosti: beg pred realnostjo. Na tretjem mestu je nevroza. Tudi ta podatek je zaskrbljujoč, saj kaže, da se večina nerešenih in potlačenih problemov izrazi v obliki nevrotičnega vedenja ali bolezni.

Informacijsko zelo močan del 3 LOGO testa najbolj preseneča z rezultati. Bistvo predstavljenih življenjskih zgodb je, kako ravnati, kadar nespremenljive okoliščine onemogočajo izpolnitev življenjskega cilja. Samo 44 % (88) respondentov je na vprašanje odgovorilo pravilno, odgovor B, ki je povsem napačen, je izbralo 34 % (68) vprašanih in za odgovor C, ki pomeni kompromis, se jih je odločilo 22 % (44). Na vprašanje, katera oseba najbolj trpi, je pravilno odgovorilo samo 37 % (74), medtem ko se je za povsem napačen odgovor odločilo 25,5 % (51) respondentov in za kompromisni odgovor, ki je prav tako napačen, 37,5 % (75). Slabe rezultate pripisujemo nezmožnosti razpoznavanja smisla življenja. Na tem mestu najbolj izstopa nezmožnost udejanjanja, logoterapevtsko gledano, najvišje kotiranih vrednot – vrednot stališča. Razvidna sta tudi zamenjava in poenotenje življenjske sreče in zadovoljstva z zunanjim uspehom. Logo 33A eksplicitno meri stopnjo izpolnitve notranjega smisla: 130 (65 %) respondentov doživlja svoje življenje kot srednje izpolnjeno ali nejasno – neprepoznavna izpolnitev notranjega smisla; 22,5 % (45) respondentov svoje življenje doživlja kot prazno in neizpolnjeno s smislom. Logo 33B razlikuje med različnimi pristopi k dobrim ali slabim možnostim za dosEGO življenjskega smisla in s tem k izpolnitvi svojega lastnega življenja. Rezultati se presenetljivo ujemajo z rezultati Logo 33A, to pa kaže na visoko stopnjo kongruentnosti tega dela LOGO testa.

Iz vseh rezultatov LOGO testa dobimo naslednje ovrednotenje respondentov glede na celotno prebivalstvo:

- 24 respondentov (12 %) je z dobro »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 128 respondentov (64 %) je s srednjo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 11 respondentov (5,5 %) je s slabo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 32 respondentov (16 %) je z zelo slabo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 5 respondentov (2,5 %) je z najslabšo »izpolnitvijo notranjega smisla«.

48 respondentov sodi med 25 % celotnega prebivalstva, njihova »izpolnitev notranjega smisla« je vprašljiva oziroma ni uspela. To je posebno področje z največjo

izrazno močjo za sklepe, ki jih izpeljemo iz testnega rezultata, zato je treba narediti znotraj področja natančnejšo ločitev. Področje je razdeljeno na tri podpodročja $Q_4 - (D_9 + D_{10})$, D_9 in D_{10} . Tako je 11 respondentov v področju $Q_4 - (D_9 + D_{10})$; to pomeni, da preizkusno osebo lahko uvrstimo v skupino od problemov najmanj odvisne petine Q_4 . Ne govorimo še o patoloških znakih, vendar je uvrstitev teh respondentov treba jemati resno. Obstaja indikacija, da je treba posameznike, ki sodijo v to področje, pri iskanju njihovega smisla spremljati, spodbujati in jim eventualno ponuditi nasvete karakternega modela. To so respondenti s »šibko orientacijo smisla«. Kar 32 jih sodi v področje 10 % (D_9) celotnega prebivalstva s slabo izpolnitvijo notranjega smisla; to kaže na vzroke eksistencialne frustracije. Eksistencialna frustracija se izraža v krizah smisla, v občutkih praznote in brezkoristnosti, v trajni naveličanosti, v dolgočasu, v splošni nezainteresiranosti in v naraščajoči izgubi vrednosti. Vse to vpliva na telesno in na duševno zdravje, ki ga v dobršni meri oslabi. Zaradi eksistencialne frustriranosti so posamezniki veliko bolj dovzetni za nihilistične pristope, za faze resignacije, tako na duševni kakor na telesni ravni, tega s klasičnim medicinskim pristopom skorajda ni mogoče pojasniti. Zaskrbljujoče je, da kar 12 preizkusnih oseb presega povprečje celotnega prebivalstva v skupini (D_9); to pomeni, da je v naši naključno izbrani skupini preizkusnih oseb 6 % več respondentov v stanju eksistencialne frustracije kakor v celotnem prebivalstvu. Rezultati, ki ležijo znotraj D_{10} , povedo, da preizkusna oseba sodi med 10 % ljudi celotnega prebivalstva, ki imajo najslabšo izpolnitev smisla. Življenje se jim zdi nesmiselno, nesrečni so in nezadovoljni. Dobljeni rezultat lahko diagnostično označimo z noogeno nevrozo, kaže pa na duševno bolezen, ki posameznika zadeva v njegovem bivanjskem temelju, zato je potreben nujnega zdravljenja. Različne raziskave so potrdile Franklovo domnevo, da je vsaj 20 % vseh nevroz noogenih. Zdravijo se lahko le z radikalno spremembo pacientove splošne usmeritve smisla.

Rezultati empiričnega dela raziskave dajejo možnost širše uporabe. Šele kadar dodobra spoznamo glavne izvore in povzročitelje krize smisla in ugotovimo, kje so možnosti za njeno reševanje, šele takrat je mogoče učinkovito reševati problematiko eksistencialne krize. Omenjeno problematiko pospešuje duh današnjega časa, ki na prva vrednostna mesta postavlja uspeh, užitek in samouresničitev posameznika. Govorimo torej o zamenjavi vrednot: o zamenjavi smisla z uspehom, z užitkom. Prav v tem delu vidimo veliko nalogo vseh humanističnih znanosti, ki bi človeka morale spoznati v njegovi celovitosti in v njegovi težnji po preseganju osebnih potreb in želja v delovnih nalogah ali odnosih. Celoviti pogled dobimo takrat, kadar človeka vidimo predvsem kot duhovno, edinstveno in enkratno bitje, usmerjeno na neko osebo ali delo, ki čaka prav nanj.

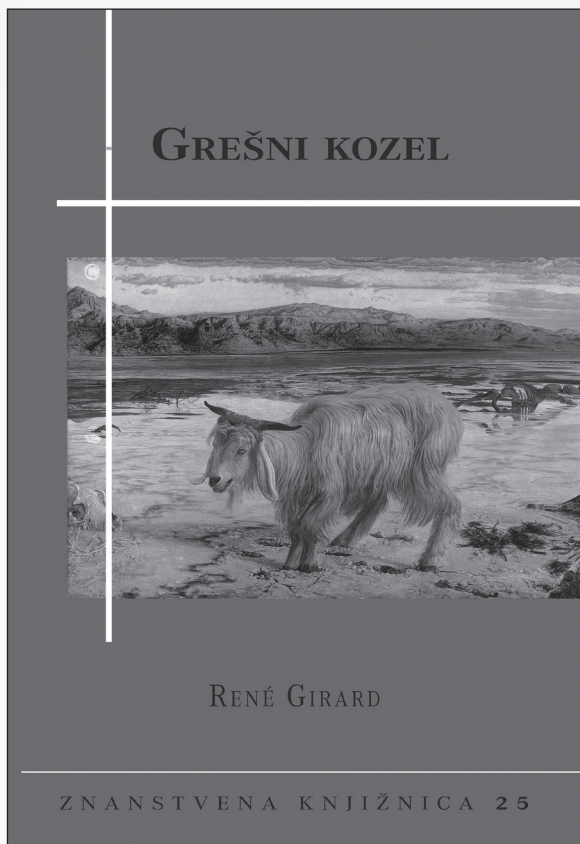
Duhovna razsežnost posamezniku omogoča, da se v sleherni situaciji, celo v najtežji življenjski stiski, lahko odloči, kako se bo nanjo naravnal: pozitivno ali negativno. Najti smisel ne pomeni nič drugega kakor odgovoriti na življenjsko nalogo, ki je za vsakega posameznika različna, tako kakor sta različna posameznik in njegova situacija. Bivanjska problematika sodobnega časa zajema vse več ljudi, ki se v težnji za zaslužkom, uspehom, materialnimi dobrinami znajdejo v bivanjskem vakuumu, v eksistencialni krizi. Posameznikov način življenja ima odločujoč vpliv

na njegovo kvalitativno bivanjsko raven, ali kakor pravi Lukasova: »Logoterapija je kot znanost o humanosti prva spoznala, da je človekova notranja vrednostna orientacija odločujoče povezana z njegovim psihičnim zdravjem in da se toliko trdneje in bolj stabilno razvija človekova osebnost, kolikor intenzivnejša in mnogovrstnejša je njegova vrednostna orientacija.« (Lukas 1993, 27)

Rezultati potrjujejo tudi temeljno logoterapevtsko dejstvo, da človek ni samo gonsko bitje, ki bi mu v prvi vrsti pomembno zadovoljevanje osebnih potreb, govor in želja, ampak je predvsem vrednostno bitje, bitje smisla, ki sta mu bistveni uresničevanje vrednot in iskanje smisla.

Reference

- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burger, H. Daniel, Freddie Crous in Gert Roodt.** 2008. Logo-od: The applicability of Logotherapy as an organisation development intervention. *SA Journal of Industrial Psychology* 34, št. 3:68–80.
- Chamberlain, Kerry, in Sheryl Zika.** 1988. Measuring meaning in life: An examination of three scales. *Personality and Individual Differences* 9:589–596.
- Crumbaugh, J. C., in L. F. Maholic.** 1964. An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis. *Journal of Clinical Psychology* 20: 200–207.
- Fizzotti, Eugenio.** 2007. *Il senso come terapia: Fondamenti teorico-clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*. Milano: FrancoAngeli.
- Frankl, Viktor E.** 2005a. *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- . 2005b. *Man's Search for Ultimate Meaning*. London: Random House Group.
- . 2004. *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. New York: Taylor&Francis Group.
- . 2000. *Viktor Frankl Recollections: An Autobiography*. Cambridge: Basic Books.
- . 1994a. *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1994b. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1992. *Kljub vsemu rečem življenju da*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Man's search for meaning*. New York: Pocket Books.
- . 1985. *Der unbewusste Gott*. München: Kösel-Verlag.
- . 1983. ... Trotzdem hat das Leben einen Sinn: Argumente für einen tragischen Optimismus. Tiroler Landertheater zu Innsbruck (6. juni 1983). Audiotext Kasettenproduktion. Zvočni posnetek predavanja.
- . 1981. *The Will of Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: New American Library.
- . 1980. *Bog podsvijesti*. Zagreb: Oko tri ujutru.
- . 1978. *The unheard cry for meaning*. New York: Simon and Schuster.
- . 1967. *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*. New York: Washington Square Press.
- Lukas, Elisabeth.** 2002. *Vse se ugasi in izpolni*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2001. *Tudi tvoje trpljenje ima smisel*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1993. *Družina in smisel*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1986a. *Meaning in Suffering: Comfort in Crisis Through logotherapy*. Berkeley: Institute of Logotherapy Press.
- . 1986b. *Test zur Messung von »inner Sinnerfüllung« und »existentieller Frustration«*. Dunaj: Franz Deuticke.
- Marshall, Maria.** 2010. *Life with Meaning – Guide to the Fundamental Principles of Viktor E. Frankl's Logotherapy*. Canada, Nova Scotia: Logotherapy Study Group of the Maritimes.
- Musek, Janek.** 1995. *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- . 1993. *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Scheler, Max.** 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

*Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Pate
in Tanja Repič Slavič*
Ustvarjeni po božji podobi

Povzetek: Že od najzgodnejšega otroštva je posameznik v nenehni interakciji z drugimi, njegovo primarno izkustvo se gradi na najbolj osnovnih telesnih stikih, ki so v tem oziru temelj psihoorganske strukture posameznika, ustvarjenega po božji podobi. Že sama konstitucija telesa je ustvarjena tako, da hrepeni po drugem, po domovanju z drugim telesom, saj je ustvarjena po božji podobi in se zato vedno znova nagiba k človeku in k Bogu. Tako je telo tisti osnovni instrument, ki prvi spregovori, kakor je to mogoče videti v odnosu mati – otrok, pozneje fant – dekle ali mož – žena in posameznik – Bog. Zato je telo tudi najbolj sakralni prostor, ki nosi v sebi najgloblja hrepenenja po drugem, po odnosu z njim in samo tako se lahko v polnosti uresniči oziroma šele v odnosu z Bogom se zares osreči.

Ključne besede: telo, sakralnost, odnos, relacijske teorije, družina

Abstract: **Created in God's Image**

From the earliest infancy the individual lives in a steady interaction with others, his primary experience is built on the most basic body contacts, which, in this respect, form the foundation of the psycho-organic structure of the individual created in God's image. The body constitution itself is created in such a way that it longs for another person, for making its home with another body, since it is created in God's image and therefore again and again inclines towards man and God. Hence the body is the basic instrument and the first to start to talk as it can be seen in the mother-child, later boyfriend-girlfriend, husband-wife as well as individual-God relationships. This makes the body the most sacred space carrying within itself the deepest longings for the other one, for a relationship with him/her and it can only be fully realized and become really happy in the relationship with God.

