

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

Acta Theologica Sloveniae

1. **Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkev v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2011 / ST. THOMAS FESTIVITY 2011

- 7 Slavko Krajnc, Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji**
The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist

RAZPRAVE / ARTICLES

- 19 Radovan Bigović, How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans**
Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu
- 39 Janez Juhant, Dialogue, Peace and Religion**
Dialog, mir in religija
- 51 Jožef Leskovec, Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu**
Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism
- 63 Mirjana Filipič, Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11)**
A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)
- 77 Lea Jensterle, Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114**
Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114
- 89 Iztok Mozetič, Katoliška Cerkve v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS**
Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party
- 99 Silvin Krajnc, Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca. Ob 50. obletnici njegove smrti**
The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death
- 111 Stanislav Slatinek, Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravnih**
The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes
- 123 Elzbieta Osewska, Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe 'Das Geschenk Jesu'**
*Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učb. 'Dar Jezusa'.
 Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series 'The Gift of Jesus'*

OCENE / REVIEWS

- 135 Berkmann, Burkhard Josef, Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht (Andrej Saje)**
- 139 Spencer, Nick, Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today (Tadej Strehovec)**
- 140 Avsenik Nabergoj, Irena, Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide (Aljaž Peček)**
- 144 Bonnie Steinbock, ur. The Oxford Handbook of Bioethics. (Oxford Handbooks in Philosophy). (Tadej Strehovec)**

POROČILO / REPORT

147 Janez Vodičar, Sejem Didacta (Stuttgart, 22.–26. februar 2011)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

151 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Radovan Bigović

prof. dr., za sistematično teologijo, PhD, Prof., Systematic Theology
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11B, RS-11060 Beograd
rbigovic@pbf.rs

Mirjana Filipič

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

Lea Jensterle

dr., mlada raziskovalka PhD, Junior Researcher
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
leajen@gmail.com

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

Silvin Krajnc

dr. PhD
 Brezje 72, SI-4243 Brezje
silvin.krajnc@rkc.si

Slavko Krajnc

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Jožef Leskovec

univ. dipl. teolog, mladi raziskovalec BA in Theology, Junior Researcher
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
jozef.leskovec@guest.arnes.si

Iztok Mozetič

univ. dipl. teolog BA in Theology
 Rodik 46, SI-6240 Kozina
iztok.mozetic@rkc.si

Elzbieta Osewska

doc. dr., za družinske študije PhD, Assist. Prof., Family Studies
 Wydział Studiów nad Rodziną, Institute of Family Studies,
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Cardinal Stefan Wyszyński University
 Ul. Wyszyńskiego 2A/51, PL – 18-400 Lomza
osewska1@op.pl

Aljaž Peček

univ. dipl. teolog, 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

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

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

Tadej Strehovec

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Janez Vodičar

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
janez.vodicar@guest.arnes.si

Tomaževa proslava
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 1, 7–18
 UDK: 27-549-423.78
 Besedilo prejeto: 01/2011; sprejeto: 02/2011

Slavko Krajnc

Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji

Povzetek: Obhajanje evharistije je neusahljivi studenec vsakega pristnega prizadevanja za življenje v pravičnosti in miru. Čeprav evharistija v svojih besedilih ne govori pogosto o socialni pravičnosti niti ne ponuja kakih konkretnih rešitev za probleme sedanje družbe, moremo vendarle najti v posameznih obrednih sestavinah veliko spodbud in zahtev za spreminjanje in zdravljenje našega pogosto ranjenega odnosa do Boga, do bližnjega in do stvarstva. Evharistija se namreč kaže kot oznanjevanje vesele blagovesti družbene pravičnosti in je udeležencem bogoslužja tudi nenehni klic k deležnosti božje pravičnosti.

Ključne besede: liturgija, evharistija, pravičnost, socialni nauk, očenaš

Abstract: **The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist**

The celebration of the Eucharist is an inexhaustible source of every genuine endeavour to live in justice and peace. Although the Eucharist in its texts does not often speak about social justice nor does it offer any concrete solutions for the problems of the present society, single ritual elements contain numerous ideas and demands to change and heal our often injured relationship to God, to our neighbours and to the environment. Namely, the Eucharist appears as preaching the good news of social justice and represents, for the participants in the liturgy, a constant appeal to share the Divine justice.

Key words: liturgy, Eucharist, justice, social teaching, Our Father

Ob naslovu Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji se nam kar spontano postavi vprašanje, kaj imata ti stvarnosti skupnega. Če vzamemo v roke *Kompndij družbenega nauka Cerkve*, lahko kaj hitro ugotovimo, da spis pogosto uporablja izrazoslovje, ki razodeva temeljno vlogo liturgije v življenju kristjana, medtem ko formalno ni nobenega bistvenejšega govora o tem pomembnem temelju, to je liturgiji.¹ Vse to potrjuje, da je na prvi pogled težko najti tehtno povezavo med bogoslužjem in še posebno evharistijo in socialno pravičnostjo, saj se nam včasih celo zdi, da so molitve, simboli, liturgična oprava, oprema in obredna dejanja kakor nekaj, kar udeležence vodi proč od tuzemskih skrbi in jih izolira od

¹ *Rivista liturgica* 94, št. 1 (2007), prinaša različne razprave, v katerih avtorji razgrinjajo in obravnavajo načrt, strukturo in besedilo *Kompndija družbenega nauka Cerkve* in pri tem kritizirajo, kako omenjeni *Kompndij* resda govori o vlogi bogoslužja v življenju kristjana, ne prinaša pa kakšnega večjega poudarka o pomembnosti bogoslužja niti ne citira dokumentov cerkvenega učiteljstva, še posebno v zvezi z evharistijo ne (Basilio Petrà, *Il Compendio e la liturgia. Osservazioni e annotazioni*, *RL* 94, št. 1:19–32).

sveta in od socialne pravičnosti, ki bi jo bilo treba doseči, kajti liturgija je v svojem cilju usmerjena v transcendenco (Kiesling 1977, 353). Vendar – če vzamemo mašna besedila pod drobnogled – lahko kaj hitro najdemo zahteve po pravičnosti ali družbeni pravičnosti, tako v omenjenih besedilih kakor tudi v navodilih in v načinih obhajanja.² Ker pa je namen bogoslužja v tem, »da bi verniki vedno bolj krščansko živeli« (B 1), ne moremo ne povezovati in ne videti notranjih povezav med liturgijo in družbeno pravičnostjo.

1. Pravičnost v odprtosti drugemu in Drugemu

Pravičnost je krepost, ki človeka ureja v tem, kar zadeva drugega; to lahko izrazimo z besedami: *iustitia est ad alterum* oziroma Pravičnost ima opravka z drugimi. Pravičnost pravi: obstaja drugi, ki ni kakor jaz, ki pa mu vendarle pripada njegovo. Pravični je pravičen s tem, da drugega potrjuje v njegovi drugačnosti in mu pomaga, da dobi, kar mu gre. Tako torej pravičnost »obstoja v v zajemnem življenju«, *iustitia consistit in communicatione*; pravičnost se ukvarja z drugim. Kdor je pozvan k pravičnosti, je zavezan k temu, da daje, kar pripada drugemu (Pieper 2000, 72–75).

Pravičnost se razumeva kot to, kar zakon definira kot pravično ali nepravično, vendar se tukaj ne bomo ustavljali ob legalni ali kateri drugi pravičnosti (Krašovec 1998; Bedernjak 1989; Stres 1999), ampak ob pravičnosti v bogoslužju. Bogoslužje obhaja pravičnost Boga. Namreč: pravičnost Boga je ultimativno Bog sam, pravičen, kakor je. Božja pravičnost je razcvet dobrega. Zato božja pravičnost neizmerno presega pravno pravičnost, saj Jezus pravi: »Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo.« (Mt 5,20) Božja pravičnost se kaže predvsem v odnosih. To je dojemanje odnosa do Boga, do bližnjega in do stvarstva. V teh treh odnosih pa je pomembna tudi svoboda, vendar ne le »svoboda od«, ampak »svoboda za«, to je svoboda za zavezo z Bogom. Zaveza z Bogom se na najodličnejši način obnavlja v bogoslužju. Tako moremo reči, da je bogoslužje praznovanje božje pravičnosti, božje vladavine, božjega kraljestva, to pa pomeni, da je bogoslužje tudi ključnega pomena za službo družbene pravičnosti. Mark Searle je zapisal, da »bogoslužje praznuje pravičnost Boga samega, kot je razodeto v zgodovini, zapisano v Svetem pismu in razglašeno v občestvu vernikov« (Burghardt 2001, 39). V njem se srečamo s Pravičnim in Vstalim, čigar Duh nas navdihuje in spodbuja k delu za prihajajoče božje kraljestvo. Zato ni dovolj, da se pravičnosti spomnimo v posameznih sestavinah bogoslužja, na primer v homiliji, v evholoških besedilih ali drugih

² Pojem »iustitia« se v Rimskem misalu uporablja v širšem pomenu besede. Označuje odnos do Boga in do božjih zakonov ter božje delovanje in moč, ki ustvarja in drži obljubo kljub človekovi nezvestobi (gl. navadni hvalospev, RM 312). V odnosu do Kristusa pa se pravičnost razodeva v njegovem »kraljestvu resnice in življenja, kraljestvu svetosti in milosti, kraljestvu pravičnosti, miru in ljubezni« (hvalospev na praznik Kristusa Kralja veseljstva, RM 253), pa tudi kot navdihujoči vir in vrlina, za katero je vredno žrtvovati svoje življenje (GP mučenec zunaj velikonočnega časa; GP mučeništvo Janeza Krstnika; GP sv. Tomaž Becket, 29. december). Imamo pa nekatera evhološka besedila, v katerih prosimo za dar pravičnosti, v moči katerega bomo širili socialno pravičnost (GP sv. Gregor VII., 25. maj). Še bolj neposredno pa o družbeni pravičnosti govorijo evhološka besedila pri mašah za napredek narodov (RM 794), za mir in pravičnost (RM 795), za domovino in državo (RM 792–793), za državne voditelje (RM 793) in za spravo (RM 797) (Chukwudezie Chibuko 1991, 24–29).

prošnjah, ampak naj bi liturgično praznovanje iz svoje globine in kot celota sporočalo, da je socialna pravičnost, ki je uresničena v Kristusu, tudi v bogoslužnem zboru. Vrh tega moremo reči, da že – ne glede na duhovno dispozicijo skupnosti – bogoslužje je samo nagovarja človeka in ga vodi k pravičnosti in k delovanju iz pravičnosti. Naj bodo bogoslužja še tako – človeško gledano – suhoparna, vendarle nosijo v sebi močno sporočilo družbene pravičnosti, saj so zmeraj zbirni prostori za vse vrste ljudi iz vseh možnih okolij. Tu se srečujejo bogati in revni, zdravi, invalidi in bolni, mladi in stari, ljudje različnih ras in narodnosti. In prav vsem tem ne glede na njihovo vlogo v družbi dajejo božja beseda in molitve, ki jih skupaj z drugimi molijo, vizijo življenja, utemeljeno na pravičnosti in na drugih vrednotah, o katerih ni moč slišati v večernih poročilih, v reklamah ali oglasih. Tudi še tako nebolgljena pridiga je vedno »glas vpijočega v puščavi«, ki se nato neopazno vtihotapi v misli in srca teh, ki jo poslušajo.

Tako vidimo, da ima bogoslužje tudi posebno preroško in didaktično vlogo ustvarjanja družbene pravičnosti. Tisti, ki resnično služi v bogoslužju, zmore služiti tudi v družbi. In tako iz evharistije prehaja vidik družbene pravičnosti med vse skupine družbe. Skratka, bogoslužje ustvarja in mora ustvarjati pravičnost; pravičnost poživlja in mora poživljati liturgično obhajanje, ali kakor je zapisal Christopher Kiesling, »bi moralo liturgično obhajanje zmeraj zanetiti v vernikih tisti ogenj ljubezni, ki bi se razplamtel in razplamteval nad njimi, da bi z odgovornostjo in v duhu socialne pravičnosti delovali v vsakdanjem življenju« (Kiesling 1977, 353).

2. Pravičnost v besednem bogoslužju

Sveto pismo več kakor osemstokrat spregovori o »pravičnosti« in o »pravičnem«, s tem pa misli predvsem na »dobrega« in sploh »svetega« človeka (Pieper 2000, 85).

Ker je božja beseda, ki jo srečujemo in obhajamo v bogoslužju, živa beseda Boga, smo poklicani, da v njej iščemo odgovore na življenjska vprašanja in dileme, ne le takšne, ki zadevajo duhovno življenje, ampak tudi konkretne odgovore na stiske iz socialnega in družbenega okolja.

V cerkvenem letu pogosto beremo odlomke, ki govorijo o božji pravičnosti in o nepravicih med ljudmi. V njih se nam skozi liturgične dobe kaže Kristus kot služabnik pravičnosti in kot osvoboditelj iz socialne nepravicih.

V odlomkih adventnega časa se predstavlja kot božji služabnik, ki je prišel, prihaja in bo prišel, da vzpostavi pravičnost. V svet prinaša novo vrsto ljubezni: ljubezen, ki presega zahteve katerekoli zgolj racionalno zasnovane pravičnosti. Njegova ljubezen in predanost, usmiljenost in dobrotljivost se kažejo v dejanjih pravičnosti.

Berila na prvo adventno nedeljo napovedujejo popolno božjo vladavino nad stvarstvom in zgodovino in skušajo ujeti najvišjo blaženost tega časa, mesijanski mir: »Svoje meče bodo prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe. Narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2, 1–5, 1. adv. ned. A), to pa pomeni, da bo vzpostavljena družbena pravičnost, ki bo vodila v mir.

V letu B nas v prvem berilu Izaija spodbuja k poštenosti in pravičnosti, saj pravi, da prihaja Bog naproti tistemu, ki z veseljem ravna pravično (Iz 64,4). V letu C beremo odlomek iz preroka Jeremija, v katerem prerokuje božje zavzemanje, »da požene Davidu mladika pravičnosti, ki bo delala, kar je prav in pravično v deželi« (Jer 33,14–16). Prihod tega »pravičnega poganjka« pomeni varnost za Juda in za Jeruzalem. Torej bodo ljudje imenovali Juda in Jeruzalem »Gospod naše pravičnosti«. V drugem berilu (1. adv. ned. A) pa sv. Pavel spodbuja Rimljane, »naj živijo pošteno, kakor se podnevi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v posteljah in v razuzdanosti, ne v prepirljivosti in v nevoščljivosti« (Rim 13,11–14). Vnovič je to spodbuda k poštenosti in k držbi, ki je pogoj za pravično ravnanje z našimi bližnjimi. V duhu vseh teh beril lahko vidimo Kristusa kot Pravičnega, ki bo dokončno vzpostavil pravičnost v božjem stvarstvu in v zgodovini.

Berila druge adventne nedelje nadaljujejo temo o božji in o družbeni pravičnosti. V prvem berilu leta A beremo Izaijevo prerokbo o prihajajočem Odrešeniku, nad katerim »bo počival Gospodov duh« z obilo darov. »Pravično bo sodil siromake, pošteno bo branil stiskane ... in pravičnost bo pas njegovih ledij« (Iz 11,1–10), medtem ko v odlomku v letu B spregovori o božjem prihodu, ki je za vse ljudi. Zato naj bo vse, kar je vijugasto, ravno in vzpostavita naj se pravičnost in mir (Iz 40,1–5,9–11). V letu C pa Baruh sporoča Jeruzalemu, »naj se ogrne s plaščem pravičnosti«, in Bog mu bo dal novo ime: »Mir pravičnosti in veličastvo bogočastja« (5,1–9). Tako tudi v teh prerokbah vidimo Jezusa kot tistega, ki bo prišel in dokončno vzpostavil kraljestvo pravičnosti.

V drugem berilu v letu A prosi Pavel za milost, da bi živeli v harmoniji drug z drugim v duhu Jezusa Kristusa (Rim 15,4–9), v letu B pa Peter naznanja novo nebo in novo zemljo, v katerih biva pravičnost (2 Pt 3,8–14). Tema pravičnosti se ponovi tudi v psalmih med berili (Ps 72; Ps 85).

Na tretjo in na četrto adventno nedeljo nas berila opozarjajo na dogodke iz preteklosti, ki so podlaga za naša pričakovanja o tem, kaj bo v prihodnje. Vendar tema socialne pravičnosti ne izgine v celoti. V psalmu leta A na tretjo adventno nedeljo beremo, da Gospod »zatiranim vrača pravico, daje kruha lačnim, osvobaja jetnike ..., ljubi pravične« (Ps 146,6–10). V letu B najdemo v prvem berilu odlomek iz Izaija (61,1–2.10–11), ki ga je v skladu z Lukom (4,16–21) Jezus uporabil v shodnici v Nazaretu. Zadeva njegovo poslanstvo vzpostavitve pravičnosti.

V božičnih liturgičnih praznovanjih pri božičnih mašah govori božja beseda o Knezu miru, ki bo vzpostavil kraljestvo s pravico in pravičnostjo (Iz 9,1–6). Najprej oznanjen nizkemu sloju (pastirjem) (Lk 2,1–14) in šele nato modrim, je s svojim prihodom »očem narodov razodel svojo pravičnost« (Ps 98).

Postni čas je predvsem čas, ko se lahko zavemo, da obstaja prostor za izboljšanje socialnega, ekonomskega in političnega reda, ki bo vodilo v večjo pravičnost. Kristus nas vabi, da gremo z njim v puščavo in se izpraznimo, da služimo drugim kot božji služabniki. Med postom lahko preučimo svoje vzorce socialnega življenja, iščemo napake, pretehtamo svojo sokrivdo pri trajajoči krivičnosti in postanemo služabniki, ne ovira za prihajajočo božje kraljevanje v pravičnosti. To obdobje spreobrnjenja, »metanoia«, se steka v velikonočno-binkošno slavljenje z zavestjo o novem življenju v vstalem Kristusu po daru njegovega Duha. Božja pravična ljube-

zen se je pokazala po Jezusu in premagala našega največjega sovražnika – smrt – in s tem vse naše sovražnike, vse sile, ki so delovale proti nam, vključno z duhom samoljubja in nepravčnosti. Bog je izlil Duha na nas, da bi – tako kakor Jezus – živel in umrl za kraljestvo božje pravičnosti. Radost novega življenja v petdesetih dneh velikonočno-binkošnega obdobja nas osvežuje za dolgo, zahtevno nalogo, ki nam pogosto jemlje pogum, da bi ustvarili socialno pravičnost v našem svetu. Naloga zahteva predanost, ki jo lahko obnovimo vsako nedeljo v letu, ko se zbiramo v spomin na božje obljube in na njihovo pričakovano izpolnitev v od mrtvih vstalem Kristusu. Božja beseda na navadne nedelje v letu nas spominja in spodbuja, včasih prav izrecno, da se potegujemo za socialno pravičnost v naši družbi; berila pogosto implicitno ali posredno zahtevajo od nas iskanje socialne pravičnosti, tako da gojimo druge lastnosti krščanskega življenja, ki pripravljajo temelje za pravična socialna dejanja (Empereur-Kiesling 1990, 61–78). Skratka, v vseh dobah cerkvenega leta spodbuja Cerkev k pravičnosti in miru in postavlja za zgled Kristusa, božjega služabnika, ki je prišel, prihaja in bo prišel za zmago pravičnosti in miru.

3. Pravičnost v nekaterih sestavinah evharističnega bogoslužja

Vsaka evharistija nas združuje v Jezusu Kristusu in implicira socialno pravičnost. O tem nam govori že sama beseda *communio* (gr. *koinōnia*), ki jo lahko nazorno razumemo iz besed *cum + unio*, to pomeni »zedinjenje z«. Tako je evharistija razodevanje občestva, ki odpira človekov jaz in ga spreminja v »mi«; ta »mi«, Cerkev, ustvarja liturgijo in liturgija ustvarja Cerkev. To recipročno zedinjenje vernikov temelji na zedinjenju z Bogom. In ker je liturgija – in še posebno evharistija – dejanje Svete Trojice, zahteva evharistija dejavno udeležbo vseh udov Cerkve in gradi občestvo v pravičnosti.

Ko se zberemo k obhajanju evharistije,³ ne gremo v zasebnost neke sobe, ampak v skupnost molitve in socialne pravičnosti ali pa vsaj v skupnost hrepenenja po socialni pravičnosti. To skupnost lahko sestavljajo: bogati in revni, zdravi in bolni, mladi in stari, poslovneži in nezaposleni, uradniki in delavci itd. Edino razlikovanje, ki je pri bogoslužju dopustno, izhaja iz liturgične funkcije ali občasno zaradi civilnih avtoritet, pa še to v skladu z liturgičnim pravom. Vse to govori o enakosti in dostojanstvenosti slehernega človeka v bogoslužju in o nujnosti, da se ta enakost in dostojanstvenost izražata tudi v pravici do pravičnega deleža zemeljskih in družbenih dobrin, saj so te dobrine božji dar in zato namenjene vsem ljudem.

Pred evharistično molitvijo imamo dvojno darovanje: darovanje kruha in vina in darovanje za Cerkev v obliki nabirke. V prvem darovanju prinesemo na oltar darove,

³ Socialno pravičnost ali nepravčnost razodeva že uvodna procesija pri maši, v kateri naj pristopijo k oltarju duhovnik, ministranti in ministrantke (Navodilo o zakramentu odrešenja 31), če ni diakona, tudi bralec ali bralka, ki nese evangeliarij (RMu 194), lahko tudi psalmist in drugi bralci in bralke za branje prošenj vernikov, pri mašah z otroki pa skupaj z duhovnikom tudi skupina otrok, ki svoje sodelovanje pri vstopni procesiji ponovi še v darovanski in v obhajilni procesiji (Pravilnik za maše z otroki 34). Skratka, vsako neupoštevanje teh navodil vodi v liturgično nepravčnost in neustvarjalnost. Če so prošnje vernikov avtentična molitev, potem ne morejo mimo socialne (ne)pravičnosti, za katero smo še posebno soodgovorni.

ki niso le sad zemlje, ampak tudi sad raznovrstnega dela in truda. To pomeni, da kruh in vino nista zgolj neki danosti, ampak sad mnogih misli, odločitev, družbene organiziranosti, distribucije, prodaje in nakupa, preden sta končno prinesena na oltar. Toda prinašati pred Boga nekaj, kar je v družbi krivično porazdeljeno, ni primereno za znamenje božje navzočnosti. Zato si je na primer James L. Empereur zastavil naslednje vprašanje: »Kako si sploh upamo udeležiti se posvečenih darov, če se ne zanimamo dovolj za krike revnih, ki so zaprti v kletkah nepravičnih socialnih, ekonomskih in političnih struktur? Takšni darovi so plesnivi in skisani, sicer ne zaradi bakterij, temveč zaradi socialne nepravičnosti, ki so jo utrpeli številni, po katerih sta kruh in vino prišla v konkretno občestvo. Zato bi morali Boga najprej prositi za odpuščanje plesnivosti in skisanosti naših družbenih odnosov, polnih gospodarske nepravičnosti, in šele nato darovati Bogu kruh in vino, predvsem pa 'čisto, sveto in brezmadežno žrtev, sveti kruh večnega življenja in kelih neminljivega zveličanja'« (Empereur-Kiesling 1990, 115), kakor molimo v rimskem kanonu.

O drugem darovanju pa nam poroča že sv. Pavel, ki se je v svojem duhovništvu zavzemal za zbiranje darov v Cerkvah po Grčiji in v Mali Aziji za revno krščansko skupnost v Jeruzalemu. To zbiranje darov za potrebe Cerkve in za druge karitativne namene ni le izraz pravičnosti, ampak ljubezni, saj človek potrebuje onkraj pravičnosti tudi ljubezen. Zato omenjeno pobiranje darov pomaga vernikom, da bolj povezujejo evharistično daritev s socialno pravičnostjo in s konkretnim vsakdanjim življenjem. K temu nas spodbuja tudi odlok o duhovnikih, ki pravi, da je treba »kristjane učiti, da ne živijo samo zase, marveč naj vsak drugemu streže z darom, kakor ga je prejel, kot zahteva postava ljubezni« (D 6). Ker se lahko sleherni od nas kaj hitro ujame v nepravičnost, je prav, da nas vsakotedenski preprosti obred pobiranja denarja po cerkvi oziroma izročitev v »puščico« med bogoslužjem spomni in spodbudi k odgovornosti in k iskanju socialne pravičnosti glede dobrin, ki nam jih je zaupal Bog (Empereur-Kiesling 1990, 116).

V logiki darovanja je ključnega pomena to, da ima dar pomembno vlogo v ustvarjanju ali prelamljanju odnosov. Če je namreč dar zavržen, ustvari med sprejemnikom in darovalcem negativen odnos. Ko pa je dar sprejet, se med prejemnikom in darovalcem razvije duhovna vez, ki vabi k izmenjavi darov. Tako se tudi pri evharistiji izmenjajo darovi. Kruh in vino sta kot vsakdanja hrana, še posebno pa kot Kristusovo telo in kri božji dar človeštvu. Drugače od teh darov pa je evharistična molitev ali anafora naš povračilni dar Bogu, naš odgovor na božji dar, kakor beseda »anaphora« že sama po sebi pomeni, saj označuje tako evharistično molitev kakor tudi dar, ki ga darujemo.

Tudi evharistične molitve vsebujejo nevsiljive kazalce socialne pravičnosti, saj razodevajo enakost vseh, za katere mašnik moli in v imenu katerih mašnik moli. Tako na primer v tretji evharistični molitvi mašnik moli: »Zato te ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno posvetiš te darove, ki ti jih prinašamo itd.« Se pravi, da je to prošnja vseh, brez razlike. Skupnost, ki moli, namreč nikogar ne izključuje, saj moli celo za tako imenovane anonimne kristjane, to je: »za vse, ki te iskreno iščejo« (četrti evharistični molitev).

Tudi molitev: »Prosimo, Gospod, naš Bog, naj bo ta pravna daritev vsemu svetu v mir in zveličanje« razodeva, da smo v liturgijo vključeni vsi enako, in to tisti,

ki prosimo in molimo, kakor tudi tisti, za katere prosimo ali molimo. Da pa bi bila naša »daritev vsemu svetu v mir in zveličanje«, smo – podobno kakor Bogu, ki mu dolgujemo spoštovanje, češčenje in služenje – dolžni izkazovati to isto spoštovanje in služenje tudi našemu bližnjemu: spoštovanje do njegove osebnosti, do deleža materialnih in kulturnih dobrin, ki so pogoj za družbeno pravičnost (Empereur-Kiesling 1990, 118–119). Evharistična molitev nas ne spodbuja zgolj k upoštevanju slehernega po načelu enakosti in pravičnosti. Po zgledu Jezusove molitve namreč prosimo v epiklezi nad ljudstvom za enost, da »bi bili vsi eno ..., da bi svet veroval, da si me ti poslal, in da si jih ljubil, tako kot si mene ljubil« (Jn 17,21–23). Kristus, ki prihaja k meni v obhajilu, je namreč isti Kristus, ki prihaja tudi k bratu poleg mene. Tako je torej Kristus tisti, ki naju povezuje. In če med nama ni bratske ljubezni, potem oskrunjava temeljno Kristusovo razsežnost, to je, da naju združuje v pravičnosti, miru in ljubezni. Vse to potrjuje, da enakost in enotnost Kristusovih učencev vključujeta harmonično vzajemno delovanje enakovrednih ljudi, čeprav raznoliko pooblaščenih, od katerih »vsak dela vse tisto in samo tisto, kar mu gre po naravi stvari v bogoslužju« (B 28).

Ena od ključnih sestavin evharistične molitve je anamneza, v kateri se ne le spominjamo odrešilnih božjih del, ampak tudi tuzemske in nebeške Cerkve, ki obhaja bogoslužje. Toda kakšna je ta Cerkev, ko pa so celi narodi prikrajšani ne le za osnovni živež, ampak tudi za temeljno dostojanstvo in za človeka vredno življenje? Ob vseh teh preizkušanih se je treba v bogoslužju spominjati tudi tistih, ki so umrli zaradi lakote in bolezni, zaradi vojn in morij, zaradi gospodarske in družbene krize. Vsi ti spomini so boleči, zato jih je treba očistiti. Očiščenje spomina pa zahteva najprej to, da izrečemo resnico, kajti »kar je izrečeno kot resnica, je storjeno; kar ni izrečeno, ni storjeno; čemur se daje glas, je slišano, in čemur se odreka glas, ni slišano« (Power 2006, 873). Samo iz priznane bolečine se lahko življenje na novo rodi, z izžiganjem očisti in z balzamom odrešenja ozdravi. Tudi evharistična anamneza more ozdraviti naš spomin, še posebno ker v hvaležnem spominjanju ni prostora za užaljenost, prizadetost, sovraštvo in zagrenjenost. Hvaležen spomin prinaša vedrino, v moči katere lahko ozdravljamo tudi druge in gradimo nove odnose med ljudmi. Skratka, »evharistija je najodličnejši kraj, kjer lahko očistimo spomin na vse krivice, ki smo jih povzročili, in tiste, ki smo jih utrpeli, vendar le, če jih nadomestimo z odpuščanjem in spravo, kajti miru ni brez pravičnosti in ne pravičnosti brez odpuščanja,« je zapisal Janez Pavel II. v poslanici za dan miru leta 2002. Dve leti prej je v imenu vesoljne Cerkve prosil za odpuščanje: dne 12. marca 2000 je v baziliki sv. Petra uprl pogled v Križanega in dvignil glas Cerkve, proseč odpuščanja za grehe vseh njenih otrok. Sam pravi, da je »to očiščenje spomina okrepilo korake Cerkve v prihodnost in nas vse napravilo bolj ponižne in čuječe v predanosti evangeliju« (Janez Pavel II. 2001, čl. 6).

Ker pa je »evharistija tudi način življenja, ki od Jezusa prehaja h kristjanu ter se preko njegovega pričevanja razširja med ljudmi in v njihovi kulturi« (Janez Pavel II. 2004, čl. 25), je nujno, da postane kristjanov način življenja evharističen, to je: posnemajoč Kristusa, ki je, kakor molimo v četrti evharistični molitvi, »ubogim oznanil blagovest odrešenja, jetnikom prostost, potrtem veselje«. Ta razglas božje in nove socialne pravičnosti vliva upanje na nov red, ki naj vlada v svetu.

Tudi očenaš je posebno bogat v svojih implikacijah na socialno pravičnost.⁴ Glede na sestavo očenaša v Matejevem zapisu evangelija moremo reči, da so prve tri prošnje, v katerih je govor o Bogu samem na tem svetu, hvalospev božji pravičnosti, saj »On daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45), v drugih štirih, v katerih omenjamo naše upe, potrebe in stiske, pa smo osredinjeni predvsem na družbeno pravičnost. Temelj družbene pravičnosti je božja pravičnost. Zato moramo najprej iti ven iz sebe in se odpreti Bogu. Očenaš namreč začenja z Bogom in nas od tod vodi na pota človečnosti in pravičnosti.

Na začetku očenaša je osrečujoči razglas, da smemo reči Bogu Oče. To nas spominja, da smo del človeške družine, ki ji je Bog dal stvarstvo tako, da ima vsak človek pravico do življenja in do bogastva narave in človekovega dela. Gospodova molitev je trinitarična molitev, saj »molimo s Kristusom po Svetem Duhu k Očetu« (Benedikt XVI. 2007, 151). To pomeni, da z molitvijo očenaša gradimo skupnost. Moliti samo v svojem imenu ali samo za sebe bi pomenilo, izolirati se od Kristusa in od tistih, ki so združeni v njem in po njem v Bogu. Že sama beseda »naš« zahteva od nas, da izstopimo iz zaprtosti svojega jaza, se odtrgamo od preobilja in od vsega tistega, kar je zgolj naše, in sprejmemo drugega in druge v vsej njihovi različnosti. Nobena prošnja v očenašu ni v ednini, niti prošnja za odpuščanje grehov. To pomeni, da Jezus ne razume molitve samo kot naše povzdigovanje k Očetu, ampak tudi kot našo odprtost do bratov in sester (Krajnc 1999, 162). Iz vsega tega sledi: če nas zemeljsko očetovstvo ločuje po zakonih nepravčnosti, nas mora toliko bolj združevati nebeško očetovstvo, ki se ravna po zakonu božje pravičnosti.

Prva prošnja očenaša, »posvečeno bodi tvoje ime«, je veroizpoved, da božje ime pomeni tudi božje bistvo, ki ga priznavamo in spoštujemo. Ime ustvarja možnost nagovora in s tem vzpostavlja odnos. Tako tudi Bog vzpostavlja odnos med seboj in nami. Ker njegov odnos temelji na pravičnosti, saj je pravičnost sama, pomeni, da moramo vzpostavljati takšen odnos tudi mi drug do drugega, drugače je njegovo ime v nas in po nas oskrunjeno. V omenjeni prošnji se skriva tudi vabilo k spoštovanju njegovega imena, predvsem pa njegove veličine.

S prošnjo »pridi (k nam) tvoje kraljestvo« priznavamo najprej božje prvenstvo. Jezus pravi: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravičnost, potem vam bo navrženo vse drugo.« (Mt 6,33) Kraljestvo pomeni nekaj skupnega, nekaj socialnega. Ko rečemo kraljestvo, nismo več sami, temveč v odnosu do drugih ljudi; tedaj vemo, da ne moremo biti sami, da smo vtkani v vse druge ljudi; tedaj vemo, da smo le takrat resnično ljudje, ko živimo z drugimi (Casetti 1999, 126). Božje kraljestvo je »kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravičnosti, miru in ljubezni« (hvalospev na praznik Kristusa Kralja vesoljstva, RM, 253). »Gre za božje kraljestvo in vladarstvo, v katerem je sprejeta odločilnost njegove volje. Ta volja ustvarja pravičnost, h kateri spada, da Bogu dajemo njegovo pravico in v tem najdemo merilo za pravo med ljudmi.« (Benedikt XVI. 2007, 160) Ker pa današnjemu svetu primanjkuje pravičnost božje vladavine, je prošnja »pridi tvoje kraljestvo« toliko bolj potrebna za nenehno vzpostavljanje pravičnosti in miru v svetu.

⁴ Michael H. Crosby (1977) je napisal knjigo *Thy Will be Done: Praying the Our Father as Subservive Activity* z razlago očenaša in v njej razkril pomen očenaša v relaciji do sodobnega ekonomskega, socialnega in političnega sveta.

»Zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji«. Bistvo nebes je, da se tam neomajno uresničuje božja volja. Zato se moramo ob tej prošnji vprašati o človekovi svobodi in o njegovi sposobnosti za dobro, saj pravi sv. Pavel: »Vi ste poklicani k svobodi, bratje!« (Gal 5,13) Ta poklicanost k svobodi je v tem, »da bi se človek pri svojih dejanjih ravnal po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba« (CS 17). Šele takšno uresničevanje svoje lastne osebnosti vodi človeka k skrbi za bližnjega, za urejene družbene odnose, za razvoj in ureditev sveta.

Božja volja je tudi načrt stvarstva, v katerem mora sleherni izkazovati in deliti z drugimi božje življenje v skrbi drug za drugega in za stvarstvo. Vse nepravilne socialne strukture in načini dela so nasprotni božji volji. Papež Benedikt XVI. je zapisal, da »zemlja postane 'nebo' samo, če in kolikor se na njej zgodi božja volja. Zemlja pa je zgolj 'zemlja', nasprotni pol do neba, če in kolikor se izmika božji volji. Zaradi tega prosimo za to, da bi bilo na zemlji tako kakor v nebesih, da bi zemlja postala 'nebesa'. Tudi s starozaveznim pojmom 'pravičnega' je bilo mišljeno prav to: živeti iz božje besede in tako iz božje volje ter zaživeti skladno s to voljo ... Božja volja pa je na najpopolnejši način izpolnjena v Jezusu Kristusu. Ko se oziramo nanj, se naučimo, da sami iz sebe nikdar ne moremo biti docela 'pravični': teža naše lastne volje nas vedno znova vleče proč od božje volje, zato postajamo zgolj 'zemlja'. Zato v tej prošnji molimo za to, da bi božja volja premagovala težnost naše sebičnosti ter nas napravila zmožne tiste višine, h kateri smo poklicani.« (Benedikt XVI. 2007, 162)

Prošnja »daj nam danes naš vsakdanji kruh« je prošnja za življenje. Zadeva tako zemeljski kakor tudi nebeški ali evharistični kruh. Ker je govor o »našem« kruhu, ne molimo le zase, ampak tudi za druge ... Vsak mora prositi za kruh za vse. »Le tedaj bomo uslišani, če se pokažemo pred našim Očetom skupaj z brati in sestrami in njihovo potrebo napravimo za svojo, če kot zastopniki celo molimo za tiste, ki tega sami niso sposobni.« (Casetti 1999, 136) Podobno je zapisal že sv. Janez Zlatousti, ki pravi, da je »vsak grizljaj kruha na neki način košček kruha, ki pripada vsem, je kruh sveta« (Benedikt XVI. 2007, 165). Zato je prav, da v prošnji za naš vsakdanji kruh slišimo tudi Jezusove besede: »Dajte jim vi jesti.« (Mr 6,37) Zanimiva je tudi Ciprijanova misel, ko pravi, da prošnja »daj nam danes naš vsakdanji kruh« predpostavlja ljudi, ki so se odpovedali bogastvu in njegovemu sijaju zaradi vere in prosijo kruha samo za danes, to je: samo za tisto, kar je nujno potrebno za življenje (Benedikt XVI. 2007, 66), da lahko ostane preostali kruh za druge.

Cerkveni očetje pa so četrto prošnjo očenaša razumeli kot prošnjo za evharistijo. »Ciprijan pravi: Mi, ki smemo prejemati evharistijo kot naš kruh, moramo vedno moliti tudi za to, da nihče ne bi ostal odrezan, ločen od Kristusovega telesa. Zato prosimo, naj nam bo 'naš kruh', Kristus, podarjen vsak dan, da mi, ki ostajamo in živimo v Kristusu, ne odidemo stran od njegove zdravilne moči in njegovega telesa.« (Benedikt XVI. 2007, 170) Tega božjega kruha pa ne smemo zauživati, če naše življenje ne razodeva pravičnosti in svetosti.

Že starozavezni preroki so kritizirali izraelska bogoslužja, ker jih ni spremljala socialna pravičnost v njihovem vsakdanjem življenju. Podobno je svaril sv. Pavel Korinčane, ker se niso zavedali zahtev, ki izvirajo iz prejemanja Gospodovega telesa (1 Kor 11,29). To so namreč zahteve po ustoličenju božje pravičnosti v njihovo-

vem vsakdanjem življenju.

Prošnja »odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« zelo jasno razodeva, da je odpuščanje Boga v proporcij naše pripravljenosti, od vzemati bremena z ljudi, jih osvobajati zatiranja in jim zagotavljati pravično porazdelitev dobrin. Pravičnost resda zahteva kazen, toda v zaupanju v Očetovo usmiljenje smemo prositi za odpuščanje.

V drugem delu te prošnje pa vidimo, da smo prav »mi sami, ki postavljamo pogoj, pod katerim naj nam odpusti dolgove, saj molimo: 'Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.' Če hočemo doseči odpuščanje, moramo najprej sami vsem vse odpustiti.« (Oražem 1995, 171)

Ko molimo: »Ne vpelji nas v skušnjava,« se obračamo na Boga s prošnjo: čeprav potrebujemo preizkušnje, da bi postali bolj zreli in očiščeni krivičnosti, ki jih povzročamo s svojimi dejanji, vendarle prosimo, da nas Bog ne bi preizkušal čez mero, ampak bi ob skušnjavi dobili dovolj moči, da jo premagamo (1 Kor 10,13). Navadno se nam skušnjave kažejo kot nesprejemljiv uživaški način življenja, kot hrepenenje po denarju, po prestižu in po oblasti, pozabljamo pa na skušnjave, kakor je sodelovanje v popačenih in nepravičnih ekonomskih, socialnih in političnih sistemih. Zato prosimo Boga, da nas osvobodi naše naivnosti, slepote in pajčevine nepravičnosti, v katero se lahko ulovimo prvi in katere prva žrtev smo lahko prav mi sami.

V zadnji prošnji se obračamo na Boga, naj nas »reši vsega hudega«. Tu ne mislimo le na naše osebne grehe, bolezni in tegobe, ampak tudi na izkrivljeni socialni sistem, ki omogoča onečaščenje človekovega dostojanstva in življenja v miru in pravičnosti.

Apostol Pavel je naročal vernikom, naj se med seboj pozdravljajo s svetim poljubom (1 Kor 16,20), apostol Peter pa, naj se pozdravljajo s poljubom ljubezni (1 Pt 5,14). To je pozdrav, ki izraža željo, živeti in širiti Kristusov mir, in je znamenje ljubezni in spoštovanja do slehernega človeka. Ta pozdrav ne kaže zgolj želje po harmoniji drugega z drugim, ampak tudi željo po socialnem redu, v katerem slehernik uživa pravičen delež darov, ki nam jih Bog daje v stvarstvu. Šele ko je vzpostavljen pravičen socialni red, moremo v dnu duše reči Bogu v prvi osebi množine: »Podari nam mir.«

Besede odslovitve »pojdit v miru« pa razodevajo, da evharistično bogoslužje nalaga slehernemu dolžnost življenja iz evharistije. Po obhajanju evharistije smo namreč poklicani k »evharistiji po evharistiji«, torej k nadaljevanju tega, kar smo obhajali: to, kar smo prejeli, nesemo v svet, in to, kar smo postali, oznamimo drugim.

4. Sklep

Veliko sestavin evharističnega obreda bi še mogli obravnavati in ga predstaviti kot klic k socialni pravičnosti. Ob vsem lahko rečemo, da je evharistija zares edinstvena v delu za pravičnost. Verjetno se povsem strinjamo, da v nobeni družbi nismo tako enako nagovorjeni, sprejeti, obdarovani in blagoslovljeni kakor prav pri evharistiji. V nobeni družbi niso gospodarski carji in berači deležni enake obrav-

nave, enakih nalog in enake časti, kakor je to v evharistiji. In nikjer v družbi ni tako enako razlomljen in razdeljen kruh in nikjer v družbi ne prejemamo v tako enakem deležu kruha in najrazličnejših dobrin, kakor se nam deli božji kruh pri evharistiji (Burghardt 2001, 40). Evharistija je zakrament Pravičnosti, ker je Bog pravičnost in pravičnost je zakrament evharistije, pri kateri »stojimo drug ob drugem, vendar ne kot bogati ob revnih, modri ob nevednih, močni ob pomoči potrebnih ali pametni ob preprostih, temveč stojimo kot nebogljeni ob nebogljenih in ljubljeni ob ljubljenih« (Searle 2004, 23–24).

Čeprav evharistija ne spreminja krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur, čeprav tudi ne govori neposredno o zapletenih vprašanih revščine in rasizma, o konfliktih in krivicah, niti ne daje konkretnih receptov ali navodil, kako naj ljudje rešujejo stiske in težave, se vendarle v evharistiji opravlja tudi vzvišena služba spreminjanja src in misli navzočih, v evharistiji so lahko vsi deležni milosti, da prepoznajo in priznajo zatiranje, za katero so morda tudi soodgovorni, hkrati pa so deležni navdihov, v moči katerih se morejo skupaj z drugimi boriti za prihod božjega kraljestva, ki ga označujejo mir, pravičnost in ljubezen (Burghardt 2001, 42). Tako se spremenjenje pri maši ne zgodi zgolj nad kruhom in vinom, ampak tudi nad človeškimi srci, ki po evharistiji nadaljujejo evharistijo vsakdanjega življenja v pravičnejšem odnosu do Boga, do bližnjega in do stvarstva. Skratka, »evharistija nam kaže pot služenja, ki na vseh ravneh izključuje sprieno logiko zlorabe moči. To je pot solidarnosti, ki darove in sredstva enih postavlja v službo drugih in vseh drugih, ki so toliko bolj ljubljene, ker so v potrebi in preizkušnji. To je pot edinosti, tiste organske edinosti, ki se, daleč od tega, da bi oslabilo izvirnost in odgovornost vsakega posameznika, gradi z gradnjo mostov med različnostmi z iskanjem vedno bolj pričakovanih zbližanj v sprejemanju resnice, na obzorju strpnosti, bratstva in miru. Iz tega evharističnega zakramenta mora izvirati velik zanos enodušne zavzetosti, ki bo prispevala k moralnemu in socialnemu napredku posameznikov, družin in celotnega ljudstva.« (Janez Pavel II. 1994, 3)

Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu
- D** – Odlok o službi in življenju duhovnikov
- GP** – Rimski misal, glavna prošnja (Collecta)
- RM** – Rimski misal
- RMu** – Rimski misal, splošna navodila

Reference

- Bedernjak, Karel.** 1989. Pravičnost kot osebna vrednota. *Bogoslovni vestnik* 49:25–38.
- Benedikt XVI.** 2007. *Jezus iz Nazareta I. Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Ljubljana: Družina.
- Burghardt, Walter J.** 2001. Worship and Justice Reunited. V: Anne Y. Koester, ur. *Liturgy and Justice. To Worship God in Spirit and Truth*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Casetti, Christoph.** 1999. *Mali družinski katekizem. Preprosta razlaga katoliške vere*. Ljubljana: Salve.
- Chukwudezie Chibuko, Patrick.** 1991. Liturgy and social Justice in the Missale Romanum of Paul VI. Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico. Romae.
- Crosby, Michael H.** 1977. *Thy Will be Done: Praying the Our Father as Subservise Activity*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Empereur, James L.**, in Christopher G. Kiesling. 1990. *The liturgy that does justice*. Collegeville, Minnesota: The liturgical press.
- Janez Pavel II.** 2001. *Ob začetku novega tisočletja* [apostolsko pismo]. Ljubljana: Družina.
- – –. 2004. *Ostani z nami, Gospod* [apostolsko pismo]. Ljubljana: Družina.
- – –. 1994. Sporočilo italijanskemu evharističnemu kongresu. *Osservatore Romano*, 14. junij.
- Kiesling, Christopher.** 1977. Liturgy and Social Justice. *Worship* 51, št. 4:353–361.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2004. *Navodilo o zakramentu odrešenja*. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 1999. Oče naš, ki si v nebesih. *Božje okolje* 23, št. 11/12:161–162.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Oražem, France.** 1995. *To delajte v moj spomin*. Zbirka Božje okolje. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Petrà, Basilio.** 2007. Il Compendio e la liturgia. Osservazioni e annotazioni. *Rivista liturgica* 94, št. 1:19–32.
- Pieper, Josef.** 2000. *Razumnost in pravičnost*. Zbirka Sidro 16. Ljubljana: Družina.
- Power, David N.** 2006. Eucharistic justice. *Theological Studies* 67:856–879.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Searle, Mark.** 2004. Serving the Lord with Justice. V: Koester, Anne Y., in Barbara Searle, ur. *Visi-on. The Scholarly Contributions of Mark Searle to Liturgical Renewal*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Stres, Anton, ur.** 1999. *Človekove pravice v Sloveniji danes*. Zbirka Pravičnost in mir. Ljubljana: Družina.

Razprave
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 1, 19—38
 UDK: 271.2:159.953
 27-76:316.7
 Besedilo prejeto: 01/2011; sprejeto: 02/2011

Radovan Bigović

How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans

Abstract: The Church today exists within a »culture of oblivion«. Christian culture is a »culture of memory«, but there is a tendency today to have it reduced to submission by the culture of oblivion. Christian memory or recollection is primarily a »memory of the future« and not only a »memory of the past«. Memory, thus, forms the very essence of the Church. Christian memory is the recollection of Christ and of all persons who have been His witnesses throughout history. By its nature the Liturgy (the very heart of the Church) is a memory. Church tradition, essentially, has nothing in common with secular conservatism and traditionalism nor with modernism, although throughout history these two notions have always been at odds with one another within the Church. Today there is a tendency to interpret Christianity as a »beautiful piece of antiquity« and to idealize Christian past. According to some interpretations, being an Orthodox Christian means emulating, copying, and imitating past forms of life and culture. Those who idolize the past also paralyze the present and make the mission of the Church in the world barely noticeable. Secularization of the Christian »culture of memory« prevents the Church from accomplishing a catharsis of »painful memories« from which the Balkan nations suffer so tragically.

Key words: recollection, memory, tradition, Liturgy, conservatism, modernism, sacrifice, Church, Christianity, Orthodoxy

Povzetek: **Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu**

Danes živi Cerkve v »kulturi pozabe«. Krščanska kultura je »kultura spomina«, danes pa bi jo želeli podrediti kulturi pozabe. Krščansko spominjanje je predvsem »spomin na prihodnost« in ne le »spomin na preteklost«. Tako je spominjanje v samem bistvu Cerkve. Krščanski spomin je spomin na Jezusa Kristusa in na vse ljudi, ki so bili njegove priče v teku zgodovine. Po svoji naravi je spomin liturgija, ki je pravo srce Cerkve. Cerkveno izročilo v bistvu nima ničesar skupnega s posvetnim konservativizmom in tradicionalizmom, pa tudi ne z modernizmom, čeprav sta bila ta dva načina mišljenja v Cerkvi v zgodovini vedno v medsebojnem sporu. Danes želijo nekateri razlagati krščanstvo kot »krasen starinski kos pohištva« in idealizirati krščansko preteklost. Po nekaterih razlagah biti pravoslaven kristjan pomeni oponašati in posnemati pretekle oblike življe-

nja in kulture. Toda tisti, ki obožujejo preteklost, tudi hromijo sedanost in delajo poslanstvo Cerkve v svetu skoraj neopazno. Sekularizacija krščanske »kulture spomina« preprečuje Cerkev, da bi opravila moralno očiščenje »bolečih spominov«, zaradi katerih balkanski narodi tako tragično trpijo.