Key words: body, sacredness, relationship, relational theories, family

Vsekakor lahko z zanesljivostjo trdimo, da nas temeljni odnosi, ki se jih naučimo v družini, zlasti z njimi povezani afekti, kakor so strah, jeza, veselje, žalost, sram gnus, ki so biološko utemeljene emocije, najgloblje zaznamujejo (Rothschild 2010, 37; Schore 2003, 45–47). Ti odnosi skupaj z afekti, ki ustvarjajo osnovno

življenjsko vzdušje v družini, nas ne samo medsebojno povezujejo, kakor rečeno, ampak postanejo tudi temeljna motivacijska sila iskanja odnosov v vseh, zlasti pa v intimnih odnosih z drugimi. Zato govorimo, da je telo najbolj osnovni instrument in prostor, v katerem se rojevajo ljubezen, hrepenenje, smisel za presežno in sakralno. K temu razmišljanju so veliko pripomogle sodobne analitične relacijske teorije, ki predpostavljajo, da je telo osnovni zaznavni organizator vsega doživljanja.

1. Telo v sakralnem prostoru med jaz in ti

Avtorji različnih relacijskih teorij so drug za drugim odkrivali (Schoore 2003, 21–3; 2012, 53–60; Siegel 2011, 30–50), da je pri človeku odnos z drugim ali navezanost, kakor trdi Bowlby (1980, 21–37), bistvena komponenta razvoja oziroma celo osnovni element organskega odzivanja; tako na primer sesanje, smeh, previjanje, jok in sledenje skupaj sodelujejo pri vzpostavitvi močne povezave med otrokom in materjo (Bowlby 1969; 1973; 1980) in so izredno močno telesno zaznamovani. V izjemno močni meri namreč zaznamujejo – poleg človeka – tudi druge više razvite živalske vrste. Lahko bi celo rekli, da je telesni stik z materjo pri tem temeljna organska podlaga vsej nadaljnji vzpostavitvi tudi psihične strukture, saj je mati v najglobljem oziru za otroka originalna podoba božje brezpogojne ljubezni, ki sprejema in varuje ter nas naredi enkratne. Avtorji relacijskih teorij na podlagi tega upravičeno trdijo (Bowlby 1980, 19; Mitchell 2002, 26–35; Schoore 2003, 42–5; 2012, 73–5; Siegel 2011, 27–32), da je otrokov odnos oziroma navezanost na mater »arhaična dednost«, ki je genetsko zapisana od vsega začetka človekovega bivanja in je zato prav telesna, organska komponenta pri tem zares izjemno pomembna dimenzija.

Otrok si namreč že po svoji naravi želi očeta in mater, hoče družino, hoče psihoorganski prostor, v katerem se ustvarjajo temeljni odnosi, in bo zato ta prostor vedno iskal. Naj bo njegova izvirna družina še tako stresna in polna bolečih anksioznih občutij, bo točno to ponovno iskal v svojem poznejšem življenju, saj mu to pomeni primarni, temeljni afekt, na podlagi katerega se je zgradila njegova osnovna psihoorganska struktura (Schoore 2003, 35–44; 2012, 53). Oče in mati sta namreč v otrokovem življenju ne samo prva glasnika navezanosti in varnosti, ampak sta tudi prvi sakralni osebi v njegovem življenju, ki razodevata in gradita prva občutja sakralnosti, saj sta prav oče in mati najmočnejši dokaz brezpogojne božje ljubezni, otroka morata sprejemati in dojemati kot brezpogojni božji dar in zato mora biti otrok deležen njune brezpogojne ljubezni, in to ne glede na to, kdo je in kakšen je. Če se tu povrnemo k relacijskim teorijam, potem vidimo, da so različni avtorji gradili svoje teorije na zelo širokem spektru empiričnih raziskav tako človeka, zlasti dojenčka, kakor živali (Bowlby 1969; 1973; 1977a; 1979; 1980; Mitchell 1988; 2002; Stern 1998; Bruschweiler-Stern et al. 2010; Schoore 2003; 2012; Siegel 2011) in pri tem dokazali, kakor že rečeno, da je odnos z drugim in s tem v zvezi navezanost na drugega primarna sama v sebi in ni samo vzpostavljena kot sekundarna potreba po zadovoljevanju fizioloških potreb.

Da je biološka, fiziološka in psihološka primarnost odnosa z materjo za otrokovo preživetje izrecno nujna, nam dokazujejo tudi novejša raziskave otrok (Bruschweiler-Stern et al. 2010; Fosha, Siegel in Solomon 2009; Siegel 2007; 2011; Stern 2004). Kažejo na dejstvo, da bi se, ko bi bil otrokov odnos z materjo zares utemeljen v nagonih, moral otrok najprej naučiti odnosa do matere in s tem počasi dojeti, da lahko potrebe, na primer po hrani, zadovolji zunanji človek, ki bi šele potem postal zanimiv (Mitchell 2002, 56–8; Siegel 2011, 20–3). Vendar, kakor smo že omenili, so raziskave otrok pokazale, da je otrok sposoben in da dejansko sam išče zelo oseben odnos z materjo že od vsega začetka življenja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 110–13; Stern 2004, 90–100). Podobno išče tudi odnos z Bogom, saj je ideja o Bogu samem vrojena v njegov psihoorganski svet (Rizzuto 1998, 59–72). Temu pritrjujejo tudi raziskave navezanosti, ki jih je pred desetletji naredila Ainsworthova (Ainsworth 1989; Ainsworth et al. 1978), da so namreč vsi otrokovi perceptivni mehanizmi funkcionalni že ob rojstvu. To dokazuje otrokov interes za druge ljudi že kmalu po rojstvu. Telo matere je v tem oziru zares sveto in sakralen je prostor, ki ga mati ustvarja takoj po rojstvu, ko v bistvu v prostor svojega telesa sprejme otroka in s tem razširi ta prostor navzven. Njen glas, njen obraz, njeni gibi so tisti dražljaj, ki takoj pritegnejo otrokovo pozornost in ki v vsem zapolnjujejo ta psihoorganski prostor med materjo in otrokom (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 48–51; Siegel 2011, 146; Stern 1995, 33; 1998, 27–40; 2004, 70–3). Tako otrok že premošča razdaljo med seboj in materjo in obenem ustvarja sakralni prostor, v katerem se bo z materjo vedno srečeval. Lahko bi rekli, da smo vedno znova začudeni nad kvaliteto in kompleksnostjo otrokove interakcije s preostalimi ljudmi, in to tako nad otrokovo odzivnostjo kakor nad iniciativnostjo, ki je je otrok v tej interakciji sposoben.

Vse te preproste, pa tudi kompleksne interakcije kažejo na strogo vrojeno predispozicijo (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 49–51; Stern 1985, 43–5; 1995, 19–22; 1998, 77–80; 2004, 93–4) otrokove usmerjenosti k odnosu, na dejstvo, da je biti z drugim že posameznikova vrojena želja oziroma zahteva njegove psihoorganske strukture, ki si želi bližine drugega telesa. Temu sledi tudi relacijska družinska paradigma, ki trdi, da sta mati in oče ter odnos med njima in odnos vsakega posebej tisti prostor intimnosti, ki mu rečemo sakralni prostor, v katerem otrok ovrednoti in do kraja prepozna svoja telesna občutja, jih naslovi in regulira. Skratka, odnos z njima je prvo izkustvo sakralnosti; ob njiju otrok dobi primarni občutek za odnos, odnos zavarovanosti in varnosti; ta odnos pozneje v najvišji in najgloblji možni meri prepozna v odnosu z Bogom, ki se začne graditi že v najzgodnejši dobi. Govorimo o zgodnjem izkustvu, ki ga lahko otrok prenese v odraslo dobo, v nasprotnem pa bo tudi Boga doživljal kot osebo, ki ga samo preverja, išče njegove napeke in ga sodi ter zavrača zaradi njegovih dejanj (Rizzuto 1998, 33–7).

Navezanost (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 63–70; Siegel 2007, 29–33; 2011; Stern 2004, 79–82) je torej po sami definiciji interakcijska, je notranje grajeni model interakcije, ki pa zahteva psihoorganski prostor za svojo uresničitev. Pravzaprav zahteva dva organizma, ki ustvarjata sakralni prostor. Navezanost je fenomen, ki predpostavlja, da posameznik išče stik z drugimi zaradi stika samega, interakcijo

zaradi interakcije same; ne išče stika zato, da bi prek njega kanaliziral nekaj drugega. Telo posameznika je posoda, instrument, ki kliče po odnosu, saj so v telesu vibracije: spodbujajo, gradijo in ohranjajo privlačnost teles, ki se srečujejo v medosebnem psihoorganskem prostoru (Cummings in Davies 2010, 93–5; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 117–123; Maroda 2010, 32–9; Robins 2010, 5–19; Siegel 2011, 164–7). To je sakralni prostor med Bogom in človekom, zato je tudi telo sveto, sakralno, in to samo na sebi, saj nosi v sebi vse intuitivne zasnove relacijskega polja med Bogom in človekom. Človek je torej dialoško bitje, je bitje sakralnosti in s tem presežnosti, to pa ga brezpogojno vodi v objem neskončne božje ljubezni.

2. Sakralnost notranjepsihičnih telesnih podob drugega

Relacijska družinska terapija zelo močno zagovarja in že v zasnovi predpostavlja, da je človek bistveno bitje odnosov in da odnos poleg tega, da je v njem že vrojen, razvijemo tudi izjemno navezanost v smislu intencionalnosti (Fairbairn 1958, 77–83; Mitchell 1988, 45–53; 2002, 52–7; Siegel 2011, 89–95). Ljudje globoko hrepenimo po odnosu z drugim, saj je že naša desnohemisferska komunikacija v polnosti usmerjena k drugemu in zato zahteva drugega. Telo oziroma naša psihoorganska struktura je dokončno tudi tisti instrument, ki pove, koga si želimo v svoji bližini (Schoore 2003, 13; Siegel 2007, 73; 2011, 109). Po tej teoriji je odnos razumljen kot osnovno fenomenološko dejstvo, ki ga je v klinični situaciji vedno znova mogoče zaslediti. Posamezniki namreč iščejo in vzdržujejo odnose za vsako ceno (Fairbairn 1958, 113; Maroda 2010, 37–42). Na vsak način si namreč človek prizadeva ohraniti odnos z drugim, saj je to zanj življenjskega pomena. Družina, v kateri se je rodil, mu pomeni temelj preživetja; odnosi v njej so zanj temeljni konstitutivni element njegove dograjujoče se psihoorganske strukture; brez odnosov ne more preživeti; brez odnosov, ki mu jih vsaj na začetku v najglobljih razsežnostih omogoča družina, sploh ne more niti vstopiti v širši socialni svet niti sam v sebi razviti osnovne psihične strukture. Zato so odnosi s primarnimi osebami v njegovem življenju tako neverjetno pomembni za ves nadaljnji razvoj (Schoore 2012, 89–93).

Povsem jasno je torej, da je harmonija odnosov, ki naj bi imela svoj temeljni vir že v izvirni družini, izjemnega pomena. Te primarne odnose skupaj s temeljnimi afekti, ki so ustvarjeni v areni psihoorganskega prostora, tako imenovana psihiobiološka stanja (Schoore 2003, 17–29) namreč posameznik – v našem primeru otrok – ponotranji in odslej nezavedno konstitutivno regulirajo vse nadaljnje posameznikove odnose (Schoore 2003, 57–63). Z drugimi besedami, te tako imenovane notranjepsihične podobe, ki so prvenstveno ustvarjene na podlagi telesnih senzacij, kakor so objem, božanje, dojenje, previjanje, postanejo konstitutivni faktor posameznikove psihičnoorganske strukture, ki ga ne samo globoko zaznamujejo, ampak ga tudi bistveno določajo zlasti v vseh njegovih nadaljnjih iskanjih najbolj intimnih odnosov. To so ponotranjene reprezentacije primarnih odnosov, podob

in afektov, ki so povsem organsko utemeljeni v odnosu s starši in postanejo najmočnejši del njegove notranje psihoorganske strukture. Pozneje posameznika nezavedno usmerjajo, saj postanejo model odnosov, na temelju katerega se posameznik pozneje ravna, odloča in uravnava. Povsem zanesljivo lahko torej trdimo: če so bili ti zgodnji odnosi boleči in travmatični, potem bo posameznik, ki izhaja iz družine s to bolečo dinamiko, te odnose ponotranjil, postali bodo del njegove psihoorganske strukture oziroma telo si bo zapomnilo te senzacije in jih hranilo v svojem telesnem ali organskem spominu (Rothschild 2000; 2006; 2010).

Te notranje psihične podobe pa so izjemno močno obarvane s telesnimi stiki z materjo, in če ti odnosi niso bili zadovoljivi, potem je posameznik vedno znova na razpotju med pravo zasvojenostjo s temi zgodnjimi odnosi, ki ga določajo, in odpuščanjem in razrešitvijo te krute preteklosti. Posameznik bo z vso strastjo iskal telesne stike in prek njih prave odnose, ki so dobresedna preslikava preteklosti (Cummings in Davies 2010, 89–95). Lahko bi torej rekli, da nosimo v svoji psihoorganski strukturi tako imenovano psihoorgansko povezanost in zvezanost, saj telo vedno pomni svojega roditelja in ga ne more zamenjati (Schoore 2003, 108–16; Siegel 2011, 164–82). Na podlagi tega tudi trdimo, da telo pomni Boga, saj smo ustvarjeni po njegovi podobi in sličnosti (1 Mz, 1,26). To podobo vedno nosimo v sebi, saj je v samem temelju in bistvu odsev božje podobe, ki je vtisnjena v naš psihobiološki ustroj oziroma v našo psihoorgansko strukturo.