Ključne besede: spominjanje, spomin, izročilo, liturgija, konservativizem, modernizem, žrtev, Cerkev, krščanstvo, pravoslavlje

»Recollections«, »memory« or Tradition is probably that fundamental question around which the Christian West and the Christian East have found to differ for an already extensive period time. To the Orthodox it seems that western Christianity, in its very depths, is increasingly renouncing Tradition and becoming »a culture of oblivion« although they, of course, essentially differentiate the »traditional« Roman Catholic Church from the »anti-traditional« Protestant Churches. The Orthodox often interpret and see Western Tradition not as a unity of recollections but as an institutional unity, where the devotion to Tradition is manifested by accordance with and devotion to the highest ecclesiastical authority – the Pope and his representatives. This is also how the Protestants have come to understand the Tradition of the Roman Catholic Church and this became the reason for their rejection of it as a »human concoction« falsifying the life of the Church.

A fundamental analysis would perhaps demonstrate that mutual misunderstandings between the nations of Western and Eastern Europe center on the essential question of »remembrance« and »memory«. The Westerners feel that Balkan and East European nations are suffering from »a surplus of history«, whilst their counterparts (Balkan and East European nations, *translator's note*) seem to think that the Westerners are suffering from »a shortage of history«. It is difficult not to observe that there is an ongoing wrestling match, both in Europe and the rest of the world, between two opposing cultures: *the culture of memory (anamnesic culture) and the culture of oblivion*. The first is being manifested as a culture of the remembrance of God, and the other as a culture of the loss of memory of God – the death of God.

1. The culture of oblivion

We are living in a time of the »loss of memory« (Osten 2005, 9) »which encompasses all aspects of life. This is a process of turbulence, acceleration and concealment of tradition in, to this day, unprecedented proportions.« (9) Contemporary man is experiencing an »accelerated amnesia« (9), a »hypertrophic idolatry of the future«, and a »failed memory« (9). Hate towards the past as nurtured by the Modern has its source in the French Revolution (11). »It must be admitted that the process of forgetting is characterized in recent times by a special kind of truth. Expressed as a formula, this truth is the truth of the destruction of memory.« (11) There was a time when Europe sought truth within the domain of »unforgettability«, i.e. in recollection and memory. In recent times memory

loss and forgetting have become virtues and truths of a new Europe. As far as loss of memory goes it can be »private« and »public«, prescribed (legal) and »forbidden« (crimes against humanity).

Today, an illusion is being created »of unburdening memory by the virtue of digital systems with contemporaneous tendencies and efforts to liquidate traditional institutions of memory keeping (libraries, theatres, opera houses, museums, etc.)« (12). Many thinkers speak of a »collective amnesia« regardless and in spite of the digitalization of tradition (»Stored means forgotten« – Hans Magnus Enzensberger). Neurobiology states that recollections may be activated or blocked by the use of an effective external substance. Aging also accelerates the loss of memory. »Research demonstrates that memory deteriorates through aging.« (16) According to some statistics in 2050 every sixth member of the world population will be older than 65. That means that the degree of memory loss will be even higher. There is going to be an »acceleration of memory loss«. Deletion of recollections and memory is connected with the modern idea of progress as an order of time exclusively orientated towards the future. It looks as if the modern man is taking revenge on life with loss of memory! »Don't mention the past to me!« cries out Dr. Faustus, and Nietzsche exclaims »Blessed are the forgetful!« Contemporary men, cruel competitors and brutal professionals, »turbulent and restless«, »legionaries of the moment«, accelerate loss of memory. Today it is justifiable to speak of *ars oblivionalis* (»the art of forgetting«). »History is five days old« says a Californian proverb. There were social subjects in this contemporary world of ours that did their utmost to eradicate from human consciousness all recollections, all memory. »Aim of the National-Socialist education was to eradicate memory of humanitarianism and, on the basis of *tabula rasa*, create a new man.« (49) Communism was also close to this notion.

Punishment *damnatio memoriae*, which the man of Antiquity considered to be more severe than the death sentence (since it meant eradication of all memory of the punished from the minds of every member of the society) still has its life within the Modern. 20th century saw millions sentenced to this punishment. The »dark past« was unmercifully eradicated in the name of a »bright future«, development and progress. Paraphrasing an old Jewish proverb the well known Roman Catholic theologian Metz has said: »We live in an era of forgetfulness, in a time of cultural amnesia.« (1999, 115). »Death of God« (Nietzsche) emerged within a culture nurturing the loss of memory of God. Disappearance of God is disappearance of man. Memory of God is an antidote for the death of man (Metz 2009, 111). »It seems that Europe has lost its memory altogether.« (257) Metz arrived at this conclusion when Europe refused to mention God and her Judeo-Christian tradition in her new Constitution. He calls this »cultural amnesia«. He argues that in today's Europe there coexist two opposing tendencies: »a laical and a pluralistic version of a secular Europe« (257). The pluralist version does not banish religion from public life, but it forces it into a public confrontation with the constitutional pluralism of religions and world views. It guarantees both the freedom »to« believe and the freedom »from« belief. Laical version (which has its ideological and historical foundations in France) insists upon the strict privacy of religion. It is not neutral since it gives precedence to the negative freedom of belief (freedom from belief). Laicism is not

building a secular but a »secularist Europe« (259). Democracy can not be built upon the loss of memory but on recollection. »Ethos of democracy is rooted above all in remembrance.« (262) European Christianity on its own has adopted a tendency to forget since the time it started to distance itself from its Jewish roots (Judaism is the prototype of all anamnestic cultures according to Metz). »European Christianity is jeopardized not only by the danger of secularizing its own self, but by the danger of self-privatizing that which is not susceptible to secularization.« (264)

Of all the modern views of the world it was psychoanalysis which put up the toughest resistance against loss of memory. It had been founded upon memory. Each earlier stage of development strives to exist from within the latter which had originally developed from it. In this contest discovery of the past implies liberation of a sort. Neurotic's problem stems from the fact that he is anchored somewhere in his past. Those that suffer from hysteria cannot liberate themselves from the past thus ignoring the present.

In 19th century there was a widespread maxim that said: »return to the sources«, which as far as theology was concerned meant »return to the Fathers«. Newer history is privy to a much emphasized fascination regarding »antiquities«, »the long gone«, »the ancient civilizations«. Humanism and Renaissance were some sort of an investigation of the past, a »restoration« of the past. This kind of research of the bygone is the search for the lost identity. But modern historicism and historism, the »historic memory«, did not manage to avert loss of memory and, especially so, the »selective loss of memory«, in spite of all efforts to set up »Biblioteca de Babilonia« (the Library of Babylon).

At the beginning of 21st century there is an increased tendency to nurture an obligation of keeping memory (Osten 2005, 53). Close to the end of the nineties of the 20th century UNESCO adopted a program called Memory of the World. This is a program which entails establishment of a collective memory of the world which, in its turn, would include significant documents in different forms – written, audio, picture and film. The aim is to digitalize them and have them presented on the Internet. Here is a program where the issue of lasting memory is being treated for the very first time. It is supposed to establish, according to a world value scale, which documents are to be kept in memory. But computer memorization and digitalization is not the same as remembrance. »The computer stores, but does not remember.« (94) Our world-wide-web society, which we are increasingly getting used to, cannot resist loss of memory. »It is in danger of becoming a veritable machine of oblivion: since »storing« information is not the same as keeping it in human memory.« (Metz 1999, 116) »Memorizing means forgetting.« (H. M. Enzensberger) »The computer cannot remember anything because it forgets nothing.« (116) »It is not by accident that the delete button advanced to the position of one of the most important constructional elements of the computer.« (Osten 2005, 21) Neuroinformatics specialists are striving to establish connection between human brain and artificial memory systems (machines).

What is the cause of memory loss? Different and numerous theories treat this question. If we set aside psychological and neurobiological dimensions of this

process, most Orthodox theologians interpret loss of memory as a consequence of a lifestyle and of individualistic anthropology. Contemporary way of living, being ruled by the »tyranny of the moment« (Thomas H. Erickson) and the »tyranny of the new«, favors the culture of oblivion. »When individualism and selfishness start to dominate, tradition is being despised or used exclusively for individual benefit.« (Mandzaridis 2003b, 95)¹

2. The culture of memory (anamnestic culture)

»M^emories« and »recollections« constitute that which we call tradition (Lat. *»Traditio*: to hand over, deliver, entrust, /stories, messages, beliefs, customs, news, sciences/). Tradition is the process of handing over, delivering and maintaining ideas, values, and behavior models, both orally and in a written form, from generation to generation. Tradition is a polysemantic category which has its own culturological, anthropological, psychological, historical, esthetical, political, philosophical, religious and numerous other connotations. No culture in the history of humanity can exist without tradition. It might be said that it is difficult to imagine the very survival of the human society without tradition. It comes into existence in numerous ways and this is why there exist different traditions.

There are different memories and recollections: individual and collective: »memory of the past«, »memory of the future«, »memory of death«, »memory of oblivion«, »memory of God«, »memory of the dead«, »memory of the living«, »memory of objects«, »difficult memories«, »memories of victims«, »memories of victories and defeats«, »memories of days initiating a process«, »memories of birthdays«, »memories of dying days«, »memories of a Golden Age«, etc. There exists an »anamnestic mind«, and memory as *Memoria passionis* (»com-passion«). »Church of com-passion« is a Church which is capable of delivering a successful witness to the secular and pluralistic Europe (Metz 2009, 277). There are »memories« of youth, of school, of motherland, of love, of war, of the past. There are various »memorials«, »albums«, »images«, »memorial plaques«, »memorial parks«, »memorial centers«, museums, libraries and archives that safeguard objects from oblivion. There are also days and years of remembrance, commemorative gatherings. There are memoirs in literature as well as historical writings the task of which would be to keep everything in memory. All this illustrates the complexity of the phenomenon of recollections and memory, and it is very difficult to draw a demarcation line between notions such as: memory, recollection, remembrance, the past, tradition. They should all be distinguished but not separated and even less so mutually antagonized.

¹ On Christian interpretation of tradition and traditions see Verstraeten 2003. Each tradition, including Christian tradition, is related to a certain life style of the community (Verstraeten 2003, 103; Congar 2010).

3. Liturgy as »memory« (recollection)

What are the contents of Christian recollections and memories? Who are we remembering? As far as Orthodox theology is concerned the most precise and the most reliable answer to the question: what are the contents of Christian remembrance, who and what are they remembering, is given by Divine Liturgy. More precisely, for Christian self-consciousness, Liturgy is »remembrance« and »memory of God«. The entire Liturgy is an anamnesis having an anamnestic character. »The Church has a consciousness that Liturgy is a present day repetition of the historical and eschatological reality of Christ's death through remembrance of the sacrifice on the cross ...« (Brija 1999, 14) Remembrance is conversation, prayer. Ceaseless prayer. Where there is no remembrance then there is no other (person, *translator's note*). *Oblivion, loss of memory, is death of the other*. Culture of oblivion is the culture of death. »This do in remembrance of me.« (Lk 22,19) Godman Christ himself is the alpha and the omega of all Christian remembrance. »Remembering, therefore, this command of the Savior, and all that came to pass for our sake, the cross, the tomb, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the enthronement at the right hand of the Father, and the second, glorious coming« (Liturgical prayer). »In *remembrance* of our Lord and God and Savior, Jesus Christ« (words from the Proskomede – The Service of preparation before the Divine Liturgy). »Do this in *remembrance* of me, for as often as ye shall eat this Bread and drink of this Cup, ye do proclaim my death and confess my resurrection. Wherefore, O Master, we also *remembering* His saving Passion and life-creating Cross, His three-day burial, and resurrection from the dead, His ascension into heaven, and sitting down at thy right hand, God and Father, and His glorious and fearful second coming.« (the Divine Liturgy of St. Basil the Great) »Tradition is Christ himself.« (Skuteris 2006) *Anamnesis* (remembrance) is possible by means of *epiclesis* (invocation) of the Holy Spirit.

»For I have received of the Lord that which also I delivered unto you, that the Lord Jesus the same night in which he was betrayed took bread: And when he had given thanks, he broke it, and said, Take, eat: this is my body, which is broken for you: this do in remembrance of me. After the same manner also he took the cup, when he had supped, saying, this cup is the new testament in my blood: this do ye, as oft as ye drink it, in remembrance of me.« (1 Cor 11,23–25). Liturgy is not only remembrance of God, but also remembrance of man.

Liturgy is »memory« and »remembrance« of all *witnesses* of Christ: the Most Holy Theotokos, St. John the Baptist, the Holy Prophets, the Holy Apostles, the Holy Fathers, the Holy First-martyred Archdeacon Stephen and other Martyrs, the Reverend and God-bearing Fathers, Holy Wonderworkers and Unmercenary Healers, the Holy Parents of God, the saint commemorated by the temple and the saint being celebrated on any particular day, St. Cyril and St. Methodius, St. John Chrysostomos (St. Basil the Great). We recall and remember all *Bishops* of the Church, especially so the local Bishop, all *presbyters*, *deacons* and *all brothers and sisters* called by God into his communion. We not only remember the living but also *all those that are dead* from the beginning of times and up to this date. At the occasion of Liturgy we remember and pray: »for the unity of all«, »for the

peace of the whole world« (the Great Litany). Liturgy is Sacrifice. Christians remember Sacrifice. Liturgy is thanksgiving. Through »remembrance«, we give thanks to Godman Christ for His stauro-resurrectional sacrifice and to all of His witnesses throughout entire history for all that they had done for us.

»Remembrance« is an act of *ekstasis*, where we depart from ourselves in order to establish a relationship of common existence with not-I, with the other. This implies giving oneself to the other. Through remembrance we are establishing a relationship with God and all the bygone generations. We are making them present here and now. We are wresting them from oblivion. They are always present in their absence. This remembrance of Him and them forms our identity. Without this memory (of Christ and His followers) we would cease being Christian. There is no Christian life without remembrance and memory. Loss of memory, oblivion, stands for the end of Christian faith. »Orthodoxy is traditional.« (Mandzaridis 2003b)² »Christianity is blessed remembrance; it is truly an establishment of control over all fragments of time; it is an experience of eternity, here and now.« (Šmeman 2007a, 25) Within the Church »remembrance« is being expressed through Tradition. »Remembrance« is a struggle against death. Death is oblivion. There is no death when there is remembrance – when there is absence of oblivion.

Remembrance within the Holy Scripture does not imply a simple retrospective of recollections, a recollection of bygone events, but it implies experiencing repetition of events and a renewal of relationships which constitute the fact of life.

Orthodox Church sees Tradition as its very identity. Church is Tradition, Tradition is Church. »Remembrance is remembrance of the Sacrifice. Our Christian identity is based upon the Sacrifice and Memory; Sacrifice and Memory – this is the mode of our existence: in time, consecrated through the event and remembrance of Christ's sacrifice, and in space which is founded upon the sacrificial altar.« (Šijaković 2002, 95) »Celebrating holydays means turning profane time into a sacred time thus introducing the spirit of eternity into that which is otherwise temporary.« (94) »Memory makes it possible for us to have an identity and to be aware of it. Memory (and with it remembrance) is a condition without which there is no convergent consciousness of the past and of the self in it, and, thus, no capability to comprehend the flow of time as tradition and history.« (95)

Church memory or Church remembrance, or Tradition, is not and should never become an »imitation«, a »copying«, an »emulation«, a »step backwards«, i.e. a matter of pointing life backwards towards the past, or, even less so, an idolatry of the past. »Orthodox Tradition is not some sort of a »habitual order« of Orthodoxy. It is Orthodox faith and life. Safeguarding Orthodox Tradition does not boil down to a simple preservation of its objectivizations. Tradition is safeguarded by becoming a member of its life and its spirit, which is always being accomplished by means of the Holy Eucharist, i.e. the mystical communion of God and man.« (Mandzaridis 2003b, 100)

Christian memories and remembrance are in essence the Church Tradition. »Tradition (remembrance) unites the communion which is exposed to fragmentation.«

² More on the notion of Church tradition Loski 1970, 61–76.

(93) Unity of mankind is possible only through Tradition. »Tradition is death giving food for life.« (93) Tradition is based upon remembrance, which maintains its pan-temporal unity. »Tradition is our parental home, or, more widely seen, a space crammed full of our parents' and ancestors' memories.« (94–95) Remembrance as Tradition is the way by which the Church maintains her unity in all ages. Devotion to Tradition primarily implies ability to *witness the Truth* – »Tradition of Truth« (St. Irenaeus of Lyons' *traditio veritatis*), and not devotion to the past which then becomes the criterion for the present. »Devotion to Tradition is not devotion to antiquity, but a living relationship with the fullness of ecclesial life.« (Florovski 1995, 248)

Apart from the Holy Eucharist which is the essence of Christian remembrance and Tradition there exist many other, special, traditions, written or unwritten, which the believers are invited to uphold. »Therefore, brethren, stand fast, and hold the traditions which ye have been taught, whether by word, or our epistle.« (2 Thess 2,15). In the life of the Church, throughout history, many traditions were formed and maintained, but essential importance may be attributed only to those that have Christ as their center. »Tradition which has no direct or indirect connection with Christ is senseless as far as the Church is concerned. Importance of any individual Church tradition is measured by the degree of its connectivity with Christ.« (Mandaridis 2003b, 97) Not every tradition within the Church is ecclesial regardless of its antiquity, but only that which is directly linked with Godman.

Essential distinction should be made between *ecclesial* (»cultic anamnestic culture«) and *secular* traditions (secular anamnestic culture) and traditionalism. There exists an epigram of an unknown author that states: »Tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living.« (Pelikan 2005, 201–202) Tradition is life but, in time, it can become the dead faith of the living (201).

4. Conservatism

Today it may be heard from most theologians that Christianity is neither conservative nor liberal, neither fundamentalistic nor modern, neither rightist nor leftist. It is »above« such notions and categories. It is for certain that Christianity can not be reduced to any single one of them, but is also quite certain that there were such times, and especially so in some Christian traditions, when it contained at least some of their elements.

Owing to many historical circumstances conservatism has fertile ground among the Orthodox. I believe that this is also the case with other Christian Churches. There is a very pronounced tendency among them to idealize and sacralize the past. Often it is spoken of »the golden age« of the theology of the Fathers. Church was truly the Church only in the past. The very word *past* is acquiring an almost magical connotation. In the past everything was good, ecclesial, Orthodox. Everything is quite the opposite in the present. Criterion of Orthodoxy thus becomes devotion towards the past, the bygone ages. Copying and emulating things from the past is becoming an ecclesial life style and an essential part of its creativity.

Church Tradition, as memory and remembrance of Christ, may succumb to its own pathology, transforming and becoming deformed and deviant. It may then manifest itself as conservatism, fundamentalism, integrism, »traditionalism«, or as »rightwing orientated«³. It then becomes an illness – an ecclesiological illness – which starts directing the life of the Church towards the past. Like any other form of conservatism Church conservatism is sterile and anti-life orientated. It nails down the Church to the past restricting her present-day mission of renewal. It is then that the past numbs both the present and the future, and turns faith into an ordinary ideology. Conservatism and conservatives were seen in all ages in the past, and there will most probably be a place for them in the future, but that doesn't mean that the Church should be identified with conservatism, integrism and fundamentalism. Honestly speaking, it is a fact that in the past, both in the West and the East, the Church herself gave rise to accusations of conservatism since it exhibited (most mildly said) an inclination towards »rightwing« and »conservative« social and political movements. »Orthodox states of today are found to be in a state of an archeological apathy. They are merely respectful of tradition and are striving to maintain it being fearful to expose it to any outside influence. But a shut-in tradition will sooner or later die. Non-Orthodox states are open to new currents because they are tired of their own tradition. The spirit of patience and openness is aiding them for they are ready to listen.« (Zizjulas 2007, 6–8) »She (the Church, *added by R.B.*) is often such that she glorifies her past whilst too easily accusing the present which was not of her making.« (Rahner 2008, 53)

Church Tradition and the past are not one and the same although Tradition stems from the past. True knowledge of Tradition is not possible without the knowledge of the past. Alexander Schmemmann emphasizes that the Church is being faced with two perils: 1. A simple reduction of Tradition to the past, i.e. identifying Tradition with the past thus making the past become not only the content of Tradition but its crucial criterion; 2. Danger lies in making artificial distinctions between Tradition and the past by assessing both the Tradition and the past according to present-day criteria. It is then that things from the past are arbitrarily treated, found »acceptable«, »valid« or »relevant« to the present, and then pronounced as being »tradition« (Šmeman 1997, 14).

5. Orthodox Tradition and national tradition

In recent times the Orthodox Church is seen by many as an institution which is safeguarding East-Christian peoples' national identity and national memory. This is why a special correlation has been established between the Church and the nation and to such a degree that they have come to be regarded as being identical. Some Church leaders see themselves more as »national leaders« than as the shepherds of the Church, or as both. There exists a sort of nostalgia for theocracy among the Orthodox. Religious nationalism (ethno-phyletism) has been condemned by the Orthodox way back in 1872 at a council in Constantinople, but

³ For more on this see Šmeman 1997, 273–284 [Hrišćanstvo iznad levičarstva i desničarstva].

it hasn't been defeated. Many Orthodox theologians have pointed out the dangers of ethno-phyletism. I shall just mention St. Justin the New of Čelije who is considered by many, even by the Orthodox, as the »patron« of the greater-Serbian Orthodox nationalism. »Reducing the Church to a national institution is an unforgivable sacrilege against Christ and the Holy Spirit.« (Popović 1980, 279) »The Church was being evaluated by the standards set by the nation, while it is the opposite which is normal: the nation should be evaluated by the standards of the Church.« (280)

Church Tradition and numerous national traditions should not be regarded as identical. They should be clearly distinguished, but not be pitted against each other. There exists a dialectic relationship between them. National traditions are being incorporated into the life of the Church, and Church Tradition inspires and saturates these traditions. Church Tradition is being expressed through the categories of the national language and tradition. National traditions serve as a sort of a »costimography« to the Church Tradition. Church Tradition cannot exist in any other way. Although it does not originally stem from history, from this world, it always exists in history, here and now. This is why, throughout entire history, the Orthodox Church has respected national languages, national cultures and traditions. She strove to allow all nations to receive the faith in accordance with their already established categories and to provide them with the means to preserve their particularity and identity. The Church herself adapted to national traditions only to the extent whereby the very essence of her faith would not be seriously threatened. This is perhaps one of the reasons why many people call the local, autocephalous, Churches »national Churches«. However, Orthodox Church is neither national nor a-national, or, for that matter, supra-national as may be sometimes heard or read. If we should consider the national structure of her members, it is simply *multinational*.

No attempts should be made to heal conservatism within the Church by introducing some other illness to it – »modernism«, »liberalism«, or by forgetting the past – but by an affirmation of Church Tradition. As far as the Church is concerned alternative to conservatism and liberalism is to be found in *Christian liberalism*, which makes present both the past and the future. Affirmation of Tradition is the very affirmation of life. It is always in motion straight ahead. *Tradition is always »new«*. It is sometimes also manifested as »innovation«. »Tradition as motion and life is sometimes manifested by the introduction of the new. There are many such examples in Church history.« (Mandzaridis 2003b, 100) Almost throughout their entire history Orthodox Churches have lived under unfavorable external, historical circumstances. This has often forced them to seek shelter in conservatism so that they might save their identity and their very life. »Orthodoxy has lost its way into the past which (the Orthodox) worship as Tradition. Orthodoxy is literally dying under the weight of the past.« (Šmeman 2007b, 31) This has brought about negative consequences regarding the way the Church was dealing with her ongoing problems. »But when conservatism, as attachment to the past, turns into an order of things it is then that it becomes very dangerous for the Church.« (Mandzaridis 2003b, 105) »This is the reason why, for many, Christianity has ceased being an acetic feat and a necessity, thus becoming: an ornament, an antiquity, a

moralizing activity, a philosophizing activity – everything else except a radical transfiguration of man from being mortal to being immortal, from being sinful to being without sins, from being devil's own to being God's own.« (Popović 1980, 154) Church Tradition is not a voice from the past, but the voice of eternity. »She (Tradition, *added by R.B.*) is neither some sort of a sacred archeology nor is she relative to the experience of the past. Importance and significance of Tradition is not in her external historical authenticity, but in her unalterable and always-living voice of revelation. Being devoted to tradition does not merely imply a degree of recognition of historical past, but a pious acceptance of the word of God.« (Skuteris 2006) »The Church was never guided by a retrospective ideology and this was because Tradition was never considered as being the past. Tradition is the self-consciousness of the Church here and now, manifesting itself as an awareness of that which has been passed on, not as some inert treasure, but as an inner dynamic life.« (Taft 2007, 42) *Tradition changes, remaining always the same.* Task of the Church today is not to search out original forms of early Christianity but to look forward to *Maranatha* – to the unity with the Church of the last hour. This is why St. Augustine spoke of the »present times past«, »present times present« and »present times future«.

Therefore, the Church does not celebrate any »defeats« or »victories«, or anything else which is impersonal, although it is often suggested that it does. She celebrates and remembers God and the holy men and women of God. Everything is subordinated to the person.

6. Recollections of the »golden age«

Why is it that the past gives shape to the future even when the past is being shaped by the present? What is it that draws man to the beginnings, to the »initial state«? Why recollections of the »golden age«, when it has different significance for different epochs and cultures? There are different types of »golden age« (pagan, Christian, revolutionary, Islamic). According to the interpretation of Anthony Smith, function of the »golden age« is to satisfy the need for authenticity – so that we might find out »who we are and where we come from«. This includes the need for having a homeland (enrooting the nation anew in her historical space), the feeling of continuity among generations, the search for collective dignity; it has to remind members of a particular nation of their greatness and inner worth, of a coming turn of events, of maintaining the sense of a glorious destiny (Smit 1999, 102–104) Relationship towards memory is different among »nations with no history« as compared to the »nations with impoverished history«, or nations whose »ethno-histories merged into histories of their more powerful and better known neighbors« (105). »Restoration of the golden age is an important, probably essential, component of nationalism. Its role is to bring about a new discovery of roots and continuity, as well as authenticity and dignity, within a population which is forming itself into a nation, thus serving as a guide and a model for national history ... Recollections of the golden age play a key role in mobilizing, uniting and directing energy of a population that needs to give an an-

swer to the challenges of nation forming, and this by the use of the myth of a national destiny and history.« (110) Contemporary social engineering sees the return to the common past as a necessary precondition for mobilizing masses. »Invocation of the events from past is an inseparable part of a leadership demagoguery counting on atavistic emotions of the masses.« (93) Here we have a case of a »used past«.

7. National memory⁴

There are two types of memory: individual (inner) and collective-national (external). (Albvaš 1999, 63) Individual memory merges into collective and this is how a living link is being established between different generations (70). »History is not the past in its entirety, but it is even less only that which has remained of it.« (70) According to this interpretation there are »reconstructed memories« (72), and »wrapped up memories« (74). Collective memory and history are two opposites. Scientific and critical history nurtures a critical relationship towards the collective memory of the nation. »Recollection is largely a reconstruction of the past which utilizes information taken from the present. It is also based on other reconstructions which were executed in previous periods which had given a somewhat distorted picture of the past (73). Made-up history (collective memory) is more real than the so called scientific history⁵ since it exists within the real lives of the people.

Who determines what we should remember, what we should have memory of, and what we should forget? Social groups (national elites) determine what is worthy of being remembered. Contents of memory are often being changed. At a certain period of time accent is being put on one thing, and at other times other values and contents are being favored.

History is a reminder and a »guardian of remembrance«, the very »life of memory«, the wall against the torrent of time that takes everything with it into the »chasm of oblivion« (Berk 1999, 83).

Not all nations have the same relationship towards history. Some are »societies of memory« and others »societies of oblivion« (amnesia). Late 19th century was an age of »made-up tradition« for the aim was to legitimize the existence of the nation-state (89). During the 20th century we had an unbelievable experiment which involved »*censoring the past*« (Soviet Encyclopedia). Popular memory, recollections, traditions make up the identity of all nations. Without recollections nations become impersonal masses without identity. »If one respects the tradition of any single nation that would imply that one also respects that particular nation itself.« (Mandzaridis 2003a, 338) Theoreticians make a distinction between national memory and recollections. But these notions are most often not being opposed, but treated as complementary (Asman 1999, 122). When speaking of

⁴ See Asman 2002 and Albvaš 1999.

⁵ On Christian notion of history see: Maritain 1990, Berdajev 1989 and Florovski 1982.

national memory some authors also speak of »anamnestic memory« (133), »eschatological memory« (133) and »animator memory« (133). Remembrance is the bridge linking significant times from the past with future, but through the darkness of the present-day (133).

8. Mission of the Church in the Balkans

Church »remembrance« and Church »memories« constitute the mission of the Church and the very content of this mission. »Remembrance« is Liturgy, and Liturgy is the mission *par excellence*. Without »memories« and »remembrance« the Church would not have its missionary character.

Today, it seems that it is justifiable to speak of three aspects of Church mission: *inner, ecumenical and external* mission. They are mutually linked and intertwined. Ecumenical and external missions of the Church always depend on her inner mission. Without a critical, creative, sincere and an open inner dialogue within the Church there can be no successful dialogue with other Churches or any successful answers to other, numerous, challenges of the modern epoch. Today, the inner, the ecumenical, and the so called external dialogue are all in a state of »crisis«. This means that the Church mission is in crisis too. It should be added that Church mission cannot always be quantitatively verified.

What are the goals of Church mission? *Man and the world*. Church is new life and not some sort of a society of religious converts or organizations which serve to satisfy religious needs. Since the Church is new life, she is saving entire life, the entire world. »State, society, culture and nature itself are the real objects of the mission, and not some sort of a neutral *milieu* inside which the Church exists with one and only goal: to maintain her inner freedom and safeguard her religious life.« (Šmeman 1997, 255) Orthodox mission is in its essence *liturgical* mission. *Liturgy is the method and the goal of mission*. Liturgical mission is conciliar, all- inclusive, ecumenical, pan-human. This does not put into question occurrences which were characteristic to a certain period of time and a particular understanding of Christian faith. »It is necessary to admit that the most characteristic principle relative to the spreading of Orthodoxy – translation of the Holy Scripture and Liturgy into languages of such populations as those that were receiving Christianity from Byzantium – leads to a constitution of national, administratively independent Churches, that sometimes lacked the sense of the universality of the Gospel. However, such impoverishment of Church's good news should be regarded as a consequence of a later occurrence – as a consequence of the emergence of secularized nationalism in 19th century.« (Majendorf 2005a, 5)

Mission is characteristic to the very nature of the Church. Church is not the Church if it is not missionary. »If the Church should cease being missionary and start restricting herself to some sort of self-sufficient existence, or, even worse, if she should introduce ethnic, political, social or geographic limitations relative to the spreading of the Gospel of Christ, it is then that she would cease being the

true Church of Christ.« (Majendorf 2000b, 283)⁶ Her mission is »apostolic« in a twofold sense of the word: 1. because it bears apostolic faith and 2. because it was sent into the world in the same manner apostles were originally sent with the task of witnessing Crucified and Resurrected Christ. Mission cannot be reduced to spreading the word of the Gospel through sermon – it also implies witnessing the deeds, as well as the words, of our Lord the Savior.

Apart from certain weaknesses, which are neither small nor insignificant, the Orthodox Church, in concert with other Churches, now has preconditions for a successful educational-cultural mission among Balkan nations, but why not also say among nations of the entire world, since, today, it exists on all continents. I am building this optimism principally upon the liturgical renewal of the Orthodox Church which is so evident, and especially so within our autocephalous Church. Today, this liturgical renewal (renaissance) acts as fresh air in a house which has not been aired for a long time. Renaissance of Orthodoxy during past 20–30 years is quite evident. The Church was not functioning in such a churchly manner since the end of the Middle Ages. It would be difficult to single out any period of time since then when the Church had this many educated bishops, monks, clergy and laics. She never had such high-quality theological literature and media as is the case today, although there are such books that instigate dangerous ecclesiological illnesses. Numerous churches were reconstructed and many new built. There is a great interest for studying theology. There is an ever increasing number of monks and nuns in monasteries. As far as the mission of the Church is concerned it may be said that the Church now acts with complete autonomy, without any serious external pressure. When certain external influences are being applied it is more a case of the Church herself inviting them to occur than of intensions of political subjects to interfere in her inner affairs.

Orthodox mission is the work of the entire Church, and not a »specialty« of individuals or groups which have a special gift for it within the Church. Church's missionary activity is primarily actualized by what she is, and then but what she does.

When speaking about Church mission in Balkans it might be necessary to point out certain obstacles that stand in her way. Within the Orthodox Church today there is a clash of three opposing principles: traditional, conservative-rightwing and liberal-relativist. Tragic historical circumstances have forced the Church to ask *what her identity is*. Although her identity is one, there are individuals who interpret it in different ways, thus reducing it to particular dimensions of Church life. During several previous centuries, Orthodoxy was heavily weighed by many »attachments«, which have been imported and forced upon her from the outside. That which was »imported« and which was »foreign« to the Orthodox Church is today most eagerly and most zealously maintained by Orthodox ultra-conservatives, »lovers of antiquities and the past«. Struggle between above mentioned tendencies sometimes becomes serious and prickly with a lingering threat of growing into a conflict that might lead to real divisions within the Church.

⁶ We find similar thoughts with archbishop Anastasije Janulatos 2005, Stamulis 2005 and in *Globalizam i pravoslavlje* 2005.

When at one occasion speaking of »romantic Orthodoxy«, the great theologian of the 20th century, Father Alexander Schmemmann, pointed out following weaknesses and tendencies in contemporary Orthodoxy that are not always mutually linked: *nominalism, liturgical blind conservatism, cult of the »past«, Fathers being the most common theological theme for discussion, apocalypticism, hate towards the »contemporary world«, emotionalism, cult of the »external« (beard, cassock)* (Šmeman 2007b, 324). Orthodoxy is swamped with idols, he says. »Love of the past always leads to idolatry and the Orthodox live exclusively by this past, or, to be more precise, by the multitude of different pasts«. There is always an »old-believer« lurking in Orthodoxy (327). To this we may add: *ethno-phyletism (religious nationalism), »righteous arrogance«, lack of realism, lack of balance and interdependency among Church ministries* as well as the lack of balance in following relations: *local/regional/universal, spiritual/material, history/eschatology, grace-given/institutional, soul/body, faith/reason*.

Orthodox nations are often accused of »xenophobia« in spite of the fact that no one seems to dispute their gift for hospitality. Today, it might be more appropriate to speak of their tendency towards »xenophilia«. A respectable Belgrade university professor points out three negative characteristics adopted by Balkan peoples: 1. a generalized tendency to be very mistrustful and skeptic towards foreigners and everything that is new; 2. in general, they think of themselves in negative terms. They see themselves as being less worthy and less significant in their relationship with Westerners; 3. egocentricity: each Balkan nation feels a need to exaggerate when speaking of its own self (Mutavdžić 2008, 13–17). However, one can not but acknowledge the fact that »this peninsular harbored roots of some of the most important elements of general European culture, science, education, which make it our source of all sources« (7). Hellenic and Roman worlds exerted key influences on the Balkans throughout history. Even to this day these influences are present although more than two millennia have passed since these worlds have come into existence. Balkans are a crossroads to many other cultures: Romanic, Germanic and Slavonic. Balkans are pluralistic on all levels of their existence.

The Orthodox sometimes lack realism and a fertile self-criticism. This is certainly a barrier as far as the mission of the Church and acceptance of her faith is concerned. Permanent determination to idealize and rationalize her every act, to be seen as »holy« and »infallible«, paralyzes Church's life. When external sources, more or less legitimately, point out certain anomalies and missteps in her activities, this is seen as »a misunderstanding of the essence of the Church«, or, what is even worse, as God's will. This is how all responsibility is been simply shaken off. There is little genuine, but plenty »simulated« repentance. There is hardly anything that disputes Christian faith and Christian mission more successfully than the life-style of some of the present-day Christians. It is as if we have become a model of true teaching, but, at the same time, a model of deceitful life.

The Church is holy, »but she is sinful, the Church of sinners; Church is sinful because we, as her members, are sinful. And this sinfulness of the Church does not simply relate to privately hidden sins of her members, even if they be execu-

tors of her most holy ministries. Sinfulness and imperfection of the members of the Church may also be seen in acts and omissions, which, not being in the domain of human experience, have to be characterized as acts and omissions of the Church herself« (Rahner 2008, 52). »History of the Church is a tragedy of sin and a mystery of salvation.« (Florovsky)

Is there some sort of a particularity when the Church mission in the Balkans is concerned? Yes and no. When forms are being taken into consideration then it might be possible to speak of particularities. If contents of the mission are being scrutinized then there can only be one mission. Serbs, together with other Orthodox nations, share the same human nature with members of other world nations. They have their faults and their virtues. They have their saints and their criminals. »Each nation, with no exception, no matter how much it may feel persecuted, wronged and righteous – there were undoubtedly times when it became responsible for committing its own share of cruelty, injustice and arrogance.« (Alexander Solzhenitsyn). Nobel Prize winner Ivo Andrić had said that Balkan peoples were susceptible to perpetrate violence and suffer violence both at the same time. They have individuals with souls as wide as the oceans, but they also have those that are narrow-minded and narrow in every sense of the word. Nothing ever happens in Balkans that does not happen in almost all other parts of the world. They are poorer than the »Westerners«, but there are also many poor in Europe and throughout the whole wide world.

Orthodox faithful and people of Balkans see themselves as being Europeans, but not as »Westerners«. They do not accept that they are »Easterners« although they are often being considered as such by the Westerners. In everyday life they are accepting everything that comes from the West. Sometimes the West is seen by them as their very own »myth of the golden calf«. At the same time there also develops an inner resistance in them towards the West and they come to fear it. West-European civilization has become a planetary civilization. In their everyday lives, the Orthodox have lost their own cultural, social, economic, and political models. They have adopted western models. This is why they differ from their western counterparts only by the virtue of their theoretical convictions, and not by their everyday lives.

There exist long-lasting prejudices and stereotypes regarding Balkans. Balkans are »a keg of gunpowder« which can explode at any moment; »unresolved Eastern Question«, *Catena Mundi* (world chain). Being Balkan is a synonym for being backward, primitive, and despotic. Europe is »progressive«, Balkans are »backward«; Europe is »developed«, Balkans are »non-developed« or »in the process of development«; Europe is »rich«, Balkans are »poor«; Europe is civilized, Balkans are »barbaric«; Europe is »cosmopolitan«, Balkans are »provincial«; Europe is stable, Balkans are »unstable«. Sometimes it is necessary to »destabilize« Balkans so that they may become »stabilized« (Čomski 1999, 23). »Stability suggests security for the higher classes and great foreign companies, and their welfare needs to be preserved.« (22)

There is a widespread opinion that Balkan nationalists are always creators of a homeland »which is closely tied with the past, and deprived of a direct link with

the present ...» (Todorova 2010, 35). Balkan peoples live between myth and utopia. A historical fact is overlooked whereby nationalism was »exported« to the Balkans from the West. »Tradition that sees Europe not as a continent, but as a club open only for members who are seen as appropriate by the club management and confirmed by them, is as old as Europe's name. Borders of Europe depend on somebody's point of view. It is a well known fact that Metternich felt that Asia started just beyond the eastern gates of Vienna ...« (Hobsbaum 2003, 238) Borders dividing Europe and the Balkans have been set up arbitrarily. For some they are located in the suburbs of Vienna, for others in the region bordering Hungary and Croatia, or Croatia and Serbia, or Rumania and Bulgaria. At one period in time East-Christian nations had a »graveyard philosophy« (Bulgakov 2000, 192). There is a pretty widespread conviction that communism and atheism are immanent to the Balkans peoples. »Achievement of a certain degree of education is seen by the eyes of our *inteligencia* as a synonym for religious indifference and denial.« (215) There is a euphemism for Balkans today – Southeast Europe. »It is for certain that Balkan Peninsula is a wonder of its own kind. It forms a permanent section of Europe but it is still so far away from it regardless of the fact that Greece, Rumania and Bulgaria are already members of the European Union. It is so specific and, yet, so ordinary. It is very versatile, but, above all, special.« (Mutavdžić 2008, 3) In the end, it essentially needs that which is needed by the entire world: salvation from sin and death, which is the goal of Orthodox mission.

9. »Painful memories« in Balkans

CContemporary mission of the Church in Balkans should take into consideration »painful memories« – »evil and painful recollections«, which are very present among the population in this region. There are individual and collective painful recollections. They are remembered and passed on from generation to generation. Painful memories prolong pain and suffering. They tend to keep the victims within the claws of their executioners even if in reality those executioners do not exist any more. History of all Balkan peoples is painful and tragic. They were enslaved for centuries. There has not been a generation that did not participate in a war. For several centuries they were far removed from all civilizational streaming struggling for their very lives. Those recollections of historical pain and suffering, of innocent victims, are the cause of unforeseeable tragic existential consequences: a muffled desire for revenge, fear, anxiety, mistrust. One of the consequences of NATO bombing campaign is the sudden emergence of terminal illnesses such as cancerous tumors and leukemia. Children are being born with numerous deficiencies; natural environment has been contaminated to unforeseeable proportions. Remaining cassette bombs still take lives of innocent people. One of the objectives of Church mission in the Balkans is catharsis, cleansing and liberation of Balkan nations from painful memories. This is possible only by way of a true evangelization. Repentance, Forgiving and Reconciliation are the most reliable medicine for painful memories. These three cannot do one without other. »Repentance places man into the true framework of his own being. It brings him into

the time of the Church, which is the time of remembrance of God. It brings him back from estrangement and disobedience into proximity of God. Repentance does not cancel out the past – it transfigures it so that the past might be regained in another perspective which had been open to the world by the death and the resurrection of Christ. Repentance turns the negative content of the past (sin) into a means for achieving perfection: as an ascetic had said, it becomes a fertilizer for growing virtues. This is how a creative retrospective of the past is being achieved as well as the transfiguration of the past.« (Mandzaridis 2003a, 127) Nations should sacrifice themselves for the sake of others and not become each other's victims. Like every Church mission, present-day mission in the Balkans needs to be primarily a *mission of reconciliation*.

Within the context of catharsis and of healing of »painful memories« an effort should be exerted to create a *balance* between »positive« and »painful memories« regarding Western Europe. This balance is either disturbed or it doesn't exist at all. The Orthodox have many »painful memories« of Western Europe, but they should simultaneously have many positive and »joyous memories«. They have suffered a great deal from the Westerners, but they have also received a lot of good from them, which can not and should not be forgotten. Existence of a balance between these two types of recollections may create, when Balkan nations are concerned, a healthy and a positive relationship with Europe. Western Europe should again remind itself that Balkans is the cradle of her civilization, its native soil and identity and not some strange and foreign element belonging to the Orient and Asia. It is up to the European Union today to accept it (not to »extend« into, or to »subjugate« Balkans) as its native soil, or to have this native soil amputated and thrust into the hands of another world and another civilization – Islamic civilization (»the other Europe«).

As far as the Orthodox Church is concerned »idea of Christian unity and unification is the theme of the century, the theme of time, and the theme of history« (George Florovsky). »No historical Church community can pretend to be the Church if it should cease to strive towards unity with other Churches.« (Zizjulas 2003, 52) Ecumenism is part of the very nature of the Orthodox Church. »By her very nature the Church is ecumenical because it is Catholic.« (Popović 2010, 6) »Substance of the Church: Ecumenism« (10), says St. Justin of Ćelije who is seen by many as »the patriarch of anti-ecumenism«. The Orthodox understand ecumenism in its essence as *a testimony and a mission* (Bigović 2010, 201–239). This is why they give such great attention to ecumenism and inter-religious dialogue.

The West most often regards the Orthodox Church as a non-missionary Church. It is often spoken of her »flight from the world«. It is as if the missionary movements, which have so strongly marked the Christian West for several centuries, have bypassed the »static« Christianity of the East. Many in the West have posed the question: can a Church whose life is being directed almost entirely towards Liturgy and the Divine Mysteries, and whose spirituality is primarily mystical and ascetical in its character, be a true missionary Church? Orthodox Church, together with the entire Christian world, stands facing many problems. It is being asked many questions. Both the ecclesial and non-ecclesial circles from the West are

asking the Orthodox the following questions: what is their contribution to the process of »democratization« in »societies in transition«; what are they doing or not doing regarding the problem of protection and respect of human rights and freedoms (especially so concerning the rights of the fourth generation)? What is the role of the Orthodox Church in regard to the processes of European integration? What is her stance towards issues such as: ecology, changes in climate, terrorism, social ethics, abortion, organ transplants, genetic engineering, ecumenism, inter-religious dialogue and globalization? What is the Orthodox Church doing regarding »reconciliation« among mutually antagonized Balkan nations? Is she doing anything so that members of those nations might »free« themselves and »cleanse« themselves from the »surplus of history« and their »tragic past«? These questions being put by the external world are not of primary importance as far as the Church is concerned, but they are not to be ignored since they represent challenges lying ahead. This is her *external mission*. Church councils and synods and their specialized commissions, especially Hellenic and Russian Churches, numerous Orthodox theologians in the East and the West, they are all very seriously treating these problems. This is testified by literature of increasing number and quality.

In spite of all temptations Orthodox Church today, as in the past, safeguards and affirms *anamnestic culture*, culture founded on Liturgy. This »remembrance« of Christ is the content of her mission in the world.

References

- Albvaš, Moris.** 1999. Kolektivno i istorijsko pamćenje. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56:63–82.
- Asman, Alaida.** 1999. O metaforici sećanja. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56.
- — —. 2002. *Rad na nacionalnom pamćenju*. Beograd.
- Berđajev, Nikolaj.** 1989. *Smisao istorije*. Nikšić: NIO Univerzitetska riječ.
- Berk, Piter.** 1999. Istorija kao društveno pamćenje. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56.
- Bigović, Radovan.** 2010. *Pravoslavna teologija ekumenizma*. Beograd: HKC.
- Brija, Jovan.** 1999. *Rečnik pravoslavne teologije*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- Bulgakov, Sergije.** 2000. *Izabrani spisi*. Podgorica: CID.
- Congar, Yves.** 2010. *La tradition et les traditions*. 2 vol. Paris: Cerf.
- Čomski, Noam.** 1999. *Profit iznad ljudi*. Novi Sad: Svetovi.
- Florovski, Georgije.** 1982. Protivrečnosti hrišćanske istorije. *Teološki pogledi*, No. 1–2:25–47.
- — —. 1995. *Otkrovenje, filosofija i teologija*. Pravoslavna teologija. Beograd: Bogoslovski fakultet.
- Globalizam i pravoslavlje.** 2002. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- Hobsbaum, Erik.** 2003. *O istoriji*. Translated by Mašan Bogdanovski. Beograd: Otkrovenje.
- Janulatos, Anastasije.** 2005. *Pravoslavlje i misija*. In: Stamulis 2005.
- Loski, Vladimir.** 1970. Predanie i predania. *Žurnal Moskovskoj Patriarii*, No.: 61–76.
- Majendorf, Jovan.** 2005a. Foreword. In: Stamulis 2005.
- — —. 2005b. *Pravoslavna Crkva i misija: prošlost i perspektive našeg doba*. In: Stamulis 2005.
- Mandzaridis, Georgije.** 2003a. *Etos ličnosti i politička odgovornost*. Trebinje-Nikšić: Iz riznice bogoslovlja.
- — —. 2003b. *Vreme i čovek*. Beograd: Bogoslovski fakultet.
- Maritain, Jacques.** 1990. *Filozofija povijesti*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

- Metz, Baptist Johann.** 1999. Između pamćenja i zaborava. *R.E.Č: Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, No. 55.
- — —. 2009. *Memoria passionis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mutavdžić, Predrag.** 2008. *Anegdote i zanimljivosti sa Balkana*. Beograd: Jasen.
- Osten, Manfred.** 2005. *Pokradeno pamćenje* [The Stolen Memory]. Translated by Tomislav Bekić. Novi Sad: Svetovi.
- Pelikan, Jaroslav.** 2005. *Melodija teologije*. Translated by Mikonja Knežević. Beograd: Jasen-Filoteos.
- Popović, Justin.** 1980. *Na Bogočovečanskom putu*. Beograd.
- — —. 2010. *Zapisi o ekumenizmu*. Manastir Tvrdoš.
- Rahner, Karl.** 2008. *Teološki spisi*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Skuteris, Konstantin.** 2006. Paradosis: pravoslavno shvatanje predanja. *Istina*, No. 16–18. <http://www.eparhija-dalmatinska.hr/Publikacije-Istina7-L.htm> (accessed January, 2011).
- Smit, Entoni.** 1999. Zlatno doba i nacionalni preporod. *R.E.Č: Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, No. 56:102–104.
- Stamulis, Jovan.** 2005. *Savremeno pravoslavno misionarsko bogoslovlje*. Beograd.
- Šijaković, Bogoljub.** 2002. *Pred licem drugog*. Beograd: Službeni glasnik i Jasen.
- Šmeman, Aleksandar.** 1997. *Pravoslavlje na Zapadu*. Cetinje: Svetigora.
- — —. 2007a. *Dnevnik 1973–1983*. Beograd: Eparhija ZHiP.
- — —. 2007b. *Naš život u Hristu, Hristov život u nama*. Beograd.
- Taft, Robert.** 2007. Da li su se u drevnoj Crkvi liturgičke molitve izgovarale naglas. *Crkveni život*, No. 9.
- Todorova, Marija.** 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Verstraeten, Johan.** 2003. Socijalna misao Crkve kao tradicija. *Obnovljeni život*, No. 1:99–110.
- Zizjulas, Jovan.** 2003. *Pravoslavlje*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- — —. 2007. Ako tradiciju zatvorimo ona će da izdahne. *Krka: časopis Eparhije dalmatinske* 5, No. 19:6–8.

Vabljeno predavanje na znanstveni konferenci (1.06)
 BV 71 (2011) 1, 39—50
 UDK: 2-67: 172.4
 Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 11/2010

Janez Juhant

Dialogue, Peace and Religion

Abstract: The dialogue is a fundamental anthropological ability to solve personal and social problems. The modern way of life stimulates the competition between social groups and individuals, which increases the rivalries between religious groups. Although, in the past, religions have caused conflicts among people, they possess potentialities for peace as well as long as people are ready to deepen their religious beliefs. The article deals with the possibilities of dialogue between religions, especially between Islam and Christianity.