Tu moramo omeniti še zelo travmatično dimenzijo človeškega doživljanja: otrok ostane zvest svojim staršem, pa naj bo to še tako travmatično, saj mu kljub travmatičnosti omogočajo stik (Rothschild 2000; 2006; 2010). Ta rekonstrukcija, ki je izjemno boleča, pa ima vsekakor globok smisel, in to v dinamiki odrešenjskega procesa, kakor ga zagovarja relacijska družinska paradigma. Ta paradigma je utemeljena na premisi, da imajo odnosi globoko odrešilno vrednost. Zakonska zveza je na primer odrešujoča, to pomeni, da je zunanji odsev nevidne notranje milosti, ki se pretaka, ki očiščuje in odrešuje, in to tedaj, ko se dva zavežeta, da bosta skupaj v zvestobi in predanosti in v temeljni odločenosti drug za drugega iskala odrešenje. Jasno pa je pri tem, da se bodo najprej ponovile stare rane in zapleti, in to že zato, ker bosta na podlagi telesne privlačnosti poiskala nekoga, ki bo spominjal na zgodnje odnose. Prebudil se bo implicitni, organski spomin in prek privlačnosti poiskal sorodne osebe, ki so posamezniki z njimi ustvarjali te zgodnje odnose. Vsekakor je to psihoorganska podlaga, ki je temelj vsem nadaljnjim iskanjem odnosov, zlasti intimnih. In šele ko bosta partnerja to sprejela in se odprla sakralni milosti, ki jo predpostavlja njun odnos, jima bo dana možnost, da začneta odrešijski proces. Ta proces gre od očiščenja spomina, torej odpuščanja, pa vse do graditve drugačnih odnosov na novih odrešenskih temeljih, ki jih omogoča milost.

Z menjavo psihološke paradigme (Fairbairn 1958; Mitchell 2002; Schoore 2012; Siegel 2011) je bila dana tudi možnost, da se tako kompleksna dinamika, kakor je kompulzivno ponavljanje zgodnjih zapletov in travm, umesti v temeljno psihoterapevtsko razumevanje. Za otroka, trdi Schoore (2003, 19–27; 2012, 120–137), je osnovna potreba iskanje najprej telesnega stika z materjo in ne ugodja. Če starši zagotavljajo ugodje, ga bo otrok zanesljivo iskal, vendar ne ugodja samega v sebi,

ampak bo zanj ugodje orodje za interakcijo z drugimi. Če starši otroku pripravljajo samo boleča doživetja, otrok ne bo iskal ugodja v stikih z drugimi, ampak drugje, v bolečini pa bo iskal interakcijo s pomembnimi drugimi osebami. S tega stališča je kompulzivno ponavljanje neustavljivo iskanje odnosa, podobnega, kakor je bil vzpostavljen v dobi odraščanja. Naj bodo boleča doživetja še tako samodestruktivna, je vendar to odnos, ki je vtkan v vsa posameznikova vlakna, v katerih se skriva dinamika privlačnosti, vtkan je v njegovo psihoorgansko strukturo, zato ga posameznik vedno znova išče (Fairbairn 1952, 119–127; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 214–217; Mitchell 2000, 37–9; 2002, 57–63).

Tu lahko torej govorimo, da je posameznikov odnos z drugim strastno boleč, hrepeneč in ljubeč, poln razočaranj in novih vzhičenosti, vedno pa je ta posameznik na poti iskanja sorodnih odnosov, ki se jih je naučil že kot otrok. Zato si je povsem nemogoče zamisliti, da bi posameznik lahko zamenjal ali celo zavrgel te zgodnje navezave, saj bi to zanj pomenilo, kakor da se popolnoma izolira iz vseh intenzivnih človeških stikov, pomenilo bi, da je zavrgel največjo svetinjo življenja, to je svojo telo, svoja lastna meso in kri, to pa zanj seveda ni mogoče. Tudi če se posameznik odloči, da bo zapustil svojo izvirno družino, in zavestno odide, ga kljub vsemu spremljajo ti modeli, v katerih je bil vzpostavljen primarni stik, le da se jih ne zaveda; vedno znova pa se bodo pri njem ponovili, ponovno jih bo ustvaril ali prebudil v intimnih navezavah z drugimi v odrasli dobi. Iz tega afektivnega, psihoorganskega ozračja torej posameznik ne more pobegniti samo na podlagi odločitve, da zavrne svojo družino; potrebno je globlje psihoorgansko prestrukturiranje. S tem v zvezi je tudi razumljivo, da je za posameznika, ki začne okušati nova čustva in se zavedati možnosti, da bi doživiljal sebe in svoje na novo odkrite svetove na drugačen način, to ponavadi zelo zastrašujoče (Cummings in Davies 2010, 213–21; Maroda 2010, 154–67; Fairbairn 1952, 134–7; Schore 2012, 243–51).

3. Sakralnost telesa in podobe o sebi

Lahko bi rekli, da je sta intuicija in občutje srca (angl. *gut feelings, heartfelt sensations*) bistveni značilnosti vsakega funkcionalnega posameznika; obe sta pridobljeni na podlagi odnosa z materjo ali očetom oziroma s pomembnimi drugimi v otrokovem življenju (Siegel 2007, 143; 2011, 89–101). Po tem se človek bistveno razlikuje od živali in s tem v zvezi lahko rečemo, da se – drugače povedano – od njih razlikuje predvsem na podlagi refleksivnosti, na podlagi tega, da je zmožen razmišljati o svojih dejanjih, jih ovrednotiti in predvsem razmišljati o svojem mišljenju in razmišljanju ter zlasti postaviti pod vprašaj svoja lastna vprašanja. Govorimo torej o značilnosti sedmega čuta, ki zagotovo izhaja iz zdravega, funkcionalnega razvoja otrokovih psihoorganskih struktur. Na tej podlagi so filozofi tradicionalno razlikovali človeški razum od živalskega. Človek se zaveda samega sebe, razvije in ohranja samozavest; to igra zelo pomembno vlogo v njegovih odnosih z drugimi in tudi pri tem, kako doživlja svet in odločitve, ki jih naredi v življenju (Mitchell 1988, 43–51; Siegel 2011, 108–119). Velikokrat se razvoj zavesti o

sebi jemlje kot samoumeven, kakor da se avtomatično spremlja dozorevanje telesa ali da nam je kar dan prek doživljanja in izkušnje, kakor se razvijajo naši telesni organi ali perceptivne funkcije, ki jih hrani naše telo.

Pri tem je treba reči, da je razvoj zavesti o sebi zelo kompleksen proces in vpleten v večplastno konstrukcijo. To je osrednji motivacijski problem človeškega življenja, ki človeka dela globoko odvisnega od drugih ljudi. Nekateri teoretiki relacijskih modelov razumejo, da je vzpostavitev in ohranitev osebnosti ali identitete primarna in najvišja človeška motivacija, ki tudi predpostavlja nekatere interpersonalne odnose, ključne za refleksijo: pomenijo psihološki element graditve zavesti o sebi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 167–83; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 212–34; Kohut 1984, 234; Mitchell 1988, 37; 1997, 69–73; 2000, 19–34; Schore 2003, 32–45; Siegel 2007, 47–52; 2011; Stern 2004, 59–63; Winnicott 1988, 56). Ta zavest o sebi, tako zelo krhka, pa nujno potrebuje nenehno spodbudo, nenehen vir globoke empatije, ki odseva v odnosu otroka do matere (DeYoung 2003, 37–47). Ta odnos je na začetku izjemno močno telesen, odvisen od povsem organskih senzacij, ki pomembno omogočajo zdrav psihoorganski razvoj in popolnoma organski sistem kortikalnih sfer, ki so bistvene za razvoj intuicije, identitete in predvsem avtorefleksije in sposobnosti razmišljanja o svojem lastnem razmišljanju (Siegel 2011, 89–122).

V relacijski družinski paradigmi predpostavljamo, da že otrok prav na podlagi telesnega stika z materjo najgloblje doživlja sakralnost. Ta svetost je v marsičem pogoj ali prvi pogoj, da lahko posameznik doživi sakralnost tudi v religiozni atmosferi, ko vernik v sebi najde mesto Boga, ki je zanj v vsej popolnosti vir najmočnejše in najpristnejše empatije. Ta predanost božji volji, ki je lahko najmočnejše izražena prav v molitvi, privede vernika najprej do občutka za sveto in sakralno in v tem prostoru je pozneje možno, da po milosti začne živeti drugačno smer; da tvega nekaj novega, in to na podlagi novih spoznaj o sebi, zlasti pa z novim občutkom za sebe, ki ga lahko doživi prav v tem sakralnem prostoru jaz – Bog. S tem v zvezi lahko rečemo, da tu govorimo o zelo silovitih paralelah; proces otrokovega vstopanja v človeško družino je lahko dolgotrajen, včasih poln zapletov in travm ter nepredvidljivosti, enako tudi proces vstopanja v sakralni prostor religioznega. Otrok se namreč počasi uči, kdo in kaj je, privaja se na sistem družine, v katero je rojen, privaja se na kompleksni svet in ugotavlja, da je svet njegove zavesti zelo zapleten in poln najrazličnejših procesov in da je tu materino telo, telo, ki ga je rodilo in ki ga vedno znova rojeva. Zato je prav to telo najbolj sakralno, ker vodi k Bogu, ki ustvarja in ki je človeka ustvaril. Zato je človek tudi Bogu podoben.

Vse komponente zdravega mentalnega življenja si otrok pridobi počasi, najprej z organsko, desnohemisfersko komunikacijo oziroma s povsem telesnimi senzacijami, ki jih doživlja ob telesu matere. Tako se na podlagi telesnega stika počasi v otroku razvije občutek za sebe, za drugega, pa tudi za sakralno in sveto. Otrok počasi prepozna, da so odnosi, v katere vstopa, nekaj zelo vznemirljivega in obnem zapletenega, včasih polni nemira, in vendar tako strastno privlačni, da brez odnosov ne more živeti. Te komponente so: stalna in integrirana reprezentacija jaza, objektna konstantnost oziroma zmožnost dojemanja in prepoznavanje dru-

gega kot nečesa, kar je stalno, a je seveda možno le, če je drugi miselno, čustveno in tudi fizično navzoč, in fleksibilna regulacija samozavesti. Otrok se na začetku razvija predvsem pod vplivom matere in očeta, začne se učiti o samem sebi, ko najde sebe v materinih in očetovih očeh in besedah ter predvsem v telesnih senzacijah; ko začuti, da ima prav in ga v tem potrdita, na primer, starša, se začne razvijati intuicija, ki je bistvena komponenta vsakega zdravega posameznika. Zrcali pa se tudi v družini, za katero čuti, da ji pripada; zato je njegov razvijajoči se jaz vedno tudi odsev odnosov, ki vladajo v celotni družini, ali odnosov in občutij, ki se ob tem ustvarjajo in v najglobljem smislu zaznamujejo družinske člane. Torej je jaz fenomenološka sakralna enota, ki jo otrok počasi pridobiva, v skladu s svojim razvojem. V tem smislu teorije relacijskih modelov trdijo, da sta iskanje in vzdrževanje refleksivne stabilnosti jaza vrojeni in pomenita osrednjo motivacijo, ki nas neizogibno vodi v odnose z drugimi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 159–86; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 173–92; Mitchell 1988, 39–57; 2002, 49–53; Siegel 2011, 113–9).

V tem pogledu moramo še posebej omeniti Biona (1957, 31–3), ki je že pred desetletji definiral materin objem in njeno čustveno vzdrževanje otroka ter organizacijske funkcije do otroka kot bistvene pri metaboliziranju otrokovih čustev. Temu bi lahko rekli regulacija afekta in regulacija organskih stanj (Schoore 2003, 73; Siegel 2011, 96–112), ki sta najbolj primarni dinamiki, predvsem pa nujni pri vzpostavitvi vsake zdrave osebnosti; to vsekakor omogoča materina psihoorganska navzočnost. To pa je šele pogoj za razvoj zdrave osebnosti in v zvezi z njo za razvoj identitete in intuicije, ki se rodi v sakralnem psihičnem prostoru med jaz in ti. Tu seveda nastane vprašanje, na kakšen način se ta prostor, sakralni psihični prostor med jaz in ti, sploh lahko razvije. Winnicott (1988, 13–39; 49–54) odgovarja na to vprašanje s tezo, da se otrok v skladu s svojim psihičnim razvojem počasi začne zavedati svojih potreb in želja; počasi začuti, da je on tisti, ki se vključuje v odnos z materjo, mati pa z njim.

Ključnega pomena pri tem je torej ustrezno okolje, ki se razvije na temelju materine sposobnosti intuitivnega zaznavanja otrokovih potreb, matere, ki modelira otrokove želje tako, da priskrbi tisto, kar otrok potrebuje. To je ustrezno okolje, ki mu otrok pripada in ga v največji meri ustvarjata oče in mati. Otrok mater, pozneje tudi očeta šele postopoma prepozna: najprej prepozna materino telo, ki zanj postane prvi prostor sakralnega, in na podlagi tega kmalu začne tudi sebe jemati v skladu s to podobo, če je seveda izpolnjen pogoj, da je mati psihoorgansko navzoča. Mati mora biti intuitivno navzoča, to pomeni, da otroka čuti, in to v njegovih psihoorganskih potrebah – najprej seveda v somatskih, pozneje pa vse bolj tudi v njegovih psihičnih razsežnostih (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 178–89; Stern 2004, 219–29). To nadalje pomeni: če je mati fizično, intuitivno navzoča, pozneje tudi globoko empatično, se na podlagi tega materinega odnosa do otroka v otroku lahko začne razvijati čut za sebe in obenem intuitivni čut (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 198–217; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 216–49; Siegel 2011, 277–91).

4. Sakralnost telesa v relacijski družinski paradigmi

Sakralni vidik odnosov in svetost telesa pa še prav posebej poudarja, predpostavlja in zagovarja ter na njima gradi relacijska družinska paradigma. Tu govorimo o osnovni težnji človeškega doživljanja, v katerem je izrednega pomena prav čut za »jaz-v-povezanosti-z-drugimi« tako na medosebni kakor na notranjepsihični ravni. Biti jaz z drugim je osnovna relacijska konfiguracija, ki ima po definiciji tri razsežnosti: jaz, jaz – ti in prostor med njima. Vsi ti pomeni so med seboj povezani in prepleteni in združujejo posameznikovo subjektivno doživljanje in njegov psihoorganski svet (DeYoung 2003, 57–69; Mitchell 1988, 49–67; 2002, 25–34). Četrto dimenzijo pomeni družina, ki je najvišja možna artikulacija vseh medosebnih odnosov, globoko obarvanih z organskimi dimenzijami in procesi, kakor so na primer psihobiološka stanja, desnohemisferska komunikacija, regulacija organskih in emocionalnih stanj itd. (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 79–84; Cummings in Davies 2010, 84–93; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 46–53; Siegel 2011, 97–115). Ta enovita relacijska družinska paradigma se v prvi vrsti opira na relacijsko teorijo po zasnovi ali zgradbi, ki jo zagovarja interpersonalna analiza. Interpersonalna analiza namreč razume specifične interakcije, ki se odigravajo med jazom in drugim kot osrednji afektivni psihični prostor. Ta prostor, ki rečemo, da je sakralen, nosi v sebi vse prvine psihoorganskega ustroja.

K tej teoriji je v zadnjem času največ prispeval predvsem Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 98–117), ki raziskuje »otrokov interpersonalni svet« in osredotoča svoj znanstveni pogled zlasti na zelo nežno interakcijo in vzajemno afektivno regulacijo staršev in otrok (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 79–84). Poleg tega v relacijski družinski paradigmi temeljni afekti pomenijo osnovni psihoorganski material človekovega razvoja in obenem rojstvo in vznik sakralnega občutja. Ta psihoorganski sakralni prostor med jazom in drugim je v relacijski družinski paradigmi eden od bistvenih podsistemov v celotnem družinskem sistemu, ki pa ga obkroža še večji sistem; to je namreč temeljni afekt, ki vodi in usmerja celotno družinsko vzdušje. Tako lahko govorimo o temeljnih afektih jeze, strahu, gnusa, sramu, veselja in žalosti, ki zelo močno zaznamujejo celotno družino in vplivajo na posamezne odnose v njej.

Še prav posebno nas v tem kontekstu zaznamujejo notranjepsihične podobe oziroma najzgodnejši odnosi s pomembnimi drugimi ter afekti, ki so bili prebujeni v zvezi s temi podobami in imajo organske komponente, kakor na primer telesne senzacije (Schore 2003, 79–86). Te podobe se internalizirajo in tudi postanejo psihoorganski material ali mentalno-organske vsebine, ki nas zaznamujejo za vse življenje (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 211–31; Schore 2003, 239–48; Siegel 2011, 112–9). Prav te podobe in njihove afektivne vplive, kakor na primer vpliv psihobioloških stanj, na podlagi katerih se razvijejo in ki jih vedno spremljajo, raziskuje objektrelacijska teorija, katere domena je študij notranjepsihičnih podob v relacijskem polju družine, v katerem so različne vrste identifikacij in zvez z drugimi ljudmi kakor mreža, ta mreža pa združuje posameznikov osebni svet in svet drugega ter celotne družine. Govorimo torej o študiju posameznikove temeljne za-

znamovanosti s sakralnostjo, ki ga te notranje podobe, med katerimi je podoba Boga bistvena, zelo globoko zaznamujejo, saj je to svet notranjepsihičnih podob, ki so predstavljene v intrapsihičnem svetu posameznika.

Zato si relacijske teorije tudi zastavljajo klinična vprašanja: Kaj so ostanki posameznikovih zgodnjih doživetij z drugimi? Kaj doživlja posameznik zavedno ali nezavedno v interakciji z drugimi ljudmi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 67–71; De-Young 2003, 53–5; Mitchell 1988, 72–5; 2000, 52–7; Schore 2003, 113–9; Siegel 2011, 277–289)? Govorimo torej o psihobioloških stanjih in iz njih izhajajočih temeljnih afektov, ki jih proizvajajo primarni družinski odnosi. Ti psihoorganski elementi ostajajo kot konstitutivni faktorji človeške psihe navzoči vse življenje. Tisto, kar k temu razumevanju bistveno dodaja svojo vsebino, saj v samem jedru prepozna in soustvarja relacijsko družinsko paradigmo, je psihologija jaza, ki opredeljuje in raziskuje sistem jaza v relacijski konfiguraciji. Tako se na primer Winnicott (1988) osredotoči na notranjo fragmentacijo, razcepljenost v doživetjih jaza in na navzočnost oziroma odsotnost avtentičnosti in realnosti. Kohut (1984) pa, kakor smo že videli, poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije ter kompleksni notranjepsihični in interpersonalni proces, *transmuting internalization*, prek katerega je to moč tudi uresničiti. Drugi so torej vedno, vsaj implicitno, vključeni v ta sistem.

Winnicott (1988, 47) poudarja funkcijo matere: mati priskrbi doživljanje, ki omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo, medtem ko je Kohutov (1984, 31–9) jaz vedno zavrt in spodbujen s selfobjektno dinamiko (Mitchell 1988, 39–48; 2002, 57–63), oba pa predpostavljata čisto psihoorgansko navzočnost matere. Tako lahko rečemo, da predstavlja družina z vsemi svojimi odnosi psihoorganski temelj, na katerem otrok prepozna samega sebe kot samostojen jaz in obenem kot del širšega sistema družine. V družini se tudi nauči osnovnih občutij za povezanost in dobi prva doživetja sakralnih razsežnosti, ko se – na primer – starša medsebojno trdita, da vzpostavljata najprej predvsem telesni, pozneje pa tudi psihični in duhovni stik z njim, pa tudi stik med seboj in z Bogom, Očetom, ki se mu družina izroča, posveča in predaja, tako v otroški kakor tudi v družinski molitvi. Na tej podlagi otrok prvič začuti, da ni sam, in predvsem to, da je odnos tisti najpomembnejši del njegovega življenja, ki zares osrečuje in plemeniti (Rizzuto 1998, 37–41). Začuti pa tudi sakralnost telesa, najprej sakralnost materinega telesa, ki ga je rodilo, potem pa tudi sakralnost svojega telesa, ki v integraciji med psihičnimi in organskimi vsebinami zaznava svet okoli sebe, prek petih čutenj, njegov notranji svet prek notranjih telesnih senzacij in signalizacij oziroma intuicije ali šestega čuta in končno presežno in moralno ter religiozno vsebino na podlagi sedmega čuta (Siegel 2007, 98–112; 2011, 277–81). Šele na podlagi teh dimenzij, ki se medsebojno prepletajo, lahko v polnosti govorimo o posamezniku kot sakralnem bitju.

V tej relacijski konfiguraciji govorimo torej o izjemno kompleksni dinamiki psihoorganskih dimenzij odnosov, ki so utemeljeni na afektivnih doživetjih notranjepsihičnih podob, predvsem na psihobioloških stanjih, na čutu zase in na psihičnem prostoru, ki se ustvarja med jazom in drugim ter na celotnem družinskem sistemu. Ob tem lahko rečemo: kakor različne dimenzije fizičnega telesa hkrati in v medse-

bojni odvisnosti prispevajo k ohranjanju fizičnega obstoja, tako so tudi različne dimenzije relacijske matrice nenadomestljivi elementi analitičnega procesa (Mitchell 1988, 57–69; 2000, 82–7; Siegel 2011, 73–9). Relacijski družinski model ali paradigma pri tem pogledu predvsem zasleduje regulacijo afekta, pa tudi regulacijo organskih stanj: koliko je vsak posameznik sposoben te temeljne dejavnosti. Tako v tem polju temeljnih afektov nastopajo kar trije dejavniki: jaz, relacijsko polje in sistemsko, družinsko vzdušje. Regulacija sebe, regulacija polja in regulacija sistema so procesi, ki včasih krepijo drug drugega, včasih pa so v nasprotju drug z drugim. Tako lahko kreirajo zelo močne konflikte, ki imajo vsi izvor v temeljnih afekth in bistveno vplivajo na njihovo regulacijo. Notranjepsihična, interpersonalna in sistemska komponenta se stalno prepletajo, vsaka s svojimi procesi, mehanizmi in najrazličnejšimi vidiki (Cummings in Davies 2010, 198–211; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 231–45; Mitchell 1988, 45–63; 2000, 39–47). Temu pa vedno sledi sistemska dinamika, ki še po svoje zaznamuje celotno intrapsihično in interpersonalno dinamiko in narobe. To je torej cel konglomerat najrazličnejših medsebojnih prepletanj dinamik, ki jih vodi in usmerja temeljni afekt, katerega vedno hrani posameznikova psihoorganska struktura.

5. Sklep

Vsekakor lahko trdimo, da s stališča relacijske družinske paradigme vsi relacijski modeli: interpersonalna psihoanaliza, objektrelacijska teorija in psihologija jaza, v zadnjem času teorije navezanosti šele v relacijsko-sistemski konfiguraciji dobijo pravo mesto, ki v polnosti predpostavlja psihoorganski ali sakralni prostor, v katerem je vedno znova mogoče zaslutiti svetost in presežnost. Družinski sistem pa v tem pogledu pomeni ne samo integracijo relacijskih modelov, ampak predvsem sintezo, v kateri ima vsak od relacijskih modelov svoje mesto, obenem pa skupaj ustvarjajo polnejšo integracijsko celoto. Z drugimi besedami, sistem v tem pogledu tudi ni samo skupek in integracija relacijskih modelov, ampak predvsem kaže na novo, višjo in bolj integrirano raven, ki sama v sebi presega zgolj relacijske konfiguracije različnih delov. Sistem namreč ustvarja novo, zelo posebno dinamiko, saj prav sistem družine zaobjame vse relacijske konfiguracije, vključno z organskimi, in jim v tej sintezi daje širšo in globljo obliko, nov pomen in predvsem drugačno in globljo dinamiko medosebnih odnosov. Družinski sistem ima namreč svoje zakonitosti, zahteve in potrebe in zato tudi ustvarja najbolj temeljne afekte, ki prežemajo vse preostale odnose, ti pa povratno vplivajo na celotni sistem. Sistem tako daje najglobljo potrditev in priznanje ter prepoznanje vsem relacijskim konfiguracijam, obenem pa prispeva še nov okvir, v katerem vse te relacijske konfiguracije z vsemi svojimi afekti, zapleti in konflikti šele v polnosti dobijo svoje mesto, pomen in moč.