Key words: dialogue, violence, peace, rivalry, religions, Christianity, Islam, spiritual dimension of religions

Povzetek: **Dialog, mir in religija**

Dialog je temeljna antropološka sposobnost reševanja osebnih in družbenih problemov. Sodobni način življenja spodbuja tekmovalnost med družbenimi skupinami in posamezniki, to pa povečuje rivalstvo med religijskimi skupinami. Čeprav so tudi religije v preteklosti povzročale prepire med ljudmi, hranijo v sebi potencialne za mir, če so le ljudje pripravljeni poglobljati svoja religiozna prepričanja. Članek se ukvarja z možnostmi dialoga med religijami, posebno med islamom in krščanstvom.

Ključne besede: dialog, nasilje, mir, tekmovalnost, religije, krščanstvo, islam, duhovna razsežnost religij

1. Introduction

Despite globalisation, the readiness for dialogue in the world is growing slowly. Manichaeism tendencies prevail, pushing people in permanent conflicts. The willingness for dialogue is lacking. The development of the postmodern individualistic mentality is twofold. Man increasingly develops a sense of individuality and his rights, but also loses a sense of societal relations. Man isolates himself in his own personal world and is not willing to communicate and share his own world with others. The economic and productive haste takes more and more of his time, so he has no time for human relations. The psychological emphasis of individuality also cultivates egoistic mentality. It is stimulated by the economic liberalism, which has established the mentality of competition, exclusion and isolation. The man is less and less prepared to cooperate and share his life. The unregulated envy caused by the economic competition increases societal tensions, so lives of indivi-

duals and groups are more and more out of control. There is an emptiness, which could be easily misused for manipulations by media and politics.

On the other hand, the world is increasingly becoming a unity, also through economic and productive processes. Media has turned the world into a global village. The means of communication connect people and make it possible to contact everybody anytime and to share all everyday things. Everybody is kept informed about what is happening in the world, but this information is filtered and selected by managers of economy, politics and media, so this selection is discriminatory. As Ottmar Fuchs points out, many events are thus eliminated. Some people are discriminated and eliminated from the picture. Fuchs stresses the opposition between the politically motivated and the real problems of man (Fuchs 2007). The terrorist attack on the World Trade Centre in New York was politically opportune and attracted much public interest. The deaths of millions of women, men and children in Africa or in other parts of the third world do not earn such publicity.

The communication in the modern liberally oriented world is a problem because it is individualistic. Man is eager to solve his own problems, yet he is not prepared to share his own life and participate in the community. The problems of the globalised society are very complicated and the world is pushed into different conflicts which threaten to destroy the social order and mankind as such. Men with economic and political power have more opportunities than ordinary men and social differentiation is increasing.

2. Clashes of the civilisations

It is understandable, as Samuel Huntington (1996) pointed out, that this globalised world tends to produce antagonisms. In the age of media all differences and antagonisms of the modern world are becoming increasingly obvious. In this way the tensions in the world become more and more public and this brings the risk of clashes between different groups; between national, religious and ideological communities.

Man's perennial problem is that he gravitates toward antagonisms. He tends to develop the mentality of Manichaeism, which in turn produces the mentality of exclusion. There are two worlds: the world of Light, of Goodness, and the world of Darkness, of Evil. People are divided as the good and the bad. Media further intensify these opposites of the modern world (Schulze 2003, 67). These opposites in the world should sustain the balance and tension which make it possible to maintain the world's political order. It is the problematic points that sustain these balances, and innocent people have to take the consequences of the world strife, as in the case of Darfour and other places. According to Rene Girard, the society is looking for a scapegoat (Girard 1987). The scapegoat should be weak, so the society could survive. If he is weak he cannot resist against the will of the majority, which decides about the lives of many.

3. The Darwinian Paradigm

Joachim Bauer (2006) criticises in his book *Prinzip Menschlichkeit (A Principle of Humanity)* Darwin's »war of nature« as a principle of un-humanity. According to Bauer, man's genes are more willing to cooperate than to fight. The man is inherently disposed to cooperate and not to exclude others. There are no proofs that man's genes are by nature made to exclude others. On the contrary: Bauer as a physician confirms that genes are willing to cooperate. Aggression is caused by lack of cooperation or love.

Bauer rejects the concept that man and the whole nature are inherently determined to struggle for life, and that this struggle means the war of all against all. Yet this is exactly how Richard Dawkins (1999) revives Darwinism – by stressing that the »selfish gene« directs our actions. The man has »a selfish device«, which means the subject is considered as a »selfish device« (Dawkins 1999, Ch. 5). The most important discovery in connection with this is according to Dawkins the Theory of Evolution by Charles Darwin, who thorough this theory enabled a new view of human history. The man should be engaged in the same struggle. There are fights between generations (Ch. 8), the sexes (Ch. 9), there are family disputes, there are struggles between races, nations etc.

Yet according to Bauer, Darwin and Dawkins found out just a part of the whole story of the life in nature (Bauer 2006, 95). Darwin's theory was strongly influenced by Thomas Robert Malthus (1766–1834). Darwin was also racially prejudiced, he favoured the so-called cultured nations. According to Bauer, the theory contains many simplifications in regard to nature. However, Darwin had strongly influenced psychologists and other natural scientists at the end of the 19th century. His racism was accepted by many German psychologists and influenced the idea of a pure race and the tendencies to expel the weak from the society (110). Dawkins operates on the basis of Darwin's premises, while Bauer regards the model of Dawkins as science-fiction made to appear as science (135 ff).

A very influential perpetuator of Darwin's theory was Marxism. According to Engels, Darwin's theory finds its fulfilment in the natural dialectic process. This process is manifested in the fight of the opposites. A revolution, as a driving force of this process, functions by excluding others. There should be only one party, only one class and only one type of man. It led to the big revolutions of the last centuries, which destroyed innumerable lives and thoroughly degraded people. The entire generations have been suffering because of this man's experiment. The story of Marxism ended in 1990, confirming its own unnaturalness.

The next perpetuator of the modern struggle to survive is the liberalistic economic and social system. Economism, as a déviant form of the economic and social doctrine, influenced the rivalry in the postmodern society. The strongest have the possibility to survive, the weak have to perish. There are many variations of this system in the modern society. All this influenced struggle in society which culminated in the societal perturbations of the 20th century. Today they have more sophisticated forms of political and economic exclusion and discrimination. Wars,

revolutions and power struggles marked and still mark this period of history, and many consequences of this so-called imperialistic era are still felt.

This is the reason why religious institutions fought and still fight the systems of modernity – liberalistic states, organisations and other powerful institutions. Churches are in general against the modern acquisitions. The same reason guides some Christian and Islamic religious leaders to oppose modern political institutions. At the same time they use the benefits of the modern world. So it is understandable that clashes among different groups appear, especially among different ideological or religious systems and political systems. These are the reasons for the tension between religious and political systems and the present politisation of religions. Religion becomes more and more a political factor. This is today a important problem, as the economy dominates entire political, social and cultural life of man. The economy reduces man to economic interests. Political orders and even religious doctrines are subordinated to these interests, so religion will become not only a political but also an economic factor. Maybe the difficulties in economic developments will change it, but this is now a fact that influences our daily life.

It is quite clear that the social system could not work well if we are not prepared to cooperate, to combine old traditions with new demands, spiritual needs with the needs of our bodies, connect the old generation with the new, link the system of consumption with the idea of social justice, the life of the present generation with the lives of those yet unborn, one nation with another and one system with another. Religions have an anthropological basis for giving people the reason to cooperate and work together. Man is an ethical being and cannot function without tradition, without connections with others, his ancestors and his progeny. This means that cooperation, dialogue and regard for others represent a sine qua non for humankind.

4. Toward a dialogue

Bauer stresses: »The model of Darwin neglects the basic role of cooperation, which is the beginning of all biology« (Bauer 2006,128). He found out that not only in genes but also in other areas of life the cooperation is the basis of life. Without the cooperation, the basic biological functions could not be sustained. This is not only Bauer's conclusion, it is acknowledged also by different biologists, psychologists, sociologists and other experts. An important example are children who grew up with animals. The consequence of this was that they could not live in normal human relations. Similarly, the children who grew up in abnormal conditions could not develop normal feelings, they aggressively related to other people and had in adulthood difficulties with relating to other people. They needed psychological care to help them cooperate.

According to Bauer, the life tends toward cooperation. The whole genealogy of life is based on genes. Organisms are much more complex. The genes are »under acute control of the whole organism« (158). Genes thus work in cooperation with

other functions of an organism – especially important and influential among them is human consciousness. So genes are willing to cooperate with the internal and external facts of life. In case of man, nothing can be accomplished without cooperation. The biological and psychological components are formed by environment. The genes are thus not only the basic codes of development, they are also caused by the »biochemical depositness« (163). This means cooperation is the basis of biogenesis and without cooperation human life is not possible, since people are beings of dialogue. Human genes are influenced by environment and there are many variations of this cooperation. The cooperation is an important factor of evolution. Economists are today emphasising the importance of cooperation. Reinhard Selten is the author of the so-called »Urexperiment der Spieltheorie« (»the first experiment of the theory of game«) (178). Cooperation is so important for man that, as Bauer stresses, our brains do not agree with uncooperative unfairness; they consider such behaviour punishable (185).

Bauer goes on to show that dialogue is an important basis of the living nature and especially of man, because man depends on his environment more than other living beings – he depends on his own species. According to different researches, between 70 and 90 % of man's activities are directed by dialogue.

5. The religion – an anthropological factor

The religion is thus an important anthropological factor in man's life. The enlightenment encouraged the studies of religions at the same time it opened the one-sided (reductionist) status of religions, which has survived to this day. Various reductionisms – sociological, psychological, scientific – limited the religion from their individual perspectives. However, theories of religion gradually adopted the anthropological approach, because man is a religious being and the religion covers a very influential dimension of man, his transcendent openness. But there are still relicts of the enlightenment in our cultural, scientific and political world. The religion is seen as a vehiculum (car), as an appendage (Kant 1956, 660), which should be indispensable for ordinary people and their safety, while nobility can do without. Close to this is the definition of religion by Durkheim, who pointed out that religion is an integer system of beliefs and practices, »which the people combine in one community, namely Church.« (Lavrič and Flere 2008) Religion is only necessary to uphold the social order. So different enlightened circles are not ready to accept a holistic view of religion and acknowledge that religion is an important part of life for all people. It is a question of the wholeness (completeness) of man's personality.

Although the religion is as an important part of man, these reductionisms cause many misunderstandings among scientists, politicians and opinion makers. Maybe religion is going to be a growing political factor, but the social and personal consciousness still maintains that religious ideas are not compatible with the modern »way of life«. Today this combines with the problem of man's means of living. Already the Dutch theorist of religion Gerardus van der Leeuw (1890–1950) point-

ed out the phenomenological or the anthropological view of religion. He stresses the religious experience of man, which declares man as a being in a relationship with the other. Man knows himself as a being who is given to the other. There is an »open structure of man«, which means »to be with other«. Religion is a belief that all activities of man are solved within a safety framework. It is an experience that a person is given by the other and at least by the Other (Juhant 2000).

Today there are many theorists stressing this dimension of religion. There are many different forms of experiencing religion, like the one of William James (2002, 391), on one hand, and of different fundamentalism, authoritarianism etc., on the other. There is more openness for the phenomena of religion among sociologists, but there is more criticism of the so-called statutory religions. The reasons are the postmodern fear of institutions and the very influential connection between religion – not only Islam – and political power. In these circumstances there is a good orientation toward an objective estimation of religion by the internationally renowned Slovenian sociologist Thomas Luckmann (1970). He says religion is manifested as an »invisible religion«. In the same sense I understand the so-called *Weltethos* (worldethos) by Hans Küng (1990). There are not many possibilities to make a visible platform as a fundament of different religions, yet there is an important common anthropological ground. According to Gandhi it is important for all religions that their believers are ready to deepen their religious forms and believe in truth. (Gandhi 1987, 156–7)

The religion is an invisible ground of man – this was pointed out by modern philosophers of language, like Richard M. Hare (van Buren 1965). This ground enables us to live safely and to live our lives as human beings. As beings of language, we can express these »invisible thoughts« through our language.

And to apply a language means to dialogize, to take part in lives of others. The experience of the other could be obtained by man only through dialogue. The anthropological analysis of religion shows that it is a constitutive ground of openness and readiness of man to express himself as a being of dialogue. Jews and Christian knows the famous sentences in the Old Testament by Jeremiah 17, 5 and 7: »Cursed is the man who trusts in man and makes flesh his arm ... Blessed is the man who trusts in the Lord, whose trust is the Lord ...« It does not mean that the man should not trust anybody, but the trust given to another man is a limited one. Every dialogue of man is limited by man as a final being. The Lord is in fact the one who can deliver the man from his entanglement in himself or his earthly dimensions. Faith is the ground of the true relationships among people. Faith helps and enables man to take all things on this world as penultimate. The problem of the Enlightenment critique of religion is that it limits the knowledge and all activities of an individual, who can not fulfil these ambitions. The truth could not be found on the surface. To find it, we should be ready to acknowledge the other and to kneel down before God. The truth is beyond daily procedures, man has to open his spiritual eyes to reach it: H. J. Kouschel quotes words of the well-known philosopher of the Frankfurt school Max Horkheimer: »Theology means the consciousness that the world is an appearance, it is not the absolute truth, is not the ultimate. Theology is – one has to be careful with words here – the hope

that despite all injustices in this world, it will not stay like this, that injustice is not final, it is the expression of languishing for this, that the murder could not triumph over the innocent victim.« (Kuschel 2008, 52) The philosophical and theological status means to oppose the life as Paul Valéry wrote: »The essence is against life.« (Sloterdijk 2010, 125) This *metanoia* has exactly been the philosophical habit. It is an *ars moriendi* as the Christians of the Middle Ages said or as Fichte pointed out »the knower is the actor of the Absolute (114). He has to die himself to become a bearer of the spirit. According to Sloterdijk this is the matter of training. The philosophical (and much more theological) man has to train himself in the sense of asceticism, leading his own life in a steady *epochē*, in a steady *epistēmē*, in a steady observation of the essence.

Theology is an expression of the limitedness of this world and at the same time a criticism about the unjust conditions in this world. Because of this, it is difficult to find the truth of ourselves, of others and of the real circumstances of this world. Dialogue is thus necessarily coming our way. But worldly powers are very strong and strongly hinder this process in order to maintain status quo. Even more – we all hinder this process to persist in this state. Today there are many obstacles which prevent changing unjust conditions in personal and social life, in politics, economy and in everyday life. Politicians and economists produce public opinion, which in media conceals the real problems of man, and adapt the streams of events to their political, economic and sometimes quite personal interests, even their caprices. Even religion can be abused for these purposes. This has been a problem throughout history, yet the present circumstances in the world are much more complicated. Consequently, dialogue is more difficult, yet obviously needed more than ever. It is today a *sine qua non* of man's survival.

6. Religious dialogue and critics of religion

If the things are the way I have described them, it is necessary for man to accept the way of dialogue in religious relations. Like other kinds of dialogue, the religious dialogue is a difficult task, because man is a limited being, often covered with hard and firmly ossified structures. Pope John Paul II called this »the structures of evil« (John Paul II. 1994, Nr. 36). Personal and societal life of the people are structured, but if the structures do not serve man, they cause negative effects. There are many such structures of man's life today and we have to ask ourselves whether our economical and political development in its different modern dimensions serves the majority of people of this world. If the majority of people are not invited to participate in the benefits of this life, this development should be questioned and criticised. Already Plato knew that the powerful do not use justice. It is difficult to attract rulers to dialogue, but maybe all people, including the leaders of this world, have to take into account that this world is in danger (and they, as well), if we are not ready to examine its problems together. Through dialogue we have to find solutions for all people, because our common future is at stake. This can happen, if everybody becomes aware of his own limitedness. Only if we are all prepared to accept this, our limitedness, will we understand that

man is »a dependent rational animal«, as MacIntyre says. Today we are living more superficially, sometimes we are caught in the structures of our modern life and we are not willing to question them. But this is also an important question concerning our religious relations, because religious structures are in the same danger of becoming inhuman and supporting the structures of evil, if religions are not ready to open the grounds of man's existence and merely keep up appearances. As human beings we need openness towards one another and only thus can we deepen our views, including religious views. We need to accept each other as partners in this project and to see it as a very important religious project.

7. Religious dialogue – the (historical) obstacles

A very important problem, which results from the anthropological view of religion, is the problem of violence. Through René Girard the ambivalence of rivalry has its roots in nearness. (Girard 1986, 133) A rival is at the same time an example for himself and his opponent, because none of the two can obtain equal level of recognition. The traditional monotheistic religions: Judaism, Christianity and Islam have been rivals throughout history. Problems of rivalry are common in the history of our religions. I have no time to elaborate on the complexity of these problems, but they display, as Hans Küng (2007) explains, certain common denominators.

Hans Küng marks the catholic tradition to other religions: »The traditional Catholic position up to the twentieth century – prepared for in the early Christian centuries by Origen, Cyprian and Augustine – is generally known: *extra ecclesiam nulla salus*, no salvation outside the Church. *Extra ecclesiam nullus propheta*, no prophet outside the church. The ecumenical council of Florence in 1442 issued an unequivocal definition. 'The Holy Roman Church ... firmly believes, confesses and proclaims that no one outside the Catholic Church, whether pagan or Jew or unbeliever or one separated from the church, will participate in eternal life; rather he will fall into the eternal fire prepared for the devil and his angels, unless he joins it (the Catholic Church) before his death!'« And he concludes: »For Catholics, doesn't that settle the claim of Islam? For more than 1200 years it seemed to.« (Küng 2007, 55). Officially it changed at the Second Vatican council.

On the other side Küng stresses three characteristics of Islam: »exclusivity, theocracy and militancy«:

Exclusivity: *on the basis of the treaty of Medina, non-Muslims too were originally members of Mohammed's community, especially Jews, so strongly represented in Medina. However, after the successive elimination of the Jewish tribes the community became exclusively Muslim. At first, Jews and Christian were tolerated in Arabia, until they were driven out under the second caliph 'Umar. He wanted Arabia to be purely Muslim. This is decisive point for understanding Islam: so initially the intensity of the religious and political following of the prophet differed considerably – and the Qur'an tells us there were also some »hypocrites« (unreliable people), as well as the true »believers« – soon it was no longer disputed that*

the whole of the religious and the political life of the state was subject to laws which did not come from man but from God.

(Küng 2007, 158–159)

Theocracy: *here the difference from Christianity is evident. The Christian community or church was outside the state (whether Jewish or Roman), even in conflict with it, and sometimes persecuted by it. Even in Byzantine mode of a »symphony« of throne and altar it remained completely distinct from the state... Things were quite different right from the beginning in the Muslim community... It formed the core around which the Islamic state was build up. Here the religious and state institutions were, in principle, identical. The Islamic commonwealth is both a religious community and a political community, a »divine state«, where there is no separation between state and religion.*

(Küng 2007, 159)

Despite this theoretical observation, we can see that faith in some orthodox, protestant and even catholic forms in practice took the indicia of the »divine state«, it means the sociological effects were often the same, if we critically observe these examples of our Christian history.

Militancy: *here a further difference from the Christian community or church is striking. The Christian community is committed, by the message, behaviour and fate of its founder, to non violence – despite what violent »Christian« rulers (emperors, kings, bishops and popes) and believers did with the original Christian ideal once Christianity became a state religion. The Islamic community, in which state and religion coincide from the beginning, is quite different: Mohammed understood it to be as a fighting community which was allowed to fight with sword. Indeed, war as a political means of was not only affirmed in principle but, when necessary, waged without any great inhibitions. Thus from its origins Islam has had a militant character, fighting for God – in this respect it is closer to early Judaism and its »Yahweh wars« than to early Christianity.*

(Küng 2007, 159–160)

On the other hand the Christians were fighting against people of other religions too.

But there are enough grounds for the other side of our religions:

- 1) The early Jewish constitution as a »religious democracy«: Israel, the prophetic pioneer and its message amidst the surrounding dynasties
- 2) The Christian profession of a pluralistic »church in places« with its constant strife for diversity in unity and against sectarian schisms and tendencies of a »divine centralism«.
- 3) The Islamic Ummah amidst the united nations of the modern world. The various traditions of Islam in a common plead for human rights and religious freedom in modern states.

- 4) Buddhist attempts to promote interior life as an universal means of communication. The silent resistance against violence, usurpation and exploitation (deceit).

8. From conflicts to religious peace

The film by the Dutch politician Geert Wilders *Fitna* became an answer in the film of a blogger from Saudi Arabia *Shisma*. We all have to confess there was much violence in own religious traditions. As human beings we all need the acknowledgement and mercy of God and of the people of God. The life of people in this world is more and more complicated. As religious men we have a duty to contribute to solving these problems. These are our challenges. It is our duty to show and to confess the anthropological, the human contents of our religions and to confirm God's love for all people.

The basic aims of all religions are peace, reconciliation and salvation of all people. This could be reached only through open dialogue among members of religions and through their dialogue with God. We need religious communities with true faith. Communities which are free from external pressures and which through internal exchange enrich and promote their religious heritage. The Slovenian word for riches derives from the word God. The wealth of communities comes from the wealth of their experience of God's and man's love. It could be reached by the exchange of opinions, prayers and decisions within a community, in dialogue with others and with God.

Nowadays the global cultural and the political development in the world causes problems in religious communities, because cultural development in the modern world is in many ways problematic for people and their religious faith. But on the other hand we all benefit from this modern world, which is the consequence of a liberal person, democracy, technical development and profits. It is very challenging time. As religious people, we have to oppose »Mächten und Gewalten«, »forces« of this world. The answer to the uncertain situation is dialogue and especially our readiness to cooperate and facilitate benefits for all people. We need to overcome our earthly entanglements with ourselves and with things, and live our faith sincerely. It is not only the task of ordinary men, but also the task of scientists, politicians, media people, economists, of all people of good will, and especially of us, believers in God. The people can not trust only one another, they have to trust God if they want to solve the pressing problems man is facing. It is necessary to overcome manipulations (even those religious) and be ready and open for this dialogue. The crucial problem in this dialogue is economic exploitation. Moslems are not the only second-class citizens of this world, more and more other people are becoming second-class citizens. Among these are many believers who are oppressed by other believers. But we should oppose this and try to free all »the untouchables«. Gandhi said they are particularly loved by God, and we, believers, have to testify to this divine love for all people of this world, especially for those discriminated, lost and weak, thus showing the anthropological value of our religions. (Fischer 1986,184)

According to Charles Taylor the problem is much more complicated: »The modern world, through its subjectivism and its denial of its moral roots, was falling into ever deeper disorder. As Evelyn Waugh put it in an article of 1930: 'It seems to me that in the present state of European history the essential issue is no longer between Catholicism, on one side, and Protestantism, on the other, but between Christianity and Chaos ... Civilization – and by this I do not mean talking cinemas and tinned food, nor even surgery and hygienic houses, but the whole moral and artistic organization of Europe – has not in itself the power of survival. It came into being through Christianity, and without it has no significance or power to command allegiance ... It is no longer possible ... to accept the benefits of civilization and at the same time deny the supernatural basis on which it rests.'« (Taylor 2009, 734)

References

- Bauer, Joahim.** 2006. *Prinzip Menschlichkeit*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Buren van, Piet M.** 1965. *Die Rede von Gott in der Sprche von Welt*. Zürich: Zwingli.
- Dawkins, Richard.** 1999. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, Louis.** 1986. *Te Life of Mahatma Gandhi*. London: Grafton Books.
- Fuchs Ottmar.** 2007. Wenn Wissen die Weisheit verhindert. Die (post)moderne Wissensgesellschaft als akute Herausforderung für christliches Glauben und Handeln. Quoted by Janez Juhant. Ethical Dialogue as a Link between Philosophy, Science and Religion. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, ed. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 13–33. Münster: LIT, 2007.
- Gandhi.** Mohandas Karachand. 1987. *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*. Harmondsworth: Pinguin.
- Girard, René.** 1986. *The Scapegoat*. Baltimore: John Hopkins UP.
- – –. 1987. *Things Hidden since the Foundation of the World*, Standford: Univ. Press.
- Huntington, P. Samuel.** 1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Foreign Affairs.
- James, William.** 2002. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Routledge.
- Janez Paul II.** 1994. *Solicitudo rei socialis*. In: Janez Juhant and Raško Valenčič, ed. *Družbeni nauk Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2000. Antropološki problemi študija religije. In: Janez Juhant, ur. *Kaj pomeni religija za človeka*, 7–25. Ljubljana: ZRC TEOF.
- Kant, Immanuel.** 1956. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Werke in Zwölf Bänden. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* 2, 645–879. Vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam. Past, Present&Future*, Oxford: Oneworld.
- – –. 1990. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Kuschel, Karl-Josef.** 2008. Sterben in Gott hinein. *Publik-Forum*, 4 (22.2.): 52–56.
- Lavrič, Ana, and Sergej Flere.** 2007. Razlage religije z vidika sodobnih teorij evolucijske psihologije. *Anthropos* 39, 3–4:11–21.
- Luckmann, Thomas.** 1970. *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London : Macmillan.
- Schulze, Gerhard.** 2003. *Die beste aller Welten*. München: Dilemma Verlag.
- Sloterdijk, Peter.** 2010. *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin: Surkamp (Edition Unseld).
- Taylor, Charles.** 2007. *The Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard UP.
- Žalec Bojan.** 2007. For Rational Faith and Ethical Science: On possibility of Moral Communication between Different Horizons. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, ed. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 107–120. Münster: LIT.



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.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 51–62

UDK: 165.741:11

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 11/2010

Jožef Leskovec

Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu

Povzetek: Pragmatizem je kot nova filozofska smer nastopil šele konec 19. stoletja. Bertrand Russell ga je označil za plitvo filozofijo, ki je primerna le za nezrelo državo, misleč na ZDA. Kljub domnevni plitkosti je pragmatizem hitro pridobil precej privrženec – seveda predvsem v angleško govorečem svetu –, mimo katerih dandanes ne moremo pri resni obravnavi temeljnih filozofskih tem. Privlačnost pragmatizma je zagotovo v njegovi sproščeni drži do zgodovine filozofije, do njenega izročila in do problemov. Prvim pragmatistom (Peirce, James, Dewey) je bilo skupno nezaupanje do problemov, ki jih je postavljala tradicionalna metafizika. Pragmatizem (predvsem Jamesov v nasprotju z Rortyjevim) je v članku predstavljen kot filozofija, ki išče srednjo pot med idealizmom in realizmom, racionalizmom in empirizmom; kot tisto filozofijo, ki (metafizične) spore rešuje s preprostim testom sledenja konkretnim posledicam (metoda pragmatizma), ki jih imajo različne teorije, nazori in pojmi.

Ključne besede: pragmatizem, srednja pot, pragmatična metoda, metafizika, William James

Abstract: **Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism**

Pragmatism appeared as a new philosophical movement not earlier than at the end of 19th century. Bertrand Russell characterized it as a shallow philosophy, suitable only for an immature county, thinking of USA. In spite of putative shallowness pragmatism had quickly acquired a great deal of adherents, certainly nowhere as much as in English speaking world. Without them we cannot go on nowadays in a serious treatment of fundamental philosophical topics. Attractive power of pragmatism is surely found in its untensed attitude towards history of philosophy, its tradition and problems. First pragmatists (Peirce, James, Dewey) had in common a distrust of problems raised by traditional metaphysics. In the paper pragmatism (especially James' pragmatism in contrast to Rorty's pragmatism) is presented as philosophy that seeks a middle ground (via media) between idealism and realism, rationalism and empiricism; as philosophy overcoming (metaphysical) conflicts with a simple test of tracing a concrete consequence (pragmatic method) of different theories, views and concepts.

Key words: pragmatism, middle ground, pragmatic method, metaphysics, William James

1. Uvod

Metafizični spori se v današnjih smereh (postmoderne) filozofije zdijo brezplodni, neuporabni, nerazumljivi in zato tudi nespametni. Že od nastopa moderne dalje – toliko bolj dandanes – je metafiziko težko definirati z enim stav-

kom. Celo knjige, ki so posvečene pretežno metafizičnim vprašanjem, ne dajejo kratkega odgovora na vprašanje, kaj je metafizika (Sprigge 2008). Njen pomen je najlažje opredeliti tako, da se naslovijo problemi, s katerimi se ukvarja, kakor stori tudi William James v knjigi *Some Problems of Philosophy*, v kateri izpeljuje metafizične implikacije svoje pragmatistične misli (James 1996). Enako je Aristotel ali Tomaž Akvinski v času, ko so bili pomen, vsebina in mesto metafizike jasneje določeni, definirali metafiziko s tem, s čimer se ukvarja. Po Akvinskem (*Sententia libri Metaphysicae*, prooemium) je bila metafizika znanost, ki je raziskovala bistveno naravo bitij (bitja) in njihove lastnosti, prve oziroma zadnje vzroke, splošna načela. Aristotel pa je dejal, da obstaja neka vrsta znanosti, ki raziskuje bitnosti, prva počela, bivajoče, kolikor je (*qua*) bivajoče, in jo imenuje prva filozofija oziroma teologija¹ (Barnes 1999, 110–111).

Metafizika (ontologija) je bila vedno glavna veja filozofije poleg epistemologije (logike) in etike. Danes, po kritikah, ki so jih izrekli Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida in celotni postmoderni tok filozofije, katerega najodličnejše predstavlja Richard Rorty in Gianni Vattimo, je metafizika izgubila nekdanjo vlogo in veljavo. Njena kritika je pogosto upravičena in filozofijo vrača k njeni prvotni funkciji: ponižno in pošteno spraševanje raje kakor odločno dajanje odgovorov, raje čudenje kakor postavljanje jasnih definicij, raje vztrajno iskanje novih, odprtih možnosti razumnega mišljenja kakor nepreverjeno ponavljanje misli tradicionalnih avtoritet. Značilna lastnost postmoderne misli je nasprotovanje strogim filozofskim sistemom moderne in predmoderne filozofije, zavračanje enovite racionalnosti, poskus preseganja metafizike in porušenje metafizike navzočnosti (v dekonstrukciji in tudi v fenomenologiji). Načela so izgubila svojo vrednost, zgodovina je le zgodovina šibenja (napredujočega odčaranja in sekularizacije – Vattimo) trdnih struktur. Že sam govor o transcendenci se v glavnem enači z nasiljem (Klun 2004, 16). Trdne strukture so zadeva preteklosti in stvari niso več to, kar so po svoji naravi. Spoznavajoči subjekt stvari razvršča po svojih lastnih standardih jasnosti (in razločnosti).² Vse stvari, tudi morala, so postale relativne in odvisne od interpretacije, brez temeljev. Zato je postmoderno stanje (Lyotard 2002) postalo zelo kompleksno, na mesto enovitosti stopa pluralnost, fragmentarnost.

Naj uvod v razpravo končamo z Rortyjem, postmodernim pragmatističnim mislecem, ki pravi, da (metafizični) poskus iskanja bistva stvari (npr. resnice, dobrega) »sovpada z literarnim žanrom, ki ga imenujemo 'filozofija' – žanr, ki ga je osnoval Platon« (Rorty 2008, xiv). Platonska tradicija je po njem preživela svoj rok uporabnosti in vprašanj, ki se jih loteva, si ne smemo več zastavljati. V nasprotju z Rortyjem, ki predlaga opustitev tradicionalnih metafizičnih (pa tudi epistemoloških) vprašanj, pa James, eden od začetnikov pragmatizma, ki je svoj pragmatizem

¹ Aristotel izraza metafizika ni uporabljal. Poimenovanje metafizika za predmet in vsebino, ki jo je Aristotel obravnaval v štirinajstih knjigah in jih je redaktor naslovil *Metafizika*, je poznejše in sad urejanja zbirke Aristotelovih del in označuje knjige, ki pridejo za fiziko (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία).

² Ta trditev nakazuje, da je postmoderni razvoj filozofije morda le nadaljevanje modernega Descartesovega projekta, ki je uvedel prvenstvo ega. »Spoznanje se začne, ko *res* (stvar) izgubi lastno bistvo, ko je red, ki ga nalaga *ens* in njegovi različni pomeni, izbrisan. ... Preprosto rečeno, Descartes zahteva, da se opusti filozofijo, kolikor se filozofija ukvarja z bitji glede na njihova *genera entium* in glede na kategorije *entis*, na kratko, zahteva, da se opusti filozofijo kot ontologijo.« (Marion 1998, 35–36)

oblikoval kot metodo poravnavanja metafizičnih sporov (James 1987a, 506), pravi, da metafizika pomeni pomembno področje védenja (999).

2. Preseganje, odpravljanje metafizike v neopragmatizmu

Po Rortyju je filozofija povsem jezikovni fenomen, jezik pa je zanj neke vrste struktura, ogrodje, ki sestavlja svet, in ne človekova zmožnost, s katero lahko izraža bistvo (tudi svoje) stvari, ki so v svetu. Jezik in zato še toliko bolj filozofija nista »ogledalo stvarnosti« (Rorty 1980). Jezik nam ponuja le opise sveta, ki je povsem zgodovinsko določen in nenujen. Ni nevtralnih resnic, ki bi presegale kontingenco zgodovinskih, družbenih in osebnih danosti. Z drugimi besedami, Rorty za to (literarno) pozicijo pravi, da ne skuša doseči nezgodovinskega, božanskega gledišča (Rorty 1991, 13; 2005, 32)³, ki bi nam razkrivalo bistvo stvari. To pomeni, da tudi ni nevtralnega jezika, ki bi omogočal odločanje med konkurenčnimi trditvami; teorije, ki bi zagotavljala objektivni temelj spoznanja, ni. Zato filozofske teorije, vsaj Rortyjeva, ne morejo dokazovati, ne vrednotiti, niti dekonstruirati, ker nimajo podlage, na katero bi oprle svoje trditve o pravilnosti nečesa, o dobrem ali o tem, da je nekaj boljše od nečesa drugega.

To pa ni primer začetnega pragmatizma, kakor ga predstavlja William James. Filozofije James ni razumel le kot način pisanja, ki gre vzdolž literarnih zvrsti kot njihov enakovredni partner. Toda osnovni vzorec misli, iskanje lažjih, instrumentalističnih, nominalističnih rešitev v smislu Ockahmove britve, v potencirani obliki odpovedi transcendenci, se nadaljuje prav do Rortyjevega neopragmatizma. Če je izvirna pragmatistična misel še značilno moderna v pretenziji iskanja enovite racionalnosti (pri začetnem pragmatizmu je ideal racionalnosti – kljub uporabi scientizmu in pozitivizmu 19. stoletja – še vedno znanstven), to ne velja več za postmoderno filozofijo. V postmoderne filozofiji in v neopragmatizmu lahko kljub prelomu z moderno še vedno najdemo kontinuiteto moderne misli. Postmoderna filozofija je samo trenutna različica kartezijanskega zatrevanja, da ne moremo vedeti, česar ne moremo dokazati; razlika je ena sama: postmoderna filozofija ni pripravljena ničesar dokazati (Gueras 2002).

2.1 Filozofija in ogledalo narave

Richard Rorty, najbolj znan neopragmatist, je predstavil svojo kritiko metafizike v knjigi *Philosophy and the Mirror of Nature*, v kateri je njegova kritika osredotočena predvsem na epistemologijo. V tej knjigi – in tudi v drugih – je Rortyjeva glavna tarča filozofska ideja spoznanja kot reprezentacije. Oslabiti skuša najprej poskus moderne epistemologije, ki hoče upravičiti našo zahtevo po spoznanju tega, kar resnično je, in upravičiti tudi samo filozofsko refleksijo, njen način mišljenja. Cilj, ki si ga je s knjigo zadal, je: spodkopati bralčevo zaupanje »v 'mišljenje' kot nekaj, o čemer je treba imeti 'filozofski' nazor, v 'spoznanje' kot nekaj, o čemer moramo imeti 'teorijo' in ki ima 'temelje', in v 'filozofijo', kot je bila razumljena po Kantu« (Rorty 1980, 7). Neutemeljenost (metafizičnega) realizma in metafizike

³ V angleščini Rorty to pozicijo imenuje »God's-eye point of view« (Rorty 1991, 13).

nasploh ni vprašljiva. Tudi iskanje teorij, ki bi pojasnjevale razmerje med jezikovnim izrazom in predmetom, je zgrešeno. Tako Rorty za to svojo knjigo pravi, da ne ponuja novih rešitev za stare probleme (npr. glede razlikovanja med duhom in telesom), ampak da je »prej terapevtska kot konstruktivna. Kljub temu ponujena terapija zajeda konstruktivne napore prav analitičnih filozofov, katerih referenčni okvir postavljam pod vprašanje.« (Rorty 1980, 7) Čeprav je sam dozorel v prepoznavnega filozofa v šoli analitične filozofije, ta filozofija ne uide njegovi kritiki, ker je še vedno predana konstrukciji nevtralnega in stalnega okvira raziskovanja.

Zanj je razlikovanje med analitično in drugimi šolami filozofije nepomembno; to je le stvar stila in tradicije, prej kakor razlike v metodi ali prvih počelih (8). Filozofija ne more biti stroga in znanstvena, kakor sta to želela na primer B. Russell in E. Husserl. V prihodnje naj bi se filozofija odpovedala predstavama dveh ontoloških področij – fizičnemu in miselnemu. Miselno področje ni več neki poseben gradnik človeških bitij, ki bi omogočal spoznanje splošnih resnic (125). Epistemologija (kontingentne) vzorce upravičevanja razume kot več kakor zgolj takšne vzorce. Razume jih kot nekaj, kar nas moralno obvezuje (385). Dejavnost spoznavanja sama nima nobenega bistva, ki bi ga lahko opisovali znanstveniki ali filozofi, ampak je prej pravica do verovanja [believe]. Če to sprejemamo, smo na poti, da spora-
zumevanje – konverzacijo – razumemo kot dokončni kontekst, znotraj katerega moramo razumeti spoznavanje. Rorty tukaj nadaljuje trend, ki ga je odprl Wilfrid Sellars (1912–1989) s svojo knjigo *Science, Perception and Reality*: trend, dekonstrukcije mišljenja, spoznavanja kot ogledala narave, spoznavanja, katerega pojmi in reprezentacije so pristne in popolne odslikave stvarnosti, kakršna je. Tako filozofi nimajo posebnega spoznanja o spoznanju; to bi jim namreč omogočalo pomembne sklepe, ki bi povedali več od sklepov preostalih udeležencev konverzacije (Rorty 1980, 391). Pobuda filozofov, da bi prodrli iz svojega vsakokratnega oziroma trenutno sprejetega diskurza v *archē*, ἀρχή, popolni začetek, prvi vzrok, v nekaj, kar bi filozofom omogočalo suverenost, temelj in vzvod pri nadaljnjem izvajanju, nekakšno vnaprejšnje obvladovanje stvari, ki bi se jih lotili s svojim podjetjem, je po Rortyjevem mnenju ukoreninjena v nagnjenju filozofov, da si družbene prakse upravičevanja (utemeljevanja spoznanja) svojega okolja razlagajo kot več kakor zgolj prehodne prakse (390). Zavrnitev podobe filozofije kot discipline, mišljenja (kot notranjega očesa, ki motri predjezikovne danosti) in jezika kot ogledala stvarnosti po Rortyju ne pomeni konca filozofije, ker discipline zmorejo preživeti paradigme, način mišljenja, v katerem so nastale (393). Ukvarjanje postkartezijanske filozofije z epistemološkimi problemi reprezentacije je posledica slabega, poljubnega in nadomestljivega opisa človeškega spoznanja. Njegova filozofija končuje reprezentacionalizem, predstavo filozofije, mišljenja in jezika kot odslikave stvarnosti in s tem filozofijo kot disciplino s svojo lastno metodo (Rorty 1992, 370; 372). To pa ne pomeni, da se z Rortyjevo redeskripcijo filozofije odpravi upravičenost izraz »filozofija«, saj se filozofija ne ukvarja le s problemi, ki jih postavlja reprezentacionalizem (Gascoigne 2008, 121), in sam izraz filozofija je preveč amorf in neopredeljen, da bi »prenesel težo trditev kot sta 'začetek' in 'konec'« (Rorty 1992, 374).

Po Rortyju nobena disciplina nima apodiktičnega vokabularja, besed in pojmov, ki so nujno resnični. Pojmi in predstave so spremenljivi, nestalni, lokalni, časovno

omejeni in odvisni od pogovora, od dogovarjanja, tako rekoč od družbenih praks, ki jih spet ne smemo razumeti kot njihov absolutni *definiens*. Pojmi našega duha nam ne dajejo trdnosti; ne predstavljajo stvari takšnih, kakor so, na način, da bi mogli z njimi manipulirati na podlagi naših pojmov o njih. »Ko pogovor nadomesti soočenje [confrontation], lahko opustimo predstavo mišljenja [mind] kot zrcala narave. Potem postane predstava filozofije kot discipline, ki išče privilegirane reprezentacije ..., nerazumljiva. Temeljit holizem nima prostora za predstavo filozofije kot 'pojmovne,' kot 'apodiktčne'«. Holizem, kakor ga zastopa, sam vidi v filozofiji, v epistemološkem behaviorizmu W. Sellarsa in W.V.O. Quina, ki pravita, da upravičenje ni več stvar »posebnega odnosa med idejami (ali besedami) in predmeti, marveč konverzacije, družbene prakse. Konverzacijsko upravičenje je, tako rekoč, po naravi holistično, medtem ko je predstava upravičenja v epistemološki tradiciji reduktivna in atomistična.« (Rorty 1980, 170) Nadaljuje s tem, da je spoznanje stvar dogovarjanja, pogovora, izmenjave mnenj [conversation] in da holizem razvija pojmovanje filozofije, ki nima ničesar skupnega z zanesljivostjo (170–171). Ta navedek kaže, da je Rorty odklanjal realizem, pa tudi moderno uporabo filozofskih pojmov resnice, racionalnosti in objektivnosti (Gascoigne 2008, 214). Pravi takole: ko se bosta realizem in klasična metafizika zrušila, bo mogoče uiti kartezijanskemu razlikovanju med subjektom in objektom in prav tako antičnemu razlikovanju med videzom in stvarnostjo. »Stvarnost sama v sebi, neodvisno od človekovih potreb in zanimanj, je,« po Rortyjevem mnenju, »samo drugo izmed ponižnih imen za Boga. ... Iskrena predanost realizmu je razsvetljenska različica religioznega impulza, da bi se poklonili pred ne-človeško močjo. Ne smemo biti več v skušnjavi, da bi prakticirali epistemologijo ali ontologijo.« (Savidan 2007, xi) Resnica ni del sveta kot takšnega, ampak je prej sad dogovora v gladki, homogeni, nepretrgani mreži jezika (Rorty 2007, 33). S to razlago se ujema tudi misel, da pragmatizem »... nasprotuje epistemologiji kot taki. ... Resnica je, kar 'deluje'. Toda pragmatično delovanje je delovanje mreže. Resnica se zgodi v mreži, ne v svetu na splošno, čeprav je tudi mreža del sveta. Resnica je notranja dovršitev takšne mreže, ne zunanje ujemanje.« (Fuchs 2001, 68–69)

To pa ne pomeni, da so problemi filozofije problemi jezika kakor v lingvistični filozofiji, ki ji je v začetku svoje kariere sledil tudi Rorty. Iskanje primerne jezika (v analitični filozofiji, v kateri je bil vzgojen), ki bi adekvatno opisoval stvarnost, je v knjigi *Philosophy and the Mirror of Nature* opustil v prid epistemološkemu behaviorizmu, ki pravi, da nobena trditev ni v epistemološkem oziru bolj temeljna od katerekoli druge in da nobena izjava ni nikoli dokončno upravičena, ampak odvisna od vsakokratnih družbenih praks in kulture. Epistemološki behaviorizem (ki ga po Rortyju lahko imenujemo kar pragmatizem, »če ta izraz ne bi bil preobremenjen«) je trditev, »da bo filozofija lahko nudila samo zdravo pamet (ki jo dopolnjujejo biologija, zgodovina itd.) o spoznanju in resnici« (Rorty 1980, 176). Namesto tradicionalne epistemologije (ki je na delu tudi v vsej zgodovini metafizike) Rorty predlaga hermenevtiko, ki s hermenevtičnim krogom (Gadamer 2001, 222 sl.) »dokazuje«, da nobeno spoznanje ni dokončno, da ne obstaja popolna metoda raziskave (s tem ovzrže Husserla, pa tudi Peircea). Filozofija ne išče več dokončnih in najbolj temeljnih resnic, na katere bi se vse druge morale opirati. Tako Rorty prenese poudarek, ki ga je imela filozofija (z raznimi zanesljivostmi in

večnimi resnicami) v preteklosti, na vsakokratni čas in prostor, kulturo, družbo, na množico prepletenih opisov in dejavnosti. Cilj filozofije tako ni več, biti prva znanost, odkrivanje popolne metode raziskovanja, upravičevanja spoznanj, temveč nadaljevanje pogovora in upanje, »da bomo na tej poti odkrili boljše opise različnih (najširše mišljenih družbenih) situacij« (Škof 2002, 193). Delo filozofije in intelektualcev ni več opisovanje in razlaganje sveta, marveč izdelovanje sveta (Gascoigne 2008, 119). Rorty tako kakor H. Putnam zavrača celotni program »zagotavljanja metafizične osnove za etiko in družbo« (Putnam 2001, 31; Gascoigne 2008, 189). Rortyja lahko označimo za relativista v tem smislu, da ne more (tudi noče) pokazati, zakaj je neko stališče bolj resnično od drugega, ni pa relativist v smislu nekoga, ki bi mislil, da so vse trditve enako dobre in zmožne življenja (npr. njegov zagovor solidarnosti in liberalne demokracije; Rorty 2007 in 1999).

3. Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu Williama Jamesa

Soočenje z metafiziko in z njenimi vprašanji in odgovori je pri Jamesu precej drugačno kakor pri Rortyju. Kakor smo videli malo prej, metafizika Jamesu, ki je pragmatizem s svojimi predavanji približal širšemu občinstvu, pomeni pomembno področje védenja. Čeprav se ogibamo metafizičnim problemom in razpravam, moramo biti metafiziki, če se hočemo odločiti med različnimi opcijami, ki jih ponujajo filozofi kot svoje odgovore na metafizična vprašanja, na primer o izvoru, o začetku sveta (James 1987a, 999–1000). Svojega pragmatizma in sploh filozofije ni razumel zgolj kot način pisanja, ki je enak preostalim literarnim zvrstem, kakor ga je razumel Rorty. James je pragmatizem razumel predvsem kot metodo (govor o metodi, ki bi vodila do zanesljivih rezultatov, pa ni nekaj, na kar bi bil neopragmatizem ponosen). Metafiziko in njene rešitve problemov, ki so za Jamesa pogosto brez vrednosti, je razreševal in presegal s pragmatično metodo. Metafizike v celoti pa pravzaprav ni hotel odpraviti, saj še vedno ohranja govor o presežnem (transcendence ne razume več tako kakor klasična metafizika) oziroma nevidnem redu stvarnosti (James 2002a, 46).

Pragmatizem Jamesu torej pomeni metodo poravnavanja metafizičnih sporov. Vsako hipotezo razlaga tako, da sledi njenim konkretnim, praktičnim posledicam in skuša pokazati na razliko, učinek, ki ga uporaba neke hipoteze proizvede. »Presenetljivo je videti, koliko filozofskih prepričanj se sesede v brezpredmetnost, če jih podvržeš temu preprostem testu sledenja konkretnim posledicam.« (James 2002b, 38; 1987b, 508) »Zanimivo je videti, koliko filozofskih prepričanj se zruši v brezpredmetnost v trenutku, ko jih podvržeš temu preprostem testu.« (James 2010, 187) Hotel je odpraviti le tradicionalne filozofske probleme, ki nimajo nobene uporabnosti, koristnosti za nas. Filozofske, miselne oziroma abstraktne distinkcije, ki za svoj rezultat nimajo razlike v delovanju, so brez unovčljive vrednosti (cash-value). Med dvema distinkcijama, miselnima razlikama, ni razlike, če za posledico nimata drugačnega delovanja. Hipoteza, teorija ali neki nov pojem svoj pomen izkaže v delovanju, ki ga je zmožen proizvesti. Po Jamesu bi se s pragmatično metodo, ki se ne zavzema le za neke določene rezultate in ki se obrača proč

od ukoreninjenih navad, abstrakcij, verbalnih rešitev, fiksnih načel zaprtih sistemov in izmišljenih absolutov in ki se nagiba k stvarnosti, dejstvu in delovanju, znanost in metafizika lahko zelo zblížali in šli z njo z roko v roki (James 1987b, 509). Ta stavek že lahko nakazuje, da koristnost v Jamesovem pragmatizmu ni omejena le na materialnost, egoizem in hedonizem. Koristna je vsaka hipoteza, teorija, tudi načelo, na podlagi katerega bolje delujemo in nam koristi, pomaga k bolj polnemu življenju. Jamesova usmeritev torej razkriva upor proti intelektualistični spekulaciji, ki je značilna za moderno filozofsko misel od Descartesa dalje, in prav tako proti pozitivizmu 19. stoletja, ki je hotel razložiti vse, tako svet in njegove fenomene kakor človeka, z empirično-znanstveno metodo. Klasični pragmatizem (Peirce, James) torej ni antimetafizična filozofska šola, kakor so ga pogosto zavajajoče predstavljali (Pihlström 2009, vii).⁴ Kakor smo videli, je situacija v neopragmatizmu, radikalni postmoderni kritiki sistematične filozofije (tako epistemologije kakor metafizike), drugačna.

Jamesu filozofija pomeni pripomoček za soočenje s konkretnimi problemi konkretnega človeka. Filozofija zanj ne more biti ločena od pristne izkušnje (tako čutne kakor religiozne, duhovne) človeškega bitja, ne more biti postavljena v območje zaprtih, rigidnih in praznih pojmov, ki se človeka ne dotikajo vsaj posredno. Pragmatična metoda nikoli ne konča našega iskanja (boljših rešitev, ki imajo večjo unovčljivo vrednost). S principov svojo pozornost preusmeri na dejstva sama, takšna, kakor jih človek zaznava. Vse teorije napravlja prožne, gibljive in jih nažene k delu (James 1987b, 510), da pokažejo svojo uporabnost. Teorije, prepričanja, hipoteze, ideje se tako vedno razvijajo in so prej procesi, ki jih nadgrajujemo, razvijamo, izboljšujemo ali nadomeščamo z boljšimi, zaradi dotoka vedno novih izkušenj.

Pragmatizem je po Jamesovem mnenju »posrečen usklajevalec empirističnih načinov razmišljanja z bolj religioznimi potrebami ljudi« (517). Nima materialističnega nagnjenja kakor običajni empirizem. Ne nasprotuje abstrakcijam, dokler z njimi shajaš med posameznostmi. Zanimajo ga samo sklepi, ki jih naš um in naše izkušnje dosežejo skupaj, zato tudi nima »a priori predsodkov proti teologiji. Če se izkaže, da imajo teološke misli neko vrednost za konkretno življenje, bodo za pragmatizem resnične, v smislu, da so v toliko dobre.« (James 2002, 49) Tako tudi predstava o Absolutu, Bogu, ni sterilna, če daje tolažbo in moralno oporo (James 1987a, 519).

3.1 Iskanje srednje poti pri obravnavi metafizike

Iz tega sledi, da so za Jamesa tako filozofske kakor tudi znanstvene ideje in teorije v prvi vrsti orodja. Ne smemo se jih dogmatično polastiti, ampak jih je treba uporabiti za odkrivanje kompromisnih rešitev, srednje poti, pomembne so *viae mediae* »v sporih, ki bili sicer ostajali v stalnem sporu med ekstremnimi nazori« (Pihlström 2009, 76). Jamesova pragmatična metoda je verodostojen pristop za nekoga, ki se

⁴ Sidney Hook (1902–1989) je filozofijo pragmatizma v knjigi *The Metaphysics of Pragmatism* predstavil kot čisto nasprotje metafizike, da bi poudaril njegov pomen. Takšen odnos do metafizike je razumljiv, ker je Hook pragmatizem razumel kot družbeni in znanstveni pragmatizem, katerega sopomenke so, kakor pravi, pragmatizem, instrumentalizem in eksperimentalizem (Hook 2008, 6–9).

hoče pri metafiziki držati srednje poti. Je vmesni način razmišljanja, ki posreduje med principi racionalizma in dejstvi empirizma, med negotovostjo skepse in zanesljivostjo dogmatizma. Obetaven prikaz aplikacije te metode ponudi James v tretjem poglavju *Pragmatizma* in v knjigi *Some Problems of Philosophy*, za katero je dejal, da je z njo »hotel zaokrožiti svoj sistem, ki bi po njegovem pred objavo te knjige izgledal kot obok, zgrajen samo na eni strani« (Suckiel 1996, x–xi). Za svojo filozofijo, ki ne zagovarja nobenih posebnih rezultatov, ki nima doktrin, ampak le svojo lastno metodo in ki zanj ni tehnična, profesionalna zadeva, temveč »bolj ali manj nem občutek o tem, kaj življenje globoko in resnično pomeni« (James 2002b, 17), verjame, da je kakor hodnik v hotelu, ki leži sredi naših teorij. In ta hodnik, pragmatična metoda, vodi do nešteto sob, različnih področij, s katerimi se ukvarja človeški genij, od človekove religioznosti do filozofije, znanosti in literature. V tej sobi nekdo piše ateistično knjigo, v oni nekdo na kolenih moli. V naslednji raziskuje kemik ali fizik, v četrti si nekdo snuje sistem idealistične metafizike, v peti jo spet nekdo drug zanika (James 1987a, 510).⁵ Vsem pa je skupno, da si delijo hodnik, morajo ga uporabiti, če želijo v svoje sobe ali iz njih. Hodnik je torej stičišče različnih disciplin in tudi omogoča stanovalcu ene sobe, da pogleda v drugo, če to želi. V tej metodi je James videl možnost, da bi filozofija postala nekako enakovredna naravoslovnim znanostim, ki so se v njegovem času hitro razvijale. Njegova metoda je bila zasnovana z namenom, da bi uspešno pokrivala in združevala vse discipline od etike, filozofije in religije do fizike, biologije in kemije. Prevladujoči svetovni nazor in prepričanje znanstvene sfere, ki ga je podpiral uspeh naravoslovja, je bil pozitivizem, ki trdi, da je znanstvena metoda najboljši pristop k razumevanju procesov, dejstev sveta in človeka. Edino zanesljivo spoznanje je utemeljeno na (čutnih) izkušnjah in na pozitivni verifikaciji.⁶ Ker je bil James vzgojen v znanstvenem okolju – na Harvardu je obiskoval Lawrence Scientific School in pozneje medicinsko fakulteto –, je razumljiva njegova naklonjenost znanosti in njenim metodam, zato je tudi poskušal filozofijo napraviti za enako učinkovito znanost. Razlika pri Jamesu je to, da je razširil polje izkušnje z zgolj merljivih (čutnih) izkušenj na celotno polje človeške izkušnje, ki je tudi notranja, psihološka in religiozna, duhovna. Svojih teorij – na primer o toku zavesti v *Principih psihologije* (James 1992, 152–173) – ne gradi kot trdne, toge sisteme, ki razložijo sami sebe, ko so izdelani, ampak bolj kot odprte sheme, skice, ki ostajajo uporabne, dokler nas uspešno vodijo v toku prihodnjih izkustev (James 1987b, 575).

Zaradi nasprotovanja in militantnega razpoloženja do racionalističnih abstrakcij, fiksni načel, ki v delovanju, katerega so sposobne proizvesti, ne kažejo unovčljive vrednosti in ne pripomorejo k lažjemu soočanju s stvarnostjo, lahko Jamesa obtožimo, da je filozofiji odvzel njeno mesto postavljanja temeljnih vprašanj in odgovarjanja nanje, mesto, ki ne kaže vselej neposredne uporabnosti; da je filozofijo oškodoval za njeno poslanstvo »mišljenja celote glede na njen temelj« (Klun 2002, 11), da je teženje

⁵ Primerjavo pragmatične metode s hodnikom v hotelu si je James sposodil pri italijanskem pragmatistu Giovanniju Papiniju (1881–1956), ki je znan bolj zato, ker ga James omenja v *Pragmatizmu*, kakor zaradi svoje lastne prepoznavnosti.

⁶ V začetku 20. stoletja so nekateri sociologi že zavrnili pozitivizem (Max Weber, Georg Simmel) in tako razvili antipozitivistično tradicijo. Pozneje so antipozitivisti in predstavniki kritične teorije (frankfurtska šola) pozitivizem povezovali s scientizmom, znanostjo kot ideologijo. Izraz scientizem je Karl Popper (1902–1994) uporabil, da bi opisal skupno držo in prepričanje mnogih znanstvenikov, ki so študij naravoslovnih znanosti in njihovih metod prenesli na raven ideologije.

človeškega duha preveč usmeril v empirično okolico in v naše uspešno, zadovoljujoče življenje. Po drugi strani pa ima zaslugo, da filozofija v njegovem času ni bila povsem potisnjena v ozadje kot arhaični relikv, ki bo ob napredovanju znanosti popolnoma nepotreben. S svojo filozofijo je razširil horizont znanosti, ker upošteva tako logiko in principe kakor tudi najbolj osebna, mistična izkustva, »če imajo praktične posledice« (James 1987b, 522). Pragmatizem je razumel kot spravitelja med različnimi filozofskimi (metafizičnimi), religioznimi in znanstvenimi pozicijami (James 2002b, 52). Zato lahko rečemo, da (klasični) pragmatizem išče srednjo pot, *viam mediam*, med tradicionalno metafiziko, ekstremnim (metafizičnim) realizmom in »neodgovornim postmodernim konstruktivizmom in relativizmom tako v filozofiji znanosti kot filozofiji religije« (Pihlström 2009, 75). Jamesov pragmatizem je iz filozofije hotel pregnati sholastične, preveč tehnične rešitve metafizičnih problemov, ki ne povedo nič novega in vprašanje le parafrazirajo v odgovor; ni pa hotel odpraviti teh problemov samih. V tretjem poglavju *Pragmatizma* pri obravnavi metafizičnih hipotez teizma in materializma priznava obstoj pravih metafizičnih debat, v katere je vključena »neka praktična posledica« (James 1987b, 530), to, kar povzroča dejansko, praktično razliko.

Pri metafizičnih pojmih je James z aplikacijo pragmatične metode iskal njihovo unovčljivo vrednost. Za pojem substance je dejal, da je ne moremo poznati same na sebi, temveč da jo poznamo le po njenih lastnostih; atributi pomenijo njeno edino unovčljivo vrednost za naše dejansko izkustvo. Pojem substance navadno prisojamo neki določeni skupini dejstev, povezanih s podobnimi fenomenalnimi lastnostmi. Te povezane lastnosti pa niso inherentne imenom, ki jih dajemo tem skupinam dejstev. Pojem substance nam pomeni eno takšnih imen, ki povzroča dejstvo povezanosti lastnosti. Dejstvo takšne povezanosti – kohezije – pa je za Jamesa vse, kar pojem substance pomeni. »Za tem dejstvom ni ničesar.« (524) Pri svojem zavračanju obeh prevladujočih smeri filozofije v njegovem obdobju, znanstvenega racionalizma (njegov predstavnik je matematik in filozof W.K. Clifford (1845–1879)),⁷ ki se je napajal pri pozitivizmu, in metafizične filozofije absolutnega idealizma (Josiah Royce (1855–1916) in F.H. Bradley (1846–1924)) je James za filozofijo pragmatizma verjel, da bo zmogla posredovati med njunimi nasprotji. Prepričan je bil, da njegova filozofija kot absolutni idealizem zmore pritrditi legitimnosti pomembnih metafizičnih vprašanj in da kot znanstveni racionalizem lahko ponudi razlage in rešitve teh vprašanj, ki bi bile dovolj konkretne in empirično, praktično pomembne (Suckiel 2006, 31–32). Odkriti je hotel pravo pragmatično jedro metafizičnih pojmov oziroma hipotez.

4. Sklep

Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu odstira – glede na klasični pragmatizem Williama Jamesa in glede na neopragmatizem Richarda Rortyja – dva obraza, dve različni poziciji z različnimi posledicami. James se je metafizičnih

⁷ W.K. Clifford je v matematiko vpeljal Cliffordovo algebro, ki je sedaj poznana kot geometrična algebra, katere značilnost je, da jo interpretirajo geometrično zaradi naravne korespondence geometričnih entitet in algebrskih elementov. Kot filozof pa je znan predvsem prek Jamesa, ki je v *Volji do verovanja* spodbijal Cliffordovo tezo iz eseja *The Ethics of Belief* (1877), da je vedno, povsod in za vsakogar napak »verovati v karkoli na podlagi nezadostnih dokazov« (Clifford 2010).

vprašanj loteval resno, čeprav je zavračal filozofske smeri, ki so ostajale pri pretresanju metafizičnih problemov, ne da bi gledale tudi na njihovo uporabnost, praktično vrednost. Enako pa je zavračal filozofske nazore, ki so metafiziko zame-tavali in jim ni uspelo doseči upravičenosti pomembnih humanističnih, moralnih, religioznih in metafizičnih zadev, kakor jih pred nas postavljata življenje in tok nje-govih izkušenj. Za razreševanje metafizičnih sporov je predlagal svojo pragmatič-no metodo. Metafizika je pri njem še vedno nekako sinonim za to, kar je v filozo-fiji pravzaprav bistveno pomembno.

To ne velja več pri Rortyjevem neopragmatizmu: Rorty svojo filozofijo razume kot zvrst literature; nadomestila naj bi staro paradigmo filozofije, ki je iskala zane-sljivost, različne reprezentacije, spoznanje in si skušala pridobiti prvenstveno me-sto na področju znanosti in v družbi. Ustvariti hoče nov vzorec jezikovnega ravna-nja, ki stvari opisuje na nov način, in skuša opustiti tradicionalna filozofska vprašanja. Predlaga samo opustitev teh vprašanj, proti njim ali v svoj bran pa ne po-nuja novega apodiktičnega vokabularja. Ugotavlja, da je najboljši »upanje za fi-lozofijo, da ne prakticira Filozofije« (Rorty 2008, xv).⁸ Se pravi, da hoče odpraviti tradicionalno filozofijo, metafiziko, ne da bi se z njo resno soočil (to pri njegovi metodi sploh ne pride v poštev), in namesto nje predlaga svoj novi način opiso-vanja stvari.

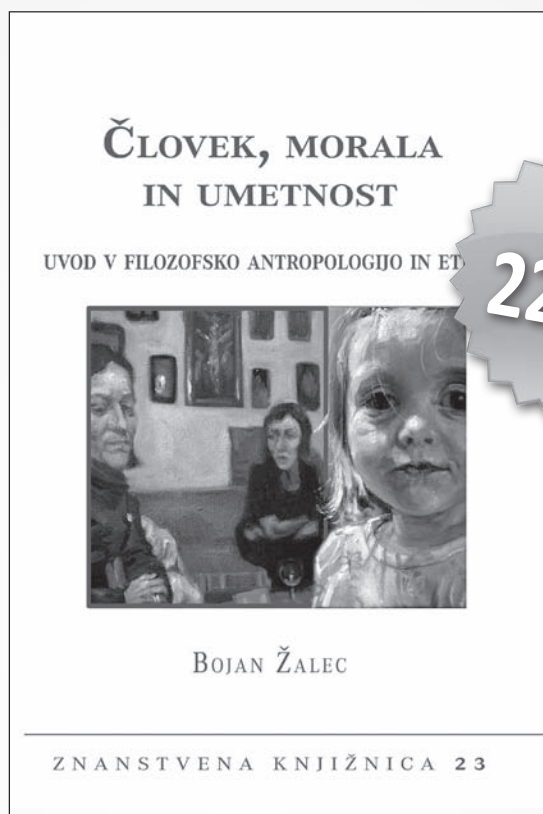
Ker filozofija ostaja filozofija prav v zastavljanju tudi (neuporabnih) metafizičnih vprašanj in v dajanju možnih odgovorov nanje, se mi Rortyjeve poskus razreševanja metafizičnih sporov oziroma odslavljanje tradicionalnega filozofskega repertoarja ne zdi posrečen: metafizična vprašanja ostajajo (in nas spodbujajo, da skušamo nanje odgovarjati), tudi če sprejmemo (Rortyjeve) vokabular, v katerem zanje ni mesta. Zato pa se iskanje srednje poti (*via media*) med (ekstremnimi) stališči v metafiziki v Jamesovem pragmatizmu kaže kot uporaben nadomestek za neopra-gmatistično pozicijo na tem področju in tudi za preostale postmoderne poskuse preseganja, prebolevanja metafizike.

Reference

- Clifford, William K.**, 2010. *The Ethics of Belief (1877)*. http://www.infidels.org/library/historical/w_k_clifford/ethics_of_belief.html (pridobljeno 5. oktobra 2010).
- Fuchs, Stephen**. 2001. *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans-Georg**. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literatura.
- Gascoigne, Neil**. 2008. *Richard Rorty. Liberalism, Irony and the Ends of Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Guerras, Dean**. 2002. *Richard Rorty and the Post-modern Rejection of Absolute Truth*. July. <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html#text3> (pridobljeno 10. septembra 2010).
- Hook, Sidney**. 2008. *The Metaphysics of Pragmatism*. New York: Cosimo.
- James William**. 2010. *Philosophical Conceptions and Practical Results*. V: Robert Richardson, ur. 2010. *The Heart of William James*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1987a. *Some Problems of Philosophy*. V: Bruce Kuklick, ur. *William James. Writings*

⁸ S Filozofijo, pisano z veliko začetnico, Rorty meri na filozofijo, spojeno s platonističnimi predstavami filozofije, ki za stvarmi in pojmi (resnica, dobro ...) išče njihovo bistvo.

- 1902–1910, 979–1106. New York: The Library of America.
- . 1987b. Pragmatism. V: Bruce Kuklick, ur. *William James. Writings 1902–1910*, 479–624. New York: The Library of America.
- . 1992. Psychology: Briefer Course. V: Gerald E. Myers, ur. *William James Writings 1878–1899*, 1–443. New York: The Library of America.
- . 1996. *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. London: University of Nebraska Press.
- . 2002a. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London and New York: Routledge.
- . 2002b. *Pragmatizem in Volja do verovanja*. Ljubljana: Krtina.
- Klun, Branko**. 2002. Ontologija: skripta. 2. pre-delana verzija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2004. Apologija šibkega krščanstva. V: Gianni Vattimo. 2004. *Mislím, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?*, 7–17. Ljubljana: KUD Logos.
- Lyotard, Jean-François**. 2002. *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Ljubljana: Analecta.
- Marion, Jean-Luc**. 1998. Descartes and Ontotheology. V: Phillip Blond, ur. *Post-secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, 34–54. London and New York: Routledge.
- Pihlström, Sami**. 2009. *Pragmatist Metaphysics. An Essay on the Ethical Ground of Ontology*. London & New York: Continuum.
- Putnam, Hilary**. 2001. *Enlightenment and Pragmatism*. Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum.
- Rorty, Richard, ur.** 1992. *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- . 2005. Anticlericalism and Atheism. V: Santiago Zabala, ur. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- . 2007. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- . 2007. Main Statement by Richard Rorty. V: Savidan Patrick, ur. 2007. *What's the Use of Truth? Richard Rorty & Pascal Engel*. New York: Columbia University Press.
- . 2008. *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Savidan, Patrick, ur.** 2007. *What's the Use of Truth? Richard Rorty & Pascal Engel*. New York: Columbia University Press.
- Sprigge, Timothy L. S.** 2008. *The God of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Suckiel, Ellen Kappy**. 1996. Introduction. V: William James. *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. London: University of Nebraska Press.
- . 2006. William James. V: John R Shook in Joseph Margolis, ur. *A Companion to Pragmatism*, 30–43. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Škof, Lenart**. 2002. Rorty in pot ameriškega pragmatizma. V: Richard, Rorty. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literatura.



Bojan Žalec
ČLOVEK, MORALA IN UMETNOST

Knjiga povezuje antropologijo, etiko in estetiko oz. filozofijo umetnosti. Prinaša nekaj izvirnih spoznanj, želi pa omogočiti tudi smisel in koherenten pregled zadnje tematike. Namenjena je tako vrhunskim filozofom kot tudi študentom filozofije, humanistike in družboslovja na vseh ravneh, ne nazadnje pa seveda vsakemu, ki ga zanima temeljitejši razumevanje narave človeka, morale, pomena umetnosti, meril kakovosti življenja in temeljev dialoga.

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

Mirjana Filipič

Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11)

Povzetek: Raziskava izpostavlja življenjski prostor Kristusovega duhovništva, ki je v Heb 9,11 izražen z besedno zvezo »skozi večji in popolnejši šotor«. Opredeljuje jo kot prostorsko metaforo, s katero pisatelj skrivnostno nakazuje, da je dejanje Kristusove daritve najprej notranje Bogu samemu, saj kot božji Sin po večnem Duhu daruje sebe Očetu. Nato pa pisatelj v odrešenjskem smislu nadgrajuje metaforiko šotora s simboliko zagrinjala, ki omogoča dostop v šotor, in z odprtjem nove in žive poti za nas (10,19–20). Uvodoma je za izbrano besedno zvezo kritično predstavljena raznolikost dosedanjih interpretacij, kozmološke, ekleziološke in kristološke, v nadaljevanju pa so ob treh starozaveznih citatih (2 Mz 24,8; 25,40; Jer 31,31–34; Ps 40,7–9), izrecno priklicanih v širšem sobesedilu (Heb 8,1–10,18), razviti vidiki, ki na nov, do sedaj še ne obravnavan način osvetljujejo prostorsko metaforo šotora. Na podlagi Postave (2 Mz 24,8; 25,40) je opisana narava nebeškega šotora glede na zemeljskega, v kontinuiteti z levitskim duhovništvom. Ob psalmu (Ps 40,7–9) je poglobljen pomen Kristusove daritve, ki ni več vezan na šotor, ampak na Sinovo razpoložljivost Očetu, to pa prerašča logiko starozaveznega načina darovanja, vezanega na poseben prostor. Z dvakratnim citiranjem preroka (Jer 31,31–34) pa pisatelj izpostavi učinkovitost, ki jo ima Kristusovo duhovništvo za nas, ko z vzpostavitev nove zaveze najde prostor v naši notranjosti, kjer nam podarja novo srce in novo misel.

Ključne besede: pismo Hebrejcem, šotor, duhovništvo, jom kipur, kri zaveze, daritev, prostorska metafora, zagrinjalo šotora

Abstract: **A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)**

The paper presents the habitat of Christ's priesthood, which, in the Bible (Heb 9,11), is expressed by the word combination »through the greater and more perfect tabernacle«. It defines it as a metaphor of space whereby the biblical author suggests in a mysterious way that the act of Christ's sacrifice is first interior to God himself since he as God's Son offers himself to his Father through the eternal Spirit. Subsequently, the biblical author extends the imagery of the tabernacle in redemptive sense by the symbolism of the curtain, which enables entrance to the tabernacle, and by opening a new and living way for us (10,19–20). In the introductory part of the paper, various existing interpretations of the selected word combination i.e. cosmological, ecclesiological and christological ones are presented in a critical manner. In the continuation, on the basis of three quotations from the Old Testament (Ex 24,8; 25,40; Jer 31,31–34; Ps

40,7–9) that are expressly given in the broader context (Heb 8,1–10,18), the paper develops aspects that explain the space metaphor of the tabernacle in a new manner that has hitherto not been presented. On the basis of the biblical text (Ex 24,8; 25,40), the nature of the heavenly tabernacle with regard to the earthly one is described, in continuity with Levitic priesthood. On the basis of the Psalm (Ps 40,7–9), the meaning of Christ's sacrifice is deepened, which is no more bound to the tabernacle but to the Son's availability for the Father and this surpasses the logic of the Old Testament manner of offering sacrifice that was bound to a special space. By a double quotation of the prophet (Jer 31,31–34), the biblical author emphasizes the effect Christ's priesthood has on us when he establishes a new covenant and finds space within us where he gives us a new heart and a new way of thinking.

Key words: Letter to the Hebrews, tabernacle, priesthood, Yom Kippur, Blood of the Covenant, sacrifice, metaphor of space, tabernacle curtain

Pismo Hebrejcem predstavlja Kristusa kot edinega pravega vélikega duhovnika, ki z daritvijo samega sebe enkrat za vselej izpopolni levitsko duhovništvo. Središčna enota pisma (9,11–12) opisuje to dejanje na podlagi starozaveznega obredja vélikega spravnega dne (*jom kipur*), pri tem pa skrivnostno omenja »večji in popolnejši šotor« kot prostor, v katerem Kristus po večnem Duhu daruje sebe Očetu in s tem odpre pot rešitve tudi nam. Raziskava izpostavlja metaforični pomen tega prostora, ki je skozi zgodovino eksegeze doživel že vrsto razlag, in glede na sobesedilo pojasnjuje, s kakšno držo Kristus kot darovalec prihaja vanj, kaj pomeni njegovo poenotenje z daritvijo, kakšno učinkovitost ima to za nas, ki s krstom postanemo deležni Kristusovega duhovništva, ko se tudi pred nami odpre življenjski prostor daritve.

1. Odpiranje vprašanj glede večjega in popolnejšega šotora v 9,11–12

Pojem šotora je v Pismu Hebrejcem razvit na podlagi primerjave z obredjem levitskih duhovnikov.¹ V širši enoti pisma (Heb 8,1–10,18) nastopi izraz σκηνή, šotor,² osemkrat.³ Na teh mestih pisatelj razlaga, kako zemeljski šotor (8,5; 9,2–3.6.8.21) doživi svojo izpopolnitev v šotoru na nebeški ravni, ki ga opisuje kot res-

¹ Izraz »šotor« zasledimo v Novi zavezi dvajsetkrat, in to na mestih, ki imajo pomembnejšo vsebino. Presenetljivo, saj je imel vlogo šotora v obrednem življenju 1. stoletja po Kristusu tempelj v Jeruzalemu. Ta mesta so: Štefanov govor v Apd 7,44–46 in Jakobov govor v Apd 15,16; prolog v Jn 1,14, v katerem nastopi glagolska oblika (σκηνοῦ, »δοτερον«), ki se navezuje na učlovečenje *logosa*; v Raz 21,3, v katerem je opisano videnje novega Jeruzalema (»Glej, prebivališče Boga (ἡ σκηνή τοῦ θεοῦ) med ljudmi! In prebival bo (σκηνώσει) z njimi, oni bodo njegova ljudstva in Bog sam bo z njimi, njihov Bog.«).

² Hebrejski izraz za šotor (*miškan*) v bistvu pomeni »bivalni prostor«, Vulgata ga prevaja s *tabernaculum*. Šotor je razumljen kot stalno prebivališče Boga, ki je bilo sredi šotorišča. Povezuje se z najpomembnejšimi pojmi, kakor so skrinja zaveze, obredje, duhovniki. Božja navzočnost je imela prostor v tako imenovanem *kapporet* skrinje v presvetem (Borghino 2005,21).

³ V nadaljevanju pisatelj govori o šotoru še v 11,9 in v 13,10, vendar ne v neposredni povezavi s Kristusovim duhovništvom, zato ti mesti samo omenjamo.

ničnega (8,2) ter večjega in popolnejšega (9,11). Posvetili se bomo besedni zvezi διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, skozi večji in popolnejši šotor, za katero še danes obstajajo različne interpretacije. To zvezo razumevamo kot prostorsko metaforo, ki jo pisatelj premišljeno nadgrajuje s preostalo simboliko svetega prostora (svetišče, pot, zagrinjalo, božja hiša, nebeški Jeruzalem, gora Sion, nebesa) in vsakemu izrazu daje ustrezen vsebinski poudarek.⁴ Navedimo celotni stavek (9,11–12), ki vsebuje izbrano besedno zvezo:

Kristus pa je prišel (παραγινόμενος) kot véliki duhovnik prihodnjih dobrin skozi (διὰ) *večji in popolnejši šotor* (τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς), ki ni narejen z rokami, to je, ni od tega stvarstva, niti ne s (δὲ) krvjo kozlov in juncev, ampak je s (διὰ) svojo lastno krvjo stopil (εἰσῆλθεν) v svetišče enkrat za vselej in dosegel večno odkupitev.

Opazimo lahko koncentrično zgradbo stavka, ki v središču izpostavlja dva elementa, šotor in kri, oba uvedena s predlogom διὰ in opisana v pozitivnem in v negativnem smislu glede na starozavezni obred praznika *jom kipur*. Okvir jima daje pot Kristusa,⁵ vélikega duhovnika, ki vodi skozi šotor v svetišče, in na tej poti Kristus doseže večne dobrine za nas. Izbrano besedno zvezo, ki simbolično ponazarja prehod, osvetlimo s treh vidikov:

- opredelitev metaforične narave šotora;
- Kristusova daritev in šotor;
- zagrinjalo šotora in naše vstopanje.

V omenjeni širši enoti pisatelj izpostavlja tri večje starozavezne citate, vzete iz postave (2 Mz 24,8; 25,40), iz prerokov (Jer 31,31–34) in iz psalmov (Ps 40,7–9); vsak po svoje osvetljujejo izbrano besedno zvezo, ki pa glede na starozavezno ozadje konteksta še ni bila obravnavana. Ti citati, vzeti prav iz treh temeljnih delov judovskega kanona (Postava, Preroki in Spisi), sestavljajo v judovski razlagalni tradiciji tako imenovano *harizo* (ogrlico),⁶ to pomeni, da v medsebojni prepletenosti ustvarjajo celostno sporočilo. Ob 2 Mz 24,8; 25,40 bomo videli, kako pojem šotora v metaforičnem smislu izpostavlja kontinuiteto z zemeljskim šotorom. Ob Ps 40,7–9 bo orisana Kristusova drža, s katero stopa pred Očeta, da bi kot Sin izpolnil njegovo voljo, in s tem presega starozavezni način darovanja, vezan na presveto v šotoru. Z Jer 31,31–34 pa je nakazana uresničitev napovedi nove zaveze, ki po Kristusovi daritvi najde prostor v naši notranjosti, ko nam je podarjeno novo srce.

⁴ Kot zanimivost naj povemo, da v Pismu Hebrejcem tempelj ni nikoli omenjen, pisatelj vedno govori le o šotoru in na splošno o svetišču. Mnogi to dejstvo povezujejo z nastankom pisma, saj ga datiramo v čas po porušenju templja (Isaacs 1992, 89).

⁵ Pisatelj za glagole premikanja v 9,11–12 uporablja grški čas aorist (παραγινόμενος εἰσῆλθεν). To kaže na enkratno preteklo dejanje, kakor izpostavlja tudi beseda ἐφάπαξ, »enkrat za vselej«.

⁶ Vsakokrat, ko »naredimo ogrlico« iz Postave, iz Prerokov in iz Spisov, ta beseda spet postane eno in kakor ogenj, ki gori (Lenhardt, v: yHag 2,1,77b).

2. Raznolikost dosedanjih interpretacij

Za boljše odpiranje problematike poglejmo najprej dosedanje razlage besedne zveze διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς, ki se razhajajo predvsem zaradi različnih pogledov na predlog διὰ, saj ima ta predlog v povezavi z genitivom na tem mestu lahko prostorski pomen (skozi, prek, v šotoru) ali pa instrumentalnega (s šotorom). Če predlog razumemo v prostorskem smislu, je še vedno vprašanje, koliko je omenjeni šotor le metafora, koliko pa realna nebeška stvarnost. Če pa predlog razumemo v instrumentalnem smislu kot sredstvo, s katerim je Kristus stopil v svetišče, ostaja odprto razumevanje odnosa med darovalcem, ki aktivno vstopa v šotor, in daritvijo, ki je v pasivnem smislu opredeljena s tem istim prostorom. V Kristusu se namreč na poseben način zgodi poenotenje duhovnika z daritvijo. Različne razlage izbrane besedne zveze, ki kažejo na nedorečenost besedila, razdelimo na kozmološko, na kristološko in na ekleziološko (Vanhoye 2002, 197–210).

a. *Kozmološka razlaga* izpostavlja metaforični pomen šotora glede na celotno stvarstvo in se pri tem opira na biblični jezik, ki govori o »kozmičnih nebesih« (Job 9,8; Iz 44,24; Ps 8,4.7; 104,2). Izvor ima že pri Filonu. Bog je naredil vse stvarstvo in ga podvrget človeku, tako naj bi šotor, ki ni narejen s človeškimi rokami, izražal celotno stvarstvo (Leschert 1995, 126). Zagovorniki kozmološke razlage se sklicujejo na Heb 9,24; tu je večji in popolnejši šotor poenoten s samimi nebesi, čeprav pri tem ne upoštevajo, da je izraz »nebesa« v Pismu Hebrejcem večplasten. Glede na sobesedilo lahko razlikujemo tri različne pomene nebes: ustvarjena nebesa oziroma nebo kot del stvarstva je opisano v 1,10–12; nebesa kot prostor, ki označuje presežnost Kristusove daritve (4,14), in nebesa kot prebivališče Boga samega (9,24), ki so v bistvu sinonim za »božje obličje«, pred katero je stopil Kristus, ko je bil povišan na božjo desnico. Kozmološka razlaga je tudi nasprotna osnovnemu pomenu, ki ga pisatelj Pisma Hebrejcem želi izpostaviti v delitvi na zemeljsko in nebeško stvarnost: da je namreč srednik med njima Kristus.

b. *Ekleziološka razlaga*, tipična tudi za patristično eksegezo (Severijan iz Gabale, Janez Damaščan), zapušča dvoumni kozmološki jezik in »večji in popolnejši šotor« v krščanski metaforiki prikazuje kot Cerkev. Navezuje se tudi na apokaliptično videnje nebeškega Jeruzalema kot prebivališča (šotorjenja) Boga med ljudmi (Raz 21,3; Iz 54,2–3; 65,18). Ob teh splošno priznanih vzporednicah ostaja vprašanje, koliko je razlaga v skladu s kontekstom, v katerem je šotor nekaj, kar je bilo Kristusu vnaprej pripravljeno in mu je dalo možnost, da je za nas dopolnil veliko-duhovniško dejanje in vstopil pred božje obličje.

c. *Kristološka razlaga* pa trdi, da je »večji in popolnejši šotor« metafora za Kristusovo poveljano telo. Tudi to razlago so podprli že cerkveni očetje (Avguštin, Ambrož, Janez Krizostom, Teodoret, Psevdo-Ekumenij, Teofilakt), v srednjem veku pa Tomaž Akvinski. Pozneje jo je razvil tudi A. Vanhoye, ki mu je še posebno sledil J. Sweetnam (1989, 231). V metafori je videl Kristusovo zakramentalno telo, ki že pripada novemu stvarjenju in v katero se vsi vgrajujemo (Heb 3,6). Ta razlaga se opira tudi na metaforično primerjavo telesa s šotorom, ki je drugače splošno uveljavljena v svetopisemski literaturi (Mdr 9,15; 2 Kor 5,1.4; 2 Pt 1,13.14), vendar pa pisatelj Pisma Hebrejcem o šotoru nikjer ne govori na takšen način. A. Vanhoye v utemeljevanju kristološke razlage izpostavlja tudi širše povezave, na primer z Mr

14,53; Jn 1,14; 2,21. Opredeljuje se le za instrumentalno rabo predloga *διὰ*, ko v ožjem kontekstu (9,11–12) vzporeja dve »sredstvi« Kristusovega duhovništva, šotor in kri, ki naj bi nakazovali telo in kri tudi v evharističnem smislu (2002, 250). Ta razlaga je težko združljiva s Heb 2,14: tukaj je z besedno zvezo »meso (*σάρξ*) in kri« izraženo Kristusovo učlovečenje, zato mnogi oporekajo temu, da je v Pismu Hebrejcem navzoča evharistična simbolika. Prav tako je ta razlaga nasprotna Heb 10,20: tukaj je Jezusovo telo (*σάρξ*) izrecno predstavljeno kot zagrinjalo, skozi katero vstopamo v njegovi krvi po novi in živi poti do svetišča.

V najnovejših razlagah (Attridge 1999, 411–416; Ellingworth 1993, 448; Köster 2005, 160) zasledimo predvsem kritičen pogled na kristološko razlago, medtem ko sta prvi dve vnaprej izključeni. Kritika izpostavlja, da je pomen šotora treba opredeliti glede na kompleksno simboliko vélikega spravnega dne, v kateri je šotor za levitskega duhovnika le prostor izvajanja obredja; tako tudi za Kristusa ostaja le prostorska metafora, ki pa sega na nebeško raven. To izključuje možnost, da bi bil »večji in popolnejši šotor« razumljen kot sredstvo, s katerim je Kristus stopil pred božje obličje, oziroma da bi bil poenoten z njegovim telesom.⁷

Poglejmo zdaj na podlagi povezav s starozaveznimi citati, kaj lahko rečemo o prostoru, v katerem je Kristus enkrat za vselej opravil svojo daritev in izpopolnil levitsko duhovništvo.

3. O metaforični naravi šotora (2 Mz 25,40)

Pisatelj opredeljuje metaforično naravo »večjega in popolnejšega šotora« glede na to stvarstvo, glede na zemeljski šotor, ki ga je zgradil Mojzes. Odnos med obema šotoroma pojasnjuje uvodna enota (8,1–5), ki vsebuje starozavezni citat 2 Mz 25,40.⁸ O izvoru šotora, ki je vezan na Kristusovo duhovništvo, pravi pisatelj v 8,2, da ga »je utrdil (*ἔπληξεν*)⁹ Gospod, ne človek«, in v 9,11, da »ni narejen s človeškimi rokami« (*οὐ χειροποιήτου*), to pomeni, da »ni od tega stvarstva« (*τοῦ τ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*). Iz teh opredelitev vidimo, da metaforični izraz presega to stvarstvo in lahko nakazuje novo stvarjenje, ki je v celoti božje delo, vezano na Kristusa, in je neminljive, večne, neotipljive narave.¹⁰

Že zemeljski šotor, ki je bil narejen s človeškimi rokami in so ga uporabljali levitski duhovniki, je imel izvor le v Bogu, saj mu je začasno veljavo na zemlji dalo to, da je bil zgrajen po božjem naročilu, da ga je Mojzes gradil po poprej razodetem vzorcu na gori, kakor pove starozavezni citat 2 Mz 25,40: »Glej, da boš naredil vse po vzo-

⁷ Prvi predlog *διὰ*, ki zadeva šotor, je razumljen v prostorskem smislu, drugi *διὰ*, ki velja za kri, pa v instrumentalnem smislu. Besedni par »šotor in kri« kaže na dva nujna elementa za dosego sprave: obredni prostor in kri, ki je v njem prelita.

⁸ Ta starozavezni citat je v širšem kontekstu 2 Mz 25,10–40 neposredno vezan na Heb 9,1–5, ki povzema popis zemeljskega šotora z rahlimi odstopanji.

⁹ Glagol je nekaj posebnega v Novi zavezi in se najbrž sklicuje na 3 Mz 24,6. Z imenom »Gospod« je mišljen Bog, ne Kristus.

¹⁰ V Heb 1,10 je resda rečeno tudi za ustvarjena nebesa, da so delo Gospodovih rok, vendar se iz konteksta razume, da so kot takšna minljiva in bodo prešla, ko se bo vse, kar je ustvarjeno in otipljivo, zamajalo ob Gospodovem drugem prihodu (12,27).

rcu (τύπος, v MT: תבנית *tabnîṭ*, v LXX: παράδειγμα), ki ti je bil pokazan (δείχθέντα)¹¹ na gori.« Hebrejska beseda *tabnîṭ*, ki označuje božje razodetje Mojzesu in izhaja iz hebrejskega glagola בנה, graditi, najbrž ne pomeni le konkretnega modela glede zunanjega videza zemeljskega šotor, čeprav je v Drugi Mojzesovi knjigi zelo poudarjena konkretna izdelava šotor, ki je v skladu z zelo natančnimi obrednimi pravili glede vzpostavljanja odnosa z Bogom.¹² Prav to ujemanje med videzom šotor in bogoslužnimi določili v njem (9,1), kakor opisuje natančneje pisatelj v 9,2–10,¹³ nam daje misliti, da *tabnîṭ* na splošno označuje božji načrt, ki temelji na starozaveznih načelih obnavljanja zaveze z ljudstvom (Wilcox 1988, 652). S Kristusom, srednikom nove zaveze, pa je nastopil čas preureditve,¹⁴ ki ima na nebeški ravni »večji in popolnejši šotor« in »nova določila«, ki zadevajo Kristusovo prelitje krvi enkrat za vselej.¹⁵

Razmerje med zemeljskim šotorom in šotorom na nebeški ravni osvetljuje tudi Heb 12,18–24, ki opisuje odnos med otipljivo, zemeljsko stvarnostjo in neotipljivo, nebeško. Minljivo stvarnost (12,18–21) ponazarja pisatelj z Mojzesovim izkustvom Boga na gori Sinaj, ko je sklenil zavezo z ljudstvom, ki je le od daleč lahko v strahu spremljalo dogajanje. Nam pa je dano, da se po Kristusu, sredniku nove zaveze, približamo nebeški stvarnosti, ki je kakor gora Sion, nebeški Jeruzalem. Pisatelj govori o glasu, ki je v nasprotju z božjo govorico na Sinaju, kakor o glasu »krvi, ki govori bolje kakor Abe-lova« (12,24), ker ima moč, očistiti nas, odrešiti, posvetiti, da se lahko približamo Bogu. Svarilo, naj ne zavrnamo Kristusa, ki govori iz nebes, kakor da govori njegova kri, se navezuje tudi na dvakratno vabilo: »Če danes zaslišite njegov glas, ne zakrknite svojih src kakor ob uporabi.« (Heb 3,15; 4,7) Pisatelj v tem eshatološkem kontekstu šotor ne omenja več, od simbolike pravega obredja ostane le element krvi.¹⁶

¹¹ Pisatelj v Pismu Hebrejcem uporabi pasivni deležnik grškega aorista, medtem ko ima LXX pasivni deležnik grškega perfekta (δεδευμένον). Ta sprememba morda nastane tudi zato, ker pisatelj želi poudariti, da je Mojzesov šotor stvar čiste preteklosti, ki nima več nobenih posledic za sedanjost.

¹² Ker je citat vzet iz konteksta, ki govori o pravkar sklenjeni zavezi (2 Mz 24), in se je tudi šotor sam uporabljal za obnavljanje zaveze med Bogom in ljudstvom, lahko podroben opis graditve šotor ponazarja to, kar je človek potreboval za zvestobo zavezi, saj je zaveza nalagala točno določen način življenja.

¹³ Pisatelj v 9,1–10 izpelje na poseben način povezavo med šotorom in novo zavezo, za katero – kakor omenja v 8,7 – se išče prostor (ἐξέλτετο τόπος). V 9,1 pravi, da je prejšnja (prva) zaveza imela zemeljsko svetišče. Ko v 9,2–5 opisuje zemeljski šotor, posebej poudari deljenost šotor na dva ločena prostora, na sveto in na presveto, ki ju imenuje kar prvi in drugi šotor, čeprav je v Drugi Mojzesovi knjigi opisan kot en sam šotor, ki je pregrajen le z zagrinjalom (καταπέτασμα). Ko v 9,6–7 predstavi obredno vlogo obeh šotorov, pri tem izpostavi, da v prvi šotor vstopajo duhovniki večkrat na leto, v drugega pa le enkrat na leto samo veliki duhovnik, in še to samo s krvjo.

¹⁴ Pisatelj ustvari simbolični preskok z dveh ločenih zemeljskih šotorov, s prvega in z drugega, na dva časa: na sedanji čas in na čas preureditve, ki nakazujeta dve zavezi. V 9,8 izpostavi dejstvo, da »pot v svetišče še ni odprta, dokler še stoji prvi šotor«. Prvi šotor je na zemeljski ravni in je podoba za sedanji čas, drugi šotor pa povzdigne na nebeško raven, saj zanj nakazuje »čas preureditve«, ker postane prostor nove zaveze, prostor, ki je v 9,11 potem imenovan »večji in popolnejši šotor«, v katerem Kristus s svojo krvjo vzpostavi novo zavezo.

¹⁵ Pisatelj ob drugih metaforičnih izrazih, ki v smislu novega stvarjenja nakazujejo trdnjše in bolj popolna bivališča, kakor je šotor (hiša, mesto), omenja neposredno Boga kot graditelja. Že v 3,3–4 pravi, da je Bog zgradil vse (ὁ δὲ πάντα κατασκεύασας θεός), tudi božjo hišo, ki smo mi. Tudi v 11,10, ko govori o Abrahamu, ki je prebival v šotorih (ἐν σκηναῖς), pravi, da je v veri pričakoval mesto, ki ima temelje in je njegov graditelj (τεχνίτης) in stvaritelj (δημιουργός) Bog, v 12,22–24 pa to mesto, nebeški Jeruzalem, natančneje opiše.

¹⁶ Za primerjavo lahko vidimo, kako je metaforika šotor v eshatološkem smislu razvita v Raz 21,3: »Glej, prebivališče Boga (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ) med ljudmi! In prebival bo (σκηνώσει) z njimi, oni bodo njegovo

Metaforična narava šotora je v Pismu Hebrejcem opredeljena tudi z izrazi, ki spominjajo na platonski jezik. Kristus je v 8,2 imenovan »služabnik resničnega šotora«, to pomeni, da je večni duhovnik v neposredni božji bližini, medtem ko za levitske duhovnike v 8,5 pravi, da so služili le »prisposodbi« (ὑπόδειγμα pomeni skica, osnutek) in »senci« (σκιᾷ) nebeškega. Več strokovnjakov je iskalo v teh vsebinah vplive Filonovih razlag (Attridge 1999, 367; Brooks 1970, 211; Ellingworth 1993, 407), v povezavi s Heb 1,1–3 pa to, kar je resnično glede na senco, priključuje Kristusovo božjo naravo, njegov edinstveni odnos do Očeta. Pisatelj pravi, da je Kristus »odsev« Očetovega veličastva ali »odtis« njegovega obstoja. Ko Oče izpoveduje: »Moj Sin si ti, danes sem te rodil,« v tej ljubezni tudi pravi, da: »je vse zanj in vse po njem.« (2,10) V Sinu je bilo ustvarjeno prvo stvarjenje, saj so bili po njem ustvarjeni svetovi (1,2) in samo po njem je lahko vse preustvarjeno, ko »z besedo svoje moči nosi vse« (1,3).

Z metaforo večjega in popolnejšega šotora je zato skrivnostno nakazan prostor preustvarjanja, ki je na nebeški ravni vezan na čas preureditve v novi zavezi, v Kristusovi krvi.

4. Kristusova daritev samega sebe po večnem Duhu (2 Mz 24,8)

Vprašajmo se, kako je dejanje daritve vezano na šotor. V 9,11–12 je Kristusova edinstvena pot skozi šotor v svetišče zaznamovana z njegovo lastno krvjo. Na tej poti se je kot darovalec poenotil z daritvijo, ko je daroval samega sebe »po večnem Duhu« (9,14), to pomeni, da kaže temeljno novost glede na službo, ki so jo izpolnjevali veliki duhovniki v zemeljskem šotoru. Kristusovo prelitje njegove lastne krvi pomeni dogodek njegove smrti (9,15–17). Kri je življenje (3 Mz 17,11; 5 Mz 12,23) in v Kristusovi krvi skozi njegovo smrt prejemamo večno življenje. Omemba večnega Duha v 9,14, po katerem je Kristus lahko daroval samega sebe Očetu, odpira trinitarično razsežnost tega dogajanja (Emmrich 2002, 267). Samo Kristus se je lahko v moči Duha kot duhovnik tako poenotil z daritvijo, da je postal skozi smrt izvor odrešenja za nas (5,9). Omenjena simbolika večjega in popolnejšega šotora, ki jo ob tem dejanju pisatelj uvaja, bi lahko ponazarjala skrivnostno zakritost tega dogodka: najprej se zgodi med Očetom in Sinom po Svetem Duhu. Ker pisatelj pozneje šotora na nebeški ravni ne omenja več, lahko slutimo, da je v Kristusovem edinstvenem prehodu skozi šotor simbolično nakazan notranji prostor, ki odseva skupnost Boga samega, v katerem je bilo vnaprej dopolnjeno odrešenje za nas vse. Kristusovo prelitje krvi je namreč popolnoma usmerjeno na nas, zaznamuje ga odrešenijski vidik. Zato nam simbolika »večjega in popolnejšega šotora« prinaša tudi upanje, da smo na zakrit način že sedaj v Kristusovem duhovništvu vsi vnaprej združeni, čeprav sami šele hodimo po tej poti do cilja.¹⁷

ljudstvo in Bog sam bo z njimi, njihov Bog.« Pisatelj Pisma Hebrejcem pa metaforo šotora predstavi le na kristološki ravni.

¹⁷ Morda je to tudi razlog, zakaj pisatelj o šotoru ne govori v eshatološkem smislu, ampak simboliko prostora nadgrajuje s trdnejšo podobo bivališča, kakor je hiša (3,6) ali pa mesto s trdnimi temelji (12,24), saj s tem na nov način ponazori trdnost nove in večne zaveze v Kristusu.

Pisatelj v 9,20 navaja citat iz 2 Mz 24,8, ki kri neločljivo poveže z zavezo:¹⁸ »To je kri zaveze, ki vam jo je Bog zapovedal.« Od tega mesta dalje sta v pismu kri in zaveza omenjeni samo skupaj (10,29; 12,24; 13,20). Kristus »s svojo lastno krvjo« (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος) ustanovi in zapečati zavezo v moči darovanega življenja, saj je samo s krvjo mogoče doseči odpuščanje.¹⁹ Ko pisatelj prvič omeni dejanje Kristusovega prelitja njegove lastne krvi (9,11), ga ne predstavi v zakramentalnem smislu, ampak se osredotoči na realnost daritve, ki se je dopolnila v šotoru na nebeški ravni »enkrat za vselej« in dala temelj poznejšemu zakramentalnemu življenju Cerkve.

V sklepu pisma (13,12–14) drugič srečamo besedno zvezo »s svojo lastno krvjo«, ki pa je vezana na Kristusovo trpljenje zunaj vrat (ἔξω τῆς πύλης), ne več na notranjost šotoru v nebesih (9,11). Pisatelj zdaj pojasnjuje, kako je to, kar se je na nebeški ravni zgodilo po večnem Duhu, v najtesnejšem odnosu Kristusa z Očetom, videti na zemeljski ravni kot sramota pred ljudmi. V zemeljskem pogledu to dogajanje ni imelo nič skupnega s starozaveznim obredjem, saj Kristusova daritev ni potekala v vnaprej pripravljenem prostoru oziroma šotoru, ampak zunaj obzidja zemeljskega Jeruzalema med hudodelci.²⁰ Če nam je na nebeški ravni Kristus sam odprl pot do Boga, ko je stopil »v notranjost, za zagrinjalo naših duš« (6,19), pa na zemeljski ravni pisatelj vabi nas, da gremo Kristusu naproti, in to »ven iz šotorišča«, to pa pomeni, da »prenašamo njegovo sramoto« (13,13). V tej primerjavi opisov med zemeljsko in nebeško ravni vidimo, da je on prvi, ki je prišel naproti nam, ko nam je s prelitjem krvi odprl novo in živo pot, zato mu tudi mi lahko pridemo naproti s prenašanjem njegove sramote, toda le po poti, ki nam jo je on sam že odprl.

5. Kristusovo prihajanje pred Očeta (Ps 40,7–9)

Kristusov nastop v šotoru (9,11) je v enoti 10,1–10 razvit na ponotranjeni način, kot vstopanje v daritev, v kateri kri ni več omenjena niti šotor. Pisatelj želi v tej enoti razrešiti temeljno starozavezno vprašanje, kaj dejansko odvzema težo greha, če je darovana kri živali ne more. S Ps 40,7–9, ki je mesijanski in kraljevski psalm, prikazuje Kristusovo prihajanje pred Očeta v popolni razpoložljivosti za božjo voljo. To odpira globljo skrivnost darovanja samega sebe v notranjem ujetju Kristusa z Očetom.

¹⁸ Beseda διαθήκη pomeni pripravljenost, razpoložljivost in jo prvič najdemo v 7,22: tu je omenjeno, da je Jezus »postal porok boljše zaveze«. V kontekstu 2 Mz 24,3–8 je bila sinajska zaveza sklenjena v krvi darovanih živali.