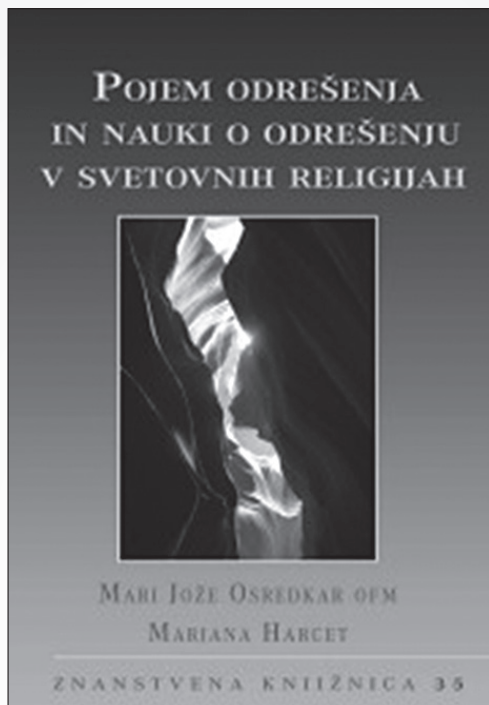
Ta sakralni psihoorganski prostor z vso njegovo sistemsko dinamiko bi lahko primerjali z orkestrom, v katerem ima vsak inštrument svoje samostojno mesto, med njimi pa se ustvarjajo najlepše stvaritve; obenem so vsi različni inštrumenti

medsebojno povezani, da se ustvarja zelo posebno vzdušje, vendar jim šele partiturno sozvočje dokončno dodeli pravi pomen in vsebino. Tako je na primer vsaka skupina, godala, trobila, brenkala, tolkala itd., svoj sistem, a šele ko so vse povezane v sistem medsebojnega sodelovanja in interakcije, ustvarjajo sozvočje in lahko rečemo, da s tem tudi nekakšno vzdušje sakralnosti. Na podoben način ima tudi vsak družinski podsistem svojo melodijo, in šele ko so v interakciji, ustvarjajo člani harmonijo, ki jo omogočata tempo in predvsem metrum. Vsaka melodija ima namreč svoj ritem, kakor ima tudi vsak podsistem v družini svoj ritem, svoja občutja, svoj način razmišljanja; brez ritma ni melodije. Harmonijo je zato mogoče ustvariti le na podlagi tempa in zlasti metruma, ki ga tu imenujemo temeljni afekt; z njim so povezane organske komponente: ustvarjajo medosebni oziroma sistemski psihični sakralni prostor družine. Ritem je obenem tudi gibalo glasbene melodije; preneseno v naš primer, to pomeni, da ima vsak podsistem in vsak član pod sistema svojo melodijo, svoj sakralni psihični prostor, svojo barvo, svoj zven, svoje afekte in s tem tudi svoje posebne načine odnosov. Če pa vse te melodije niso v istem tempu, razpade harmonija, pri nas: razpade družina, kajti tempo je bistveni element vsake harmonije in vsake družine. Poleg tega mora biti tudi vsak instrument uglasen; vsak del sistema mora biti uglasen, tako sam v sebi kakor tudi glede na celotni družinski sistem, drugače harmonija ni možna. V tem primeru govorimo o nefunkcionalnem sistemu, v katerem pa kljub vsemu takšen posamezni del s svojo neuglašenostjo kaže, da se v sistemu dogaja nekaj, zaradi česar ne moremo doseči prave harmonije.

Relacijska družinska paradigma tako obsega vse štiri relacijske modele; vsak od njih se po svoje osredotoča na povsem določeni podsistem in z njim so povezani temeljni afekti, pa tudi organske komponente. Interpersonalna psihoanaliza tako v sistemu predvsem raziskuje temeljne afekte, ki vodijo v občutje sakralnosti oziroma k odrešenju, če te sakralnosti ni mogoče doživljati zaradi negativnih in travmatičnih afektov, ki vladajo v medsebojnih odnosih v sistemu družine. Objektrelacijska teorija in teorija navezanosti skušata odkriti predvsem vpliv zgodnjih objektov ali starševskih in preostalih pomembnih oseb, tako imenovanih notranjepsihičnih podob in psihobioloških stanj, ki so izoblikovali odnose v posameznikovem zlasti zgodnjem življenju in ki bistveno vplivajo na človekov razvoj in na dožemanje sakralnosti. Pomembni so elementi odpuščanja in očiščenja, odrešenja težkih spominov s tragično vsebino. Psihologijo jaza pa zanima razvoj posameznikovega jaza, samopodobe, ki je v marsičem grajena na notranjih organskih signalizacijah oziroma na intuiciji, torej na temelju odnosov s pomembnimi drugimi, ki posameznika potrjujejo v njem samem. Tu je mogoče govoriti tudi o sakralnosti samopodobe in predvsem o tem, kako se samopodoba ustvarja po božji podobi, ki je temelj vsake samopodobe. Vsi štirje relacijski modeli prikazujejo notranjepsihični podsistem in v medsebojni povezavi interpersonalni sistem v celovitosti systemske družinske dinamike, ki kreira posameznikovo doživljanje v okviru družinskega sistema, ki je vedno zaznamovan s presežnostjo in sakralnostjo.

Reference

- Ainsworth, Mary D. S.** 1989. Attachments beyond infancy. *American Psychologist* 44, št. 4:709–716.
- Ainsworth, Mary D. S., Mary C. Blehar, Everett Waters in Sally Wall.** 1978. *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Bion, Wilfred R.** 1957. Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities. *International Journal of Psychoanalysis* 38:266–275.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and loss*. Zv. 1, *Attachment*. New York: Basic Books.
- . 1973. *Attachment and loss*. Zv. 2, *Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- . 1977a. The making and breaking of affectional bonds I: Aetiology and psychopathology in the light of attachment theory. *British Journal of Psychiatry* 130:201–210.
- . 1977b. The making and breaking of affectional bonds II: Some principles of psychotherapy. *British Journal of Psychiatry* 131:421–431.
- . 1979. *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock.
- . 1980. *Attachment and loss*. Zv. 3, *Loss: Sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York: W. W. Norton & Company.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York: Guilford Press.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- Fairbairn, William R. D.** 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- . 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon,** ur. 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kohut, Heinz.** 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Maroda, Karen J.** 2010. *Psychodynamic techniques: Working with emotion in the therapeutic relationship*. New York: Guilford Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 1997. *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rizzuto, Ana-Maria.** 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Robins, Susann P.** 2010. *Exploring intimacy: Cultivating healthy relationships through insight and intuition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rothschild, Bette.** 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Stern, Daniel N.** 1985. *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.
- . 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The birth of a mother*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, Donald W.** 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

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

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

Andraž Arko

Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma *Kristusov pasijon* režiserja Mela Gibsona. Doktorska disertacija. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. XLII, 447 str.

Disertacija je razdeljena na sedem med seboj logično povezanih poglavij. Potem ko avtor uvede bralca v svet filmske umetnosti, zelo dobro predstavi zgodovinski pregled uprizarjanj Kristusovega pasijona v likovni, v dramski in v filmski umetnosti. V tretjem poglavju se odloči za teoretično analizo Gibsonovega pasijona s teološkega, bibličnega in zgodovinskokritičnega vidika; pri tem se opira tudi na izvirna besedila. V skladu z zastavljeno tematiko v nadaljevanju prihaja avtor vse bližje pedagoški aplikaciji. Tako v četrtem poglavju raziše in predstavi možnosti uporabe filmske umetnosti v katehezi in v pastoralnem delu, pri tem pa smiselno upošteva psihološke značilnosti posameznih razvojnih stopenj. Peto poglavje je namenjeno didaktičnim pristopom in metodam uporabe filma v edukaciji, šesto pa pedagoškim učinkom in kritični refleksiji navzočnosti filmske industrije v Cerkv; to osvetli tudi z navajanjem ustreznih Cerkvenih dokumentov. Sedmo poglavje vsebuje postopke in rezultate zelo dobre empirične raziskave.

Doktorska disertacija Andraža Arka vsekakor poglobljeno predstavi temeljne značilnosti filmskega pristopa k pastoralno-vzgojnemu delu z uporabo filma Mela Gibsona *Kristusov pasijon*. Teološka utemeljenost in zgodovinski pregled se prepletata in tako logično uvedeta v eksperimentalno raziskavo, ki je potrdila temeljne hipoteze disertacije.

Prvo hipotezo, ko pravi, da želi izpostaviti koristnost filma pri sodobni katehezi, je tako na teoretični kakor na empirični ravni v celoti dosegel. Kljub zahtevni vsebini in njeni obdelavi v filmu *Pasijon* je potrdil tudi hipotezo, da je navedeni film primeren za edukativno delo. V skladu s tretjo hipotezo pa ugotavlja, da kakovostna aplikativnost filma v katehezi in v pastoralni zahteva upoštevanje primernih didaktičnih korakov, kakor so na primer: komunikacija pred ogledom filma, ogled filma in komunikacija s kritično refleksijo po ogledu. Prav to je potrdila empirična raziskava, ki jo je izvedel procesno, to pomeni, da je upošteval štiri temeljne vidike: ogled filma brez komunikacije, vpliv komunikacije pred ogledom in po njem in edukativno uporabnost filma.

Če je avtor v dispoziciji sorazmerno skromen in omeji raziskavo na vprašanja možnosti edukacijske aplikacije filma v katehezi in v pastoralni, je v disertaciji mogoče najti bistveno več, od sodobne kristologije do ekonomske uporabe verskih vsebin v filmski umetnosti. Veliko pozornosti posveti avtor analizi bibličnih in drugih virov, transpoziciji katoliških nauk in tokov, osvetljevanju kontroverz v zvezi z antisemitizmom in močni navzočnosti nasilnih prizorov v filmu.

Disertacija je izvirna, saj v Sloveniji nimamo raziskav in razprav, ki bi odpirale vprašanja religijske edukativnosti filma kot sodobnega komunikacijskega sredstva. Podprta je z obsežnim študijem tuje literature, kakor ugotavljajo tudi poročevalci – biblicist, pedagoginja in teolog, ki menijo, da je tudi v svetovnem merilu težko najti študije, ki bi tako poglobljeno in z dovolj kritične refleksije obravnavale tovrstna vprašanja.

Primernost doktorske disertacije je utemeljena ne nazadnje v dejstvu, da prihaja v času, ko je mlade težje spodbuditi k branju. Film pa postaja vedno bolj dostopen v najrazličnejših medijih, zato pridobiva pomembnost na edukativnem in na oznanjevalnem področju. Iz disertacije je razvidno, da se avtor s to tematiko poglobljeno ukvarja že dalj časa. Smiselno pa v njej uporabi tudi spoznanja študija socialne pedagogike, ki ga je avtor končal pred vpisom na Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani.

Stanko Gerjolj

Ivan Hočevar

Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničenjem in odrešenjem. Doktorska disertacija. Mentor Ciril Sorč, somentor Lenart Škof. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. XIV, 339 str.

»Kdo me bo rešil?!« je krik današnjega človeka. Kako priti iz te »krize«, iz stanja neodrešenosti, iz stanja neuresničenosti? Na to vprašanje so bili skozi zgodovino človeštva dani različni predlogi, različne smernice, različne rešitve, katerih se človek oklene. Avtor se v svoji disertaciji poglobi predvsem v dve rešitvi. Eno je začrtalo krščanstvo oziroma katolištvo, drugo pa ezoterika. V nalogi se sooči s podobnostmi in z razlikami med enim in drugim naukom. Zaradi velike razvejanosti gnostičnih in ezoteričnih nauk, h katerim sodi tudi Maitreja, se je avtor osredotočil na Maitrejo B. Crema. V celotni nalogi predstavlja in razvija rešenjski in odrešenjski vidik Cremove ezoterike in krščanskega nauka o odrešenju. Predstavi podobnosti in razlike med enim in drugim naukom in zapiše sklepne ugotovitve. Da bi dosegel svoj namen, je moral avtor najprej odkriti in prikazati (od)rešenjsko razsežnost posameznega nauka.

Avtor v prvem poglavju obširno opiše krščanstvo s kristološkega in soteriološkega vidika (14 do 134). Približati želi krščanski nauk o odrešenju tistim, ki ga še ne poznajo ali ga napačno razumejo. Tukaj predstavi nekatere ključne pojme krščanstva (pog. I, 1.5), ki jih uporabi kot okvir in za primerjavo z ezoteričnimi ključnimi pojmi (pog. II, 1.5), nadaljuje pa z osrednjo temo osebe Jezusa Kristusa (pog. I, 2) in njegovega odrešenja (pog. I, 3). Predstavitev nadaljuje z udejanjenjem odrešenja, ki ga je pridobil Kristus za nas (pog. I, 3.3). Konča pa s poboženjem kot enim od vidikov odrešenja oziroma udejanjenja odrešenja (pog. I, 3.4). Avtorjev namen torej ni splošni prikaz krščanstva v vseh njegovih dimenzijah, ampak prikaz krščanstva v njegovi odrešenjski razsežnosti. Posveti se predvsem bibličnemu pojmovanju odrešenja in pomembnim prispevkom cerkvenega učiteljstva in teološkim razmislekom. V ospredje postavi temo o »kristologiji namestništva«, ki poudarja, da je Kristus kot zastopnik človeštva namesto nas opravil spravno daritev. Avtorju se zdi pomembno, da krščansko tematiko o Kristusu in o odrešenju celostno in avtentično predstavi, preden gre v soočenje z ezoteričnim učenjem, ker ezoterika nekatere krščanske vsebine interpretira po svoje.

V drugem poglavju (136 do 242) avtor predstavi z gornjega vidika (rešenjskega) tisto, kar lahko uporabi za boljšo primerjavo s krščanstvom oziroma katoliško vero. Glavni poudarek bo na Maitreji B. Crema (pog. II, 2) in na ezoteričnem samouresničenju (pog. II, 3). Da bi lažje umestili in razumeli ti dve stvarnosti, pisec na samem začetku izpostavi nekaj glavnih potez ezoteričnega nauka (pog. II, 1), to pa mu pozneje pride prav tudi za primerjavo z nekaterimi ključnimi pojmi v krščanstvu oziroma katolištvu. Del poglavja nameni osebnim izkušnjam Benjamina Crema z Maitrejo in z mojstri modrosti (pog. II, 1.3.4.1). Ker je ezoterika precej širok pojem, se avtor pri raziskovanju omeji predvsem na moderno in sodobno ezoteriko. Ko

rečemo moderna ezoterika, mislimo na učenje teozofinje Helene Petrovne Blavatske in Alice A. Bailey ter drugih teozofov (pog. II, 1.3). Ko spregovorimo o sodobni ezoteriki, pa mislimo predvsem na ezoterika Benjamina Crema (pog. II, 1.3.4), na spletno stran Share Slovenija (pog. II, 1.3.5.1) in na Duhovno univerzo v Ljubljani (pog. II, 1.3.5.2). Maitreja B. Crema in ezoterično samouresničenje, o čemer bo govor, sta namreč v večji ali manjši meri povezana z njihovim razumevanjem ezoterike. S tega vidika avtor ne vidi potrebe, da bi posvetil več pozornosti drugim virom ezoteričnega nauka.