¹⁹ Besedni par »kri zaveze« se zunaj Pisma Hebrejcem najde v Novi zavezi samo pri Pavlu in v sinoptičnih opisih postavitve Gospodove večerje (Mt 26,28; Mr 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Zato je precej verjetno, da se je pisatelj navdihoval tudi v teh evharističnih obrazcih. To potrjujejo tudi nekatera odstopanja od LXX, ko pisatelj navaja 2 Mz 24,8. Namesto začetnega ἰδοὺ uporabi τοῦτό, ki je začetek evharistične formule. Na dveh mestih (Heb 10,29; 13,20) govori o Kristusovi krvi kakor o »kri zaveze«. Obstaja tudi tesna povezava med Mt 26,28 in Heb 9,12–28 (Vanhoye 1985, 159–160).

²⁰ To dejstvo razlaga pisatelj na ozadju obreda vélikega pravnega dne, ko so trupa živali, katerih kri so darovali v presvetem, zažigali zunaj šotorišča (Heb 13,11–12) in s tem izpostavili pomen krvi, ki je nujno morala biti prelit v presvetem (Violi 2008, 153–157).

Psalmist pravi: »Žrtve in daritve nisi hotel, a telo si mi pripravil. Žgalne daritve in daritve za greh ti niso bile všeč. Tedaj sem rekel: 'Glej, prihajam; v zvitku knjige je pisano o meni, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo'.« Kristus ne prihaja le kot darovalec, ki mora imeti nekaj, kar bo daroval. V ospredju je odnos, drža, s katero se kot božji Sin izroča Očetovi volji, ki je v tem, da bi bili tudi mi vsi po Kristusovi daritvi »posvečeni enkrat za vselej« (10,10). Kristusovo prihajanje zajema vse dni njegovega življenja na zemlji, ne le zadnjega dejanja darovanja samega sebe, saj pisatelj v uvodu v citat iz Psalma 40 izpostavi trajajoče stanje darovalca, »prihaja-joč (εἰσερχόμενος) na svet« (10,4);²¹ to v biblični govorici lahko pomeni že njegovo rojstvo, ko je vzel (μετέσχευεν) nase oboje, meso (σάρξ) in kri, kakor so tega deležni vsi ljudje (Heb 2,14), in ga je to storilo smrtnega človeka, čeprav je bil božji Sin.

Kristus prihaja z besedami: »telo pa si mi pripravil«, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. Tako navaja besedilo LXX, medtem ko je v MT zapisano: »ušesa si mi odprl«. Oboje lahko priključimo skupni pomen, da je namreč Oče Sinu vnaprej pripravil to, kar je potrebno za izpolnitev božje volje, vse do daritve njegovega lastnega življenja. Beseda σῶμα, ki jo navaja na tem mestu LXX, se v Pismu Hebrejcem vedno najde le v povezavi s preobražanjem prek daritve.²²

Podobna vsebina je izpostavljena tudi v 5,7–9; pravi, da se je Kristus v dneh zemeljskega življenja (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, svojega mesa) naučil poslušnosti Očetu iz tega, kar je pretrpel. Kristusovo trpljenje je opisano kot darovanje molitev in prošenj z močnim vpitjem in solzami, ki najbrž povzemajo vse človeške solze – tudi tiste, ki jih pisatelj omenja za Ezavovo molitev ob zapravljenem prvorojenstvu, ko mu ni bila več dana priložnost za spreobrnjenje (12,17) –, saj je po njegovem posredovanju lahko vsak greh odpuščen.

6. Naša pot skozi zagrinjalo do svetišča (Jer 31,31–34)

V 10,19–25 pisatelj opisuje naše prihajanje pred Boga in življenje iz daru Kristusovega duhovništva. Ob tem v 10,20 uvaja simboliko zagrinjala, ki je njegovo telo (σάρξ), in simboliko poti, ki je nova in živa, ker je v njegovi krvi (10,19–20), ker je oživiljena z njegovo krvjo. V 9,3 je to zagrinjalo predstavljeno kot pregrada, ki je v stari zavezi ločevala prvi in drugi del zemeljskega šotora in tako zamejevala prostor presvetega, v katerem je bila navzočnost Boga, zato za zagrinjalo nihče ni smel stopiti, razen izjemoma véliki duhovnik enkrat na leto, ko je z daritvijo krvi dosegel spravo za grehe.²³ Zagrinjalo na nebeški ravni, ki je vezano na naše vsto-

²¹ Glagol εἰσερχομαι se najde že v 6,20; tam se navezuje na notranjost, ki je za zagrinjalom, pri tem je mišljena notranjost duše. V 9,12.24.25 pa zadeva vstop v svetišče. V 10,4 je s sedanjim deležnikom istega glagola izražen Jezusov vstop v svet, njegovo utelešenje.

²² Poleg tega mesta jo najdemo še v 10,10.22 in v 13,11, drugače pa pisatelj uporablja tudi sopomenko σάρξ, meso, ki pa se navezuje na kri, na zemeljsko življenje. V 10,10 je posebej izpostavljena »daritev telesa (σῶμα) Jezusa Kristusa«; v 10,22 je rečeno, da je »naše telo (σῶμα) umito (λελουσμένοι) s čisto vodo«, to pa se vzporedno navezuje na očiščenje srca slabe vesti in spominja na preobrazbo ob krstu. V 13,11 je mišljeno truplo živali, katere kri je bila darovana v spravo, in ga po pravilu morajo sežgati, to pa tudi na poseben način pomeni preobrazbo, saj je použito v ognju, ker simbolizira grešnost.

²³ To zagrinjalo je v simboliki templja pomenilo mejo med nebom in zemljo, to, kar zaobseže, zameji nav-

panje v večji in popolnejši šotor, pa je poenoteno s Kristusovim darovanim telesom, ker nam njegova daritev odpira pot do Boga.²⁴

Če je za Kristusa veljalo, da priti v svetišče pred Boga pomeni darovati, tudi za nas pomeni isto. S čim mi prihajamo pred Boga po novi in živi poti? Kaj darujemo? Darovanje našega življenja se uresničuje na poti, ki jo je Kristus odprl, zato gre skozi njegovo daritev, skozi njegovo telo in kri. Pisatelj ponavlja: po poti lahko hodimo le v zaupnosti, da imamo »veličastnega duhovnika«, ki je edini enkrat za vselej daroval sebe Očetu, mi pa se bližamo le skozi njegovo daritev, ko nas njegovo telo in kri preobrazita, storita, da postanemo »njegova hiša« (3,6). Kristus je namreč v 10,21 imenovan duhovnik »nad božjo hišo«, to pa ponazarja skupnost odrešenih z voditeljem, ki je kot Sin nad svojo hišo in tej hiši daje trden temelj.²⁵ Simbolika šotora v tem ekleziološkem smislu ni več navzoča, pisatelj jo nadgrajuje s simboliko hiše.

Pisatelj opisuje tudi, kako naj prihajamo po tej novi in živi poti: »z resničnim srcem in v polni trdnosti vere, saj smo v srcih očiščeni slabe vesti in naše telo (σῶμα) je umito (λειτουργούμενοι)²⁶ s čisto vodo« (10,22); v tem lahko prepoznamo namig na krstno očiščenje in posvetitev. Pisatelj je pozoren na srce, na vest in na telo: tukaj v deleženju Kristusovega duhovništva doživljamo preobrazbo, saj on kot veliki duhovnik sega s svojo daritvijo »v notranjost (εἰς τὸ ἑσώτερον)« naših duš, »za zagrinjalo (τοῦ καταπετάσματος)«, in s tem odpira trdno upanje (prim. Heb 6,19). Njegova kri očiščuje našo vest mrtvih del za službo živemu Bogu (9,14).

Kristusov poseg v našo notranjost pomeni izpolnitev obljube nove zaveze, priklicane s citatom v Jer 31,31–34, ki ga zasledimo kar dvakrat v širši enoti (8,1–10,18).²⁷ V Kristusu, sredniku (μεσίτης) boljše zaveze (Heb 8,6),²⁸ je uresničena Gospodova obljuba: »Dal bom svoje postave v njihovo misel (διάνοια) in v njihovo srce (καρδία) jih bom zapisal. Njihovih grehov se ne bom več spominjal.«²⁹

Bistvo te zaveze je v božjem odpuščanju, zgodila se je brez človekovega zaslužnja, kljub nezvestobi prvi zavezi. Bog sam se je enostransko zavzel v Kristusovi daritvi za nas in nam dal možnost novega odgovora, da bi postala zaveza obojestranska, da bi bila omogočena popolna pripadnost njemu tudi od nas, kakor to izražajo besede: »Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo.« (Jer 31,33b)

Z vzpostavitev nove zaveze je vsebina božje postave vpisana v našo notranjost,

zočnost Boga na zemlji (Attridge 1999, 319).

²⁴ To priključiti tudi sinoptično poročilo, ki govori, da se je ob izteku Jezusovega zemeljskega življenja (pri Luku neposredno pred iztekom) zagrinjalo v templju pretrgalo na dvoje.

²⁵ Motiv hiše nas spomni tudi na Heb 8,8: v Jer 31,31 je napovedana nova zaveza, ki jo bo sklenil Gospod z Izraelovo hišo.

²⁶ Tudi grški sedanji dovršni čas, ki nakazuje posledice, trajajoče po preteklem dopolnjenem dejanju, podpira razlago krstnega umivanja.

²⁷ Ta citat je vzet iz LXX, aleksandrijski kodeks. Sodi v Jer 30–33, ki daje preroške oraklje ljudstvu v izgnanstvu in jim želi vzbuditi upanje na lepšo prihodnost (Bovati 2008, 193). Citat je v naši širši enoti kar dvakrat priklican: v 8,8–12 in v skrajšani obliki še v 10,5–7.

²⁸ Vsebina grškega pojma se sklicuje na razpoložljivost.

²⁹ Starozavezni citat Jer 31,31–34 je zelo soroden Ezk 11,19; 36,26 – tu je to isto božje delovanje izraženo bolj neposredno z obljubo: »Svojega Duha vlijem v vašo notranjost.«

zato Gospodova daritev na nov način nagovarja naše srce za ljubezen in nas preobraža, ko nam očisti vest, da bi lahko vstopili v osebni odnos z njim. Srce, ki je najgloblje središče človeka, v katerem se odločamo za ljubezen v tenkočutnosti vesti, usmerja korak na novo in živo pot, ki jo je odprl Kristus kot edini pravi véliki duhovnik. Tudi za nas to pomeni razbiranje osebnega božjega načrta glede tega, kar je »v zvitku knjige o meni pisano« od vekomaj, kakor pravi Ps 40,9 za Kristusa. V prihajanju smo poklicani, da živimo darovanjsko ljubezen, da »mislimo drug na drugega, tako da se spodbujamo k ljubezni in dobrim delom« (Heb 10,24), ko smo deležni Kristusovega duhovništva. Ne moremo si torej sami iz sebe prizadevati za ljubezen, na pot darovanja je treba vstopiti »skozi zagrinjalo«, skozi skrivnost križane ljubezni, ki je On.

7. Sklep

Prostorska metafora »večjega in popolnejšega šotora«, ki je v Heb 9,11 vezana na Kristusa, edinega pravega vélikega duhovnika prihodnjih dobrin, nakazuje skrivnostnost dopolnitve pravega dejanja, ki se je zgodilo najprej v Bogu samem, ko je kot Sin daroval sebe Očetu po Svetem Duhu. Pisatelj metaforo šotora nadgrajuje v 10,20 v odrešenjskem smislu s simbolično razlago zagrinjala (ki je njegovo telo), po katerem nam je odprt dostop po novi in živi poti (v njegovi krvi). Ob tem izpostavlja učinkovitost Kristusovega duhovništva, saj je z daritvijo samega sebe enkrat za vselej vnaprej dosegel večno odkupljenje za nas, čeprav se sami šele bližamo temu cilju. Pisatelj molči glede ekleziološke in eshatološke razsežnosti šotora, neposredno ga opredeljuje le v kristološko odrešenjskem smislu. Skupnost vernih namreč predstavi kot božjo hišo in eshatološko neotipljivo stvarnost kot nebeški Jeruzalem, s tem pa pokaže na temelje, ki so trdnjši in bolj dodelani od šotornega bivališča.

Poglobitev metaforike šotora ob vidikih, ki jih odpirajo trije neposredni starozavezni citati v širšem sobesedilu izbrane besedne zveze (8,1–10,18), nam je prinesla nova spoznanja glede narave šotora in dopolnjenega dejanja v njem. Ob 2 Mz 25,40 smo videli, da je metafora šotora temeljno vezana na zavezo, ki določa način vzpostavljanja odnosa z Bogom, tako v času stare zaveze, ko je obstajal zemeljski šotor, kakor v času preureditve, ko je Jezus Kristus, božji Sin, imenovan za srednika nove zaveze, ki jo je vzpostavil s svojo krvjo (2 Mz 24,8). Čeprav se pisatelj osredotoča na enkratno dejanje dokončne daritve, s Ps 40,7–9 predstavi na globlji ravni Kristusovo daritveno držo v odnosu do Očeta, ki jo zaznamuje popolna poslušnost božji volji, in to prerašča starozavezni način darovanja, vezan na posebni prostor. O učinkovitosti Kristusovega duhovništva za nas spregovori pisatelj na podlagi Jer 31,31–34, saj je to izpolnitev obljube nove zaveze, ki pomeni preobrazbo naših src in misli prek odpuščanja grehov, pomeni vstop v notranjost, za zagrinjalo, kjer se nam daje spoznati v osebni odnosu, da moremo v moči Svetega Duha razbirati svojo udeležnost v njegovem duhovništvu.

Na koncu lahko ob pisateljevem vključevanju starozaveznih vsebin in ob nenehnem vzporejanju levitskega duhovništva s Kristusovim opazimo, da v metaforiki

šotoro lepo prihajajo do izraza vsa tri načela, ki so pomembna za odnos med staro zavezo in novo zavezo. Nazorno je izpostavljena kontinuiteta med prostorom, kamor je levitski duhovnik le enkrat na leto mogel sam vstopiti za spravni obred, in večjim, popolnejšim šotorom, skozi katerega je Kristus prav tako sam enkrat za vselej daroval sebe Očetu po večnem Duhu. Ob tem je očitno tudi preraščanje, saj je večji in popolnejši šotor opisan kot resničen, medtem ko je bil prejšnji le senca, to pa pomeni, da je daritev v njem vezana na resnični odnos med Očetom in Sinom: enkrat za vselej odpre dostop vsem nam, saj nam dejansko prinese očiščenje, odpuščanje. Hkrati je vidno tudi načelo transpozicije, saj se zemeljski (prvi) šotor razpusti, ko nastopi drugi (9,8), ki je na nebeški ravni. Razpusti se način starozaveznega darovanja, ki ga enkrat za vselej nadomesti Kristus, ko kot edini pravi véliki duhovnik daruje samega sebe v popolni poslušnosti Očetu. Po njem podedujemo duhovništvo tudi mi in ga lahko živimo le s prenovljenimi srci v pri-druženosti njegovi daritvi.

Kratice

LXX – *Septuaginta*

MT – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [Masoretsko besedilo]

yHag – *Übersetzung des Talmud Yerushalami* [Jeruzalemski Talmud, Traktat Hagiga]

Reference

- Attridge, Harold W.** 1999. *La lettera agli Ebrei*. Letture Bibliche 12. Città del Vaticano: Vaticano.
- Avril, Anne C.**, in Pierre Lenhardt. 1984. *La lettura ebraica della scrittura: con antologia di testi rabbinici*. Magnano: Edizioni Qiqajon.
- Bauckham, Richard.** 2009. *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Cambridge.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1990. Ur. Kittel Rudolf, Karl Elliger in Wilhelm Rudolph. 4. izd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Borghino, Angelo.** 2005. *La 'nuova alleanza' in Is 54*. Tesi Gregoriana 118. Roma: Edizioni PUG.
- Bovati, Pietro.** 2008. *Così parla il Signore*. Bologna: EDB.
- Brooks, Walter E.** 1970. *The Perpetuity of Christ's sacrifice in the Epistle to the Hebrews*. JBL 89, št. 2:205–214.
- Ellingworth, Paul.** 1993. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Emmrich, Martin.** 2002. *'Amtscharisma': Through the Eternal Spirit (Hebrews 9:14)*. BBR 12, št. 1:17–32.
- Fuhrmann, Sebastian.** 2008. *Christ Grown into Perfection. Hebrews 9,11 from a Christological Point of View*. Bib 89, št. 1:92–100.
- Gäbel, Georg.** 2006. *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*. WUNT 212. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Isaacs, Marie E.** 1992. *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. JSNTSup 73. Sheffield: Sheffield Academic.
- Klein, Joel T.** 2001. *Through the Name of God. A New Road to the Origin of Judaism and Christianity*. London: Greenwood.
- Köster, Craig R.** 1989. *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*. CBQMS 22. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- – –. 2005. *God's Purposes and Christ's Saving Work According to Hebrews*. V: Jan G. van der Watt, ur. *Salvation in the New Testament*, 361–387. SNT 121. Leiden: Brill.
- Lane, William L.** 1991. *Hebrews 1–8. Hebrews 9–13*. WBC 47A. Texas: Word Books.
- Leschert, Dale F.** 1995. *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the*

Epistle's Interpretation of some core citations from the Psalms. New York: Edwin Mellen Press.

Myung, Soo S. 2003. *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest.* SBL 50. New York: Peter Lang.

Schenck, Kenneth L. 2001. *A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1.* JBL 120, št. 4:469–85.

Scholer, John. 1991. *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews.* Sheffield: JSOT Press.

Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. 1979. Ur. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Sweetnam, James. 1989. *Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews.* Roma: PIB.

Timmer, Daniel. 2009. *Creation, Tabernacle and*

Sabbath. Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 227. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Übersetzung des Talmud Yerushalami: Seder Mo'ed. 1995. Prev. Friedrich Avemarie. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Vanhoye, Albert. 2007. *Gesu Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei.* Assisi: Cittadella.

Violi, Giacomo. 2008. *Usciamo dall'accampamento verso di lui.* Assisi: Cittadella.

Wilcox, Max. 1988. 'According to the Pattern (TBNYT)': Exodus 25,40 in the New Testament and Early Jewish Thought. *Revue de Qumran* 13, št. 4:647–659.



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dvoje, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili namenjeni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

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

*Lea Jensterle***Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114**

Povzetek: Razlaganje Tomaževega evangelija je zahtevna in zapletena naloga tako zaradi pomanjkanja ohranjenega gradiva in antičnih omemb besedila kakor tudi zaradi same nejasne oblike in vsebine spisa. Izrek 114, resda eden najkontroverznejših izrekov v spisu, nam dobro pokaže številne težave, s katerimi se srečujemo pri interpretaciji Tomaža. Zdi se, da je izrek sestavljen deloma neskladno, vprašljivo pa je tudi, kako razumeti njegove posamezne elemente, pa tudi celotno sporočilo in kako to sporočilo umestiti v Tomaževo besedilo. Izrek res očitno prinaša sporočilo slabšalnega odnosa do žensk in jih pozove k spremembi v moškega, ker bodo s tem prišle v nebeško kraljestvo. Poznamo več razlag, kako razumeti transformacijo ženske v moškega (dobesedna razlaga – fizični vidik spremembe; simbolična razlaga – sprememba ženskega principa čutnosti; razlaga povezave z adamičnimi podobami – vrnitev v prvotno brezgrešno (androgino) stanje), vendar ima vsaka svoje težave. Izrek težko primerjamo z drugimi Tomaževimi izreki, saj je glede sporočila popolnoma samosvoje, ponuja se le primerjava z izrekom 22, v katerem pa sta moški in ženska predstavljena z vidika poenotenja (in ne kot preobrazba ženske v moškega).

Ključne besede: Tomažev evangelij (apokrif), interpretacija, izrek 114, izrek 22, ženska, moški, transformacija, nebeško kraljestvo

Abstract: **Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114**

The interpretation of the Gospel of Thomas is a demanding and complex task due to a lack of preserved material and references in other ancient texts as well as a consequence of its unclear form and content. The example of saying 114, which is one of the most controversial sayings in the Gospel, clearly illustrates numerous problems to be faced in the interpretation of Thomas. The saying seems to be constructed in a partly incongruous manner and also poses the question how to understand its individual elements as well as its general message and its place in the entirety of the Gospel of Thomas. The saying clearly carries the message of a disparaging attitude towards women and calls upon them to change into a man, which will carry them into the Kingdom of Heaven. There are numerous interpretations of this transformation (the literal interpretation – the physical aspect of the change; the symbolic interpretation – an alteration of the womanly principle of sensuality; the interpretation connecting with Adamic imagery – a return to the primordial sinless (androgynous) state), but each interpretation has its own problems. It is difficult to compare the saying to other sayings of Thomas, since it stands completely apart. It can only be partly compared to saying 22, in which man and woman are presented from

a point of view of unification – and not in terms of a transformation of woman into man.

Key words: Gospel of Thomas, interpretation, saying 114, saying 22, woman, man, transformation, Kingdom of Heaven

1. Uvod: Raziskovanje Tomaža

O Tomaževem apokrifu je bilo napisane že veliko literature.¹ Od njegovega odkritja dalje smo priča veliki pestrosti v raziskovanju, ki se je od prvih razlag sčasoma razvejila v vse smeri. Prvotna tabora, ki sta Tomaža obravnavala bodisi kot poznejšo gnostično distorcijo Nove zaveze (Grant in Freedman, Schrage) bodisi kot zgodnejšo različico, ki je zgolj nagnjena h gnosticizmu (Koester, Robinson), sta danes presežena z mnogimi raznolikimi predlogi. Pokazale so se teorije, da Tomaž sloni na zgodnjih evangelijskih harmonijah (Perrin, Wood); da v njem ni zaslediti gnosticizma, ampak asketske težnje (Quispell, DeConick), da zajema iz helenističnih idej (Asgeirsson, Patterson) ali celo iz modrostne tradicije (Davies). Vendarle pa splošnega konsenza tako o njegovem nastanku in razvoju kakor o njegovi naravi še zmeraj ni. Večina se strinja predvsem v tem, da se je Tomaž skozi čas spreminjal in je prešel neko pot razvoja, predlogi o času nastanka prvotne različice pa segajo od sredine 1. do sredine 2. stoletja. Vedno bolj se poudarjata tudi upoštevanje ustne kulture, ki je zaznamovala antiko in je svoj pečat zagotovo pustila tudi na Tomažu (Uro, DeConick), in pa možnost, da Tomaž vsebuje tako zgodnejše kakor poznejše Jezusove izreke. V zvezi s povezovanjem z drugimi tradicijami pa pozivajo glasovi k redefiniciji kategorij in k ponovnemu premisleku našega pogleda na antična izročila (Robinson, DeConick, Valantasis).

Ta razvoj raziskovanja kaže na dejstvo, da se je ob Tomažu izbrusilo odkrivanje antičnega novozaveznega sveta in izkazala njegova kompleksnost, z druge strani pa nam pove, da je Tomaž za strokovnjake izredno trd oreh, ki ga bo težko streti, če ne

¹ Literature je zelo veliko. Omenimo samo nekaj najosnovnejše: Robert M. Grant in David Noel Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City: Doubleday; London: Collins, 1960); Albertus Frederik Johannes Klijn, 'The "Single One" in the Gospel of Thomas', *Journal of Biblical Literature* 81:271–278; Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien – Übersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (Berlin: Töpelmann, 1964); Quispell, Gilles, 'The Gospel of Thomas and the New Testament', *Vigiliae Christianae* 11:189–207; Helmut Koester, ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *Harvard Theological Review* 58: 279–318; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press, 1990); James McConkey Robinson, LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q, v: *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 71–113; Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (San Francisco: Harper, 1992); Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge Press, 1993); April D. DeConick, *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden: Brill, 1996); Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (New York: Routledge, 1997); Risto Uro, *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edinburgh: T&T Clark, 1998); Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001); John Halsey Wood, *The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction*, *New Testament Studies* 51:579–595; Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (California: Bardic Press, 2005); Jon Ma. Asgeirsson, April D. DeConick in Risto Uro, *Thomasine Traditions in Antiquity* (Leiden: Brill, 2006); Nicholas Perrin, *Thomas, the Other Gospel* (London: SPCK, 2007).

bo odkrit kak nov dokument za primerjavo. Čeprav je o tem napisane že veliko literature, pa zadnja beseda o Tomažu zagotovo še ni bila izrečena, saj je interpretiranje zaradi skopih zunanjih podatkov in zaradi njegove narave zelo težavno in odprto. Najtrdnješe izhodišče raziskovanja nam pomeni edino v celoti ohranjeno koptsko besedilo iz knjižnice Nag Hammadi, ki se opira na prevod grškega teksta.² Tomaž, ki ga imamo na voljo, pa je za interpretacijo velik izziv iz različnih vzrokov. Sama narava apokrifa je zahtevna za razlago, ker je to zbirka izrekov brez narativnega okvira. Izreki brez okvirne zgodbe tako nimajo trdnega kompasa za interpretacijo. Jasna rdeča nit med izreki ni vidna, večkrat so opazna celo protislovja, to pa razlagalce postavlja pred vprašanje, ali je Tomaž sploh domišljena koherentna celota. Mnogi izreki so nadalje zelo nejasni oziroma sestavljeni tako, da ne izražajo povsem očitnega sporočila, ampak spodbujajo k razmisleku in iskanju odgovorov. Jezik v spisu je precej nekonsistenten in površen in interpretacijo še dodatno zapleta.

2. Primer izreka 114

Sami bomo ob analizi izreka 114, zadnjega od izrekov, poskušali pokazati težave pri iskanju pravega pomena Tomaževih izrekov in različne možnosti razlage. Izrek 114 je eden najkontroverznejših izrekov v Tomaževem apokrifu in pomeni velik izziv za interpretacijo. Ker izrecno zavrne ženski spol in poziva k preobrazbi ženske v moškega, deluje izrazito mizoginično in šokantno. V Tomažu drugače ni zaslediti učenja, ki bi bilo naravnano proti ženskemu spolu. Še več, v nekaterih izrekih so ženske posebej izpostavljene kot akterke, brez kakršnihkoli negativnih konotacij (61), celo pozitivno (96). Edini morda deloma slabšalni prizvok bi lahko našli v priliki 97, v kateri je ženska predstavljena kot tista, ki ji ne uspe izvesti naloge. Vendar pa je to prilika (sledi priliki, ki pozitivno prikaže žensko in njeno delo), katere interpretacija je predmet debat (Doran 1987, 349–352; Ford 2002, 305), zato negativna karakterizacija ženske ni absolutno zanesljiva. Drugi izrek, deloma primerljiv z izrekom 114, je izrek 22, v katerem so naslovljenci pozvani, naj napravijo dva v eno, to pa je konkretno ponazorjeno s tem, da žensko in moškega napravijo eno. Vendar v tem izreku ženski spol ni degradiran pod moškega, ampak sta oba predstavljena le kot dve nasprotujoči si strani, ki pa naj premostita razlike. Izrek 114 je tako vsebinsko v Tomažu poseben in med razlagalci vzbuja veliko zanimanja. Zaradi presenetljive vsebine in ker je to zadnji od izrekov, nekateri strokovnjaki sklepajo, da je poznejši dodatek k apokrifu, ki prvotno vanj ni bil vključen; to je vsekakor povsem možna in legitimna razlaga. Kljub vsemu pa ne spremeni dejstva, da je koherentnost Tomaževega spisa, ki ga imamo na voljo, vprašljiva in da je izrek sam na sebi prav tako težko razložljiv. V analizi bomo pokazali, da sporočilo izreka 114 ni jasno in premočrtno in da ga težko uskladimo s sporočili drugih izrekov. Nakazali bomo različne konkretne možnosti razlage presenetljivega sporočila in izpostavili njihove trdne in šibkejše točke.

² Poleg tega so ohranjeni le še trije grški fragmenti (P. Oxy 1, P. Oxy 654, P. Oxy 655) iz 3. stoletja, ki prinašajo peščico nepopolno ohranjenih izrekov za primerjavo. Jasno zunanje pričevanje najdemo le pri Hipolitu Rimskem, ki citira precej spremenjeni izrek 4, Tomažev evangelij pa pripisuje gnostični sekti naasenov.

3. Analiza izreka 114

Simon Peter jim je rekel: »Naj nas Marija zapusti, kajti ženske niso vredne življenja.«

Jezus je rekel: »Glej, jaz jo bom vodil, da jo naredim moškega, da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškimi. Kajti vsaka ženska, ki se bo naredila moškega, bo vstopila v nebeško kraljestvo.«

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΝ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΦΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΑΝΟΚ ΤΝΑCΩΚ ΜΜΟC
ΧΕΚΑΑC ΕΕΙΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ ΨΙΝΑ ΕCΝΑΨΩΠΕ ΖΩΩC ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΖ
ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤΝ ΝΖΟΟΥΤ ΧΕ CΖΙΜΕ ΝΙΜ ΕCΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ CΝΑΕΩΚ
ΕΖΟΥΝ ΕΤΗΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ

Izrek 114 najdemo le v koptski verziji Tomaža. Sinoptične vzporednice nima. Zgrajen je v obliki dialoga, pri razlagi pa ga bomo razdelili na tri dele. Najprej so začetne Petrove besede, sledi pa jim Jezusov odgovor, ki ga bomo razdelili na dva dela. Pri vsakem delu bomo najprej jezikovno analizirali besedilo, potem pa ga bomo poskušali semantično razložiti. Prek jezikovne analize bomo tudi sinhrono preverili pomembnejše besede in tako osvetlili morebitne možne povezave z drugimi izreki. Na koncu bomo na kratko povzeli glavne predloge razlagalcev in sklenili svoje razmišljanje o sporočilu izreka.

3.1 Petrov poziv, naj Marija zapusti njihovo sredino

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΝ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΦΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ

Izrek se začne z nenavadnim uvodom. Simon Peter nagovori preostale: »Simon Peter jim je rekel« (ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ). Kdo so preostali, ni jasno, saj so opisani z zaimkom v tretji osebi množine. Najbolj naraven sklep je, da so z zaimkom mišljeni učenci in Jezus.

Najprej je poziv: »Naj nas Marija zapusti« (ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΝ), nato pa utemeljitev tega poziva: »kajti ženske niso vredne življenja« (ΧΕ ΝCΖΙΟΜΕ ΜΠΦΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ). Poziv je postavljen v velelni naklon, ki izraža ukaz.

Glagol ΜΠΦΑ, »biti vreden«, nastopi še v petih izrekih (56, 62, 80, 85, 111), katerih konteksti so zelo različni, vendar v vseh govori Jezus. V dveh izrekih je rečeno, da svet ni vreden tistega, ki je našel svet in s tem telo (truplo) (56, 80), enkrat pa, da svet ni vreden tistega, ki je našel sebe (111). V izreku 62 Jezus pravi, da govori svoje skrivnosti tistim, ki so jih vredni; v izreku 85 pa je rečeno, da Adam ni bil vreden naslovljencev, ker je umrl. V izreku 114 prvokrat besede o vrednosti izreče nekdo drug kakor Jezus in prvokrat veljajo za ženski spol. Samostalnik CΖΙΜΕ, »žena«, imamo še nekajkrat (15, 46, 79, 96, 97, 114). Samo še v izreku 22 nastopi ta samostalnik v kontekstu, ki govori o pojmovanju ženskega spola. Izrek izraža nasprotje ženske moškemu, vendar pa ne govori o nevrednosti, ampak o poenotenju z nasprotnim polom, z moškimi (»Ko naredite dva eno ... in tako da naredite moškega in žensko enega samega ...«).

Samostalnik **ωνη**, »življenje«, najdemo kot samostalnik še v treh izrekih (4, 58, 101) in kot glagol v dveh (4, 61). Vedno ima prizvok pravega življenja, življenja, ki kljubuje smrti, lahko bi rekli: odrešenega življenja. Zdi se, da je tudi tukaj tako. Ženske niso vredne pravega življenja.

Učenec **σιμων πετρος**, »Simon Peter«, nastopi še v izreku 13, v katerem je predstavljen kot tisti, ki še nima pravega razumevanja. Zanimivo je, da tudi v tem izreku Jezus Petrov poziv zavrne. Besedo **μαριαμ**, »Marija«, najdemo še v izreku 21, v katerem sprašuje Jezusa, komu so podobni njegovi učenci. Katera Marija je mišljena, ne vemo, čeprav se mnogim zdi samoumevno, da je mišljena Marija Magdalena.³ Moški učenci, omenjeni v Tomažu, so še »Jakob« (**ιακωβος**) v izreku 12 in »Matej« (**ματθαιος**) in »Tomaž« (**θomas**) v izreku 13. Poleg Marije je kot ženski lik učenke omenjena še »Saloma« (**σαλωμε**) v izreku 61.⁴

Začetek izreka je jasen in udaren. Peter pozove Marijo, naj zapusti njihovo sredino. To utemeljuje s tem, da ženske niso vredne življenja. Ta poziv deluje ostro in mizoginsko in bi ga težko omilili z metaforičnimi interpretacijami. Jasno je, da želi Peter Marijo izključiti iz kroga učencev oziroma kroga tistih, ki so blizu Jezusu. Utemeljitev, da ženske niso vredne življenja, s tega vidika najboljše razumemo v tem smislu, da niso vredne življenja, ki ga dajeta Jezus in njegova skupnost.

3.2 Jezusova obljuba, da bo Marija postala moški in s tem živi duh

**πεχε ις κε ειςζηητε ανος τnacωκ ημοc κεκαας εειναας ηζοογτ
ψινα εcναωωπε ζωωc ηογπηα εφονζ εφεινε ημωτη ηζοογτ**

Izrek se nadaljuje z Jezusovim odgovorom: »Jezus je rekel« (**πεχε ις κε**).

Odgovor je sestavljen v obliki nadgradnje. Najprej je obljuba: »Glej, jaz jo bom vodil« (**ειςζηητε ανος τnacωκ ημοc**), ki ji sledi razlaga: »da jo naredim moškega« (**κεκαας εειναας ηζοογτ**); temu sledi še dodatna razlaga: »da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškim« (**ψινα εcναωωπε ζωωc ηογπηα εφονζ εφεινε ημωτη ηζοογτ**). Jezusova obljuba je postavljena v prihodnjik, to pa perspektivo premakne naprej, v prihodnost. Obe obrazložitvi, **κεκαας εειναας** in **ψινα εcναωωπε**, pomenita običajno konstrukcijo, ki uvede razlago namena.⁵ Razlika je le v tem, da imamo najprej veznik **κεκαας**, »zato da«, »tako da«, nato pa podoben veznik **ψινα**, »zato da«, ki je grška izposojenka (**ινα**) in ekvivalent koptskemu vezniku.

Besedišče je nedvoumno in jasno. Konjugacija **εειναας** skriva glagol **αα**, ki je prepronominalna oblika splošnega glagola **ειπε**, »narediti«, »napraviti«. Glagol **ωκ** dobesedno pomeni »vleči«, »teči« (angl. flow), tukaj pa »voditi«. Podoben pomen ima tudi v izreku 3. Samostalnik **ζοογτ**, »moški«, najdemo samo še v izreku 22 in tudi tam v povezavi z nasprotnim spolom, »žensko« (**ςζημε**), vendar

³ Marjanen (1998, 95) meni, da je Marija Magdalena, po Meyerju (2003, 86) pa je najvarnejši sklep, da je to neka »univerzalna Marija«.

⁴ O ženskih učenkah v Tomažu razpravlja Marjanen (1998, 89–106), o ljubljenem učencu pa Dunderberg (1998, 65–88).

⁵ To je splošni konstrukt, ki izraža namen (**κεκαας** + optative).

– kakor smo že omenili – ne v smislu večvrednosti. »Moški« (ἄνθρωπος) v izreku 114 zagotovo nosi pomen specifičnega moškega spola nasproti ženskemu.

πνᾶ je okrajšava grške izposojenke πνεῦμα (πνεῦμα), »duh«, in nastopa še v štirih izrekih (14, 29 (2), 44, 53), od katerih ima vsak samosvoj kontekst. V izrekih 14 in 53 je duh prikazan v smislu pomembne komponente človekove osebe; izrek 29 govori o nasprotju med duhom in telesom (ki sta si vrednostno tako različna, a vendarle prebivata skupaj); presenetljivi izrek 44 pa omenja Svetega Duha skupaj z Očetom in s Sinom in tako namiguje na učenje o Sveti Trojici. Kateregakoli od teh kontekstov bi težko primerjali s kontekstom, ki je uporabljen v izreku 114, nikoli ni uporabljena niti besedna zveza πνᾶ ἐφ' ὅν, »živi duh«.

Beseda ὄν je kvalitativ glagola ζῶν, »živeti«, in jo najdemo še v devetih izrekih (1, 3, 11 (3), 37, 50, 52, 59 (2), 60, 111 (2)). V sedmih izrekih je ta beseda uporabljena v funkciji opisa za nekoga in v vseh primerih se zdi, da je to Jezus ali Oče. Enkrat zadeva neposredno Jezusa: »živi Jezus« (ἵνα ζῶν) (1); dvakrat neposredno Očeta: »živi Oče« (ὁ πατήρ ζῶν) (3, 50). Drugi primeri so bolj dvoumni. Besedni zvezi »sin živega« (ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος) v izreku 37 in »živi v vaši sredi« (ὁ ζῶν ἐν μέσῳ) v izreku 52 sta očitno videti kot naziv za Jezusa. Samostojna substantivirana oznaka »živi« (ζῶν) v izreku 59 in v izreku 111, ki govori o gledanju živega (59) in o življenju od živega (111), pa ni tako jasna. Po logiki se zdi verjetnejše, da naziv zadeva Očeta, vendar pa bi se tudi razumevanje, da je z oznako »živi« mišljen Jezus, lahko vklapljal v izreke. Drugače pa je nekajkrat (11 (3), 59, 60, 111) beseda kot glagol ali substantivirano uporabljena v splošnem pomenu »živ« (»tisti, ki je živ«, »tisti, ki so živi«) ali »živeti«, za naslovljence (59) in za neimeno-vane ljudi ali živali (11 (3), 60, 111). Iz vseh teh izrekov veje spodbuda k prizadevanju za življenje naslovljencev. Izrek 114 je tako edini, v katerem nastopi oznaka »živi« v zvezi z duhom. S tega vidika je uporaba izredna in vprašanje, kaj točno pomeni »živi duh«, ostaja odprto. Po drugi strani pa se oznaka živi dobro vklaplja v drugo govorjenje, ki življenje predstavi kot višjo kvaliteto, za katero si prizadevajo naslovljenci in ki pripada Jezusu in Očetu.

Glagol εἶνε, »biti podoben«, najdemo v tem pomenu še v treh izrekih (13 (4), 21 (2), 102), vedno v kontekstu iskanja podob, ki bi nekoga opisale (Jezusa (13), učence (21), farizeje (102)). V izreku 114 je glagol uporabljen drugače, vendar je, kakor bomo pokazali v nadaljevanju, vprašljivo, kaj točno pomeni.

Interpretacija Jezusovih besed povzroča nemalo zadrege. Nedvoumno so jasne samo besede, da bo Jezus Marijin vodnik. Bolj vprašljivo pa je nadaljevanje. Kaj je mišljeno s tem, da bo Jezus Marijo naredil moškega? Kateri vidik moškosti je mišljen, ni razloženo, zato preobrazba »postati moški« ostaja odprta za interpretacije, ki segajo od dobesednega konkretnega razumevanja do številnih figurativnih interpretacij.

Še več težav povzroča drugi del, ki razloži namen preobrazbe v moškega: »da bo postala živi duh, podoben vam, moškim«. Možni sta dve različni razumevanji. Ker besede neposredno sledijo namenu, da Marija postane moški, stanje moškosti lahko razumemo kot pogoj, ki je potreben, da bo Marija v nadaljevanju postala živi duh. Temu v prid govori tudi sprememba govora. Prej Jezus govori v prvi osebi (jaz jo bom naredil moškega), sedaj pa se izraža v tretji osebi (bo postala živi

duh). V tem se zrcalita dve stopnji. Prvo je stanje moškosti, do katerega jo bo privedel Jezus, iz tega pa sledi stanje biti živi duh, ki ga bo dosegla sama. Tukaj torej »biti živi duh« ni enako »biti moški«, ampak sledi iz prvega kot nadaljnja stopnja. Toda upoštevajoč zadnje besede: »podoben vam, moškim«, je možna tudi drugačna interpretacija. Zvezo živi duh tako lahko razumemo kot izenačeno s stanjem moškosti. Stvar je namreč povedana zelo konkretno in neposredno, z navezavo na navzoče moške v kontekstu: »*tudi* (ζῶων) ona bo postala živi duh, podoben *vam* (ἡμῶν) *moškim* (ἄνδρῶν)«. S tem so za primerjavo vzeti moški učenci, ki jih Jezus nagovarja. Če sledimo samo tej primerjavi, brez predhodnega konteksta, so ti moški (učenci) podoba živega duha. Marija bo postala živi duh, podoben njim.

Obe razlagi sta z enega vidika smiselni, z drugega pa ne. Glede na sosledje in obliko v prvem delu izjave je smiselno, da je stanje moškosti prvi pogoj in predstopnja stanja živega duha. Glede na zadnje besede pa je bolj smiselno, če je živi duh izenačen z moškim.

Poleg vsega ostaja še neko drugo neskladje, in to med besedami, da bo Marija postala *moški*, in izjavo, da bo postala živi duh, *podoben moškim*. Če vzamemo prvo razlago, da je namreč živi duh naslednja stopnja od stopnje moškosti, potem je dodatek, da je ta podoben moškim, popolnoma nesmiseln in paradoksen. Če pa je živi duh moški, potem je to, strogo gledano, v nasprotju s tem, da je moškim zgolj podoben. To neskladje bi resda lahko razjasnili: končne besede, da bo Marija postala živi duh, podoben moškim, deloma razložijo prvo vprašanje, kako bo postala moški – na način, da jim bo samo podobna. Njihovega stanja pa ne bo popolnoma dosegla. Vendar v povedi kljub vsemu ostaja neskladje.

3.3 Nebeško kraljestvo je dostopno ženskam, ki bodo postale moški

ⲭⲉ ⲕⲓⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲥⲛⲁⲗⲁⲥ ⲛⲉⲓⲕⲣⲟⲓⲧ ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲓⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛⲉⲣⲟ ⲛⲛⲡⲏⲥⲉ

Končne Jezusove besede zaokrožijo njegov odgovor. Najprej je pogoj: »Kajti vsa-ka ženska, ki se bo naredila moškega« (ⲭⲉ ⲕⲓⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲥⲛⲁⲗⲁⲥ ⲛⲉⲓⲕⲣⲟⲓⲧ) – in nato obljuba: »bo vstopila v nebeško kraljestvo« (ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲓⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛⲉⲣⲟ ⲛⲛⲡⲏⲥⲉ). Veznik ⲭⲉ, »kajti«, »ker«, nakazuje razlago. Poved je postavljena v prihodnjik in tako nadaljuje perspektivo prihodnosti, ki jo je nakazala že prejšnja poved.

Kraljestvo je označeno kot nebeško (ⲧⲙⲛⲉⲣⲟ ⲛⲛⲡⲏⲥⲉ), kakor je samo še dvakrat (20, 54). Dostop do kraljestva je opisan kot vstop v prostor, s konstrukcijo »iti v« (ⲃⲱⲕ ⲉⲓⲟⲩⲛ), ki jo imamo še trikrat (22, (49), 99).

Konec v izreku stopi na novo raven. Nekako posploši prejšnji Jezusov odgovor. Vsaka ženska, ki bo postala moški, bo vstopila v nebeško kraljestvo. Ker je zopet govor o spremembi ženske v moškega, se besede vzporejajo s prejšnjo izjavo o Marijini transformaciji v moškega. Tako se konkretni Marijin primer razširi na vse ženske. Vendar je med tema vzporednima deloma razlika. Prej Jezus reče, da bo on napravil Marijo moškega, sedaj pa je transformacija v moškega predstavljena kot naloga, ki jo morajo ženske izvesti same, in Jezus ni več tisti, ki bo ustvaril to spremembo. Jezusov odgovor tako v celoti deluje nekoherentno.⁶ Ker pa je to se-

⁶ Marjanen (1998a, 96–99) posebej opozori na neskladnost Jezusovega odgovora. Omeni možnost drugačnega razumevanja koptskega originala, ki ga je predstavil P. Schüngel.

daj govorjenje na splošno, nesoglasje med obema vidikoma zbledi, saj v ospredje stopi samo dejstvo transformacije.

To pa ni edini preskok. Spremeni se še neki drug vidik. Prej je bil poudarek na življenju: Peter pravi, da ženske niso vredne življenja; Marija bo postala živi duh. Jezusov odgovor je na začetku ostal na isti ravni, kakor je bilo Petrovo vprašanje (transformacija ženske v moškega Mariji prinese življenje). Na koncu pa stopi na drugo raven. Namesto aspekta življenja je sedaj govor o vstopu v nebeško kraljestvo. Ker sta tako življenje oziroma stanje živega duha kakor kraljestvo cilj prizadevanj naslovljenecv, preskok ni moteč. Priti v nebeško kraljestvo tako najbolj razumemo kot ekvivalentno stanju življenja oziroma stanju živega duha.

4. Interpretacije izreka 114 med strokovnjaki

Izrek 114 je med interpreti iz več razlogov požel veliko zanimanja. Glavni razlog lahko pripišemo predvsem njegovi šokantni vsebini, izstopa pa tudi zaradi svoje pozicije na zadnjem mestu in zaradi drugačne oblike (dialog, ki se začne z nagovorom učenca, Simona Petra). Večina interpretov poskuša izrek 114 razložiti ob primerjanju z izrekom 22, v katerem je rečeno, da mora med moškim in žensko nastati enost, ki izniči razlike med spoloma. Poglejmo si nekaj razmišljanj.

Simbolična razlaga

Marvin Meyer je izreku 114 posvetil članek z naslovom *Making Mary Male* (2003, 76–95). V članku se ozre na celotni Tomažev apokrif in v njem v povezavi s spolnimi podobami prepozna štiri motive, ki prevladujejo v apokrifu: motiv (duhovne) družine, motiv poročne sobe, motiv otroka in motiv celote. V vseh vidi poziv k aseksualnosti. Nadalje navede več antičnih spisov, ki so ženske obravnavali kot manjvredna bitja. Izpostavi predvsem spise Filona, ki je slikovito opisal nepopolni status ženske, in mnoge gnostične tekste, ki so v ženskem principu prepoznavali vse zemeljsko, povezano s strastmi, z minljivostjo, s smrtnostjo, v moškem principu pa so videli um, nebeškost in popolnost. Izrek 114 po njegovem mnenju sodi v ta kontekst in kategoriji moškega in ženske sta uporabljeni simbolno (zato izrek ni v nasprotju z izrekom 22). Izrek spodbuja k preseganju ženskega, čutnega, spolnega, umrljivega, v prid moškemu, duhovnemu. Avtor je pozneje v članku *Gospel of Thomas Saying 114 Revisiting* (2003, 96–106) svoje ugotovitve deloma spremenil in poudaril več možnosti interpretacij, ki se ponujajo v izreku 114, in neskladje z izrekom 22. Na koncu je ponovno kot najverjetnejšo izpostavil interpretacijo v okviru antične simbolike moškega in ženskega principa.

Adamične podobe

Jorunn Jacobsen Buckley je o izreku prav tako objavil obširen članek, *An Interpretation of Logion 114 in The Gospel of Thomas* (1985, 245–272). V njem v Tomažu raziskuje številne teme, povezane v prvi vrsti s transformacijo in z ženskimi motivi in osebami, in izrek 114 vključi v njihov okvir. Izrek po njegovem mnenju sporoča dve stopnji preobrazbe: preobrazbo Marije v moškega in preobrazbo iz

moškega v živega duha. Stanje živega duha je nerazdeljeno stanje Adama iz 1 Mz 2, pristno stanje, *pred* (poudarek avtorice) rajem, še preden je Adam postal moški, ki potrebuje pomočnico. Buckley v nasprotju z večino (ki prav tako opozarjajo na adamične motive, npr. Quspell, Klijn, DeConick ...) svari pred prehitrim razbiranjem asketskih tendenc v teh pozivih.

Podobno (vendar ne popolnoma enako) interpretacijo je ponudila tudi DeConickova (1996, 18–21), ki v Tomažu prepoznava poziv k vrnitvi v androgino stanje Adama pred padcem, ko je Adam v sebi kot androgin združeval moškega in žensko. Vendar pa avtorica v izreku prepoznava moškega kot podobo Adama pred padcem in ne pred rajem (kot Buckley). Iz tega lahko sklepamo, da DeConickova v nasprotju z Buckleyjem stanje moškega v tem izreku enači s stanjem živega duha in v tem ne vidi dveh stopenj. V skladu s svojo celotno vizijo Tomaževega apokrifa kot asketskega spisa vidi v izreku praktični poziv k askezi.

Povzetek: Tri možnosti razlage

Pregled več možnosti je ponudil Antti Marjanen (1998, 94–106). Nakazal je tri možnosti interpretacije preobrazbe ženske v moškega. Prva je konkretna asketska interpretacija, ki pomeni zunanjo spremenitev ženske (lasje, obleka) in strogo držo odpovedi spolnosti. Druga je razlaga v okviru mita o androginem Adamu (stališče DeConickove). Tretje pa je simbolno razumevanje (Meyerjevo stališče). Marjanen sam vidi najboljšo interpretacijo v tem, da izrek obravnava kot poznejši dodatek, in izpostavi njegovo neskladje z izrekom 22. Po njegovem mnenju je bil izrek 114 dodan v času, ko je zaradi nekega posebnega razloga vloga žensk v skupnosti postala stvar diskusij. Avtor ugiba, ali bi lahko v tem videli konflikt dveh različnih enkratitskih struj, od katerih je ena želela izključiti ženske, druga pa ne.

Na podlagi izreka samega ni mogoče reči, kateri od pogledov je pravilnejši. Kakor smo ugotovili, je izrek sporočilno zmeden in odnos med »moškim«, »živim duhom«, in »žensko« ni popolnoma jasen. Razlaga, ki govori v prid mita o androginem Adamu, se v prvi vrsti opira na druge izreke v Tomažu (predvsem na izrek 22), ki jih razlaga v tem smislu, in nato na podlagi njih tudi v izreku 114 poskuša utemeljiti to interpretacijo. Vendar pa takšen pristop premalo upošteva dejstvo, da je v izreku 114 uporabljen popolnoma drugačen jezik kakor v izreku 22. Živi duh v izreku 114 je še vedno označen kot podoben moškimi, medtem ko je enost v izreku 22 označena točno s tem, da nima lastnosti spolov (»in tako da naredite moškega in žensko enega samega«). Vsakršna razlaga, ki izrek 22 in izrek 114 postavlja na isto raven, zanemari prav temeljni poudarek izreka 114. V izreku 114 bi zelo težko zagovarjali mnenje, da je mišljeno androgino stanje, saj je poudarek na stanju moškosti. Če bi v ozadju stala eksegeza Geneze, ne bi poudarjala brezspolnosti Adama ali zgolj dejstva človeške narave (ki še ni razdeljena na spole) v njem, ampak njegovo moško naravo nasproti ženski. V izreku 22 je drugače. Če sprejmemo, da v ozadju stoji eksegeza Geneze, poudarja izničenje spolov. Vsakršno izničevanje razlik med tema vidikoma degradira sporočilo enega izreka na račun drugega.

Simbolična razlaga, ki moškost in ženskost razume kot dva nasproti stoječa si principa, od katerih se ženski navezuje na minljivo in zemeljsko, moški pa na duhovno in nebeško, se zdi glede na številne antične tekste, ki izpričujejo takšno

razumevanje, smiselna. Če se ozremo na izrek sam na sebi, simbolično razlago podpira predvsem del, ki pravi, da bo Marija po preobrazbi v moškega postala živi duh, podoben moškim. S simboličnega vidika bi lahko živega duha razumeli kot opis moškega principa. Toda ta simbolizem v izreku stopa v ozadje v primerjavi s konkretno (poimensko!) transformacijo.

Skupno obema omenjenima razlagama je, da poskušata najti teološko podlago, ki bi razložila manjvrednostno obravnavanje žensk, medtem ko se praktični vidik obeh (glede na večino razlagalcev) kaže v asketski drži. To pa nas vodi do tretje, dobesečne razlage izreka 114. Konkretna razlaga, ki v izreku vidi dejansko preobrazbo ženske v moškega v zunanji podobi in hkrati v strogi spolni vzdržnosti, ni v bistvu nič drugega kakor samo radikalizacija asketskega momenta, ki je impliciran tudi v drugih dveh teoloških razlagah. Ali drugače rečeno: dobesečna razlaga konkretne transformacije pomeni skrajni praktični vidik; lahko se razvije na podlagi takšnih ali drugačnih globljih prepričanj, ki smo jih predstavili.

5. Sporočilo izreka 114

Kakor smo pokazali, prinaša izrek 114 nemalo interpretativnih težav, saj je nekoherenten. Precizneje ga zato samega v sebi težko razložimo. Kljub vsemu pa lahko naredimo nekaj sklepov. Izrek 114 nedvoumno izraža neko mero slabšalnega odnosa do žensk. Besede, da ženske niso vredne življenja, izrazijo to izredno jasno, celo grobo. Izrek postavi ostro zarezo med moško in žensko stranjo. Jezusove besede o tem, kako bo vodil Marijo, da bo postala moški, in nadaljevanje, da bo vsaka ženska, ki bo postala moški, prišla v nebeško kraljestvo, pa jasno favorizirajo moški spol. S tega vidika je mnogo verjetneje, da je miselno ozadje, ki bo truje takšnemu pogledu, simbolični pogled na moški in na ženski princip ali konkretni vidik askeze kakor pa mit o prvotnem androginem človeku, pri katerem dejstvo spolov stopi v ozadje. Vsekakor je v izreku glavno sporočilo zagotovo transformacija, in to transformacija ženske v moškega. Ta transformacija je tisto, kar bo ženskam prineslo življenje in vstop v kraljestvo. Ali je impliciran kak poseben vidik ženskega spola (čutnost, spolnost), ki ga je treba premagati, ali je govor o celostni podobi (zunanji videz), ne moremo reči. Vsekakor pa je v izreku moški spol prikazan kot tisti, ki vodi do stanja živega duha oziroma je živi duh.

V okviru celotnega apokrifa prihaja sporočilo moške večvrednosti v nasprotje z nekaterimi drugimi izreki, po drugi strani pa mu konkretno ne moremo najti nobenega vsebinsko primerljivega izreka. V njem je edinkrat izražen tudi pojem živega duha, ki v apokrifu drugače nikoli ni omenjen.

S splošnejšega vidika bi lahko sklenili: izrek sporoča, da je kraljestvo dostopno tudi tistim, ki po resda tedaj veljavnih normah za naslovljence tega niso vredni. Ob preobrazbi v svoj nasprotni pol bodo dosegli stanje živega duha in s tem kraljestvo. S tega stališča prinaša izrek sporočilo upanja in možnosti odrešenja za vse, čeprav konkretnije ostaja izzivalen in odprt za različne interpretacije, ki jih lahko gradimo predvsem na podlagi primerjave z drugimi izreki in z drugimi antičnimi spisi.

Reference

- Buckley, Jorunn Jacobsen.** 1985. An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas. *Novum Testamentum* 27:245–272.
- Crum, Walter Ewing.** 2005. *A Coptic Dictionary*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- DeConick, April D.** 1996. *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill.
- Dundenberg, Ismo.** 1998. Thomas and the Beloved Disciple. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 65–88. Edinburgh: T&T Clark.
- Lambdin, Thomas Oden.** 1982. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Layton, Bentley.** 2000. *Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy 1, 654, 655*. Zv 1. V: James McConkey Robinson. *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*. Zv. 2. Leiden: Brill.
- – –. 2004. *A Coptic Grammar: With Chrestomaty and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Marjanen, Antti.** 1998. Women Disciples in the Gospel of Thomas. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 89–106. Edinburgh: T&T Clark.
- Meyer, Marvin.** 2003. Gospel of Thomas Saying 114 Revisited. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 96–106. New York: Trinity Press International.
- – –. 2003. Making Mary Male. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 76–95. New York: Trinity Press International.



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najboljšejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 89—98

UDK: 272: 329(497.12).15

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 1/2011

Iztok Možetič

Katoliška Cerkev v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS

Povzetek: Iz zapisnikov konferenc sekretarjev okrajnih komitejev Komunistične partije Slovenije (KPS) po koncu druge svetovne vojne med drugim razberemo tudi odnos do katoliške Cerkve v posameznih okrajih in smernice, ki so jih predložili vodilni člani KPS. Glavne značilnosti odnosa KPS do Cerkve v zapisnikih zadevajo verouk, vzgojo in šolstvo, agrarno reformo, propagande, praznike, Ciril-metodijsko društvo (CMD), diferenciacije med duhovniki, pojmovanje odnosa do Vatikana in poglede glede preganjanja vere. Večkrat je izpostavljeno tudi dejstvo, da nekateri člani KP niso prenehali z versko prakso in v tem smislu nadaljevali iskanje ustreznih rešitev in ukrepov.

Ključne besede: katoliška Cerkev, Komunistična partija Slovenije, okrajni komiteji

Abstract: **Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party**

From the minutes of the meetings of the secretaries of District Committees of the Slovenian Communist Party after the Second World War one can gather the attitude to the Catholic Church in individual regions and the guidelines given by the leading members of the Slovenian Communist Party. The main features of the Communist attitude to the Church refer to religious instruction, education and school system, land reform, propaganda, holidays, the Cyril and Methodius Association (state-sponsored priests' association), differentiation among priests, interpretation of the relation to the Vatican and views in connection with the persecution of faith. Often the fact is emphasized that some members of the Communist Party had not stopped practicing religion and appropriate solutions and measures to be taken in this respect are sought.

Key words: Catholic Church, Slovenian Communist Party, district committees

Komunistična partija (KP) je leta 1945 v Sloveniji dokončno prevzela oblast. Do maja 1953, ko je bil sprejet zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, je bila katoliška Cerkev popolnoma brezpravna in prepuščena samovolji oblastnikov. Deležna je bila obljub o svobodi veroizpovedi in o svobodi vesti, a dejansko je doživljala razne načine omejevanja svojega delovanja. To je prišlo do izraza pri zunajsodnih pobojih in pri zrežiranih sodnih postopkih – osrednji je bil proti ljubljanskemu škofu Gregoriju Rožmanu avgusta 1946. Kazni so obsojeni duhovniki, redovniki in verni laiki prestajali večinoma v zelo težkih in poniževalnih okoliščinah.

Dogajali so se napadi na duhovnike, najbolj odmeven je bil napad na ljubljanskega škofa Antona Vovka v januarju 1952. Katoliški Cerkvi je bil zaplenjen precejšen del premoženja, izločena je bila iz javnega življenja, izpostavljena pritiskom po prekinitvi povezanosti z apostolskim sedežem in notranji diferenciaciji z ustanovitvijo ciril-metodijskega društva (CMD) katoliških duhovnikov v Sloveniji septembra 1949. Pritiski so se kazali tudi z davki. Zelo izrazita je bila propaganda proti katoliški Cerkvi v tedanjih sredstvih javnega obveščanja. Katoliški škofje Jugoslavije so vse to obsodili v pastirskem pismu, ki so ga brali dne 30. septembra 1945 po katoliških cerkvah v Jugoslaviji. Zahtevali so svobodo katoliškega tiska, katoliških šol, verouk v osnovnih in v srednjih šolah, svobodo združevanja, karitativne dejavnosti, spoštovanje krščanskega zakona, vrnitev vseh odvzetih ustanov. Stanje pa se je samo še slabšalo. Dodaten pritisk na katoliško Cerkev je leta 1948 pomenil informburo in novembra 1952 imenovanje zagrebškega škofa Alojzija Stepinca za kardinala. Posledica je bila prekinitev diplomatskih odnosov med Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo in apostolskim sedežem.

Glavne smernice odnosa KPS do katoliške Cerkve v prvih letih po drugi svetovni vojni so zajete v zapisnikih politbiroja Centralnega komiteja (CK) KPS (Drnovšek 2000). V arhivskem fondu CK KPS zapisniki konferenc sekretarjev okrajnih komitejev (OK) in mestnih komitejev (MK) obravnavajo te smernice bolj podrobno oziroma bolj konkretno. Poročila o stanju v katoliški Cerkvi in o delovanju duhovnikov veljajo za posamezne okraje. S tem so povezani napotki in usmeritve, ki so jih dajali posamezni člani tedanjega vodstva KPS. V zapisnikih odseva osnovna logika razmišljanja in delovanja komunistične oblasti v odnosu do katoliške Cerkve, posebno do duhovnikov. Vse je bilo načrtno pripravljeno in domišljeno. Iz zapisnikov jasno razberemo, da je bilo za KPS delovanje Cerkve eden od perečih problemov in temu je KPS morala posvetiti precej pozornosti. V prispevku dodatno osvetlimo že poznana dogajanja v povezavi s katoliško Cerkvijo v Sloveniji v prvih letih po koncu druge svetovne vojne.

1. Ključni poudarki v zapisnikih do leta 1948

CK KPS je o odnosu do Cerkve razpravljal dne 8. junija 1946 (Drnovšek 2000, 65–67). S tem je povezana konferenca okrožnih in okrajnih sekretarjev KP, ki je potekala dne 14. junija 1946. Konferenco je vodil takratni sekretar politbiroja CK KPS Miha Marinko, ki je sekretarje povabil, naj predložijo poročila s poudarki glede delovanja duhovnikov: koliko je njihovo delovanje politično obarvano in kako nastopajo proti oblasti, proti Osvobodilni fronti (OF), še posebno pa proti KP.

V poročilih je bilo predstavljeno, da je bila dejavnost duhovnikov oživljena od začetka agrarne reforme dalje. Duhovniki se niso vmešavali, so pa pripravili ljudi, da so na javnih zborovanjih zahtevali, naj se cerkvena zemlja ne deli in naj se ta zemlja vrne. Glede verouka duhovniki niso dobili dovoljenja za poučevanje, to pa so vzeli kot razlog za napade in si prizadevali, da bi verouk prenesli iz šole v cerkev. Glede suše v Prekmurju je duhovnikom uspelo prepričati ljudi, da Bog ni naklonjen novemu režimu, in ljudje so se množično udeleževali procesij za dež. Uspelo jim

je zasejati slabo razpoloženje med ljudmi. Neposrednih nastopov proti oblasti ni bilo, razen proti mladinskim organizacijam. Ponekod so duhovniki javno govorili o zatiranju Cerkve. Noben duhovnik ni izpolnil obvez do oddaje živil. Vsi so pobirali biro, prodajali pridelke in niso upoštevali predpisov. Drugače so bili duhovniki enotni. Razkrinkani so bili pri oddaji žit. KP pa ni znala izkoristiti zborovanj, ki so jih sklicali duhovniki, ampak jih je samo registrirala. Ugotovljeno je bilo tudi, da primanjkuje konkretnosti, s katero bi lahko diskreditirali duhovnike. Nekateri člani KP nimajo pravega odnosa do tega, kar je povezano s Cerkvijo, in so se cerkveno poročili oziroma so bili botri. Morali bi se ravnati po svojem notranjem nagibu, ne pa glede na okolico, kajti ni razloga, da bi komunist hodil v cerkev, temveč mora s svojo dejavnostjo dobiti ugled. Prevzgoja nekaterih članov KP, da iz svojega partijskega prepričanja ne bi hodili v cerkev, poteka ob študiju marksizma in leninizma, ki pa je slab in nesistematičen. Literatura je težka, tako da je mladi ne razumejo, učiteljev pa je zelo malo.

Duhovnikom je uspelo pritegniti mlade v cerkvene pevske zборе in bili so dejavni pri »nabiralnih akcijah« pri kmetih. Nekateri so širili preplah glede visokih davkov. Pritisk duhovnikov se je kazal s procesijami, z izleti, s pridigami in obiski po vaseh. Procesije so bile ponekod večje kakor pred vojno in so bile pripravljene na račun suše in dežja. Za romanja je duhovnikom uspelo dobiti zasebne avtomobile. Poudarjali so, da je literatura brez cerkvenega dovoljenja prepovedana. Vernike so pozivali, naj se pripravijo na preganjanje Cerkve. Izkoriščali so udarniško delo za popravilo župnišč in pritiskali na agrarne interesente, češ da ne bodo maševali za njihove sorodnike. Pred birmo so v trgovinski odsek pošiljali po nakaznice za obleke birmancev in izrabili pomanjkanje blaga. Nekateri člani KP niso opustili verske prakse in so se je držali zaradi tradicije. Ponekod so izjavili, da bodo izstopili iz KP, če kot komunisti ne bodo smeli v cerkev. Drugače je bilo opaziti, da ljudje niso popolnoma sprejemljivi za to, kar govorijo duhovniki.

V okrožju Ljubljana okolica so skušali duhovniki dobiti stik z ljudmi in poživiti Marijino družbo. Ideološko borbo s komunizmom so vodili ob pridigah na romanjih. Pri prvem svetem obhajilu in pri birmah so se skušali približati mladim. Ob agrarni reformi ni bilo kampanje za vrnitev zemlje, ampak so župniki prosili agrarno komisijo, da bi zamenjala parcele. V dveh primerih je potekalo nedovoljeno zbiranje prispevkov za obnovo cerkve in v obeh primerih je bil denar zaplenjen. Duhovniki so molili za srečno vrnitev preostalih duhovnikov in poudarjali, da je treba duhovnike poslušati ne glede na to, ali jih kdo razglša za takšne in takšne. Skušali so tudi organizirati mladinsko organizacijo in cerkveni zbor. Ljudje se niso javljali, ko so romali na Brezje. Gostilne v okolici so imele naročilo za kontrolo romarjev, ki pa so prenočevali kar v cerkvi. V okrožju Novo mesto so bili duhovniki zelo aktivni, pa tudi zelo previdni. Širili so svoj vpliv in mobilizirali ljudi z obnovo cerkva, z romanji, s šmarnicami, z birmami. V tistem času so bile cerkve bolj polne kakor prej. Neposredno niso nastopali proti državi, so pa so ostro govorili o verskih vprašanjih v pridigah. V veliko oporo so jim bili učitelji. Opaziti je bilo, da verske prireditve nimajo podlage v pobožnosti, ampak potekajo zaradi druženja. Velik uspeh za duhovnike je bila birma, kadar so bili partijci botri, in več cerkvenih porok. V vzhodnem primorskem okrožju so se duhovniki zaradi dogodkov v conah A in B skušali vrniti v razna kulturna društva, da bi si pridobili vodilno vlogo, vendar

je bilo to onemogočeno. Pri pridigah so napadali KP, OF, državno ureditev in prepričevali, da je vera preganjana. Doseženo je bilo, da so skoraj vsi ljudje bojkotirali birmo v Trstu in v Gorici. Izpeljana je bila kampanja proti škofoma Margottiju in Santinu. Duhovniki so ljudem govorili, da se ne smejo udeleževati nedeljskega dela.

Poročilu je sledil referat sekretarja CK KPS Borisa Kidriča o aktivizaciji klerikalne reakcije. Ta aktivizacija je zakonita, ker NOB ni do kraja uničila klerikalizma. Tolkla ga je v moralno-političnem pogledu: nima več oblasti, nima več gospodarskih postojank, pa tudi agitacijskih in propagandnih postojank ne, to je tiskarn. Klerikalizem ni bil ob cerkveno organizacijo, na katero se je opiral. Poleg tega ni popolnoma izgubil korenin med ljudmi, posebno ne pri kmetih in med katoliško inteligenco. Ti namreč niso doživeli enako procesa med NOB, kakor so ga doživele najnaprednejše plasti, ki so v NOB sodelovale. Prav pri njih se je opazila aktivnost klerikalne reakcije – neoklerikalizem; to je notranji vzrok aktivizacije klerikalne reakcije, zunanji pa je v mednarodni situaciji, saj so mednarodni krogi fašizma nastopali vse ostreje. Tu je imel vlogo tudi Vatikan, ki je izdal nalogo, naj njegovi krogi rušijo avtoriteto svojih vlad, posebno je to veljalo za Titovo Jugoslavijo. V klerikalni aktivizaciji na Slovenskem ni bila samo katoliška duhovščina najbolj aktivna, ker je uporabila religijo. Tu so bili še ostanki katoliške sredine oziroma periferije oziroma inteligence, ki je med okupacijo nihala med sredino in OF, sedaj pa je odpirala politično ofenzivo, ko je trdila, da ni svobode katoliškega izražanja. Težnja je bila, razklati OF oziroma odtegniti katoličane od OF, pa tudi osamiti KP. Dvoličnost je bila navzoča v OF, ko so nekateri trdili, da se borijo proti klerikalizmu, ustvarjali pa neoklerikalizem. Krščanskih socialistov se ni dovolj aktiviziralo. Klerikalni reakciji je bilo treba zastaviti pot: verne množice, predvsem kmečke, je treba mobilizirati proti reakcionarni duhovščini, ki izkorišča njihova verska čustva, in se ne odločiti za preganjanje. Hkrati se ne sme popuščati, kjer je mogoče postaviti reakcionarne duhovnike pred sodišče. Oportunizem je v tem, da se tega ne izkoristi, ko pa začne »teči voda v grlo«, se to rešuje s terorjem, ne pa s političnim delom med ljudmi. Ne gre se boriti neposredno proti religioznosti ljudi, ker bi jih to vrglo v naročje reakcionarni duhovščini, ampak razgaliti, kako duhovščina izkorišča religioznost ljudi (AS 1589, t.e. 3, a.e. 204, Konferenca okrožnih in okrajnih sekretarjev KP, junij 1946).

Boris Kraigher, minister za notranje zadeve Ljudske republike Slovenije, je na partijskem posvetovanju sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev dne 9. marca 1948 med drugim povedal, da »predstavlja duhovščina nedvomno najmočnejšo notranjo agenturo ameriškega imperializma zato, ker predstavlja to agenturo Vatikan kot celota, ker je Vatikan v celoti predstavnik ameriškega imperializma v svetu«. Obenem je ugotavljal, da je premalo boja proti temu. Uspeh proti duhovnikom bo, ko bo vera zasebna stvar vsakega posameznika, čim manjšega števila posameznikov. Zato je po njegovem potrebna sistematična prevzgoja ljudi. Uspeh prevzgoje je viden v mestih. Verouk je resda v upadanju glede na prejšnje leto, vendar to ni uspeh, kajti to je bilo doseženo bolj z administrativni ukrepi kakor pa tako, da bi šolsko mladino pritegnili v svoje vrste. Z ukrepom, da imajo otroci samo enkrat v letu možnost za prijavo k verouku, se je nekaj doseglo, ne pa veliko, ker se verouk poučuje ilegalno.

Glede romanj je poudaril, da ni dovolj samo prepoved, prav tako je premalo razkrinkavanja duhovnikov kot agentov imperializma. Po njegovem naj bi obstajali dokazi, da je škof Rožman nastopal kot voditelj duhovnikov, ki so bežali iz FLRJ, in jih neposredno pozival k narodnemu izdajstvu s tem, da se borijo proti komunizmu. Menil je tudi, da je vsa ta dejstva treba postaviti pred duhovnike člane OF: ali bodo obsodili vse to ali pa bodo molčali. Pokazati je treba, da je oblast trdna in da je to, kar delajo duhovniki, ne spravlja iz ravnotežja. Treba je tudi temeljito zasledovati delovanje duhovnikov in poglobiti razcep med njimi. Pravoslavna Cerkev v FLRJ je za Kraigherja dokaz, da ni preganjanja, da tisti, ki spoštuje državno oblast, lahko deluje. Drugače je tudi v pravoslavni Cerkvi precej sovražnikov, v Sloveniji se v glavnem lahko uporabi za razkrinkavanje Vatikana. Zadružno akcijo na vasi je treba izkoristiti proti Cerkvi. Cerkev pomeni stalno nevarnost za demokracijo, ker je po svojem bistvu sovražna in ker vedno vleče zaostale ljudi (AS 1589, t.e. 3, a.e. 216, Partijsko posvetovanje sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev, marec 1948).

V decembru 1948 je bilo na konferenci sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev poudarjeno, da so duhovniki »najmočnejša in najbolj udarna sila reakcije«. So najbolj organizirana skupina s svojo tradicijo in s preizkušenim aparatom. Na terenu bodo še dolgo pomenili »center reakcije«. Napačno je, boriti se proti duhovnikom samo »frontalno«, treba se je boriti z vztrajnim politično-ideološkim bojem. Napačno je, boriti se z administrativni ukrepi ali s pošiljanjem duhovnikov v koncentracijska taborišča. To se bo zgodilo, ko bodo iz množic izruvane religiozne korenine, zato pa bo potreben dolg ideološki boj, v katerem se bodo množice izolirale od duhovnikov. Vprašanje duhovnikov je treba tudi reducirati na izrazito versko vprašanje. Treba pa jih je čimbolj tolči in pripraviti do tega, da bodo maševali samo še v cerkvi. To se še ne bo zgodilo tako hitro. Zato je treba razbiti Cerkev kot enotno organizacijo, doseči diferenciacijo v njej. Doseči je treba boj v vrstah samih duhovnikov, tako da se bodo duhovniki sami med seboj začeli »tolči na diskusijah o posameznih vprašanjih«. Duhovniki so se v nekaterih krajih, posebno na Primorskem in deloma na Dolenjskem, delili ob narodnostnem vprašanju. Na teh uspehih je treba graditi dalje. Če to ni več toliko poudarjeno med duhovniki, ni treba misliti, da je konec vsega in da je treba »duhovščino tolči v celoti«. S tem bi strnili njihove vrste.

Nekateri duhovniki so bili povabljeni v OF, ker so sodelovali v NOB. Organiziran je bil sekretariat duhovnikov v OF: da bo njihova dejavnost proti reakciji, da se med seboj »koljejo«, da čimmanj delajo na terenu. Ljubljanski in mariborski škof nista bila proti vključevanju duhovnikov v OF, ker sta menila, da bosta duhovnike v OF izkoristila »za aktivizacijo in popularizacijo cerkve. Zato celo stremita za tem, da imata duhovnike v vrstah OF.« Med duhovniki člani OF bo boj »za tiste, ki bodo delali tako, kakor mi hočemo, in proti tistim, ki hočejo članstvo OF izkoriščati zato, da se cerkev afirmira pred masami«. O tem se ne sme govoriti, drugače se bo začel poudarjati politični pomen duhovnikov. Vsak duhovnik teži za tem, da ne bi bil proti Vatikanu in da bi bil aktivist OF na terenu. Bistveno je to, da se duhovniki borijo proti Vatikanu, če hočejo reševati Cerkev v Sloveniji. To pa skoraj pomeni, da preneha biti duhovnik. Upoštevat je treba, da jih je med njimi resda malo, vendarle nekaj, ki so prepričani duhovniki, in samo še nekaj poštenih. »Bolj po-

kvarjenih ljudi, kot jih je med duhovniki, je le malo kje na svetu.« Duhovniki vabijo aktiviste OF in učitelje, da bi stanovali v župnišču, nase navezujejo sodnike in intelektualce. Ni dovolj, boriti se samo z administrativnimi ukrepi. Znati je treba »voditi politik«. Duhovnik, ki je bil premeščen, mora ponovno zaprositi za dovoljenje, da bi lahko deloval.

Izkoristiti je treba starokatoličane in evangeličane proti Vatikanu. Zato ne bodo tako preganjani, dokler se bodo borili proti Vatikanu »z razkrinkavanjem pokvarjenosti in nemoralnosti rimokatoliške cerkve«. To bo KP delala podtalno. Zato je treba o tem govoriti, da bo usmeritev v povezavi z bojem proti duhovnikom jasna. Konkretno to pomeni: podprt bo kdo od duhovnikov, v časopisih bo pisalo, da so darovali za popravilo kake cerkve – tako nihče ne bo mogel očitati, da je vera preganjana. Po drugi strani pa se bodo izvajali ukrepi in zaprta bo tudi kaka cerkev.

Nesmiselno je, zaradi stanovanjske stiske zapirati župnišča in samostane. Glavni razlog mora biti razredni boj. Vatikan je treba videti kot organizatorja proti boju za socializem. Bistvo je: ali bodo z ukrepi razkrinkavali Vatikan ali pa bodo ljudje dobili argument, da je vera preganjana. Vsak ukrep mora biti takšen, da ga bodo ljudje razumeli kot preganjanje nasprotnikov socializma. Glede verouka je treba storiti vse, da ne bodo ljudje »pošiljali svojih otrok k tem homo seksualcem« in ne bodo dopuščali, da bi duhovniki vzgajali otroke proti ljudski oblasti. Napačno bi bilo, če bi se osredotočili samo na homoseksualstvo. Sistematično je treba organizirati otroke in mlade in jih navezati nase, da se jim bo zdel verouk izguba časa, videti morajo, da nimajo nič od vere. Okrajni odbori naj vežejo nase učitelje proti duhovnikom in jih materialno podpirajo in nagrajujejo. Učitelji morajo postati ideološko prepričani ljudje (AS 1589, t.e. 3, a.e. 219, Konferenca sekretarjev okrajnih in rajonskih komitetov, december 1948).

2. V letih 1951 in 1952

Na posvetovanju s sekretarji OK dne 19. januarja 1951 je Boris Kraigher ob dejstvu, da jim ni uspelo omejiti moči delovanja katoliške Cerkve, poudaril, da je boj proti veri in Cerkvi dolgotrajen, da bo še dolgo trajal vpliv vere in Cerkve na ljudi. Zato je treba čimbolj zmanjšati politični vpliv Cerkve na prebivalstvo. Treba je deliti duhovnike na tiste, ki se omejujejo na svoje »cerkvene dolžnosti«, in na tiste, ki vero izkoriščajo za boj proti ljudski oblasti. Cerkve in religije ni mogoče ukiniti čez noč z administrativnimi ukrepi, zato je treba čimveč prvih, da bodo močnejši od drugih. Pomemben je boj med njimi. Vatikan je ekskomuniciral tiste, ki so bili najbolj proti izkoriščanju Cerkve v politične namene. Duhovniki se tega zelo bojijo. Zato je treba pomagati tistim duhovnikom, ki so proti vatikanski politiki, jih podpreti z bonitetami in jim dati plačo, oskrbo, pokojnino. Plače bi jim morali kot državnim uslužbencem dati okrajni ljudski odbori. Duhovniki bodo plačani za verouk, po drugi strani pa je treba delati, da bi bila udeležba pri verouku čim manjša. Iskati je treba nove poti. Boriti se, da se duhovnikom privzgoji čut dolžnosti do države. Zajeti mlade in ženske, da ne bodo imeli časa, priti v stik z duhovniki. Kraigher je tudi menil, da je dosleden boj proti Cerkvi bolj izvedla fran-

coska kakor pa oktobrska revolucija. Miha Marinko je poudaril, da je treba v partijskih organizacijah »napeti vse sile, da se čimprej osvobodijo ljudi vpliva religije« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 227, Zapisnik posvetovanja s sekretarji OK, januar 1951). Dne 8. februarja istega leta je organizacijska sekretarka CK KPS Lidija Šentjunc na konferenci s sekretarji OK povedala, da je treba nenehno pojasnjevati vlogo duhovnikov. CMD ima »namen, da odvajajo duhovščino od pokorščine Vatikanu in da je sredstvo za diferenciacijo duhovščine«. Del duhovnikov dela po navodilih »pobeglih klerikalcev« iz Trsta, ki so povezani z Vatikanom (AS 1589, t.e. 4, a.e. 228, Zapisnik konference s sekretarji OK, februar 1951).

Precej pozornosti so odnosu do Cerkve posvetili tudi na konferenci s sekretarji OK dne 29. maja 1951, ki jo je vodil predsednik takratne vlade Ljudske republike Slovenije Miha Marinko. Izpostavil je, da so bili v zadnjem času zelo dejavni duhovniki »z raznimi cerkvenimi prireditvami«. Sledil je pregled stanja po OK. Duhovniki se močno borijo za vsakega vernika, iščejo različne načine in poti, da pridejo do vernikov, cerkveno poročijo tudi na domu. Precej mladih raje ni vstopilo v KP, ker bi jih pozneje izključili zaradi cerkvene poroke. Marinko je spodbujal, naj se ožigosa delovanje duhovnikov po lokalnih časopisih. Duhovniki so vsestransko dejavni tudi pri kulturi (dramatika, pevski zbori). Od CMD se ne zahteva drugega, kakor da ne nasprotuje oblasti. Več primerov je, da so se duhovniki vrnili v organizacije OF in želijo to uporabiti za svoje namene. Na splošno pa je bila dejavnost partijskih organizacij premajhna.

Boris Kraigher je poudaril, da je navzoča »aktivizacija reakcije« glede vere; zaradi poročil nastaja vtis, da je še večja. Treba je zastopati stališče, da je to izkoriščanje vere in Cerkve v politične namene. Nujno je, »da duhovščino paraliziramo, da jo zaposlimo pri lastni notranji borbi«. Škodljivo je, vidne posameznike v CMD »aktivizirati kot neke agitatorje v naši politični borbi proti cerkvi«. S tem bi se oni izolirali v duhovniških vrstah in sodelovanje ne more biti iskreno, dokler je nekdo duhovnik. Lokalni tisk naj bi politično izkoriščal vse pozitivno v CMD; tako naj se pokaže, da niso vsi duhovniki enaki in da preganjanja vere ni. Tuji novinarji postavljajo vprašanja glede vere, potem glede Stepinca. Stepinac ni preganjan zato, ker je duhovnik, ampak »v kolikor je cerkev in vero izkoriščal v protiljudske namene«. Proti Jugoslaviji poteka dvostranski boj: Vatikan in informbiro. Nevarnejši je Vatikan, ker ima v svetu večjo politično zaslombo. Zato je treba politično »udariti« po Vatikanu. Marijine družbe in podobno niso preganjani kot takšni, ampak ker obstajajo težnje po izkoriščanju teh organizacij v politične namene. Člani KPS skušajo tajiti, da so se cerkveno poročili. Pogrebe bo treba bolj slovesno opravljati. Zdi se, da to ljudem manjka in so zato za cerkvene pogrebe. Prav tako bo treba storiti nekaj glede registracije rojstev, saj je to dogodek za družino, izvedla naj bi se bolj slovesno, morda s pričami. Treba bo rešiti vprašanje, kdo naroča cerkveni pogreb, saj nastaja spor, »ker se za necerkvenim pogrebom opravi še cerkveni obred.«

V povezavi s pripravami na birmo na Ptuju ni bilo protiukrepev iz strahu, da se ne bi to spremenilo v še večjo demonstracijo proti oblasti. Izraženo je bilo mnenje, naj se ne govori veliko, da ne bo preveč poudarjena cerkvena reakcija. To je znamenje strahu in »povzroča defenzivo«. Treba je že vnaprej pripraviti administrativne ukrepe – spremljajo naj politično aktivizacijo – in okrepiti politične akcije

proti izkoriščanju vere v protisocialistične namene. V povezavi s tem so potrebni razni administrativni ukrepi. »To mora biti koordinirana, kompleksna akcija po vseh linijah, ki jo morajo voditi predvsem člani Partije ofenzivno.« Treba jo je podpreti s tiskom in »delavce zelo izkoriščati v borbi proti cerkvi in duhovščini« ter privedi »do masovne borbe proti kleru«. »Vsako napihovanje s temi paradami, kranclanjem, slavoloki, postavljanjem mlajev na takih mestih itd., da je to manifestacija belogardizma. In to je znati ožigosati, da je politična duhovščina belogardizem,« je še poudaril Marinko. Zato morajo biti organizacije »dovolj kričeče«, da bodo znale masam to pojasniti in da ne bo konflikta z versko čutečimi. Organizacije tudi ne premorejo dovolj »budnosti«, da bi znale začititi, »pri katerih dogmah lahko cerkev izcimi svojo politično manifestacijo in kako jo spretno izvedejo«. KP mora biti navzoča na vasi, drugače se bo kmet držal duhovnika in verskih praznikov. Treba je poskrbeti za primeren kulturni program, ki jih bo odtegnil od Cerkve (AS 1589, t.e. 4, a.e. 231, Zapisnik konference s sekretarji OK, maj 1951).

Eden od poudarkov na sestankih je bil tudi, da je starejšim treba pustiti svobodo vere, drugače pa je pri mladih, kajti religija ni prirojena, ampak je privzgojena. KP ima pravico, posredovati svetovni nazor mladini. »Če to zamudimo, opuščamo in dopuščamo, da jo kler napolni s svojimi predsodki, se pravi, da bomo čez 50 let še vedno postavljali to vprašanje religije in borbe proti njej v ospredje.« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 232, Zapisnik posvetovanja s sekretarji OK, junij 1951) Miha Marinko je na enem od sestankov opozoril, da se kljub sklenjeni pogodbi za socialno zavarovanje s CMD ne sme odstopati od boja proti duhovnikom. Napačna taktika je, metati vse duhovnike v en koš. Pri osvobajanju ljudi »od verske mistike se gre za dosledno politiko: za razkrinkavanje sovražnih elementov v kleru, s čimer se dosega porajanje verske mlačnosti« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 238, Zapisnik sestanka s sekretarji osnovnih partijskih organizacij industrijskih podjetij in s sekretarji MK oz. OK, februar 1952).

Na konferenci s sekretarji je bila dne 10. aprila 1952 izpostavljena problematika praznikov. Treba je »paralizirati razne verske tradicije«. Z državnimi prazniki še ni uspelo ustvariti pojma družinskega praznika, tega pa si ljudje želijo. Delavci se strinjajo, da se namesto verskih praznikov uvedejo drugi družinski prazniki, in bodo verske opustili. Glede vzgoje staršev je nujno, da se odtegnejo vplivu duhovnikov. V OK Murska Sobota so duhovniki zagrozili, da bodo izstopili iz OF in iz CMD, če se bo tako pisalo proti njim. Zato naj razkrinkajo posamezne primere. Vida Tomšič je odgovorila, da ni potrebe po pogajanjih z duhovniki glede CMD in da ne bodo tako hitro odstopili zaradi ugodnosti. Ni treba »frontalno« napadati CMD, duhovnik je za idealistični svetovni nazor in člani CMD ne bodo agitirali za KP. CMD se uporablja za diferenciacijo med duhovniki. Glede religije so razlike med posameznimi okraji. Antireligiozna propaganda mora biti konkretnjša. Vsak OK si mora izdelati svojo taktiko boja proti religiji (AS 1589, t.e. 4, a.e. 239, Zapisnik konference s sekretarji OK, april 1952).

Vida Tomšič je na konferenci s sekretarji OK in MK dne 1. julija 1952 poudarila, da boj proti duhovnikom marsikje dobro uspeva, marsikje pa ga bo treba zaostri. Ta boj je bolj zapleten kakor boj proti informburoju, zahteva več časa. Odnos države do Cerkve in odnos KP do religije ljudje mešajo. Preveč je administrativnih ukrepov, premalo pa politične, idejne borbe. Dušan Bole, član podkomisije za ide-

ološko-vzgojno delo pri CK KPS, pa je poudaril, da je gradivo o duhovnikih zelo obširno. Propaganda je dosegla precej uspehov, saj je bilo objavljenih več člankov proti Vatikanu. Ponekod pa je tisk zašel v »antifarško gonjo«. Malo je gradiva, »ki bi vršil funkcijo kritike zaostale religiozne miselnosti«. Na »aktualnih problemih bi lahko pobijali tiste religiozne osnove med našimi ljudmi«. V krajevnem tisku je najti premalo glede boja proti klerikalni reakciji. Časopisi, ki so za člane KP in za delavce, bi morali vprašanje KP do religije »bolj ostro in odkrito« izpostaviti, drugi časopisi pa bi »morali prinašati predvsem konkreten material v smislu naše politične borbe proti klerikalni reakciji«. Samo v nekaj okrajih so na ljudskih univerzah politična predavanja o Vatikanu. V programu tudi nimajo »poglobljene borbe« proti religiji. Izobraževalni tečaji se niso veliko izboljšali in potekajo brez kontrole, zato jih izkoriščajo duhovniki, poučujejo pa »razne nune, članice Marijine družbe, razne klerikalne učiteljice«. Čeprav je v dnevnikih večina člankov proti duhovnikom, pa se pozablja na tiste, ki so z njimi povezani: cerkveni ključarji, cerkovniki, bogati kmetje itd. Posebno področje je izločanje »klerikalnega vpliva iz naših šol«. Odkar ni več verouka v šolah, je še več nevarnosti, da bodo mladi prišli pod vpliv duhovnikov. Tako kakor to velja za druge sestanke, je treba tudi verouk prijavljati na notranjo upravo. Ob sodelovanju komiteja z notranjo upravo bi »sistematično spodbijali pouk verouka«. Še vedno je preveč zanašanja na administrativne ukrepe, manjka pa iznajdljivosti. Nato je Stane Kavčič poudaril, da ne more potekati sistematičen boj proti religiji, če KP ne bo »čista«, brez tistih, ki na skrivaj opravljajo versko prakso, kajti religija je nezdružljiva s KP. Vida Tomšič je podprla S. Kavčiča in poudarila akcijo »proti resnično vernim ljudem. Tu se je treba orientirati na daljšo dobo antireligiozne propagande«. Povedala je tudi, da bodo v Ljubljani opravljali »krst« otrok z »določenim obredom«: otroka bodo dali v staro kranjsko zibelko, ga prekrili s slovensko zastavo, podpisala bosta dva botra v smislu skrbništva namesto staršev. Podobno bo poskrbljeno za poroke in pogrebe (AS 1589, t.e. 4, a.e. 241, Zapisnik konference s sekretarji OK in MK, julij 1952).

3. Po preimenovanju KPS v Zvezo komunistov Slovenije (ZKS)

Tudi po preimenovanju KPS v ZKS se odnos do katoliške Cerkve ni spremenil. Na posvetovanju s sekretarji MK in OK dne 21. novembra 1952 je Vida Tomšič poudarila, da se nekateri člani ZK še vedno na skrivaj cerkveno poročajo in krščujejo otroke. Ni tragedija, če bo ZK izgubila nekaj članov. Ljudje, ki še niso razčistili z religijo, ne morejo biti člani ZK, niso pa sovražniki socializma. Religijo je treba odpraviti iz ZK, ne pa »zmerjati na odprtih sestankih ostale ljudi, ker hodijo v cerkev«.

Boris Zihnerl, voditelj komisije za agitacijo in propagando, pa je povedal, da nekateri niso obračunali s svojimi religioznimi predsodki. Članstvo v partiji so imeli za privilegij oziroma zaradi položaja, »ker so smatrali, da izgube položaj, če se pokažejo kot religiozni. Iz tega je rasel novodobni klerikalizem«. Če nekdo pravi, da je komunist, potem ne more biti religiozen. »Pri propagandi je treba poudariti, da je ostrina, ki je danes nujna v borbi proti kleru, rezultat političnih kontrarevolucionarnih akcij klera, Vatikana itd., ne pa boja proti religiji kot taki.« Zgolj z admini-

strativni ukrepi se zadržuje pravi razvoj družbe, »ker ustvarjamo razne mučenike, kar je le voda na mlin Vatikana«. Ustvariti je treba takšne življenjske razmere, da bo religija izginila, in hkrati vzgajati otroke v šoli, da bo ta razvoj pospešeno tekkel. Pri boju proti »reakcionarnemu kleru« je treba razčistiti, »kaj je religija kot ostanek starega v zavesti ljudi in kje so razni religiozni obredi sredstva reakcije za boj proti nam«. Kjer se to jasno pove in pokaže, ne bo odpora, razumeli bodo tudi »religiozno nastrojeni«, če pa to poteka birokratsko, administrativno, »se ta boj proti klerikalizmu izcimi v protiverski boj, kar pa nam utegne zelo škodovati«. Vida Tomšič je v nadaljevanju dodala, da morajo imeti učitelji jasne pojme o politiki Vatikana, drugače ne morejo biti učitelji (AS 1589, t.e. 4, a.e. 244, Zapisnik posvetovanja z org. sekretarji MK in OK, november 1952).

Reference

AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Centralni Komite zveze komunistov Slovenije 1945–1954, t.e. 3.

AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Centralni Komite zveze komunistov Slovenije 1945–1954, t.e. 4.

Drnovšek, Darinka, ur. 2000. *Zapiski politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 99—109

UDK: 272-662:3:929Tominec A.

304:272

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 01/2011

Silvin Krajnc

Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca Ob 50. obletnici njegove smrti

Povzetek: V prispevku sta prikazana misel in delovanje p. Angelika Tominca, ki je bil še posebno socialno dejaven od leta 1920 do leta 1941. Izhodišče njegovih razmišljanj je bil konkretni človek delavec, ki se zavzema za svoje pravice, da bi mogel živeti življenje, vredno človeka in njegove družine. Bil je idejni vodja Jugoslovanske strokovne zveze, plodovit pisatelj o socialnih problemih in obenem profesor na Krekovi socialni šoli.

V razpravi smo Angelikovo delovanje umestili v okvir krščanskega socializma in pri tem posebej poudarili njegovo gledanje na človeka delavca. Izhodišče vsega razmišljanja je – kakor že rečeno – človek v svoji zgodovinski, kulturni, politični, etični, religiozni in socialni razsežnosti. Njegov prispevek k razvoju socialne misli je predvsem v tem, da je pokazal, kako zelo je tudi delavcu potrebna izobrazba, ki mu pomaga, da začne misliti s svojo glavo in ne postane lahek plen ideologij. Kot nasprotnik kapitalizma je pokazal na njegove slabosti, pohlep in izkoriščanje delavcev.

Ključne besede: p. Angelik, delo, delavec, socialna pravičnost, lastnina, krščanski socializem, kapital, izobrazba

***Abstract:* The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death**

The paper shows the thought and the work of Fr. Angelik Tominc, whose main social action took place in the period from 1920 to 1941. The starting point of his considerations was the concrete worker standing up for his rights so that he and his family could have a life worth living. He was the mind behind the Yugoslavian Professional Association (Christian socialist trade union), a prolific author who wrote about social problems and at the same time also a teacher at the Krek Social School.

In the paper Fr. Angelik's work is positioned within the framework of Christian socialism with special emphasis on his view of the worker. His starting point is the man in his historical, cultural, political, ethical, religious and social dimensions. His main contribution to the development of social thought consists in showing that the worker also urgently needs an education, which will help him to think with his own head and prevent him from becoming an easy prey of

various ideologies. Since he was opposed to capitalism, he pointed out its weaknesses, greed and exploitation of workers.

Key words: Fr. Angelik Tominec, work, worker, social justice, property, Christian socialism, capital, education

1. Uvod

Franciškan p. dr. Angelik Tominec (1892–1961) je kot župnik frančiškanske župnije Marijinega oznanjenja v Ljubljani umrl na veliko noč, 2. aprila 1961. Z bratom p. dr. Romanom Tomincem (1900–1991) sta bila poznana kot izvrstna pastoralna delavca v središču Ljubljane, ki sta v težkih razmerah po drugi svetovni vojni iskala izvirne poti oznanjevanja, liturgične prenov in služenja ubogim. Izhajala sta iz ljubljanske delavske družine, v kateri je bilo osem sinov. Frančiškanski red jima je omogočil temeljito humanistično in teološko izobrazbo, ki sta jo skrbno nadgrajevala.¹ Bila sta profesorja na redovni šoli, kaplana in župnika in kurata v zaporih; opravljala sta še mnoge druge redovne službe. Oba sta veliko pisala v revije *Čas*, *Cvetje*, *Križ*, *Križ na gori*, *Vera in življenje* in *Nova pot* in drugam. P. Roman je bil tudi učitelj verouka na raznih šolah, dobrih trideset let pa profesor krščanske umetnosti na Teološki fakulteti v Ljubljani.

P. Angelik se je pred drugo svetovno vojno zavzeto posvečal socialnim vprašanjem in bil dvajset let idejni vodja Jugoslovanske strokovne zveze in predavatelj na Krekovi socialni šoli. Svoje članke je redno objavljaval v *Socialni misli* in v *Delavski pravici*, napisal pa je tudi temeljito razlago prve socialne okrožnice *Rerum novarum*. V razpravi bomo predstavili temeljna izhodišča krščanskega socializma, kakor ga je razumel in utemeljeval p. Angelik, njegovo pojmovanje dela in lastnine, nato pa njegovo socialno misel in delo ovrednotili v luči nauka drugega vatikanskega cerkvenega zbora in učenja socialnih okrožnic zadnjih papežev in drugih cerkvenih dokumentov.

2. Krščanski socializem

Slovenski katolicizem si je v prvi polovici 20. stoletja prizadeval za vodilno vlogo v družbenem življenju in iskal poti, kako bi obvladoval politično, gospodarsko, kulturno in socialno področje. Njegovi voditelji so počasi spoznavali, da je družba postala večplastna in da je posamične sisteme moči težko nadzorovati iz skupnega in nadrejenega središča. Katoliške zamisli o rešitvi tega problema se razlikujejo prav po tem, koliko se zavzemajo za razsrediščeni družbeni sistem in koliko dajejo prednost nekemu področju, ki naj bi še nadalje ohranjalo vodilno vlogo.²

¹ P. Angelik je leta 1917 doktoriral v Freiburgu v Švici z nalogo *Vorherbestimmung der Menschwerdung nach der Lehre des Franziskanerkardinals Matthäus ab Acquasparta*, p. Roman pa leta 1926 v Münchnu z razpravo *Dr. Franz Xav. Preßeren und die deutsche Literatur*.

² O katoliških modelih piše Srečo Dragoš v razpravi (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem in primerja med seboj posamezne koncepte, in to glede na pomen, ki ga ti koncepti pripisujejo Karitas,

V začetku 20. stoletja se je v boju proti liberalizmu in socializmu trudil za poenotenje vseh družbenih področij škof Anton Mahnič, ki pa so ga nasprotniki ostro napadali. V glavnem so se kritiki spotikali ob njegove načelne kritike slovenskih pesnikov in pisateljev, a to je bil le manjši del njegovih prizadevanj. Veliko pomembnejši je Mahničev »boj duha, resnice in znanja, ki je storil konec slovenskemu polovičarstvu, neznačajnemu slepomišnjenju in elastičnemu kolebanju navzgor in navzdol, na desno in levo«, kakor mu je ob smrti priznal celo *Slovenski narod* (Pirc 1990, 119). Kermauner pa ugotavlja, da je bilo vzdušje v takratni katoliški Cerkvi takšno, da jo je najprej skrbela predvsem dogmatska čistost nauka in šele potem razumevanje in sprejemanje človeka. Meni, da je poleg mnogih vrlin imel Mahnič, žal, premalo posluha za človekovo svobodo. Rad bi oblikoval človeka, ki bi ravnal kar najbolj pravilno, a ne svobodno (Kermauner 1990, 224).³

Za ustvarjanje nekonfliktne in solidarne družbe sta si prizadevala Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik, ki sta nasprotovala tržni konkurenci in revolucionarnim prevratom v družbi. Opozarjala sta, da je treba v delovnih odnosih postaviti na prvo mesto pravičnost in šele nato krščansko ljubezen.

Andrej Gosar je v svoji kritiki solidarističnega krščanskosocialnega gibanja opozoril, da samo načelo stanovske vzajemnosti ne zadostuje za rešitev perečih družbenih vprašanj, ker ni prepoznalo medsebojnega tekmovanja in boja med različnimi stanovi in sloji ali razredi. Delavci so bili do takšnih stališč nezaupljivi. Marksistične rešitve so se jim zdele bolj radikalne (Gosar 1994, 35).