Prvo in drugi poglavje sta zastavljeni tako, da je mogoče med prebiranjem opaziti posamezne podobnosti in razlike, ki obstajajo med ezoteriko (pog. II) in krščanstvom oziroma katoliško vero (pog. I). V tretjem poglavju (244 do 309) pa avtor nekatere podobnosti in razlike še bolj izpostavi. Tukaj neposredno in kritično sooči oba pristopa. V ta namen izbere nekatere pojme in vsebine, tiste, ki se mu zdijo še posebno pomembne za primerjavo, ter jih sooči med seboj. Avtor opozori na stične točke in na razhajanja obeh pristopov. V prvem delu poglavja se tako rekoč neposredno posveti Maitreji B. Crema in Jezusu Kristusu (pog. III, 1), v drugem ezoteričnemu samouresničenju in odrešenju v Kristusu (pog. III, 2); v tretjem pa ezoteriki in krščanstvu (pog. III, 3).

V ospredju avtorjevega zanimanja so štiri glavne teme, ki so izpostavljene v samem naslovu: Maitreja B. Crema, Jezus Kristus, odrešenje in samouresničenje. Vsa druga snov, vključno z osrednjimi pojmi krščanstva in ezoterike, ki se jih avtor loti, je le okvir za osvetlitev omenjenih tem in v podporo hipotezi. In ta hipoteza je: pokazati, da Maitreja B. Crema ni Kristus in da je eden in edini Kristus Jezus iz Nazareta; da je ezoterično samouresničenje nezdružljivo s krščanskim odrešenjem; da se ezoterična filozofija v svojem bistvu razlikuje od krščanstva oziroma katoliške vere; da to ni božji načrt.

»Moč« in sporočilnost doktorske naloge mag. Ivana Hočevarja je tako v kritičnem soočenju dveh religij, to pa bi moglo postati dobra podlaga za nadaljnje primerjave na medreligijskem in na religijsko-filozofskem področju ter med raznimi duhovnimi gibanji. Vsekakor je koristen prispevek k razumevanju ezoteričnih nauk (pomembna je bogata literatura z ezoteričnega področja), hkrati pa tudi vzorec za nadaljnja soočenja. Predvsem pa se v nalogi vseskozi kaže dialoški pristop, ki zahteva spoštljiv odnos do drugega in drugačnega. Prepričan sem, da bo objava naloge spodbudila rodoviten dialog in boljše medsebojno poznavanje.

Ciril Sorč

Sabina Jurič

Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok. Doktorska disertacija. Mentor Vinko Potočnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. IX, 460, xxi str.

Sabini Jurič, diplomirani psihologinji, je po uspešnem magistrskem študiju in po neposrednem prehodu na doktorski študij senat Univerze v Ljubljani dne 11. junija 2009 potrdil temo in dispozicijo disertacije z naslovom Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok. Kandidatka je spomladi 2013 doktorsko raziskavo končala, ocenila jo je komisija v sestavi prof. dr. Christian Gostečnik, prof. dr. Stanko Gerjolj in prof. dr. Matija Svetina. Zagovor disertacije pred komisijo je kandidatka uspešno opravila dne 26. junija 2013, dne 9. decembra pa je bila na Univerzi v Ljubljani promovirana za doktorico znanosti.

Avtorica v doktorski študiji izhaja iz strokovnih predpostavk, da družina kot skupnost in vzgoja staršev s svojimi zakonitostmi pomembno definirata posameznikov psihosocialni razvoj. Osredotoča se predvsem na elemente starševske vzgoje, ki izhajajo neposredno iz interakcije otrok in staršev, in na medgeneracijski prenos teh elementov. Način odnosa med starši in otroki, ki ga močno zaznamujeta starševska zgodnja senzitivnost in odzivnost na otrokove potrebe, se kaže v otrokovi navezanosti na starše. Zgodnja navezanost pa pomeni prototip poznejših ljubezenskih in tudi vrstniških odnosov.

Avtorica se osredotoča na štiri raziskovalna vprašanja, ki jih razčleni v teoretičnem delu, v empiričnem delu pa nanje išče odgovora: Kateri so pomembni elementi oziroma kategorije starševske vzgoje? V kolikšni meri se posamezne vzgojne kategorije in vzgojni stili medgeneracijsko prenašajo? V kolikšni meri so vzgojni stili in vzgojne kategorije povezani z odraslo navezanostjo udeležencev? Kako se vzgojni stili in pomembni elementi vzgoje povezujejo z religioznostjo staršev?

Teoretični del disertacije je pet poglavij, v katerih so podrobneje razčlenjeni tematika raziskovalnih vprašanj in izsledki dosedanjih tujih in domačih raziskav na tem področju: vloga družine in pomen starševske vzgoje, že raziskane in metodološko potrjene vzgojne kategorije drugih avtorjev, načini medgeneracijskega prenosa starševskih izkušenj na potomce, povezanost vzgoje in njena vloga pri navezanosti in pomen religioznosti družine pri njenem funkcioniranju.

Empirični del disertacije je razdeljen na dva dela. V prvem delu avtorica s kvalitativnimi metodami išče za udeležence pomembne vzgojne kategorije. Štiriindevetdeset udeležencev je odgovarjalo na dvanajst vprašanj polstrukturiranega intervjuja, iz katerih je avtorica v skladu z utemeljeno teorijo (*Grounded Theory*) z odprtim kodiranjem pridobila vzgojne kategorije, nato pa jih z osnim kodiranjem združila v nadkategorije I. reda in tako pridobila šest pozitivnih in pet negativnih

nadkategorij, te pa je nato povezala v eno pozitivno in v eno negativno nadkategorijo III. reda.

V drugem, kvantitativnem delu empiričnega dela je sodelovalo štiristo šestdeset trigeneracijskih družin. Mladostniki, njihovi starši in stari starši po materini strani so reševali enake vprašalnike: vprašalnik starševskih kategorij (sestavljene iz kategorij vzgoje, pridobljenih v prvem, kvalitativnem delu raziskave), vprašalnik starševske avtoritete (PAQ), vprašalnik medosebnih odnosov (RQ) in nekatera vprašanja o religioznosti staršev in o vplivu teh vprašanj na vzgojo otrok.

Rezultati kažejo, da je bila večina udeležencev vzgajana v avtoritativnem vzgojnem stilu, ki otroku daje veliko sprejemanja in jasnih omejitev. Izraženost omenjenega stila se je medgeneracijsko krepila. Strogi, avtoritarni vzgojni stil pa je nižje izražen, njegova moč se je pri medgeneracijskem prenosu s starih staršev na starše zmanjševala, drugače pa se je po očetovi strani njegov vpliv na otroke povečeval, po materini strani pa je še dalje upadal. Permisivni vzgojni stil je bil pri vseh udeležencih najmanj izražen. Njegova moč je pri prenosu s starih staršev na starše slabela, v naslednji generaciji staršev (očetov in mater) pa se je pri vzgoji njihovih otrok povečala, predvsem po materini strani.

Iz intervjujev pridobljene pozitivne kategorije (sodelovanje z otrokom, jasno postavljene meje otroku, pomoč pri doseganju samostojnosti otroka, sprejemanje otroka, možnost izražanja in uveljavljanja otroka in ljubeč zakonski odnos) so bile v vzorcu visoko izražene. Njihova moč se je medgeneracijsko povečevala. Negativne vzgojne kategorije (otrokovo pogrešanje starša, pritisk nad otrokom, neupoštevanje otroka, grobi posegi v otroka, neljubeč zakonski odnos) so bile srednje oziroma nizko izražene, njihova moč se je medgeneracijsko zniževala.

Vzgoja staršev se je kazala v odrasli navezanosti udeležencev. Avtoritativno vzgajani udeleženci so bili v največji meri varno navezani, strogi, avtoritarni vzgojni stil pa je odseval v večjem deležu plašno-izogibajoče oziroma odklonilno-izogibajoče navezanih. Permisivni vzgojni stil je bil bolj izražen pri preokupirano navezanih udeležencih. Visoka izraženost pozitivnih vzgojnih nadkategorij je bila značilna za varno navezane udeležence. Visoko izražene negativne vzgojne nadkategorije so se povezovale z vsemi tremi stili nevarne navezanosti.

Osvetlitev rezultatov z vidika religioznosti staršev je med drugim pokazala, da so matere pri vseh udeležencih bolj religiozne kakor očetje, materina religioznost pa zato močnejše vpliva na njihov pristop do otrok. Religiozni starši so otroke vzgajali bolj avtoritativno, imeli pa so bolj ljubeč zakonski odnos, z otrokom so več sodelovali in ga bolj spodbujali k samostojnosti.

Disertacija odpira številna izhodišča za nadaljnja raziskovanja, obenem pa evidentira dragocene elemente za aplikacijo pri delu z mladostniki in z odraslimi, predvsem v pedagoški in v klinični praksi.

Vinko Potočnik

Anica Koprivc Prepeluh

Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka. Doktorska disertacija. Mentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. X, 395 str.

Anica Koprivc Prepeluh je v letošnjem letu pod mentorstvom izr. prof. dr. Tomaža Erzarja z odliko zagovarjala doktorsko disertacijo z naslovom *Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati – hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka – klientka*. V nalogi je preučevala razvoj varne oziroma ne varne navezanosti v odnosu mati – hči in dejavnike, ki sooblikujejo ta razvoj v družinskem sistemu odnosov. Med temi dejavniki izpostavlja nevrološke strukture v možganih, čustveno regulacijo, sociokulturne vidike spola in modeliranja ženske spolne vloge, nasilje v družini in relacijsko travmo. V luči njenih spoznanj se ženska odprtost za odnose pokaže hkrati kot prednost pri vzpostavljanju stika in uglašenosti in kot breme, ki vodi v viktimizacijo, v slabo samopodobo in v soodvisnost. Predmet kvalitativno zasnovane raziskave v disertaciji so bila oblikovanje in terapevtsko vodenje skupine za ženske z dediščino ne varne navezanosti z materjo ter tudi preoblikovanje te navezanosti prek ženskih odnosov v skupini v bolj funkcionalne vzorce odzivanja, čustvovanja in mišljenja.

Naloga Anice Koprivc Prepeluh obsega 395 strani in vsebuje trinajst poglavij s številnimi podpoglavji, ki v prvem, teoretično preglednem delu naloge podrobno analizirajo razvoj navezanosti, nasilje in travmatične izkušnje v družini in razreševanje teh izkušenj v odrasli dobi. V osmem poglavju se analiza osredotoči na teološki pogled na psihoterapevtsko delo, sledijo metodološki uvod v raziskavo, v dvanajstem in v trinajstem poglavju pa rezultati raziskave in interpretacija. V drugem delu naloge avtorica predstavi raziskavo o poteku skupine za ženske, ki jo je organizirala in vodila skupaj s sodelavko na Zakonskem in družinskem inštitutu v Novem mestu. Načrt raziskave je bil kvalitativen in procesno naravnan, tako da razgrinja številne vidike medosebne dinamike v skupini in zunaj nje in postopni proces vzpostavljanja varnosti in zaupanja. V izhodišču študije je avtorica jasno opredelila raziskovalno vprašanje, ki zadeva preoblikovanje ne varne navezanosti mati – hči iz izvirne družine v varnejšo navezanost ob odnosu terapevtka – klientka. Študija je imela šest ciljev in tri osnovne hipoteze. Raziskava je potekala na podlagi kvalitativnih metod analize vsebine in utemeljene teorije, vsem klientkam pa so bili razdeljeni tudi vprašalniki ECR-R za ugotavljanje varne oziroma ne varne navezanosti.

Za študij koncepta varne – nevarne navezanosti v luči relacijske družinske teorije in terapije avtorica uporabi obsežen bibliografski opus. Disertacijo odlikuje dobro poznavanje širokega polja literature o obravnavani problematiki ter iskrena in raziskovalno odprta terapevtska drža. V nalogi avtorica razvije in definira teoretsko-analitski in aplikativni koncept varne – nevarne navezanosti, kritično ovrednoti teoretične vidike fenomena varne – nevarne navezanosti mati – hči z vidika

teorije navezanosti in z vidika relacijske družinske terapije in teorije, dokaže povezavo med tipom navezanosti in sposobnostjo vzpostavljanja razmejitev pri klientkah in pri njihovih materah in opiše proces predelave nefunkcionalnih vzorcev v terapevtski skupini. Rezultati raziskave kažejo, da predelava ne varne navezanosti in s tem nefunkcionalnih vzorcev zahteva terapevtkino aktivno vključenost v odnos klientka –terapevтка, lahko pa poteka tudi v trojici klientka – mati – terapevтка. To ugotovitev potrjuje tudi analiza podatkov v pilotski skupini, ki kaže na pozitivne učinke terapevtskega procesa v skupini udeleženk, zlasti kar zadeva samopodobo in zadovoljstvo v življenju.

Tomaž Erzar

Anja Kozina

Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih. Doktorska disertacija. Mentor Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. 228 str.

Doktorska naloga Anje Kozina, ki jo je zagovarjala dne 26. junija 2013, obsega 228 strani. Po uvodnem besedilu sledi dvanajst poglavij, od katerih jih sedem predloži teoretično podlago za raziskavo, pet poglavij pa opisuje empirično raziskavo. Sledijo še sklep, povzetek in ključne besede ter reference. Poglavja so tipična za takšno empirično raziskovalno delo in ustrezna.

Avtorica v svoji disertaciji obravnava področje nezvestobe v partnerskem odnosu med odraslimi in povezanost tega fenomena z nekaterimi psihološkimi značilnostmi, kakor so travmatska izkušnja v otroštvu, stili navezanosti, družinsko okolje, samospoštovanje. Pomemben del njene disertacije pa se osredotoča tudi na značilnosti procesa zakonske in družinske terapije pri težavah z nezvestobo v partnerskem odnosu.

V obširnem teoretičnem uvodu izčrpno obdelava vse pomembnejše vsebine, ki se navezujejo na obravnavano področje – torej nezvestobo, travmatsko izkušnjo, pomembne značilnosti izvirne družine, teorijo navezanosti, samospoštovanje in psihoterapevtsko pomoč parom s problemom nezvestobe. Doda tudi posebno poglavje o teološkem pogledu na nezvestobo. Poglavja so logično razporejena. Teoretični del je kakovosten in na visoki znanstveni ravni, saj so reference, na katere se sklicuje, res sodobne, ustrezne, izčrpne in vsebinsko bogate. Vsebina je prek ustrezne, obširno obdelane literature dobro artikulirana in smiselno predstavljena.

Empirični del naloge se deli na dva dela. Prvi del je širša raziskava o povezanosti nezvestobe z različnimi psihološkimi značilnostmi. V njej je vsaj delno sodelovalo petsto pet udeležencev, v celoti pa štiristo dvainštirideset. Avtorica je uporabila uveljavljene vprašalnike za merjenje pomembnih lastnosti izvirne družine (pozitivno vzdušje, vzajemnost in jasnost pričakovanj, družinski ponos, vsiljevanje, zlorablajoča klima itd.), otroške travmatiziranosti (čustvena, fizična in spolna zloraba in fizično zanemarjanje), samospoštovanja in stilov navezanosti. Dodana so bila še vprašanja o demografskih podatkih in o tem, ali je bil udeleženec kdaj prevaran oziroma ali je kdaj varal. Drugi del empirične raziskave je zajemal raziskovalno vprašanje o značilnosti terapevtskega procesa pri težavah z nezvestobo in terapevtsko oceno udeležencev terapije. V terapijo je bilo vključenih devetindvajset zakonskih in družinskih terapevtov; obravnavali so par ali posameznika, ki je kot vzrok prihoda na terapijo navedel težave z nezvestobo. Informacije so bile pridobljene z vprašalnikom, oblikovanim za te namene, odgovori pa analizirani s kombinacijo teorije in analize vsebine. Metoda raziskave je bila kvalitetna in ustrezna za cilje raziskave.

Analiza rezultatov je na visoko zahtevni ravni in kaže na avtoričino poglobljeno poznavanje statističnih analiz. Avtorica v prvem delu ustrezno prikaže osnovne rezultate in povezave (oz. razlike med skupinami, kjer je to ustrezno) med merjenimi lastnostmi. Uporabi pravilne postopke, ki jih prikaže z ustrezno natančnostjo. Pomembne ugotovitve tega dela raziskave pomenijo rezultati o nastopanju nezvestobe in o razlikah v razumevanju med starejšimi in mlajšimi. Predvsem pa so pomembne ugotovitve o povezanosti nezvestobe udeleženca z njegovim fizičnim in psihičnim zanemarjanjem. Ugotovila je tudi, da so bili prevarani večkrat deležni fizičnega zanemarjanja v izvorni družini, v primerjavi s tistimi brez izkušnje z nezvestobo. Tako pri nezvestih kakor pri prevaranih je ugotovila višjo stopnjo zlorabljalajoče klime in večjo zlorabo substanc. Nekatere od teh ugotovitev potrjujejo tudi ocene terapevtov, ki so v obravnavanih primerih v večji meri zaznali avtoritativni ali permissivni slog vzgoje, ločitve staršev, navzočnost alkohola in nezvestobe pri starših, v velikem procentu (kar 95 %) pa po ocenah terapevtov v izvorni družini niso spoštovali meja. Avtorica je ugotovila tudi, da imajo nezvesti pomembno nižje samospoštovanje kakor tisti brez izkušnje z nezvestobo.

V drugem delu raziskave, v katerem raziskuje terapevtski proces udeležencev z nezvestobo, pa je avtorica ugotovila, da zakonski in družinski terapevti težave z nezvestobo rešujejo na različne načine. V večini primerov so opazili faze, ki so se vrstile med procesom, vendar se je tudi pri tem izkazalo, da se faze med seboj močno prepletajo, število faz pa je odvisno od vsakega primera posebej. Za najbolj pomembnega se je izkazal varen, spoštljiv in sprejemajoč odnos med terapevtom in klientom. Poleg teh ugotovitev je avtorica odkrila tudi druge, na primer pomen spodbude in usmerjanja klienta, da raziskuje svoje želje, potrebe in občutke in jih izraža.

Razprava je ustrezna in izčrpna, avtorica primerno razloži rezultate in jih ustrezno poveže s teoretičnimi ugotovitvami in s preteklimi raziskavami. Ob tem se zaveda tudi omejitev same raziskave, ki jih prikaže v posebnem poglavju.

Glede na razširjenost problematike nezvestobe v sodobni slovenski družbi ima to delo velik pomen za področje zakonske in družinske terapije. Ugotovitve doktorskega dela so pomembne za znanstvenoraziskovalno poznavanje področja nezvestobe – tako z vidika teoretičnega razumevanja kakor tudi z vidika praktične uporabe v terapevtski obravnavi.

Robert Cvetek

Sebastjan Kristovič

Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije. Doktorska disertacija. Mentor Vinko Potočnik, somentorica Zdenka Zalokar Divjak. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. IX, 228 str.

Tema in dispozicija z naslovom Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije sta bili na senatu Univerze v Ljubljani odobreni dne 6. julija 2011. Za mentorico je bila potrjena izr. prof. dr. Zdenka Zalokar Divjak. Nekako na polovici doktorske raziskave je mentorstvo prevzel Vinko Potočnik, dotedanja mentorica pa je sodelovala kot somentorica. Kandidat je disertacijo dokončal na začetku leta 2013, komisijo za ocenjevanje so sestavljali prof. dr. Christian Gostečnik, prof. dr. Janez Juhant, prof. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Igor Škamperle s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Pred to komisijo je dne 28. februarja 2013 potekal zagovor disertacije. Dne 23. septembra 2013 je bil Kristovič na Univerzi v Ljubljani promoviran za doktorja znanosti.

Osnovni namen disertacije je, ugotoviti, v kolikšni meri je življenje posameznikov izpolnjeno s smislom ali pa že zaidejo v eksistencialno krizo, v bivanjski vakuum ali celo v noogeno nevrozo.

Teoretično izhodišče disertacije je logoterapija, ki se ukvarja s človekovo eksistenco in kot temeljno vodilo postavlja voljo do smisla. Logoterapija v svojem teoretičnem izhodišču jemlje v obzir številna filozofska, religiozna in psihološka spoznanja, ki pomagajo k osvetlitvi in reševanju konkretnih življenjskih nalog. Vsak posameznik je kot edinstveno in neponovljivo bitje tudi bitje, ki razpolaga ne samo s svojo telesno in duševno dimenzijo, kateri ga v veliki meri tudi determinirata, ampak predvsem tudi duhovno bitje s svobodno voljo: na podlagi odločitev tudi sprejema odgovornost zanje. Ta duhovna dimenzija omogoča, da se človek v sleherni situaciji – celo v najtežji življenjski stiski – odloči, kako se bo na to situacijo odzval, pozitivno ali negativno.

Avtor v prvem delu naloge izpostavlja ugotovitve, po katerih bivanjska problematika sodobnega časa zajema vse več ljudi, ki se v težnji za zaslužkom, za uspehom, za materialnimi dobrinami znajdejo v bivanjskem vakuumu, ki ima za posledico izčrpanost, anksiozna stanja, slabe medosebne odnose, razne psihosomatske bolezni itd. Vsa ta stanja še niso bolezenska, zato so tudi največkrat prezrta. Duh sodobnega časa na prva vrednostna mesta v življenju postavlja uspeh, užitek in samouresničitev posameznika, to pa pomeni zamenjavo vrednot – smisla z uspehom.

Drugi del disertacije je empirična raziskava eksistencialne krize v slovenskem prostoru. Avtor pri tem uporabi dva mednarodno uveljavljena instrumenta, LOGO-test in PIL-test, za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije in ju aplicira na vzorcu dvesto respondentov. Rezultati raziskave pri LOGO-testu kažejo, da je kar četrтина respondentov ogroženih oziroma doživljajo krizo smisla, bivanjsko frustracijo ali so celo v eksistencialnem vakuumu, ki zahte-

va že terapevtsko pomoč. Ti rezultati so slabši od tistih, kakor so jih dobili raziskovalci po svetu, ki so uporabili enake merske instrumente. V literaturi se najbolj pogosto omenja, da je približno 20 % ljudi v splošni populaciji v tem stanju. Rezultati raziskave PIL-testa pa pokažejo, da kar tretjina respondentov doživlja eksistencialno frustracijo, od tega jih je več kakor petina že v bivanjskem vakuumu.

Avtor na podlagi dobljenih rezultatov utemeljeno predvideva, da se bo v prihodnosti treba več ukvarjati s preventivnimi programi ohranitve duševnega zdravja, ki bodo ljudi opremljali za smiselno življenje, predvsem pa skrbeli za ozaveščanje človekove duhovne zmožnosti, s katero se lahko vsak hrabro sooča tudi z usodnimi stanji. Pri tem veliko pripomore celo kult telesa, ki je v sodobnem času mnogim pomembna prioriteta, saj lahko vodi k izboljšanju telesnega in tudi psihičnega zdravja. Ker pa sta posameznikovo zadovoljstvo in indirektno tudi njegova sreča dosegljiva le prek konkretnih odnosov z drugimi, je treba na prvo mesto postaviti negovanje odnosov, doživljajske vrednote in zmanjševanje delavnosti, ki ima samo smisel potrošnje. Družina kot mesto največje varnosti za človeka bo morala v prihodnosti navajati otroka na odgovorno opravljanje njegovih učnih in delavnih nalog. Starši so danes pripravljeni narediti vse za otroka, tako da otroku ne ostane nič, predvsem pa ga oropajo njegove lastne aktivnosti. Posledica je generacija vedno bolj nezadovoljnih in apatičnih otrok in mladostnikov, ki nimajo svojih ciljev, ne vedo zakaj bi si prizadevali in živeli. V tem prizadevanju namreč avtor vidi veliko nalogo vseh humanističnih znanosti, ki bi morale človeka spoznati v njegovi celovitosti in v njegovi težnji po preseganju osebnih potreb in želja. Celoviti pogled pa je mogoč, ko človeka vidimo predvsem kot duhovno bitje, usmerjeno na neko osebo ali neko delo, ki čaka prav nanj.

Vinko Potočnik

Janez Sečnik

Medgeneracijski prenos sramu. Doktorska disertacija. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. 301 str.

Naloga obravnava zelo aktualno in znanstveno še precej neraziskano temo medgeneracijskega prenosa sramu in posledic, ki jih ima neregulirani sram na življenje in na razvoj posameznika. Ustrezno regulirani in operativni sram je namreč temelj in hkrati pogoj zdrave iniciative in s tem tudi celostnega razvoja posameznika in njegovega suverenega vstopanja v medosebne odnose. Hkrati pa je sram, organsko gledano, tudi regulator aktivacije parasimpatetičnega in simpatetičnega živčevja, ki omogoča ustrezno regulacijo preostalih čustvenih reakcij in sposobnosti za soočanje s stresom. Vsi ti mehanizmi se pri otroku seveda razvijejo izključno skozi izkušnje, ki jih ima v vsakodnevnem stiku z odraslimi, torej s starši in z drugimi skrbniki. Zato je v načinu regulacije iniciative pri posamezniku mogoče prepoznati vzorce primarnih odnosov in njihov domet. Prvič se ti vzorci bolj ali manj uspešno reguliranega sramu in s tem tudi bolj ali manj funkcionalno oblikovane iniciative pokažejo prav v razvojnem obdobju prehoda iz otroškosti v odraslost, torej iz asimetrične navezanosti v bolj simetrično navezanost, se pravi: nekje ob izteku pubertete, torej ob koncu srednjega šolanja. Takrat je posameznik že sposoben več samorefleksije, predvsem pa se ob vrstnikih že izoblikuje njegov stil vedenja in izbire bolj ali manj tveganih ravnanj. Avtor naloge se je zato osredotočil prav na to razvojno obdobje.

Naloga je razdeljena na pet poglavij, v katerih avtor podrobno prikaže naravo in dinamiko razvoja in delovanja sramu ter njegovega formiranja in prenosa skozi medosebne odnose. V raziskovalnem delu pa empirično razišče in ponazori to dinamiko še s konkretno dostopnih vidikov.