S svojo zamislijo krščanskega socialnega aktivizma je Gosar iskal sistemsko rešitev. Za izraz aktivizem se je odločil zato, ker je dobil krščanski socializem preveč marksistični prizvok. Marksistični socializem pa je veljal kot sinonim za nasilje, razredni boj, revolucijo in kot takšnega ga je obsodila tudi enciklika *Quadragesimo anno*. Zato si je Gosar prizadeval za krščanski socializem v nemarksističnem smislu in ga poimenoval aktivizem (27). Po njegovem prepričanju socialna politika pomaga socialno nemočnim skupinam, da se morejo v tekmovanju z drugimi interesnimi skupinami primerno uveljaviti. S tem jih usposablja za samostojno življenje. Vloga Karitas je predvsem v tem, da pomaga revnim in bednim ljudem, ki iz kakršnegakoli vzroka sami ne zmorejo živeti človeka vrednega življenja. Pri preureditvi sodobne družbe pa karitativne ustanove nimajo nobene posebne vloge (Dragoš 1993, 37).

P. Angelik je pripadal skupini krščanskih socialistov. Idejno je krščanski socializem po definiciji zgodovinarja Janka Prunka »prizadevanje, ki poskuša socializem pomiriti s krščanstvom oziroma socializem utemeljiti na religioznih temeljih. Nazor nikakor ni enoten kot na primer marksizem ali podobni idejni nazori in nima kakih

socialni politiki, ideologiji in tržnim zakonitostim. Razdeli jih po naslednjem redu: katoliški integrizem, krščanski solidarizem, krščanski socialni aktivizem, krščanski socializem, socialistični kristjani, korporativizem, boljšeizem, samoupravni socializem, pluralizem (Dragoš 1993, 34–35).

³ Drugi vatikanski koncil je v Izjavi o verski svobodi zapisal: »Dostojanstva človeške osebe se ljudje v današnji dobi vedno bolj zavedajo. Vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti. ... Cerkveni zbor prav tako izpoveduje, da te dolžnosti zadevajo in vežejo ljudi v vesti, in da resnica ljudi ne sili k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blago in hkrati krepko prodira v duhove.« (VS 1)

splošno priznanih teoretičnih del. Njegovim privržencem sta skupna krščansko etično religiozni ideal in prepričanje, da je kapitalistični gospodarski sistem nezdržljiv z nauki krščanstva.« (Prunk 1977, 132) Posamezne skupine so si v tem duhu prizadevale svoje sodobnike prepričati, »da je v marksizmu dvojje elementov: gospodarska teorija, to je znanstvena analiza kapitalizma na osnovi delovne teorije in teorije o presežni vrednosti, in svetovnonazorska osnova, to je materialistična filozofija, in to gospodarsko teorijo je mogoče združiti s svetovnonazorsko nasprotnim krščanskim etosom« (132). Gosar (1920, 39) je tako označil solidarizem kot moralno, socializem pa kot socialno obliko izpeljave načela krščanske pravičnosti.

Pomen krščanskega socializma je po Dragoševem mnenju (1993, 38) predvsem v tem, da si je upal oporekati uradnemu katolicizmu in katoliški stranki (SLS), čeprav je bil cilj Jugoslovanske strokovne zveze (JSZ) predvsem uveljavitev pravic delavcev. Temu gibanju so pripadali izobraženci, organizirani v Jugoslovanski strokovni zvezi, to je katoliškem delavskem sindikatu, in blok krščanskosocialističnega delavstva. Spraševali so se: Kako radikalno preseči kapitalistično ureditev oziroma dokončno razrešiti boj med kapitalom in delom? Kako narediti odločen korak naprej od uradnega katolicizma in kako hkrati zavreči model korporativizma in ne zaiti v boljše-vistični kolektivizem? »Krščanski družbeni nauk pa se je na Slovenskem kljub soočenju članov različnih taborov uspešno razvijal in poglobljaj, k čemur so prispevali Aleš Ušeničnik, p. Angelik Tominec in posebno Andrej Gosar.« (Juhant 2011, 129)

Pri iskanju odgovorov na zastavljena vprašanja so bili krščanski socialisti zelo načelni. Odgovor na prvo vprašanje so videli v tem, da so poleg formalnopravnih pravic in dolžnosti izpostavili predvsem potrebo po dejanski pravičnosti. »Kjer je dolžnost, mora biti tudi pravica!« zatrjuje Angelik Tominec v razpravi o *Osnovah krščanskega socializma* (1925, 129–138). Da se bodo pravice upoštevale, pa potrebujemo poročstvo. Angelik odgovarja takole: »Dolžnost ima svoje zadnje poročstvo, da bo izvršena, le v nravni (moralni) zavesti človeka in nravna zavest ima svoj trdni temelj le v Bogu.« (135) Če posameznik in družba Boga tajita, ni več »vrhovne« garancije za pravičnost. Kljub temu pa v človeku (delavcu) ostaja živa zavest o nravnih pravicah. Nato nastopi odklon, ko si delavci vzamejo svoje pravice na silo, ker se ne ozirajo več na Boga. Angelik poudari: »Zato je naravna posledica pravice brez pravičnosti ... boj in ni samo slučaj, ... da so mnogi dandanes prepričani, da ni možno doseči pravice brez razrednega boja.« (Tominec 1931, 24)

Tominec trdi, da so brezbožni koncepti boljševističnega kova nevarni, saj hočejo uveljaviti pravičnost mimo božje pravičnosti ali celo proti njej. Katoliški solidarizem ponuja dobro rešitev, ko poudarja versko-moralno prenovo, a je nezadosten, ker je po mnenju krščanskih socialistov premalo radikalen, ko govorimo o pravicah delavstva. Socializem in komunizem pa sta seveda nesprejemljiva, ker sta brezverska. Drugače pa je glede ekonomske analize družbe sam papež Leon XIII. »tozadevno enih misli z Marxom in Lassalom«, zapiše p. Angelik v razlagi papeževe okrožnice *Rerum novarum* (120).

Da je Angelik dal razlagi okrožnice *Rerum novarum* naslov *Osnovna načela krščanskega socializma*, pomeni: v okrožnici je moral prepoznati načela krščanskega socializma, čeprav iz samega teksta okrožnice socializma ni mogoče izpeljati. Nasprotno, okrožnica celo zavrača socializem, ga istoveti z materializmom in ga ob-

soja. Prunk meni, da Angelik morda še ni imel jasno izdelane teorije o vsebini okrožnice, a »se je z odločnimi protikapitalističnimi in že močno socialističnimi nazori hotel verjetno zvito skriti za papeško avtoriteto« (Prunk 1977, 106). V vseh obrambah in zagovorih krščanskega socializma je Angelik dosledno poudarjal, da Jugoslovanska strokovna zveza črpa svoja temeljna načela iz papeških enciklik.

Edvard Kocbek je s krogom ljudi, ki so se zbirali ob revijah *Križ*, *Križ na gori* in *Dejanje*, veljal za socialističnega kristjana, ki gradi na vrednotah evangelija. Poudarjal je, da je treba potegniti jasno črto ločnico med človekovo svobodo in obveznostjo. Ta črta ne sme potekati vertikalno med posameznimi nazori kakor doslej, ampak horizontalno med življenjskimi ravnm. Če namreč potegnemo razmejitve med posameznimi nazori vertikalno, pomeni to klerikalistični model družbene organizacije, ker s tem razmejimo krščanski nazor od materialističnega, krščansko filozofijo od materialistične, marksistično politiko od katoliške, komunistično ekonomijo od katoliške, neko vrsto umetnosti, kulture, športa, zabave od druge vrste. Celotna družba se na vseh področjih vertikalno razdeli po nazorski podlagi. To vodi v totalno konfrontacijo (Kocbek 1989, 140).

Kocbek predlaga horizontalno razmejitve, pri kateri neki nazor združuje ljudi, ki enako mislijo le na duhovni ravni. Tako se gospodarstvo, socialna politika, znanost, umetnost in druga področja ne bodo več ravnala po ideoloških, ampak po svojih lastnih kriterijih. S tem se jim priznava avtonomija, in to avtonomija za in avtonomija od. Kocbek je to povedal v strnjeni obliki takole: »Moramo se afirmirati iz avtonomnih področij kot nosilci resničnih kvalit: politična preudarnost, nazorska ustreznost, osebna ustvarjalnost.« (Kocbek 1991, 15) Kocbek in Gosar sta si v tem razmišljanju zelo blizu.

Ko presojamo socialno misel v tridesetih letih 20. stoletja, ugotavljamo, da so Gosar, Ušeničnik in Angelik kot vodilni teoretiki krščanskega reševanja socialnih vprašanj v svojem času zagovarjali različna stališča, vendar so imeli skupno vero v Boga, sprejemali so učenje Cerkve in radi so imeli človeka. Največkrat so med njimi nastali nesporazumi, ker sta Ušeničnik in Angelik presojala gospodarska vprašanja kot teologa in moralista, Gosar pa kot sociolog in poznavalec zakonitosti ekonomije. Ušeničnik in Angelik sta dogajanja na gospodarskem področju gledala »skozi očala preteklosti« in nista bila pripravljena sklepati kompromisov z modernim svetom. Gosar pa se je sprijaznil z modernimi tokovi in sprejel misel, da gospodarstvo deluje po svojih zakonitostih, ki pa tečejo največkrat kar mimo krščanstva (Simčič 1992, 119). Krščanstvo ima nalogo, da opozarja na moralne vrednote pravičnosti in skupnega dobrega in si prizadeva ekonomske zakonitosti preoblikovati, če je seveda to sploh mogoče.

3. Vrednotenje človeškega dela

Antičnemu človeku je bilo ročno delo nečastno opravilo. Samo poljedelstvo, ki so ga seveda opravljali sužnji, je za Aristotela, za Platona in za Sokrata še sprejemljiva dejavnost (Tominec 1931, 100). Ko govori Sveto pismo o stvarjenju, prikazuje človeka kot odraslega božjega otroka, ki je sposoben zase skrbeti, napredovati

in se razvijati. Človek in narava sta naravnana drug na drugega, tako da človek s svojim delom razvija sebe in naravo. Človek s svojim delom naravo počlovečuje in s tem dokazuje, da ni samo del narave, ampak jo tudi presega. V tem smislu je človek kot delavec božji sodelavec. Pri svojem delu pa se zaveda, da so naravna bogastva zemlje dana vsem ljudem in da mora biti naše delo vedno v blagor tudi drugim (101).

Jezus pravi sam o sebi: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge.« (Mt 20,28) Po Angeliku zaradi takšne drže Jezusa mnogi prištevajo med proletarce in socialiste, tudi če drugih njegovih nauk ne sprejemajo. Jezus je postavil zlato pravilo pravičnosti: »Delavec je vreden svojega plačila.« (Lk 10,7) Apostol Pavel pa je razglasil splošno dolžnost dela: »Kdor noče delati, naj tudi ne jé.« (2 Tes 3,10) Angelik še spomni, da je človek dolžan delati vse življenje, če mu le zdravje to dopušča. Kot potrditev te zahteve navaja Jezusovo priliko o talentih (Mt 25,14–30), v kateri dá gospodar lenega hlapca vreči v temo, ker je svoj talent zakopal. Talenti – vsak človek jih je nekaj prejel – so njegove telesne in duševne zmožnosti (103).

Ob srečevanju z delavci, ki so na delovnem mestu doživljali velike krivice, je Angelik sprejel načelo, ki pravi, da sta lastnina in posest sad dela (RN 17). Človek si pridobi posest z delom in to mu prinese materialno neodvisnost. Ljudje hrepenijo po tej samostojnosti, vendar se morajo zavedati, da se v posesti in bogastvu skriva pohlep. In prav pohlep preprečuje izpolnjevanje Jezusovega načela, ki je povsem jasno: »Delavec je vreden svojega plačila.« Ta pohlep je tudi vzrok za veliko napetost, ki vlada med delom in posestjo dobrin (Tominec 1925, 131). Kristusu revolucije niso bile pri srcu, saj se je zavedal, da socialna revolucija samo začasno spremeni lastnike denarja in oblasti. Oblast in denar imata namreč tako velik vpliv na človekovo srce, da nekdanjega zatiranja spremenita v novega samodržca, čigar ravnanje nujno povzroči nov upor (135).

3.1 Odnos med delom in kapitalom

Angelik je veliko razmišljanj posvetil kapitalu in kapitalističnemu sistemu, saj je v odnosu do kapitala videl izvir krivic. Kapitalizem je doživljal kot gospodarski sistem, ki ga lahko razložimo, ne moremo pa ga moralno opravičiti, ker slovi na napačnem načelu, da vrednost sama proizvaja novo vrednost. Kapital naj bi bil torej sam zmožen proizvajati novo vrednost. Zato se dogaja, da se velika množina dobrin velikokrat znajde v enih samih rokah. To rojeva prepad med bogatimi in proletarci (Tominec 1925a, 198).

Dokler je človek gospodar in delavec obenem (kmet, obrtnik), je njegov kapital le sredstvo in med kapitalom in delom ni razlike. Ko pa ima delavec samo golo moč, produktivna sredstva pa so last drugega, takrat začnemo govoriti o ločitvi dela od kapitala, začne se kapitalizem. Na eni stani je podjetnik s svojo tovarno, stroji in denarjem, na drugi strani je delavec s svojo delavno močjo. Oba skupaj proizvajata tovarniške izdelke. Potrebna sta oba, delo in kapital, vendar se o kapitalu zmotno misli, da lahko sam povečuje vrednost. Delo množi vrednost in s tem tudi kapital. Kapital sam na sebi je nerodoviten (199).

Nove vrednosti ne proizvajajo surovine ali stroji, živina ali drevje, zemljišča ali vodne sile, ampak delo. Denar ne more roditi novega denarja, ker je mrtev. Novo

vrednost doda le delo. Misel, da mora med tem, kar človek dá, in tem, kar prejme, med trdom in stroški in plačilom, vladati enakost, je zagovarjal že Aristotel (Aristoteles 1994, 165). Bogatenje samo iz denarja je oderuštvo, dohodki, ki nimajo podlage v delu, so krivični. Papež Leon XIII. zatrjuje: »Najbolj gotova resnica je, da bogastvo družbe nima drugega izvira, kakor iz dela delavcev.« (RN 46) Seveda papež ne zanika dejstva, da sta za materialne izdelke potrebna snov, ki jo dobimo v naravi, in delo. Delo samo torej ne zmore nič, če ni snovi. Če sta lastnika snovi in dela različna, se morajo tudi proizvodi ali dohodki deliti med oba po meri pravičnosti. Ob takšnih izvajanjih Ušeničnik (1930/31, 364–365) opozori Angelika: Marxovo dokazovanje, da je dobrinam skupno le delo, je napačno.

Zakaj se je zdela Marxova teorija sprejemljiva? Ko razmišljamo, kako bi svet pravično uredili, nam je najbližje načelo, naj vsak odrasel in zdrav človek živi od svojega dela. Živeti le od oderuških obresti je nečastno in izkoriščevalsko. Zdi se, da se vrata do oderuških obresti odprejo, če se prizna kapitalu produktivnost. Če kapital prinaša dohodek, ga tudi denar, ki je sinonim za kapital, za lastnino in za bogastvo. Kapital je produktiven, če je obogaten z delom. V zvezi z delom pa je produktiven tudi denar, saj prinaša dobiček. Zlo je v tem, da si kapital in denar lastita prevelik delež. Zato cerkveni socialni nauk poudarja, naj se skupni dohodki dela in kapitala delijo po načelu socialne pravičnosti (365–366) in naj se delo, kolikor je le mogoče, združi z lastništvom kapitala (LEX 14).

Gosar je opozarjal, da sta trg in upanje na dobiček v svobodnem gospodarstvu glavna regulatorja proizvodnje. Če bi iz modernega gospodarstva hoteli izbrisati dobiček, bi se morali odpovedati denarnemu menjalnemu sistemu. Vprašanje, ki se postavlja, je, kako gospodarstvo, ki se ravna po dobičku, tako urediti, da bo hkrati ustrezalo tudi skupnim potrebam in se uporabljalo v skupno blaginjo. Gosar pravi, da si je treba prizadevati za pošten zaslužek z ustrezno socialno politiko, z obdavčitvijo večjih zaslužkov pa omejiti zasebno lastnino in priti do sredstev, ki jih potrebuje skupnost (Gosar 1943, 86).

4. Presoja Angelikovega razmišljanja o delu v luči novejših cerkvenih dokumentov

V razpravi smo se srečali z Angelikovim pogledom na človeško delo, ki v skladu s frančiškansko skotistično teologijo ni najprej kazen za greh, kakor je učil sv. Avguštin, ampak nekaj, kar preprosto sodi k človeški naravi. Angelik pravi, da je bilo »ustvarjeno obenem s človekom«, in to zato, da bi človek »z delom vzgajal samega sebe« (Tominec 1931, 102).

To razmišljanje potrjuje papež Janez Pavel II., ko v okrožnici *Laborem exercens*, ki je posvečena človeškemu delu in je bila izdana leta 1981 ob devetdesetletnici okrožnice *Rerum novarum*,⁴ pravi, da je »delo za človeka dobrina«, ki jo sv. Tomaž resda imenuje »bonum arduum« (naporna dobrina), a je vendarle zares dobrina,

⁴ Jezuit Oswald von Nell-Breuning (Trier, 8. 3. 1890 – Frankfurt, 21. 8. 1991) pravi, da so bile vse papeške okrožnice napisane z vidika »od zgoraj navzdol«, to okrožnico pa piše nekdo, ki stoji sredi ljudi in ima osebno izkustvo ročnega in intelektualnega dela (LEX 56).

dobrina njegove človeškosti. Poleg tega da je koristna in večkrat daje zadovoljstvo, je tudi častna dobrina, ki človekovo dostojanstvo izraža in množi (LEX 9).

Čeprav je bil človek poklican k delu, je kljub temu v prvi vrsti delo »za človeka« in ne človek »za delo«. Papež pravi, da je »prvenstveni temelj vrednosti dela človek sam, subjekt dela«, zato ima subjektivni smisel dela prednost pred objektivnim. Čeprav priznavamo, da imajo različna dela večjo ali manjšo objektivno vrednost, je vendarle res, da je merilo za vrednotenje dela predvsem dostojanstvo subjekta dela, to je človeške osebe, ki delo opravlja. Cilj vsakega dela, tudi enoličnega in preziranega, je vedno človek sam (6).

V duhu teh trditev še bolj občudujemo Angelika, ki se je v svojem času zavzemal za spoštovanje vsakega delavca, zahteval njegovo zaščito in skrb za človeške odnose in se boril proti vsaki odtujitvi ali alienaciji, o kateri je govoril marksizem.⁵

4.1 Človek je pot Cerkve

Smisel človekovega življenja se ne izčrpa z zemeljskim življenjem v svobodni in bogati družbi, temveč je treba zemeljski napredek postaviti v okvir »božjega kraljestva«. To pa pomeni, da moramo moralne zahteve, ki izvirajo iz dostojanstva človeške osebe, postaviti na najvišje mesto (Juhant 1994, 11). Naša skrb mora biti usmerjena k oblikovanju srečnih, svobodnih, kulturnih, moralnih, solidarnih in poduhovljenih ljudi. Zato družbeni nauk Cerkve upošteva dve temeljni načeli: solidarnost in subsidiarnost. S solidarnostjo premagujemo individualizem in liberalizem, subsidiarnost pa presega centralizem, diktaturo in avtoritarne družbene ureditve (Stres 1989, 113).

Človeška oseba je postavljena v središče Angelikovega zanimanja: trdno je bil prepričan, da mora biti človek tudi prva skrb Cerkve. To prepričanje je pozneje vztrajno zagovarjal papež Janez Pavel II. V okrožnici *Sollicitudo rei socialis* pravi, da se zaveda, kako se današnje stanje v svetu ne sklada z zahtevami glede človekovega dostojanstva, in nadaljuje, »da gre za dostojanstvo človekove osebe, katere obrambo in napredek nam je zaupal Stvarnik, za kar so odgovorni vsak po svoji službi možje in žene vsak trenutek zgodovine« (SR5 47).

V okrožnici *Centesimus annus* Janez Pavel II. zelo poudari, da imamo pri zavze-manju za socialno pravičnost pred seboj »konkretnega« in »zgodovinskega« človeka. Vsak posameznik je dragocen, zato »Cerkev ne sme zapustiti človeka in ta človek je prva pot, po kateri mora Cerkev pri spolnitvi svojega poslanstva hoditi. To je edini navdih, ki je vodil socialni nauk Cerkve.« (CA 53)

Papež Benedikt XVI. v okrožnici *Caritas in veritate* poudari, da je prva pot ljubezni do človeka pravičnost in da je za krščansko celostno gledanje na človeka »značilno, da zagotavlja in utemeljuje neodtujljivo vrednost človeške osebe in smisel njegove rasti« (CV 18).

⁵ Vemo, da je alienacija marksistični pojem, ki pa poudarja predvsem odtujenost delavca od delovnih sredstev (lastnine). Odtujenost more premagati le kolektivistični družbeni red, a je, žal, ni premagal, ampak jo je še povečal, ker sta se ji pridružila pomanjkanje najpotrebnejših stvari za življenje in gospodarski polom. Res je, da je tudi zahodna potrošniška družba potisnila človeka v odtujenost, to pa se kaže predvsem v izgubi življenjskega smisla (CA 41).

Iz teh kratkih navedkov iz okrožnic zadnjih papežev je razvidno, da obravnava-jo človeka v vseh njegovih razsežnostih: v osebnih, kulturnih, socialnih, družbenih in v religioznih. Tako se tudi Angelik ni ustavljal le pri duhovnem oblikovanju človeka in pri »pobožnih vajah«, kakor sta obhajanje prvih petkov in prvih sobot in molitev križevega pota in litanij, ampak je pokazal na njegove človeške potrebe, na njegovo socialno razsežnost, ki je veliko več kakor le zatekanje v obredje. Kritičen je bil tudi do marksizma, ki podreja dostojanstvo osebe družbenemu cilju (Knavs 2009, 64). Angelik je zapisal, da nasilje nad človekom ni nikoli dovoljeno. Nasilje namreč nasprotuje naravnemu pravu, po katerem ima vsak človek pravico do svobode in do varnosti svoje osebe in svojega življenja. Vsak pritisk ponižuje človeško naravo, zato se je treba nasilju postaviti po robu z idejo. Proti Jezusove- mu nauku so se mnogi zagrizeno bojevali, a je kljub temu zmagal. Angelik je pre- pričan: »Kdor uporablja za širjenje svoje ideje nasilje, s tem pokaže, kako malo sam zaupa v moč in resničnost lastne ideje. Ideje preoblikujejo vekom lice, nasilje pa upropašča najboljše ideje.« (*Delavska pravica*, 9. februarja 1928)

4.2 Delo v kleščah kapitala

Krščanski pogled na delo se je moral – posebno od industrijske dobe dalje – kupirati različnim tokovom materialistične miselnosti o delu, ki je po vzoru Prometeja hotelo Bogu iztrgati svojo neodvisnost in želelo dokazati, da Boga ne potrebuje. Za prometejstvo sta značilna ateizem in »vera«, da bo delo samo po sebi popeljalo človeštvo v zemeljski raj, a to se je izkazalo za utopijo ob spoznanju, da delo človeka ne le osvobaja, ampak tudi zaslužnjuje (Stres 1998, 21–22).

Krščanski pogled na delo se je moral upirati tudi dobičkaželjni miselnosti, po kateri je delo obravnavano kot neke vrste blago: industrijski delavec to blago »pro- da« delodajalcu, ki je hkrati lastnik kapitala. Papež Janez Pavel II. opozarja: »Ob- staja nevarnost, da bi z delom ravnali kot s 'svojevrstnim blagom' ali kot z nekako 'anonimno močjo', ki je potrebna za proizvodnjo.« Takšno razmišljanje pa na širo- ko odpre vrata izkoriščanju človeka delavca, kakor se še posebno pokaže v liberal- nem kapitalizmu (LEX 7).

Za Angelika bi lahko rekli, da je bil nekako nestrpen do kapitalizma, saj je v njem videl izvor bednega stanja delavcev in glavnega krivca za socialno krivičnost. Naj spomnimo, kako trdi skupaj z drugimi krščanskimi misleci,⁶ da kapitalizma ne mo- remo moralno opravičiti, ker je protinaraven, protisocialen in protikrščanski, in je zato treba v imenu krščanstva iti v boj proti njemu (Tominec 1925a, 202). Gosar pa poleg negativnih opozori tudi na pozitivne vidike kapitalizma, ko pravi, da ima kapitalizem velik gospodarski pomen, saj je »povzročil razvoj in napredek gospo- darskega življenja v skoraj vseh pomembnejših gospodarskih panogah«. Mnogi izdelki so zaradi tega razvoja in napredka veliko cenejši in dostopnejši širšim mno- žicam in ne le izbrancem (Gosar 1994, 56–57). Gosar tudi opozarja, da so gospo- darski, politični in socialni problemi zelo kompleksni in da pri najboljši volji ne moremo vedno spoznati celotnega problema niti priti do poenotениh mnenj. Zato predlaga pot kompromisov, ki pa zahteva iskrenost iskanja, odločanja in prevze-

⁶ Tako tudi Aleš Ušeničnik piše, da je kapitalizem zlo in da je »največ kriv strašne gospodarske in tudi moralne bede naše dobe« (Ušeničnik 1941, 233).

manja osebne odgovornosti (Gosar 1943, 132).

Cerkveno učiteljstvo v različnih dokumentih trdi, da je »s stališča socialne morale upravičen odpor zoper krivični in škodljivi sistem«, ki je v času nagle industrializacije obremenjeval delavca in ščitil imetnike kapitala, ni pa se dovolj menil za pravice delavca (LEX 8). Zato pridemo »do ideološkega spopada med liberalizmom kot ideologijo kapitalizma in marksizmom kot ideologijo znanstvenega socializma in komunizma, ki bi hotel posredovati kot glasnik delavskega razreda«. Spopad med svetom dela in svetom kapitala se je spremenil v sistematični razredni boj (11), ki pa je prinesel nove krivice in razčlovečenje človeške osebe v najbolj grobi obliki kolektivismu. Laže bi bilo, abstraktno govorjeno, sodelovanje z marksizmom, tudi z boljševismom, ki zastopa vsaj nekatere skrite, čeprav pokvarjene osnovne krščanske misli, kakor pa sodelovanje z grobim liberalnim kapitalizmom.

V strastnem zavzemanju za pravice delavcev je Angelik spregledal, da notranja logika proizvodnega procesa kaže na potrebo po vzajemnem prežemanju dela in kapitala. Ne kapital ne delo ne smeta sebi pripisovati vsega proizvoda. Oba sta legitimna, saj »ni kapitala brez truda (dela), brez kapitala pa spet ni mogoče nobeno delo« (QA 100). Vendar je načelo prednosti dela pred kapitalom zahteva, ki sodi v red socialne etike (LEX 15). Delo in kapital se morata dopolnjevati (Papeški svet 2007, 277). Ob teh spoznanjih uvidimo, da je Angelikov nauk o delu kot »edinem činitelju menjalne vrednosti« dejansko priznavanje marksističnega nauka. In ker so predvsem mladi doživljali, da je govorjenje o delavskem gibanju na katoliški strani zgolj lepotne narave in podpora politični podobi SLS, so videli edino rešitev v zvezi med marksizmom in krščanstvom (Simčič 1992, 117). Teoretiki krščanskega socializma so se iz teh zagat z marksizmom znali izmotati, mladi pa so, žal, pristali v njegovem naročju.

Torej se socialni nauk Cerkve kaže kot »tretja pot«, ki bi vodila med liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivismom? Ne, temveč kot »določena formulacija dosežkov pozornega razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja«. Njegov namen je, presojati te stvarnosti v luči evangelijskih resnic, zato sodi v okvir moralne teologije. Krščanski socialni nauk ni ideologija in kljub svoji stalni kritičnosti ne potrebuje nasprotnika, da bi v soočenju z njim opredelil svoja temeljna načela. Zato tudi ne more biti alternativna »tretja pot«. Lahko je le njen navdih (Kovač 2000, 104).

5. Sklep

K izpolnjevanju evangelizacijskega poslanstva Cerkve sodi tudi to, da obsoja zlo in krivice (SRS 41). Angelik je razkrival zlo, ki ga je zaznaval v svojem okolju, in obsodil krivice, ki so se dogajale konkretnim ljudem. Zato se je osebno zavzemal za človeka in mu po svojih najboljših močeh pomagal iz stiske. Zavedal se je in tudi druge učil, da je samo angažirano krščanstvo zares pristno krščanstvo. Zelo je nasprotoval pridigarškemu govorjenju, ki je ob raznih stiskah ljudi sporočalo nauk, da je božja volja že takšna in jo je treba sprejeti. Prepričan je bil, da ljudje vsega zla ne bomo nikoli odpravili, proti krvičnemu družbenemu redu pa se moramo

kljub temu zavzeto boriti. »Greh je Boga kriviti za grehe ljudi, saj je beda največkrat posledica krivic. Božja volja je večkrat kakor plašč, pod katerega skrijemo svojo lenobo.« (*Pravica*, 8. marca 1928)

Kratice

- CA** – Janez Pavel II., *Centesimus annus* (*Ob stoletnici*, 1991)
CV – Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (*Ljubezen v resnici*, 2009)
LEX – Janez Pavel II., *Laborem exercens* (*O človeškem delu*, 1981)
QA – Pij XI., *Quadragesimo anno* (okrožnica *Ob štirideseti obletnici*, 1931)
RN – Janez Pavel II., *Rerum novarum* (*O novih stvareh*, 1891)
SRS – Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis* (*O skrbi za socialno vprašanje*, 1987)
VS – Izjava o verski svobodi. 2. vatikanski cerkveni zbor

Reference

- Delavska pravica.** 1928–1941. Glasilo krščanskega delovnega ljudstva. Ljubljana: Konzorcij.
- Dragoš, Srečo.** 1993. (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem. V: *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*, 34–47. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gosar, Andrej.** 1920. Socializem. *Čas* 14:29–40
- — —. 1943. Eden je Gospod. Misli o božjem kraljestvu na zemlji. Ljubljana: Nova založba.
- — —. 1994. *Za nov družbeni red. Sistem krščanskega socialnega aktivizma, skrajšana izdaja.* Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve.* Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 2010. *Idejni spopad II. Katoličani in revolucija.* Znanstvena knjižnica 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kermauner, Taras.** 1990. Mahničev odnos do sodobne slovenske literature – posebej do Stritarja. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 223–262. Celje: Mohorjeva družba.
- Knavs, Bogdan.** 2009. *Socialna misel v spisih p. dr. Angelika Tominca.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Kocbek, Edvard.** 1989. Osvobodilni boj in svetovni nazor. V: *Svoboda in nujnost.* Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1991. *Dnevnik 1946.* 1. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovač, Edvard.** 2000. *Modrost o ljubezni.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve.* Ljubljana: Družina.
- Pirc, Jožko.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Pravica.** 1922–1928. Glasilo krščanskega delovnega ljudstva. Ljubljana: Konzorcij.
- Prunk, Janko.** 1977. *Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Simčič, Tomaž.** 1992. *Andrej Gosar, krščanstvo in socialno gibanje.* Ljubljana: Družina.
- Socialna misel.** 1922–1927. Mesečnik za vse panoge socialnega in kulturnega življenja. Ljubljana: Konzorcij.
- Stres, Anton.** 1989. *Med Bogom in cesarjem.* Ljubljana: Družina.
- Tominec, Angelik.** 1925. Osnove krščanskega socializma. *Socialna misel* 4:129–138
- — —. 1925a. Delo in kapital. *Socialna misel* 4:198–205.
- — —. 1931. *Osnovna načela krščanskega socializma.* Delavska okrožnica Leona XIII. Ljubljana: Delavska založba.
- Ušeničnik, Aleš.** 1930/31. Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih. *Čas* 25:313–380.
- — —. 1941. *Retractationes.* Ljubljana: Revija KA.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija kibernetški model regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM **Sistemske teorije in praksa**

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 1, 111—122

UDK: 27-74-45

Besedilo prejeto: 11/2010; sprejeto: 12/2010

Stanislav Slatinek

Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravgdah

Povzetek: Razprava obravnava nenadomestljivo vlogo branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravgdah na cerkvenem sodišču. Njuno sodelovanje je posebno potrebno in koristno, ko se obravnavajo pereča vprašanja spolne nezmožnosti v smislu kanona 1084 in vprašanja nesposobnosti za sklenitev zakona v smislu kanona 1095 *Zakonika cerkvenega prava*. Razprava temelji predvsem na določbah navodila *Dignitas connubii* (2005) Papeškega sveta za razlaganje pravnih besedil. Razprava opiše prednostne naloge branilca vezi, ki je v ničnostnih zakonskih pravgdah nepogrešljiv in najožji sodnikov sodelavec. V razpravi je poudarjena tudi vloga izvedencev v modernih disciplinah, kakor so medicina, psihologija in psihiatrija, in njihov prispevek na cerkvenih sodiščih. Sodnikom so v pomoč predvsem takšni izvedenci ali svetovalci, ki imajo ne samo znanje in izkušnost, ampak uživajo tudi ugled glede poštenosti in religioznosti in se v svojem strokovnem delu izkažejo kot dobri poznavalci katoliškega nauka in krščanske antropologije.

Ključne besede: branilec vezi, izvedenec, *Dignitas connubii*, sodnik, cerkveno sodišče, ničnostna zakonska pravda, spolna nezmožnost, nesposobnost za zakon

Abstract: **The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes**

The paper deals with the indispensable roles of the Defender of the Bond and of the expert in annulment of marriage processes before the church tribunal. Their cooperation is particularly necessary and useful when dealing with the issues of impotence to have sexual intercourse according to canon 1084 and of incapacity to contract marriage according to canon 1095 of the *Code of Canon Law*. The paper is primarily based on the regulations of the instruction *Dignitas connubii* (2005) issued by the Pontifical Council for Legislative Texts. The paper describes the main tasks of the Defender of the Bond, who is an indispensable and close collaborator of the judge. It also emphasizes the role of experts in modern disciplines like medicine, psychology and psychiatry and their contributions in church tribunals. It is important that the experts or consultants are not only knowledgeable and experienced but also enjoy a good reputation concerning their honesty and religiousness and show a good knowledge of Catholic teachings and Christian anthropology.

Key words: Defender of the Bond, expert, *Dignitas connubii*, judge, church tribunal, annulment of marriage process, sexual impotence, incapacity to contract marriage

1. Bistveni problem ničnostnih zakonskih pravn

V zadnjih letih je naraslo število ničnostnih zakonskih pravn. O tem poročajo statistike škofijskih cerkvenih sodišč in rimske rote. Razlogi za ničnost zakona so zelo različni (Slatinek 2005, 18–97). Med pogostejšimi razlogi je nesposobnost (*incapacitas*) za sklenitev zakona.

Iz analize ničnostnih zakonskih pravn metropolitanskega cerkvenega sodišča v Mariboru iz dvajsetletnega obdobja 20. stoletja (1973–1993) je razvidno, da je bilo od 193 vloženih primerov kar 76,2 % ničnih zakonov. Psihični vzroki (35 %) so bili v ničnostnih zakonskih pravnah (po letu 1983) najpogostejši razlog za ničnost zakona. Na drugem mestu sta bila sila in strah (31 %) in simulacija (26 %). Drugih hib v privolitvi je bilo malo (8 %). Analiza ponudi zanimiv podatek, da so namreč zakonske skupnosti najpogosteje razpadle v prvih šestih mesecih zakona (42 %). Da bi zagotovili čim večjo verodostojnost dokazovanja ničnosti, so sodniki zaslišali po dve priči (43 %), in ko so dosegli moralno trdnost, so sodbe lahko končali z besedami: *Affermative, seu constare de nullitate sententiae Tribunalis primi gradus* (Štihec 2010, 65–70).

Ker so psihični vzroki (*causae psychicae*) v ničnostnih zakonskih pravnah v svetovnem merilu pogostejši razlog za hibo v privolitvi, se od sodnikov cerkvenih sodišč zahteva večja kompetentnost pri vodenju postopkov. Pri tem imajo na voljo vse več strokovne literature in navodil (Wrenn 1998; Hendriks 1999; Slatinek 2005; Lüdicke 2005; Chacón in Espina 2006). Sodniki morajo temeljito pregledati vsak tožbeni spis in natančno opredelijo pravdni spor, še posebno ko govorimo o nesposobnosti za sklenitev zakona. V pravnah, v katerih je govor o hibi v privolitvi zaradi psihične nesposobnosti (*incapacitas psychicae*), čustvene nezrelosti (*immaturitas affectiva*) ali kakršnekoli duševne bolezni, so sodniku v veliko pomoč branilci vezi in strokovni izvedenci. Sodnik je namreč dolžan, da si pomaga z izvedenci, kakor so zdravniki, psihologi in psihiatri. Ker so izvedenska mnenja pogosto vezana na stroko, na znanstvena odkritja in na strokovna mnenja, so lahko sodbe sodnikov, ki jih napišejo na podlagi izvedenskih mnenj, tudi pristranske. Sodbe so lahko sestavljene prehitro in brez potrebne kritične distance do strokovnega mnenja izvedenca, še posebno če izvedensko mnenje ne temelji na krščanski antropologiji. Da bi se temu izognili, je papeški svet za razlaganje pravnih besedil z objavo navodila *Dignitas connubii* leta 2005 razvil kriterije za pravičen pristop k ničnostnim zakonskim pravnah in za bolj učinkovito sodelovanje sodnikov z branilci vezi in z izvedenci (DC).

2. Vloga branilca vezi v ničnostnih zakonskih pravnah

Na cerkvenih sodiščih mora poleg sodnika nujno sodelovati tudi branilec vezi (*defensor vinculi*). Branilec vezi je lahko eden ali pa jih je več, če število primerov to zahteva (DC 53, § 1). Če branilec vezi ni bil povabljen k ničnostni zakonski pravdi, so lahko vsa opravila nična, razen če se je pravde udeležil, čeprav ni bil povabljen, ali je vsaj pred iztekom sodbe po pregledu spisov opravil svojo nalogo (ZCP 1983, kan. 1433).

Branilca vezi imenuje krajevni škof. Če je branilec vezi kdaj upravičeno zadržan, ga lahko nadomesti njegov namestnik (DC 55). Službo branilca vezi lahko opravlja tudi pravdnik, vendar ne v isti pravdi. Samo iz upravičenega razloga lahko škof odstrani branilca vezi iz njegove službe (DC 53, § 2–3). Za branilca vezi škof izbere klerika ali laika, ki je neoporečen in doktor ali magister cerkvenega prava (ZCP 1983, kan. 1435). Pričakuje se, da je preizkušen v razsodnosti in v gorečnosti za pravičnost (DC 54). Branilec vezi je po svoji službi dolžan sodniku predložiti in pojasniti vse, kar je mogoče pametno navesti proti ničnosti ali razvezi (ZCP 1983, kan. 1432). V skladu s pravom je dolžan, da posega v pravdo ves čas, ko teče postopek, od začetka do konca pravde (Lüdicke 2005, art. 56).

2.1 Naloge branilca vezi v trenutku sprejemanja tožbenega spisa

V ničnostnih zakonskih pravnih je navzočnost branilca vezi vedno nujna (*semper requiritur*, DC 56 §1). Preden se sproži sporni sodni postopek, sodnik najprej vpraša branilca vezi za njegovo mnenje. To je prva prednostna naloga branilca vezi, da namreč sodniku sporoči svoje mnenje o pristojnosti sodišča in o sposobnosti stranke, da nastopi pred sodiščem kot tožnik in da predloži svoje mnenje o tem, ali naj se tožbeni spis sprejme ali zavrne (DC 119, § 2). Zato se od branilca vezi upravičeno pričakuje, da ugotovi razloge, na podlagi katerih se postopek lahko začne, in to pravočasno sporoči sodniku. Podobne predpise najdemo tudi pri sodišču rimske rote: »Takoj ko je ponens vprašal za mnenje branilca vezi, sestavi sodni zbor in tožbeni spis sprejme ali zavrže.« (*Ponens, auditis vinculi Defensore ... statim Turnum convocabit qui libellum admittat aut reiciat*, Vanzetto 2007, 289) Ta naloga, ki je zapisana v navodilu *Dignitas connubii*, je dolžnost branilca vezi. Z izpolnjevanjem te naloge branilec vezi ne zagotavlja sodniku samo pravne pomoči, ampak postane njegov osebni svetovalec (Hallein 2010, 515).

2.2 Prednostne naloge branilca vezi v zvezi s kanonom 1095

Zelo pomembne naloge ima branilec vezi v ničnostnih zakonskih pravnih, ki obravnavajo nesposobnost za sklenitev zakona (kan. 1095). Vlogo branilca vezi omenja že papež Benedikt XIV. leta 1741 v apostolski konstituciji *Dei miseratione*. Papež poudari, da je »obvezna navzočnost branilca vezi v teh pravnih« (*obligatoria la participatione del defensore del vincolo ai detti processi*, Vanzetto 2007, 289). Tudi poznejši papeži so opozarjali na nujno sodelovanje sodnikov z branilci vezi in z izvedenci. Njihovo vzajemno sodelovanje je zlasti potrebno v ničnostnih zakonskih pravnih, ki obravnavajo nesposobnost za sklenitev zakona. Na to je opozoril zlasti papež Janez Pavel II. leta 1988 v svojem govoru sodnikom rimske rote. Poudaril je, da ima branilec vezi nalogo, »skrbeti, da se izvedencu postavi jasna in pristojna vprašanja« (*curare che al perito si facciano le domande in modo chiaro e pertinente*, Janez Pavel II. 1988, 1180). V tem duhu so bile leta 2005 v navodilu *Dignitas connubii* zapisane prednostne naloge branilca vezi. Njegova navzočnost v ničnostnih zakonskih pravnih je vedno nujna (*semper requiritur*); branilec vezi »mora« (*debet*) sodelovati od začetka do konca pravde; ni dovolj, da je branilec vezi samo formalno navzoč oziroma da je molče navzoč; njegova dolžnost je, sodniku predložiti vse razloge za dokaze, ki so potrebni za to, da se ohrani nerazvezljivost zakona. Predvsem pa je dolžan »preveriti, da so izvedencem

postavljena jasna vprašanja» (*videre num quaestiones perspicue perito propositae sint*, DC 56 § 1–4). Če se branilcu vezi zdijo nekatera vprašanja nujna in jih sodnik ni navedel, jih lahko branilec vezi sam doda (DC 164; 207, § 2). Sodnikovih vprašanj pa ne more črtati ali popravljati. Če se branilcu vezi zdijo vprašanja pretežka ali pomanjkljiva, lahko to sporoči le sodniku, ki je vprašanja pripravil. Samo sodnik je pristojen, da jih odstrani, spremeni ali popravi. To je zelo težka in odgovorna naloga. Kadar je namreč branilec vezi navzoč v fazi zasliševanja in zbiranja dokaznega procesnega gradiva, mora svoja vprašanja »po službi« (*ex officio*) postavljati sodniku in sodnik jih potem postavi strankam. Dejstvo je, da morajo biti vsa vprašanja, še posebno pa tista, ki so pripravljena za izvedence, jasna, natančna, nedvoumna in kratka. Sodnik lahko k sodelovanju povabi različne izvedence: tako zdravnike, psihologe in psihiatre kakor strokovnjake s področja človekove spolnosti. Z izvedenskim mnenjem si lahko sodnik pozneje pomaga, ko odloča, ali govorimo v nekem primeru o psihični bolezni, o odvisnosti, o nerazsodnosti ali o spolni nezmožnosti. V nekaterih primerih mora izvedence naročiti, upoštevati pa mu jih ni vedno treba.

Teza 1: Preverba vprašanj za izvedence glede zadostne razumske sposobnosti

V ničnostnih zakonskih pravnih, v katerih se stranki odreka zadostna razumska sposobnost (kan. 1095, toč. 1), branilec vezi pripravi naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za kako posebno duševno boleznijo (*peculiari anomalia*)?
- Je bila od sklenitve zakona dalje ta duševna bolezen stalno (*habituali*) navzoča?
- Je bila ta duševna bolezen samo začasno (*transitoria*) navzoča?
- Kako močno je bila ta duševna bolezen navzoča?
- Kdaj je ta duševna bolezen nastopila?
- Je ta duševna bolezen popolnoma onemogočala sposobnost za sklenitev zakona?
- Je ta duševna bolezen samo delno onemogočila sposobnost za sklenitev zakona?
- Je ta duševna bolezen ozdravljiva?
- Je ta duševna bolezen neozdravljiva?
- Je ta duševna bolezen ovirala razumsko sposobnost za sklenitev zakona (DC 209, § 1–2,1)?

Teza 2: Preverba vprašanj za izvedence glede pomanjkljive razsodnosti

Če se v ničnostni zakonski pravdi sumi, da pri stranki ni zadostne razsodnosti glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti, branilec vezi pripravi naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za hudo pomanjkljivo razsodnostjo?

- O kakšni pomanjkljivi razsodnosti govorimo?
- Kakšni so znaki in kriteriji pomanjkljive razsodnosti?
- Kako je pomanjkljiva razsodnost vplivala na zakonsko življenje?
- Kako je vplivala posebno glede svobodne izbire življenjskega stanu (*peculiariter ad statum vitae libere eligendum*)?
- Ali je oseba zato nerazsodna glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (DC 209, § 2,2)?

Teza 3: Preverba vprašanj za izvedence glede nesposobnosti sprejemanja bistvenih zakonskih obveznosti

Če se v ničnostni zakonski pravdi sumi, da stranka ni sposobna sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti (*assumendi obligationes matrimonii essentialis*) zaradi psihičnih razlogov, branilec vezi preveri naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev že pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za kako psihično nesposobnostjo?
- Kakšni sta narava in teža (*naturae et gravitas*) psihične nesposobnosti (npr. alkohol ali droge)?
- Ali je kateri od zakoncev zato nesposoben, da bi sprejel bistvene zakonske obveznosti?
- Kako se psihična nesposobnost kaže v zakonskem življenju?
- Od kod izvira?
- Kako pogosto nastopi?
- Je stalno navzoča ali samo začasno (DC 209, § 2,3)?

Teza 4: Preverba vprašanj glede spolne nezmožnosti

V pravadah, ki obravnavajo spolno nezmožnost, se lahko postavijo strankam, pa tudi izvedencem naslednja vprašanja:

- Ali je kateri od zakoncev že pred sklenitvijo zakona veljal za spolno nezmožnega?
- Ali je to poprejšnja ali poznejša spolna nezmožnost?
- Ali je to trajna ali začasna spolna nezmožnost?
- Ali je to absolutna ali relativna spolna nezmožnost?
- Ali je spolna nezmožnost ozdravljiva ali neozdravljiva?
- S kakšnimi sredstvi se lahko ozdravi oziroma ali je sploh ozdravljiva (DC 208)?

Branilec vezi je dolžan postaviti vprašanja, da bodo izvedenci nanje lahko odgovorili hitro in strokovno, še posebno kadar govorimo o nezadostnem razumskem

ravnanju, o pomanjkljivi razsodnosti ali o psihični odvisnosti. Preden branilec vezi vprašanja vrne sodniku, jih ponovno pregleda, ali morda niso pretežka za izvedenca in ali ne presegajo izvedenčevih strokovnih zmožnosti (DC 56, § 4). Z odgovori bodo namreč izvedenci orisali diagnozo osebe in njeno sposobnost za zakon. Zato se pričakuje, da bodo tudi odgovori izvedencev kratki, jasni, konkretni in nedvoumni. Kdorkoli je pripravil vprašanja (sodnik ali branilec vezi), vedno se pričakuje od branilca vezi, da preveri, ali vprašanja ne vsebujejo zapletenih in težkih kanonsko pravnih izrazov, kakor so: *defectum discrecionis iudicii*, *incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentialis*, *defectum usus rationis*, *facultas critica* itd.

Ko so odgovori izvedencev napisani, jih ponovno pregleda branilec vezi. Ponovno preveri, ali so bili izvedenci seznanjeni s tem, da so to primeri ničnostnih zakonskih pravnih, ki jih rešujejo cerkvena sodišča, in da odgovarjajo na vprašanja o sposobnosti strank za sklenitev zakona. Branilec vezi preveri, ali so izvedenska mnenja napisana strokovno in na temelju krščanske antropologije (DC 56, § 4–5). Analiza izvedenskih mnenj pomeni, da branilec vezi na podlagi svojih ugotovitev pravočasno opozori sodnika na morebitne pomanjkljivosti ali nestrokovnosti, če jih je opazil. Potem ko branilec vezi opozori sodnika na kritična mesta v izvedenskih poročilih, je dolžan sodnika opozoriti tudi na vse tisto, kar v izvedenskih mnenjih ne ščiti dovolj svetosti zakramenta zakona (Bianchi 2005, 383) ali po njegovem mnenju škoduje nerazvezljivosti zakonske zveze. Ko nima branilec vezi nobenih pripomb več, prepusti sodbo sodnikovi vednosti in njegovi vesti (Uggé 2005, 365–370).

2.3 Naloge branilca vezi ob koncu pravnega postopka

Zakonik cerkvenega prava je do leta 2005, ko je izšlo navodilo *Dignitas Connubii*, v kanonu 1606 sodniku nalagal dolžnost, da ob koncu pravnega postopka od branilca vezi – če se je udeležil postopka – zahteva pisne pripombe. Ker je praksa cerkvenih sodišč pogosto takšna, da se branilci vezi le redko udeležijo postopkov, je sodnik mogel doslej »dopustno« izreči sodbo tudi brez pripomb branilca vezi. Ker namreč ni bil navzoč med samim postopkom, mu sodnik tudi ob koncu pravnega postopka ni poslal naročila, naj napiše svoje pripombe. Že sam molk branilca vezi si je sodnik pogosto lahko razlagal v tem smislu, da branilec vezi nima nobenih pripomb in da vse prepušča sodnikovi vednosti in vesti.