Zaradi težko dostopne in izmuzljive narave sramu je znanstveno raziskovanje tega fenomena zahtevno in hkrati tudi polno presenečenj. Avtor se je teme lotil zelo previdno in metodološko korektno, s široko kvantitativno raziskavo družin srednješolcev. Na populaciji osemnajstletnih dijakov in dijakinj ter njihovih staršev je s testoma TOSCA in FACI8 ugotavljal, kako se sram kaže pri vsaki generaciji in ali se medgeneracijsko neposredno prenaša.

Rezultati raziskave so pokazali, da se sram pri različnih spolih kaže zelo različno. Medgeneracijski prenos sramu se je izkazal za zelo kompleksen proces, ki ni neposredno in preprosto viden, se pa pokaže na posameznih segmentih vedenja in doživljanja. Odprl se je vpogled v globino doživljanja dijakov in dijakinj. Tako na primer dijaki in dijakinje, ki so bolj nagnjeni k sramu, pogrešajo več fleksibilnosti in povezanosti v družinah. Tudi pri trditvah v zvezi s pogrešanjem sodelovanja v družini in v zvezi s skupnim odločanjem, s pogovorom, z upoštevanjem posameznika obstaja korelacija z nagnjenostjo k sramu in k eksternalizaciji. Dijakinje, nagnjene k eksternalizaciji sramu, se odločijo za zgodnejše spolne odnose, dijaki, nagnjeni k eksternalizaciji sramu, pa pogosteje pijejo alkohol. Pri starših se sram

povezuje s področjema denarja in izobrazbe in z odločitvijo za obiskovanje šole za starše.

Avtor na podlagi poglobljenega poznavanja širokega spektra znanstvene literature o sramu in o vlogi sramu v razvoju posameznika in družine sklene, da je sram izredno intenzivno in neprijetno izkustvo, da pa je prav zaradi svoje opozorilne funkcije nujno potreben in igra pomembno vlogo tako v zdravem razvoju posameznika kakor v odraslem delovanju in v medosebnih odnosih. Privede nas do spoznanja drugačnosti, odtujenosti in vodi v smeri svoje lastne posebnosti. Mati z regulacijo sramu pomaga otroku na poti gradnje identitete in osamosvojitve. Ob izgubi stika z materjo je otrok v izolaciji in osami nezmožen razviti svoj jaz in postati samostojen. Kadar je sram preveč pogost in nereguliran (preveč intenziven in trajen), postane za posameznika strupen. Tako se sram pozneje v življenju kaže kot razkol znotraj sebe in v odnosih. Sram vedno zadeva kvaliteto jaza, zato posameznik sebe doživlja kot manjvrednega in pohabljenega.

Sram ima osrednjo vlogo v delovanju družinskih sistemov, saj določa povezanost, bližino in fleksibilnost v odnosih. Zato je prav soočanje s sramom in tudi dobro poznavanje njegove dinamike in regulacije ena od prioritetenih nalog razvojne znanosti ter tudi terapevtskih in pedagoških praks.

Naloga je tako odprla vstop na novo področje razumevanja človekovega delovanja in s svojimi spoznanji omogočila bolj poglobljeno in znanstveno podprto razmišljanje o vzgoji, usmerjeni v optimalni razvoj otroka.

Katarina Kompan Erzar

Bogoslovni vestnik 73 (2013)

TEMI / THEMES

- Kako se lotiti problema samomora in genocida?** [3:335–470]
Facing Suicide and Genocide
- Pastoralni in duhovni premiki v Cerkvi na Slovenskem po drugem vatikanskem koncilu** [2:163–316]
Pastoral and Spiritual Shifts in the Church in Slovenia after the Second Vatican Council

RAZPRAVE / ARTICLES

- Centa, Mateja** **Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb** [3:443–52]
The Lack of the Meaning of Life as a Cause of Suicide by Young Persons
- Debevec, Leon** **Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«?** [2:269–78]
Sacred Architecture after the Second Vatican Council – »Icon« or »Placard«?
- Erzar, Tomaž** **Krog nasilja: žrtve storilci in storilci žrtve** [3:399–406]
The Cycle of Violence: Victims as Perpetrators and Perpetrators as Victims
- Furlan Štante, Nadja** **»Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu** [2:241–50]
Empowerment of Women in Catholic Church after the Second Vatican Council
- Gerjolj, Stanko** **Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti** [3:357–66]
A Biblical Pedagogic View of Suicidal Behavior
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja** **Ustvarjeni po božji podobi** [4:639–53]
Created in God's Image
- Pate in Tanja Repič Slavič**
- Grošelj, Jon** **Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli** [4:539–53]
On the Role of Scholasticism in the Development of Economic Thought
- Guček, Boštjan** **Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča** [1:97–110]
Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura Jeglič's Death
- Jamnik, Anton** **Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma** [3:423–32]
Communitarian Ethics as Answer to Human Loneliness and Lostness Being Consequences of Liberalism
- Janez Juhant,** **Moderna, suicid in genocid** [3:335–48]
Genocide and Suicide in the Modern Era
- Klun, Branko** **Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu** [3:367–76]
The Issue of Despair and Suicide in Kierkegaard

---	Razum v odnosu do vere: podpora in izziv <i>Reason in Relation to Faith: Support and Challenge</i>	[4:495–507]
Kolar, Bogdan	Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem <i>Echoes of the Council in the Church in Slovenia</i>	[2:175–86]
Koprivc Prepeluh, Anica	Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin <i>Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups</i>	[1:111–20]
Korošec, Brigita	Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje <i>Motivation of Adults for Religious Further Education</i>	[4:589–99]
Košir, Borut	Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI. <i>Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI</i>	[1:77–84]
---	Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji <i>New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council</i>	[2:307–15]
Kristovič, Sebastjan	Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije <i>Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy</i>	[4:625–39]
Lah, Peter	Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom? <i>Vatican II and Media: Continuity or Break?</i>	[2:297–306]
Malmenvall, Simon	Podoba ženskosti v življenju prečastitega Teodozija Pečerskega <i>The Image of Femininity in The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery</i>	[4:575–89]
Montanar, Ilaria	L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj <i>Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja</i> <i>Franc Hrastelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest</i>	[4:553–75]
Naglič, Andrej	Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti <i>Religious Activity Between National law and Church Autonomy</i>	[1:85–96]
Oblonšek, Cecilija	Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes <i>Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today</i>	[2:261–8]
Osredkar, Mari Jože	Medverski dialog – izbira ali nujnost? <i>Interreligious Dialogue – Option or Necessity?</i>	[2:289–96]
---	Sekularizacija – samomor religije? <i>Secularization – Suicide of Religion?</i>	[3:463–70]
Palmisano, Maria Carmela	Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto <i>Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopolneni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina</i> <i>New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far</i>	[1:46–58]

---	Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31) [4:507–17] <i>Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)</i>
Peček, Aljaž, in Mari Jože Osredkar	Božje odrešenje prek računalniških iger [4:517–27] <i>God's Salvation Through Computer Games</i>
Peklaj, Marijan	Božja beseda – živa in učinkovita [2:187–94] <i>The Word of God – Living and Effective</i>
Perše, Brigita	Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu [2:225–32] <i>Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council</i>
---	Potreba po sistematični (po)krstni pastorali v Cerkvi na Slovenskem [4:611–25] <i>Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church</i>
Petkovšek, Robert	Samomor in genocid v luči mimetične teorije [3:377–88] <i>Suicide and Genocide in the Light of the Mimetic Theory</i>
Pevce Rozman, Mateja	Samomor: pomen detabuizacije in mediji [3:433–42] <i>The Importance of Breaking Down Taboos and Media</i>
Platovnjak, Ivan	Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem [2:205–14] <i>Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia</i>
Podgorelec, Franjo	Eklesiološka utemeljitev koncilске duhovnosti [2:195–204] <i>Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality</i>
Prijatelj, Erika	Samomorilnost in genocidnost z vidika identitet in narcizma [3:407–14] <i>Suicide and Genocide from the Perspective of Identity and Narcissism</i>
Sečnik, Janez	Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje [1:121–32] <i>Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations</i>
Šegula, Andrej	Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu [2:279–88] <i>Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II</i>
Šetina, Mik	Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov [4:599–611] <i>Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships</i>
Skralovnik, Samo	Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi [1:59–76] <i>Interpretation of Desire in the Tenth Commandment</i>
Slatinek, Stanislav	Poskus samomora in kanonsko pravo [3:453–62] <i>Suicide Attempt and Canon Law</i>
Strahovnik, Vojko	O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti [3:389–98] <i>On the Concept of Genocide with Respect to Groups, Harm, and Responsibility</i>

- Strehovec, Tadej** **Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila** [2:233–40]
Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council
- — — **Medgeneracijski genocid kot utopična rešitev sodobnih družbenih napetosti** [3:415–22]
Intergenerational Genocide as a Utopian Solution to Modern Social Tensions
- Tanner, Norman** **The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church: How »Novel« was Vatican II?** [2:167–74]
Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugega vatikanskega koncila?
- Trebežnik, Luka** **Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju** [4:527–39]
Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida
- Vincelette, Alan** **The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on Fides et ratio and the First Principles of Catholic Philosophy** [1:17–32]
Ali ima Cerkev svojo filozofijo? Razmišljanja o okrožnici Fides et Ratio in o prvih načelih katoliške filozofije
- Vukašinović, Vladimir** **The Orthodox Church and Sacrosanctum Concillium** [2:251–60]
Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concillium
- Zwitter, Alek** **La théologie de Lumen gentium 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac** [1:33–46]
Teologija 13. člena Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca
Theology of Lumen gentium 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought
- Zyzak, Wojciech** **Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council** [2:215–24]
Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu
- Žalec, Bojan** **Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma** [3:349–56]
An Understanding of the Profound Origins of Genocide and Totalitarianism through Kierkegaard's Concepts of Anxiety and Stages of Existence: The Case of Nazism and Stalinism

TOMAŽEVA PROSLAVA / ST. THOMAS FESTIVITY

- Matjaž, Maksimilijan** **Beseda kot teologija** [1:7–16]
Word as Theology

POROČILA / REPORTS

- Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno, Gradec, 1. oktober 2012 (**Andrej Saje**) [1:154–5]
6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja, Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012 (**Andrej Saje**) [1:156–7]
- Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik (**Bogdan Kolar**) [2:323–5]

Predstavitev jeruzalemske izdaje Svetega pisma: modrostne in preroške knjige, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 27. junij 2013 (Jože Krašovec)	[3:475–9]
Sources chrétiennes – sedemdeset let (Marijan Smolik)	[3:483–4]
Mednarodni simpozij Po ateizmu, Phoenix, 7.–9. februar 2013 (Peter Rožič)	[1:145–7]
Mednarodna konferenca Po tranziciji?, Lund, 2.–4. oktober 2013 (Peter Rožič)	[3:480–2]
Mednarodni simpozij Kultura strahu, Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012 (Ana Martinjak Ratej)	[1:148–51]
Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 11.–15. junij 2012 (Andrej Saje)	[1:152–3]

OCENE / REVIEWS

Dolinar, France	<i>Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji</i>	[1:142–4]
Martin, ur.	(Bogdan Kolar)	
Fallico, Antonio	<i>Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta</i>	[1:133–5]
	(Andrej Šegula)	
Halbfas, Hubertus	<i>Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik</i>	[1:135–8]
	(Janez Vodičar)	
Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.	<i>Reconciliation: The Way of Healing and Growth</i>	[1:139–42]
	(Mateja Pevec Rozman)	
Platovnjak, Ivan, ur.	<i>Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog</i>	[2:317–20]
	(Janez Vodičar)	
Tanner, Norman	<i>Kratka zgodovina katoliške Cerkve</i>	[3:471–4]
Wolff, Larry	<i>Inventing Eastern Europe</i>	[2:320–2]
	(Peter Rožič)	

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Arko, Andraž	<i>Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporaba filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona</i>	[4:653–4]
	(Stanko Gerjolj)	
Hočevar, Ivan	<i>Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničanjem in odrešenjem</i>	[4:655–6]
Jurič, Sabina	<i>Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok</i>	[4:657–8]
	(Vinko Potočnik)	
Koprivc Prepeluh, Anica	<i>Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka</i>	[4:659–60]
	(Tomaž Erzar)	
Kozina, Anja	<i>Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih</i>	[4:661–2]
	(Robert Cvetek)	
Kristovič, Sebastjan	<i>Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije</i>	[4:663–4]
	(Vinko Potočnik)	
Sečnik, Janez	<i>Medgeneracijski prenos sramu</i>	[4:665–6]
Šimac, Miha	<i>Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrske oboroženih silah v prvi svetovni vojni</i>	[3:485–6]
	(Bogdan Kolar)	

Bogoslovni vestnik 73 (2013)

1. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
2. Caldusch-Benages, Nuria, prof. dr.
3. Dimnik, Martin, prof. dr., emer.
4. Dupont-Fauville, Denis, prof. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Gostečnik, Christian, prof. dr.
9. Juhant, Janez, prof. dr., akad.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
12. Kvaternik, Peter, izr. prof., emer.
13. Maver, Aleš, doc. dr.
14. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
15. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
16. Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
17. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
18. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
19. Prijatelj, Erika, doc. dr.
20. Saje, Andrej, doc. dr.
21. Simonič, Barbara, doc. dr.
22. Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
23. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
24. Škafar, Vinko, prof. dr. emer.
25. Špelič, Miran, doc. dr.
26. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
27. Večko, Snežna, doc. dr., emer.
28. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.