Navodilo *Dignitas Connubii* zato postavi veliko bolj strogo zahtevo. Šele potem ko prejme sodnik pisne pripombe branilca vezi (*receptis scripto animadversionibus defensoris vinculi*, DC 245, § 2), more izreči sodbo. Branilec vezi je v skladu z navodilom *Dignitas Connubii* dolžan sodniku poslati svoje pisne pripombe (*animadversiones*). To pomeni, da je dolžan ponovno preveriti, ali so bila pri zbiranju dokaznega procesnega gradiva res upoštevana vsa dejstva, ki se uporabijo pri nerazvezljivosti zakona. Njegove pisne pripombe so potrebne za dopustnost sodnikove sodbe. Pripombe morajo biti tehtne in strokovno utemeljene. Branilec vezi je dolžan iz zbranega dokaznega procesnega gradiva ugotoviti, ali so bili upoštevani vsi kriteriji, ki ščitijo dostojanstvo zakona, njegove bistvene sestavne dele ali kako bistveno lastnost zakona. Branilec vezi je dolžan vestno izpolnjevati svojo nalogo tudi ob koncu pravnega postopka. Nikoli ne sme zanemariti svoje naloge, da bra-

ni svetost zakona in njegovo nerazvezljivost. V tem smislu je mogoče razumeti njegovo vlogo v fazi, ko se končuje dokazni postopek in se pripravlja razprava o zadevi. Zato je služba (*munus*) branilca vezi na tem mestu zelo pomembna, saj so lahko opravila nična, če k tej nalogi ni bil povabljen (Montini 2010, 310–340).

2.4 Posebna naloga branilca vezi je spodbijanje sodbe

Če branilec vezi upravičeno sklepa, da je bila s sodbo, ki na prvi stopnji razglasi ničnost (*quae matrimonii nullitatem primum declaravit*), storjena stranki krivica, lahko zoper to sodbo vloži priziv na višjega sodnika (DC 279, § 1–2; Montini 2010, 320). Spodbijanje sodbe je upravičeno v naslednjih primerih: če branilec vezi meni, da sodba ni zadosti strokovno utemeljena; če branilec vezi meni, da v ničnostni zakonski sodbi sodniki niso dovolj upoštevali izvedenskih mnenj, ki po njegovem prepričanju koristijo zakonski zvezi (DC 56, § 4); če se ničnostna sodba opira na neresnične dokaze; če branilec vezi sam predloži nove in tehtne dokaze, ki branijo obstoj zakramenta svetega zakona, in če so bila v sodbi očitno prezrta znanstveno utemeljena mnenja izvedencev, ki branijo svetost zakona in njegovo nerazvezljivost (kan. 1645, § 2).

Priziv mora branilec vezi vložiti pri sodniku, ki je izrekel sodbo, v petnajstih uporabnih dneh, potem ko se je izvedelo za objavo sodbe. Sodnik, ki je izrekel sodbo, mora spise skupaj s prizivom poslati višjemu sodišču. Potem ko prizivno sodišče natančno pregleda utemeljenost priziva branilca vezi, prejšnjo sodbo potrdi ali pa jo v celoti ali delno spremeni (Barolo 2006, 320–326).

3. Vloga izvedencev v ničnostnih zakonskih pravih

V ničnostnih zakonskih pravih na cerkvenih sodiščih morejo sodelovati tudi izvedenci (*periti*). To so strokovnjaki s področja medicine, psihologije in psihiatrije. Izvedenca imenuje sodnik na predlog stranke ali pa sam primer zahteva njegovo imenovanje (ZCP 1983, kan. 1575). To še posebno velja v ničnostnih pravih, ki obravnavajo spolno nezmožnost in hibo v privolitvi zaradi razumske ali psihične nesposobnosti po kanonu 1095 (DC 203, § 1). Pri izbiri izvedencev je treba upoštevati merila, ki jih navaja navodilo *Dignitas connubii*. Preden se izbere izvedenec, je treba ugotoviti:

- da se izvedenec zares odlikuje v svoji strokovnosti;
- da je izkušen v svoji znanstveni vedi in se odlikuje po dobrem znanju in modrosti;
- da je na svojem področju dober strokovnjak;
- da uživa spoštovanje, izkušenost in ugled;
- da je nadvse pošten;
- da je o njem splošno znano: v svojih znanstvenih delih, objavah in strokovnih člankih zagovarja načela krščanske antropologije (DC 205, § 1–2).

Če izvedenec izpolnjuje predpisana merila, je lahko povabljen na cerkveno sodišče, da sodeluje v ničnostnih zakonskih pravih. Predsednik sodnega zbora

ali ponens (*praeses vel ponens*), ki vodi pravdni postopek, izbere izvedenca in ga imenuje (ZCP 1983, kan. 1575). Njegovo imenovanje sporoči branilcu vezi in strankam (DC 204, § 1–2). Glede na vsebino ničnostne zakonske pravde izbere izvedenca, ki pozna perečo zakonsko problematiko. Izbira med zdravniki specialisti, psihologi, psihiatri ali med strokovnjaki, ki poznajo problematiko mladostnosti, pubertete, družine, zakonske zveze, predzakonske in zakonske spolnosti in motenj, ki se pri tem pokažejo. Iz sodb rimske rote izvemo, da je danes pogost razlog za ničnost zakona nesposobnost partnerjev za zakon. Obstajata dve vrsti nesposobnosti: hudo pomanjkljiva razsodnost glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti in psihična nesposobnost sprejemanja bistvenih zakonskih obveznosti (ZCP 1983, kan. 1095). Vzroki za psihično nesposobnost so odvisnosti od alkohola, od mamil in od poživil in nezdrava navezanost na starše, na prijatelje in na sorodnike. Ti vzroki zahtevajo posebno pozornost. Zato je sodnik dolžan v teh primerih poklicati na pomoč izvedenca s področja medicine ali družinske psihologije ali pa strokovnjaka, ki dobro pozna droge in njihov kvarni vpliv na človeka ali problematiko čustvene navezanosti na ljudi iz sorodstva. Izkušen izvedenec more s svojim strokovnim pristopom sodniku pripraviti izvedensko mnenje, ki pomaga sodniku do resnice o zmožnosti za veljavno sklenitev zakonske zveze oziroma mu predloži utemeljitev, zakaj nekdo ni bil ali je bil zmožen skleniti veljaven zakon (Bianchi 2009, 79).

3.1 Prednostne naloge izvedenca v ničnostnih zakonskih pravnih

Prva prednostna naloga izvedencev je strokoven pristop. Izvedenci se morajo pri svojem delu opirati na pravila znanosti (*scientiae*), da se z izvedenskim mnenjem dokaže »kako dejstvo ali prepozna prava narava kake stvari« (ZCP 1983, kan. 1574). Svojo raziskavo začne izvedenci opravljati po zaslišanju stranke. Sodnik opredeli posamezne točke, ki jih mora izvedenec strokovno obdelati (kan. 1577, § 1). Sodnik izroči izvedencu pravnih spise in druge listine in pripomočke, ki so mu potrebni, da bo lahko svojo nalogo pravilno in vestno opravil (kan. 1577, § 2).

Izvedenec je na podlagi vprašanj, ki jih je skrbno pripravil sodnik in jih je predlagal branilec vezi, nadalje dolžan pripraviti strokovne odgovore. Vsi odgovori morajo biti strokovno utemeljeni. Izvedenec posreduje sodniku svoje strokovno mnenje, ki mora biti v skladu z njegovo lastno stroko in z znanostjo (*peritus in suo voto singulis capitibus in decreto iudicis definitis iuxta propriae artis et scientiae praecepta respondere debet*, DC 209, § 3). Pri tem se mora izogibati nestrokovnih, neznanstvenih in poljudnih sodb, ker bi s tem slabo opravil nalogo, ki mu jo je naložil sodnik (Bonnet 2009, 423).

Izvedenec je pri sestavi svojega mnenja dolžan sodniku navesti tudi, iz katerih virov in na kakšen način je izvedel reči, ki jih navaja. Za sodnika je pomembno vedeti, na podlagi katerih dokumentov oziroma drugih znanstvenih izsledkov je izvedenec postavil diagnozo za osebo, za katero mora dati izvedensko mnenje. Prav tako je dolžan sodnika seznaniti z »antropologijo«, ki jo je upošteval pri sestavi svojega strokovnega mnenja (DC 210, § 2). Potrebno je jasno argumentiranje izvedenskega mnenja. Če je pri sestavljanju izvedenskega mnenja sodelovalo več izvedencev, je nujno, da njihov mentor zbere vsa mnenja in jih sodniku ločeno

predstavi. Končno poročilo, ki ga izvedenci skupaj izročijo sodniku, tudi vsak osebno podpiše. Sodnik lahko potem v miru pretehta njihova mnenja in končno poročilo. Šele potem ko je izvedenska mnenja pregledal še branilec vesti, pripravi sodnik sodbo, v kateri navede razloge, ki so ga nagnili, da je neko izvedensko mnenje sprejel ali zavrnil (ZCP 1983, kan. 1579, § 1–2). Potem ko so izvedenci opravili svojo nalogo, jim sodnik povrne stroške, ki so jih imeli, in jih za njihovo delo pravično nagradi (kan. 1580).

3.2 Problematika (ne)krščanske antropologije

V ničnostnih zakonskih pravnih, v katerih je govor o spolni nezmožnosti ali hibi v privolitvi zaradi duševne bolezni iz kanona 1095 (toč. 1–2), sodniku najbolj koristijo strokovna mnenja izvedencev, ki uživajo ugled glede poštenosti in religioznosti (DC 205, § 1). Pri tem je najbolj pomembno, da izvedenec deli s Cerkvijo krščanskoantropološki pogled na človeka (Janez Pavel II. 1987, 1455).

Po krščanski antropologiji imajo načelno vsi pravico do zakona in so sposobni zanj, razen če pravo ne določi drugače in se drugače ne dokaže. Izvedenci, ki s Cerkvijo ne delijo krščanskoantropološkega pogleda na človeka, pogosto kako motnjo v človeku ocenijo kot nesposobnost za zakon. Zato izvedenci, ki pri svojem delu ne upoštevajo krščanske antropologije, pogosto svojo raziskavo končajo s tezo: že nevroze so dovolj velik razlog, da se zakon razglasi za ničnega. Mnogi sodniki imajo takšne ugotovitve za verodostojne. To pa je popolnoma nezdravljivo s krščansko »presežnostjo in enkratnostjo« (DnC 130) človeške osebe. Za kanonsko pravo nobena nevroza ne more zakona narediti za ničnega. Za ničnost je potrebna psihična nesposobnost pri enem ali obeh zakoncih. Razpad zakonske skupnosti še ni dovolj velik razlog, da bi lahko rekli: te osebe niso bile sposobne za zakonsko zvezo. Razpad zakonske zveze lahko samo nakazuje navzočnost kakih psihičnih vzrokov, ki pa so večinoma zgolj prehodne oblike. Samo v nekaterih primerih so psihični vzroki lahko znamenje trajne psihične motnje ali kake odvisnosti ali nesposobnosti za zakonsko skupnost.

Razne psihične »težave« se v psihologiji in v psihiatriji pogosto razlagajo kot psihopatološko stanje osebe. Za kanonsko pravo pa tudi to ni dovolj, da bi zakonsko skupnost razglasili za nično. Sama psihična težava pri osebi še ni zadosten razlog za ničnost zakona. Dejstvo je, da samo najtežje psihopatološke oblike (kakor so psihoze, ki povzročijo nesposobnost svobodnega odločanja, npr. shizofrenija) lahko ogrozijo človekovo svobodno odločanje in posredno povzročijo hibo v privolitvi. Čeprav so psihične težave (npr. nevroze) lahko huda ovira za srečen zakon, pa to še ne pomeni, da oseba zato ne bi bila sposobna za zakonsko privolitev (Janez Pavel II. 1988, 1180). Zato se sodnik pri sestavljanju sodbe ne sme pustiti zapeljati. Presojati mora kritično in z veliko rahločutnostjo. Predvsem s strokovnostjo in z zdravo pametjo.

Za sodnika so najbolj koristna seveda tista izvedenska mnenja, ki v svojem strokovnem poročilu upoštevajo krščansko antropologijo. Za sodobno sekularizirano družbo je človek zgolj družbeno bitje, ki pozna le posvetno ljubezen. Sodobna družba je pred razvrednotenjem človeškega telesa. Živimo v času, ki pozablja na človekovo duhovno dimenzijo. Vse več zakonov se namreč sklepa v veri odtu-

jenih okoljih. Zato so strokovna mnenja, ki imajo pred očmi krščansko svetost zakona, pa tudi načelo, ki upošteva blagor duš (*salus animarum*), veliko bolj primerne kakor tista, ki na človeka in na zakon gledajo brez religiozne dimenzije. Torej je zelo pomembno, da pri ničnostnih zakonskih pravnih sodelujejo izvedenci, ki zagovarjajo krščanska načela. Za krščansko antropologijo človek ni zgolj abstraktno bitje, ki išče le samega sebe, marveč je vpet v družbena in v gospodarska vprašanja (Juhant 2009, 123). Ženska dopolnjuje moškega, pa tudi moški dopolnjuje žensko: moški in ženska se vzajemno dopolnjujeta, in to ne samo telesno in psihično, marveč tudi ontološko. Bog jima je zaupal ne samo nalogo rojevanja, temveč tudi oblikovanje človeške zgodovine. Za krščansko antropologijo je človek »ustvarjen po božji podobi in sličnosti« (DnC 149). Brez te presežnosti in nadnaravne poklicanosti človek izgubi svojo vizijo.

Za ničnostne zakonske postopke na cerkvenih sodiščih je torej zelo dobro, če je izvedenec tudi osebno veren. Vera je v tem primeru njegova osebna odlika. Pri svojem delu se kot kristjan ne opira samo na razum, marveč tudi in predvsem na »sijaj resnice, ki ga prejema od vere« (Benedikt XVI. 2006, 10–11). Kot kristjan more svoje znanstveno raziskovanje in svoje tehnične sposobnosti uporabljati v službi človeštvu. Svoja odkritja bo namreč podrejal »moralnim načelom in vrednotam, ki v polnosti spoštujejo in uresničujejo človekovo dostojanstvo« (DnC 458). Takšna mnenja so za sodnika najbolj dobrodošla, ker mu pomagajo do večje moralne zanesljivosti, ko sestavlja končno sodbo.

Kratice

DC – Pontificium Consilium de legum textibus. *Dignitas Connubii*

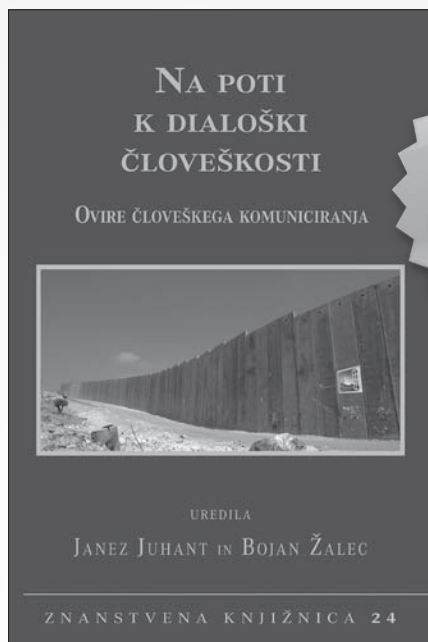
DnC – Papeški svet Pravičnost in mir. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*

ZCP 1983 – *Zakonik cerkvenega prava*

Reference

- Barolo, Luigi.** 2006. Cause psichiche e nullità del matrimonio. Il disturbo bipolare. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 19:318–332.
- Benedikt XVI.** 2006. *Bog je ljubezen* [okrožnica]. Cerkevni dokument 112. Ljubljana: Družina.
- Bianchi, Paolo.** 2003. Cause psichiche e nullità del matrimonio. Le allocuzioni alla Rota di Giovanni Paolo II: il tema della capacità al matrimonio. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 16:388–402.
- — —. 2005. Il can. 1095 nell'istruzione 'Dignitas connubii'. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18:376–392.
- — —. 2009. Alla ricerca degli obblighi essenziali del matrimonio rimasti invariati: can. 1095, 3. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 22:65–84.
- Bonnet, Piero Antonio.** 2009. Le prove nel giudizio ecclesiale. Parte seconda. *Periodica de Re Canonica* 98:399–461.
- Chacón, Rodríguez Rafael, in Espina, Ruano Lourdes, ur.** 2006. *Los procesos de nulidad de matrimonio canónico hoy. Actas de la jornada especial habida en Madrid el día 23 de septiembre de 2005 para el estudio de la instrucción Dignitas Connubii*. Madrid: Asociación Española de Canonistas.
- Hallein, Philippe.** 2010. Nuove facoltà per il difensore del vincolo nello svolgimento di un Processo di nullità matrimoniale? Uno studio sinttico tra il Codice e l'istruzione Dignitas connubii. *Periodica de Re Canonica* 99:503–525.
- Hendriks, Jan.** 1999. *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*. Milano: Ancora.
- Janez Pavel II.** 1987. Allocutiones ad Rotae romanae auditores coram admissos. AAS 79:1453–1459.

- —. 1988. Ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos anno forensi ineunte. *AAS* 80:1178–1185.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: MD.
- Lüdicke, Klaus.** 2005. 'Dignitas connubii'. *Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*. Essen: Ludgerus Verlag.
- Montini, Paolo.** 2010. Alcune questioni in merito al can. 1631. *Periodica de Re Canonica* 99:305–343.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Pontificium Consilium de legum textibus.** 2005. *Dignitas Connubii. Instructio servanda a tribunalibus diocesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- Štihec, Simon.** 2010. *Psihološki vidiki sile in strahu kot hibe v privolitvi v zakon*. Magistrska naloga. Maribor: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Uggé, Bassiano.** 2005. La terminologia non contenziiosa dell'istruzione 'Dignitas connubii'. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18:364–375.
- Vanzetto, Tiziano.** 2007. La fase istruttoria di una causa di nullità. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:279–298.
- Wrenn, Lawrence.** 1998. *The Invalid Marriage*. Washington: Canon Law Society of America.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



cena
14.00€

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

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

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

Elżbieta Osenska

Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe *Das Geschenk Jesu*

Zusammenfassung: Die Aktivierung des Schülers umfasst nicht nur dessen intellektuelle Aktivität, sondern auch seine emotionale, sensomotorische, rezeptive und verbale Tätigkeit. Die Schüleraktivität besteht nicht darin, dass er sich einfach vorgegebene Bildungsinhalte aneignet, sondern bedeutet vielmehr eine verstärkte intellektuelle Anstrengung, Beobachtung und Wahrnehmung, Motivation und Erlebnis, Steigerung des Arbeitstempos, das Ergreifen von Initiative für sich selbst oder für die Gruppe, zunehmendes Textverständnis und die Fähigkeit, eigene Denkprozesse verbal zu präsentieren. Die Autorin des vorliegenden Artikels greift den Problemkreis um eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter auf. Zunächst stellt sie vor, wie bedeutend und notwendig es ist, dass der Lehrer eine große Vielfalt an Lehr- und Lernmethoden einsetzt. Im Anschluss daran bietet sie neuartige Vorschläge und Lösungen für die vielseitige Aktivierung der Schüler im didaktisch-erzieherischen Prozess des Religionsunterrichts an. Dabei wird insbesondere auf die emotionale Aktivierung der Schüler sowie auf die Einführung von Identifikationsfiguren in den Schulbüchern zum Religionsunterricht eingegangen.

Schlüsselwörter: Religionsunterricht, vielseitige Aktivierung, Schulbuch für den Religionsunterricht

Povzetek: Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učbenikov *Dar Jezusa*

Aktiviranje učenca ne obsega samo njegove intelektualne dejavnosti, ampak tudi njegovo čustveno, senzomotorično, receptivno in besedno delovanje. Učenčeva aktivnost ni v tem, da si preprosto prisvoji vnaprej dane izobraževalne vsebine, ampak pomeni povečan intelektualni napor, opazovanje in zaznavanje, motiviranje in doživljanje, povečanje hitrosti dela, prevzemanje pobude zase ali za skupino, naraščajoče razumevanje besedil in sposobnost, da lastne miselne postopke predstavi v besedni obliki. Avtorica članka obravnava probleme v zvezi z vsestranskim in dejavnostno usmerjenim aktiviranjem učencev v začetku osnovne šole. Najprej prikaže, kako pomembno in potrebno je, da učitelj uporabi zelo raznolike metode učenja in poučevanja. Nato predlaga nove rešitve za raznovrstno aktiviranje učencev v didaktično-vzgojnem procesu verouka. Pri tem obravnava predvsem čustveno aktiviranje učencev in uvajanje identifikacijskih figur v veroučne učbenike.

Ključne besede: verouk, vsestransko aktiviranje, veroučni učbenik

Abstract: Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series *The Gift of Jesus*

An all-round activation of a pupil does not only include his intellectual activity, but also his emotional, senso-motoric, receptive and verbal activities. The pupil's activity is a complicated operation, not just simply learning the presented content of education, but involves an enhanced intellectual endeavour, observation and perception, motivation and experiencing, increasing the pace of work, showing initiative for oneself or for the group, improved text comprehension and the ability to express one's mental processes in words. The author explores the issue of an all-round activation of the pupils in the first stage of primary school. Firstly, she takes a closer look at the importance and necessity of using many differentiated teaching and learning methods. Then she offers new proposals and solutions for an all-round activation of pupils in the didactic and formative process of teaching religion education. Special consideration is given to the emotional activation of pupils and to the introduction of identifications figures into religious education textbooks.

Keywords: religious education, all-round activation, religious education textbook

Die Organisation und der Verlauf des Lehr- und Lernprozesses sind in einem hohen Grad mit der Anwendung von Handlungsregeln des Lehrers verbunden, die man als Lehrgrundsätze bezeichnet. Zu den bekanntesten gehört dabei der Grundsatz einer vielseitigen und handlungsorientierten Aktivierung der Schüler. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass im Lehr- und Lernprozess neues Wissen auf intensive, unterschiedliche und allseitige Weise erworben werden soll, dass Kenntnisse ergänzt und vertieft werden und dass die erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten auch regelmäßig in der Praxis angewendet werden. Eine allseitige Aktivierung muss daher neben der intellektuellen gleichermaßen die emotionale, sensomotorische, rezeptive und verbale Aktivität der Schüler umfassen. Alle hier angeführten Arten der Aktivierung sollen im didaktisch-erzieherischen Prozess in Verbindung miteinander und in wechselseitiger Abhängigkeit auftreten. Darum muss auf eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung des Schülers hingewiesen werden, die sich im Erfahren, Bewerten, Handeln, Entdecken und Denken äußert (Kubik 1990, 211-217; Sniezynski 1992, 78-105; Adamek 1997; Fleming 1974). Die Aktivierung des Schülers besteht nicht darin, dass dieser sich einfach vorgegebene Bildungsinhalte aneignet, sondern bedeutet vielmehr verstärkte intellektuelle Anstrengung, Beobachtung und Wahrnehmung, Motivation und Erlebnis, Steigerung des Arbeitstempos, das Ergreifen von Initiative für sich selbst oder für die Gruppe, zunehmendes Textverständnis und die Fähigkeit, eigene Denkprozesse verbal zu präsentieren (Sullivan und Gallagher 1990).

Daher greift der vorliegende Artikel den Problemkreis um eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter auf, also am Beginn ihrer Religionsunterweisung in der Schule. Dabei wird zunächst gezeigt, wie wichtig die Methodenvielfalt beim Lehren und Lernen gerade in dieser Bil-

dungsphase ist. Im Folgenden werden neue Vorschläge und Lösungen für eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im didaktisch-erzieherischen Prozess des Religionsunterrichts präsentiert. Der letzte Teil befasst sich mit der Bedeutung und der Notwendigkeit Identifikationsfiguren einzuführen, um die emotionale Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter zu erhöhen.

1. Die Bedeutung und der Bedarf an Methodenvielfalt beim Aktivierungsprozess des Schülers im frühen Grundschulalter

Sowohl der Bedarf an Aktivierung als auch deren Ausprägung erfordern es, den Lehr- und Lernprozess so zu organisieren, dass die Schüler aktiv daran teilhaben können (Brudnik, Moszynska und Owczarska 2000). Bei der Realisierung des oben angeführten Postulats nehmen unterschiedliche Methoden der Aktivierung eine hilfreiche Rolle ein. Darum unterstreichen derzeit Experten für die Didaktik der Religionslehre deren Rolle und Bedeutung, gleichzeitig machen sie die Religionslehrer auf den Bedarf aufmerksam, beständig nach Möglichkeiten und Wegen der Schüleraktivierung zu suchen, die für den Religionsunterricht spezifisch sind (Zellma 2006; Marek 2002, 131–141; Sondej 1992, 243–255). Denn bereits Johannes Paul II. betonte, dass die Kirche bei der Verkündigung des Glaubens weder über eine eigene noch über eine einzige Methode verfügt, sondern im Licht der Göttlichen Pädagogik die Methoden der jeweiligen Zeit auswählt. Sie nimmt auf freie Art und Weise alles an, was von Wert ist, was Anerkennung verdient, synthetisiert alle Elemente, die nicht dem Evangelium widersprechen und verbindet sie im Dienst an ihrer Sache. Auf diese Art und Weise ist die Vielfalt der Methoden ein Zeichen der Lebendigkeit und ein Reichtum und damit gleichzeitig auch ein Beweis für die Achtung vor den Menschen, an die sie sich richtet (*Catechesi Tradendae* 51). Experten für Didaktik machen darauf aufmerksam, dass die im Religionsunterricht angewandte Methodenvielfalt, die zu einem nachhaltigen Erinnern, zu einem umfassenderen Verständnis der präsentierten Lerninhalte, zur Vervollkommenheit der Fertigkeiten und Grundhaltungen sowie zu einer vertieften Motivation beiträgt, eine der Möglichkeiten für die Schüleraktivierung darstellt. Bei diesem Prozess bedient man sich nicht nur einer Methode sondern weiterer Hilfsmethoden, die eine größere Aktivierung des Schülers erleichtern (Osewska 2004, 167–170; Twardzicki 2001, 187–290; Szpet 1999, 175).

Die Aktivierung der Schüler ist eine bedeutende Bedingung für die Effektivität des didaktisch-erzieherischen Prozesses der Religionsunterweisung. Sie begünstigt die Beherrschung des Wissens im Verlauf der selbstständigen Aufgabenlösung und deren Anwendung bei verschiedenen Aufgabentypen, sie trägt dazu bei, dass sich Interesse und schöpferische Grundhaltungen entwickeln (Szpet 1999, 176). Es wäre ebenfalls günstig, sich auf die Lebenserfahrungen und das Grundwissen der Schüler zu berufen. Die Bezugnahme auf diese Erfahrungen kann diese zum Ausgangspunkt weiterer Forschungen machen, verschiedenartige Handlungsweisen zielen auf ein konkretes Ergebnis, während engagierte Arbeit in der Gruppe

das selbstständige Lernen unterstützt (Barcinski 1999, 168). Wenn die Schüler engagiert arbeiten, lassen sich ihr vorhandenes Grundwissen, ihre Fähigkeiten sowie die Art und Weise entdecken, wie sie die Welt sehen und verstehen. Das Wissen der Schüler kann sich sehr unterschiedlich darstellen, es kann in religiöser Hinsicht reichhaltig und gereift, aber auch dürftig oder geradezu verzerrt sein. Das Engagement und die Aktivität der Kinder im frühen Grundschulalter, ihre Aussagen und Fertigkeiten spiegeln in hohem Grad insbesondere den Einfluss von Familie und Medien wider. Es gilt daher zu bedenken, dass der Religionslehrer dem Kind im frühen Grundschulalter weder Wissen noch Fertigkeiten abverlangen kann, die er selbst diesem nicht vermittelt hat, denn wenn er die Leistungen des Kindes, vor allem in der ersten Klasse, bewertet, wird er dabei eher das Engagement der Eltern, der Betreuer oder der Großeltern im Prozess der Religionserziehung beurteilen und nicht die des Kindes selbst.

Der Einsatz vielfältiger Methoden ermöglicht dem jungen Schüler, der gerade am Anfang des schulischen Erziehungsprozesses steht, sein Wissen und seine Fähigkeiten auf unterschiedliche Art und Weise zu präsentieren, so kann etwa ein schüchternes Kind Schwierigkeiten damit haben, vor der gesamten Klasse laut zu sprechen, aber vielleicht ein kreatives Bild malen. Dies kann eine für das Kind geeignetere Ausdrucksform darstellen unter der Bedingung, dass der Lehrer das Bild gerne zusammen mit ihm interpretiert. Deshalb wird die Kreativität des Kindes zu sehr eingeschränkt, wenn auf monotone Art lediglich fertige Malvorlagen eingesetzt werden. Nicht selten sind diese wenig ästhetisch, oft sind die dargestellten Formen schwer zu erkennen, aber vor allem werden die manuellen Möglichkeiten des Kindes zu wenig berücksichtigt, das weder zu kleine noch zu viele Elemente ausmalen kann. Darüber hinaus ist die selbstständige Arbeit der Schüler für diese die Bestätigung, dass der Religionslehrer sie ernst nimmt und ihren Beitrag zur Realisierung des Prozesses der Religionsunterweisung anerkennt. Folglich stellen die kreative Arbeit und das Schaffen der Schüler eine wichtige Information darüber dar, wie weit diese die gegebene Wirklichkeit verstanden haben. Auf diese Art und Weise sind ihre Werke beobachtbare und lesbare Hinweise darauf, ob die zu verwirklichenden Ziele auch erreicht wurden (Barcinski 1999, 169).

Eine entscheidende Rolle für das Engagement der Kinder im frühen Grundschulalter spielen emotionale Elemente. Dabei ist es die verantwortungsvolle Aufgabe des Religionslehrers, diese entsprechend ihrer Bedeutung herbeizuführen, was ihm eine genaue Kenntnis der Gruppe und der Auswahl zielführender Methoden abverlangt (Kulpaczynski 1998, 83–85). Die Verschiedenheit der Methoden ruft die während des Religionsunterrichts unverzichtbare intellektuelle, emotionale und selbstständig handelnde Aktivität hervor, überwindet einen Schematismus in den Unterrichtsstunden und beugt der Langeweile vor. Auf diese Art und Weise trägt die Methodenvielfalt dazu bei, dass die Lerninhalte dauerhaft und interessiert beherrscht werden, sich Grundhaltungen herausbilden und Motivation für die weitere Arbeit entsteht. Durch die allseitige Aktivierung können die Schüler besser zu engagierten Katholiken heranwachsen, die eine christliche Persönlichkeit entwickeln, und werden gleichzeitig auf das Leben vorbereitet (Twardzicki 2001, 413).

Die vielseitige Aktivierung der Schüler trägt nicht nur zu einem engagierten Wissenserwerb und der Vermeidung von Langeweile bei, sondern erlaubt diesen auch, ihre eigene Identität zu entdecken, und motiviert sie zu weiterem Handeln. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass sich die Aktivierung der Schüler nicht nur auf den Erwerb objektiven Wissens eingrenzen lässt. Vielmehr soll sie auch dazu beitragen, den Heilsplan Gottes kennenzulernen, das Erleben von Werthaltungen zu ermöglichen und die Entdeckung der Gegenwart Gottes zu erleichtern (378).

Eine im didaktisch-erzieherischen Prozess überlegt angewandte Methodenvielfalt trägt zur Persönlichkeitsentwicklung der Schüler bei, erhöht ihre Merkfähigkeit, verbessert das Verständnis ausgearbeiteter Materialien, verstärkt die verschiedensten Aktivitäten, die Herausbildung von Fähigkeiten und christlicher Grundhaltungen sowie die Verbindung des Glaubens mit dem Leben (Szpet 1999, 175; Gallagher 1988, 26–31).

2. Die Bedeutung und die Notwendigkeit, neuartige Lösungen und Vorschläge zu suchen

Als Antwort auf die gegenwärtigen Bedürfnisse des Schülers im frühen Grundschulalter der Jahrgangsstufen eins bis drei und unter Berücksichtigung seiner Entwicklungsmöglichkeiten sowie des gesellschaftlich-religiösen Zusammenhangs (Potocki 2007) haben E. Osewska und J. Stala zusammen mit ihrem Team ein umfassendes Bildungspaket für den Religionsunterricht vorbereitet, das interessante methodische Lösungen enthält und Interesse beim Kind weckt. Die Schülerbücher sind so gestaltet, dass jede Lerneinheit in der Regel auf zwei nebeneinander liegenden Seiten abgedruckt ist und die folgenden Elemente enthält: Thema, Bibeltext, Schlüsselwörter, Worte von Menschen, die Gott geliebt haben, Reflexion und Zelebration, aber auch eine existenzielle Situation, etwas Spannendes sowie Lesevorschläge und Internetadressen. Im Hinblick auf die Bedeutung von literarischen Texten, Beispielen und Zeugnissen haben die Herausgeber und Autoren nicht nur in der methodischen Anleitung sondern auch im Schülerbuch eine reichhaltige Bibliographie und anspruchsvolle Texte angefügt: Worte des Papstes, von Heiligen und Seligen, Verweise auf bedeutende Publikationen und Internetseiten. Auf diese Weise eröffnet sich dem Schüler der Zugriff auf eine umfassende Bibliothek. Im Vergleich mit früheren Gesamtlehrpaketen betonen Religionslehrer und Eltern, dass die wissbegierigen Schüler besonders die Internetseiten schnell nachprüften und damit den Weg zu weiteren Texten und Quellen fanden. Einzelne Elemente sind durch entsprechende grafische Sinnbilder (*Icons*) gekennzeichnet, deren Bedeutung im Schülerbuch erläutert wird. Daher wissen die Schüler, wann sie einen Bibeltext lesen, wann es sich um Worte von Menschen, die Gott sehr geliebt haben, und wann es sich um Aussagen ihrer Altersgenossen handelt. Das Schülerbuch erlaubt eine Verwendung in doppelter Hinsicht: im Verlauf des schulischen Religionsunterrichts oder während der selbstständigen Arbeit zu Hause. Über die Art der Arbeit mit dem Schülerbuch entscheidet der Religionslehrer. Am Ende des Schülerbuchs finden sich die *Lieder und Gesänge* aus den einzelnen Lerneinheiten sowie der *Katechismus*. Die angeführten unterschiedli-

chen Vorschläge für die Arbeit des Schülers mit dem Lehrbuch ermöglichen es, dieses sowohl im Klassenzimmer als auch während der selbstständigen Arbeit des Kindes einzusetzen. Wenn das Kind das Buch benützt, kann es die im Katechismus enthaltenen Inhalte selbstständig festigen, sich die neu kennengelernten Bibeltexte einprägen und auf die Texte der Lieder und Gesänge immer wieder zurückkommen. Wenn es noch mehr Interesse zeigt, dann kann es, zunächst mit der Unterstützung der Eltern, allmählich jedoch immer mehr selbstständig, in den vorgeschlagenen Büchern lesen und sich neuere Nachrichten aus dem religiösen Bereich über die angegebenen Internetseiten aneignen. Hier wird in Polen zum ersten und bisher auch einzigen Mal in einem Lehrbuch für Religion der Vorschlag unterbreitet, Kindern über das Internet den Zugang zu interessanten Informationen anzubieten.

3. Die Bedeutung und die Notwendigkeit, Identifikationsfiguren im Prozess der Aktivierung von Schülern im frühen Grundschulalter einzuführen

Die verantwortungsvolle Sorge um die religiöse Entwicklung der Kinder im frühen Grundschulalter führt dazu, nicht nur deren Entwicklungsmöglichkeiten und -bedürfnisse zu berücksichtigen, sondern darüber hinaus auch den gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen. Unsere neuzeitliche Kultur, die sich durch eine Vielzahl an paradoxen Erscheinungen kennzeichnet, welche mit der Globalisierung in Verbindung stehen, mit der Amerikanisierung, der Fragmentisierung von Kultur, mit dem Subjektivismus und Relativismus, mit einem Überschreiten von Raum und Zeit, gleichzeitig aber mit der Flucht in eine virtuelle Welt, mit einem Zurückweisen von Normen, Werten und Autoritäten sowie mit einer medialen Bildung, übt in erheblichem Umfang Einfluss auf die Herausbildung der Identität beim Kind und beim jungen Menschen aus. In dieser Situation nimmt der Religionslehrer den Prozess der Religionsunterweisung der Kinder auf, die häufig noch nicht in die Wirklichkeit der Religion eingeführt worden sind oder diese lediglich als eine von vielen medialen Lebensvorschläge betrachten. Zusätzlich erschweren Personen aus dem familiären, vorschulischen und schulischen Umfeld des Kindes, die der Religion gegenüber voreingenommen sind, dessen religiöse Entwicklung und seine Annäherung an Jesus Christus. Mit Sicherheit wird deshalb im *Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen* (*Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*) bemerkt, dass man gegenwärtig kaum annehmen kann, alle Kinder könnten in Familien aufwachsen, die eine Glaubensgemeinschaft bildeten. Darum ist es außergewöhnlich wichtig, den Schülern Möglichkeiten zu schaffen, religiöse Werte in der Klassengemeinschaft zu erleben und zu erfahren (*Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* 37). Von großer Bedeutung werden dabei erlebnisorientierte Methoden sein, die das Kind Emotionen in unterschiedlichen familiären und kirchlichen Situationen erfahren lassen, seine emotionale Aktivierung verstärken sowie seine Emotionen und religiösen Empfindungen mit der Gottesbeziehung verknüpfen. So wird es vom wahren Wesen der Religion ergrif-

fen. Denn religiöse Emotion und Empfindung, welche eine grundlegende Bereitschaft des Kindes zu aktivem Handeln ausmachen, treten in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung auf. Wenn jedoch die Kinder nicht in Familien aufwachsen, die im Alltag die Glaubenswirklichkeit leben, dann werden für sie Zeugnisse und Beispiele für den Glauben von großer Bedeutung sein, die ihnen von Personen über Emotionen weitergegeben werden. Dabei kann es sich um Lehrer, Erzieher und die Großeltern handeln, aber auch um Altersgenossen oder Heldenfiguren aus Filmen, Büchern und Spielen. Über Fragen zu religiösen Themen und die allmähliche Teilnahme an religiösen Praktiken übernimmt das Kind von der gläubigen Bezugsperson die Bindung an die Religion.

Besonders in solchen Fällen, wo die Religiosität der Eltern und Betreuer geschwächt ist, ist der Bezug zu gläubigen Menschen in der nächsten Umgebung von hohem Gewicht, wie auch die Identifikation des Kindes mit Heldenfiguren und sein Bedarf nach konkreten Vorbildern für die Nachahmung. Darum war es die Überlegung der beiden Autoren E. Osewska und J. Stala, in den besprochenen Lehr- und Lernpaketen – was noch in keinem anderen didaktischen Gesamtpaket anzutreffen ist – Identifikationsfiguren auftreten zu lassen: einen Jungen und ein Mädchen, die zusammen mit den Kindern heranwachsen und mit ihren Familien viele Geschehnisse erleben, welche dann im Licht des Glaubens interpretiert werden. Die oben angeführte Überlegung der beiden Autoren Identifikationsfiguren einzuführen, die zusammen mit den Kindern von der Vorschule bis zur letzten Bildungsphase in der Grundschule aufwachsen, wurde von diesen zum ersten Mal in den ausgearbeiteten und aufgelegten didaktischen Gesamtpaketen für die Religionserziehung von Kindern im Vorschulalter umgesetzt: für die vierjährigen Kinder: »Gott liebt die Kinder« (»Bog kocha dzieci«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2005; für die fünfjährigen Kinder: »Ich bin ein Kind Gottes« (»Jestem dzieckiem Bozym«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2005; für die sechsjährigen Kinder: »Ich liebe den guten Gott« (»Kocham dobrego Boga«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2006 (Osewska 2002, 75–76). In den bereits früher aufgelegten didaktischen Paketen für die Religionserziehung von Kindern im Vorschulalter und in den Gesamtpaketen für die Schüler der Klassen eins bis sechs in der Grundschule berufen sich E. Osewska und J. Stala auf die bedeutende Rolle von Erlebnissen und Erfahrungen während des Prozesses einer christlichen Glaubensentwicklung. Eine der charakteristischsten und gleichzeitig originellsten und noch nie dagewesenen Besonderheiten besteht in der Einführung dieser gleichbleibenden Identifikationsfiguren auf allen Ebenen der Religionserziehung des Kindes: Zuzia und Piotrek (sowie deren Familien, aber auch den Engel Gabi und den Hund Pysio), die zusammen mit den Kindern »heranwachsen« und denen sie in jeder Unterrichtsstunde begegnen. Sie begleiten die Kinder in Illustrationen, in Erzählungen, in Dialogen mit ihren Familienmitgliedern oder Altersgenossen oder in der Form von Handpuppen. Das führt dazu, dass die Kinder mit ihren Figuren sprechen, dass sie ihnen Fragen stellen, dass sie Antworten vervollständigen und dass sie lebhaft auf deren Abenteuer reagieren, die ihren eigenen entsprechen. Es scheint, dass die Einführung gleichbleibender Identifikationsfiguren mehr Möglichkeiten für das pädagogische Einwirken gibt. Wenn die Kinder ihre »Helden« immer wieder hören, dann identifizieren sie sich nicht selten mit ihnen und versuchen sogar mehrfach diese

nachzuahmen. Dadurch dass der Religionslehrer die Handpuppen benützt, werden die beiden Identifikationsfiguren für die Kinder zu lebendigen und authentischen Figuren, bis sie sich schließlich sogar um deren Befinden oder Gesundheit sorgen. Erfahrungen aus dem Alltagsleben des Kindes, die im Familienkreis (Stala 2010; 2008; 2004; 1998; Stala und Osewska 2009; Osewska und Stala 2003; 2002; Stala und Osewska 2000) oder in der Klassengemeinschaft interpretiert werden, führen zum Gebetskontakt mit Gott und zum Besuch der Heiligen Messe hin. Auf diese Art und Weise kann sich Schritt für Schritt im Kind das Gefühl dafür ausbilden, dass Gott beständig da ist, dass sich alle Geschehnisse im Licht des Glaubens interpretieren lassen und dass die Beziehung zu Gott dauerhaft werden kann (Osewska 2002, 2; 16–29; 39–42; 66; 72–73).

Beinahe in jeder methodischen Lerneinheit knüpfen die Kinder dank der beiden Identifikationsfiguren leichter an die im Familienkreis erworbenen Erfahrungen an. Zur Familie von Zuzia gehören nicht nur die Eltern und die Schwester sondern auch die Großmutter. Alle Familienmitglieder teilen ihre religiösen Erlebnisse gerne mit Zuzia und erklären ihr in einer klaren und verständlichen Sprache sogar komplizierte theologische Fragen. Die Familie von Piotrek stellt dagegen das Beispiel einer Familie dar, in der viele Kinder und Generationen zusammenleben. Alle unterstützen sich gegenseitig und kümmern sich um die anderen. Trotz der schwierigen finanziellen Lage herrscht in der Familie von Piotrek eine fröhliche, wohlwollende und offenerherzige Atmosphäre vor, die voller Liebe, Besorgtheit und der Bereitschaft zur Verzeihung ist. Die Kinder, die hier aufwachsen, verbinden auf ganz natürliche Weise das Alltagsleben mit der Glaubenswirklichkeit. Eine große Rolle nimmt beim Erziehungsprozess in dieser Familie die Bereitschaft zur Verzeihung ein, denn das tägliche Leben hält nicht nur viele freudige Ereignisse bereit sondern auch Schwierigkeiten und Probleme, welche nicht selten aus dem Fehlverhalten der Kinder resultieren. Im Familienleben der beiden Identifikationsfiguren finden die Schüler ihre eigenen Erlebnisse und ihre persönlichen Erfahrungen wieder.

Mit der Erkenntnis, wie bedeutend und wertvoll die emotionale Aktivierung des Kindes ist, bemerkt M. Sniezynski, dass sich diese erreichen lässt, indem man bei den Kindern Erlebnisse hervorruft, ihr Interesse weckt, sie zu Freude, Ergreiftheit, Nachdenklichkeit, Reflexion oder Begeisterung in Beziehung mit den präsentierten Illustrationen, Bildern, Geschichten, Bastelarbeiten oder den Identifikationsfiguren veranlasst (Sniezynski 1984, 24; 1991; 1992). Ebenso wichtig ist es auch, schrittweise dazu befähigt zu werden, sein eigenes Fortschreiten im Licht der Kirchlichen Lehre zu beurteilen. Da viele Kinder im frühen Grundschulalter die Dokumente der Kirche noch nicht gut kennen, lernen sie allmählich, ihr eigenes Verhalten, ihre Anschauungen, die Grundhaltungen der kennengelernten Identifikationsfiguren oder auch die von Figuren aus Literatur, Film und Medien im Hinblick auf das erworbene religiöse Wissen zu bewerten. Es scheint, dass die Einführung von derartigen »Helden«, denen das Kind in den unterschiedlichsten Situationen des Alltagslebens begegnet, es diesem wesentlich erleichtert, deren Verhalten und Ansichten objektiver und tiefgründiger zu beurteilen. Wenn nun diese Fähigkeit schrittweise ausgebaut wird, dann kann das Kind viel einfacher

sein eigenes Handeln, sein Benehmen und seine Einstellung einschätzen. Wichtig ist dabei jedoch, dass die Präsentation der Figuren natürlich wirkt und dass ihre Abenteuer dem Leben der Kinder entspringen. Werden dagegen »karikaturenhaft« höfliche Kinder vorgestellt, dann wird es unmöglich, sich mit diesen zu identifizieren. Vielmehr lässt dies die Kinder die Lust verlieren oder sie werden diese Figuren sogar völlig ablehnen.

Die Erlebnisse, die beim Kind durch den Kontakt mit den Identifikationsfiguren, den Illustrationen und der Kunst entstehen, erfüllen in der gesellschaftlich-sittlichen Entwicklung des Kindes eine gewichtige Rolle. Denn sie beeinflussen die Erweiterung des gesellschaftlichen Bewusstseins beim Kind und vertiefen dessen Befähigung, andere Menschen besser zu verstehen. Das Kind erlebt alles, was es sieht und hört, viel stärker als der Erwachsene. Es identifiziert sich mit Figuren, ahmt das positive Verhalten seiner »Helden« nach, lernt aber auch auf negatives Verhalten kritisch zu reagieren. Die unter dem Einfluss der präsentierten Bilder und Anregungen entstandene Vorstellungskraft trägt dazu bei, ein umfassendes Menschengefühl und eine Empfindsamkeit für die Bindung an andere Menschen zu entwickeln (Kupisiewicz 1994, 140).

Die Identifikationsfiguren der didaktischen Gesamtpakete helfen dem Kind auch dabei, sich bewusst zu werden ein Kind Gottes zu sein, indem sie schrittweise in die Heilsgeschichte einführen. Sie unterstützen es beim Dialog mit Gott und bei der Beantwortung Seiner Aufforderungen, lassen es die Grundwahrheiten des Glaubens und die Selbstbewertung des erworbenen Wissens und der Fähigkeiten leichter erlernen, führen es dazu, den Glauben feiern zu können. Darüber hinaus erleichtern die beiden Hauptfiguren Zuzia und Piotrek den Kindern, auf die Schönheiten der Welt aufmerksam zu werden und lassen sie die herrlichen Geschenke Gottes entdecken. Diese Entdeckung der Vielzahl und Vielfalt der Gaben, mit denen Gott den Menschen beschenkt hat, lässt den Wunsch nach Dankbarkeit und Lob Gott gegenüber erwachsen, deshalb dominiert im kindlichen Gebet anfangs das Dank- und Lobgebet, sowohl spontan als auch durch den Lehrer vorbereitet. Da sich die Identifikationsfiguren Zuzia und Piotrek einer klaren und für die Kinder gut verständlichen Sprache bedienen, lernen die Kinder auch auf ganz natürliche Weise, sich zu religiösen Fragen in ihrer direkten und alltäglichen Sprache zu äußern. Sie lernen Formulierungen und Definitionen kennen, gleichzeitig können sie aber die Bedeutung einzelner religiöser Begriffe in eigenen Worten erklären und die erlernte Wahrheit in ihrem Alltagsleben anwenden. So wird Gott der Herr zu einer Person, die ihnen ganz nahesteht, die im täglichen Leben gegenwärtig ist, die so bedeutend ist, dass es sich nur schwer vorstellen lässt, wie der Tag ohne sie gut verlaufen kann. »Er ist nicht länger im Kirchengebäude verschlossen und abgegrenzt«, sondern »wohnt mitten unter uns«, er liebt, unterstützt und bestärkt uns in jeder Lebenslage. Wenn sich das Kind auf Gott hin öffnet und auf Ihn vertraut, lernt es damit schrittweise auch die Verantwortung für sein eigenes Leben und Handeln zu übernehmen. Es wird daran denken, dass sein Bewusstsein, ein Kind Gottes zu sein, sowohl mit einer Fülle von Liebe und Sicherheit verbunden ist wie mit Würde und Verantwortungsgefühl. Ein Kind Gottes verhält sich so, wie es Gottvater von ihm verlangt.

Die Herausgeber und Autoren zeigen viel Verständnis dafür, dass der Lehrer bei der Arbeit mit den Kindern in den ersten drei Jahrgangsstufen, besonders jedoch in der ersten Klasse, wo die Kinder den schwierigen Übergang von der Vorschule zur Schulklasse meistern müssen (Stala 2003, 19–57; Osewska und Stala 2005), großes Einfühlungsvermögen für die Bedürfnisse, Erwartungen und Entwicklungsmöglichkeiten des Kindes zu zeigen hat. Von daher werden zwar Spiele nicht mehr die vorherrschende Form der kindlichen Aktivität sein (Osewska 2005, 351–374), dennoch werden sie weiterhin einen bedeutenden Raum im didaktisch-erzieherischen Prozess einnehmen. Dabei ist zu bemerken, dass dies bereits mit dem sog. neuen Programm »Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego« übereinstimmt, welches die Existenz von Lern- und Erholungsphasen in den ersten Grundschulklassen vorsieht, um den Kinder sowohl Lernen als auch Spielen zu ermöglichen (Verfügung des Staatlichen Bildungsministeriums 2008, 17). Im Hinblick darauf bieten die beschriebenen Lehr- und Lernpakete als Antwort auf den natürlichen Bewegungsdrang des Kindes im frühen Grundschulalter auch spielerische Elemente an, gleichzeitig ermöglichen sie es dem Kind, seine Emotionen auszudrücken.

Unter Berücksichtigung des gesellschaftlich-kulturellen Kontextes haben die Herausgeber und Autoren das Schülerbuch mit einer Vielzahl von Illustrationen versehen, die nicht nur eine ästhetische Funktion haben sondern vor allem Informationen und Erlebnisse weitergeben. In ihrer Leserlichkeit stellt die Illustration eine gute Informationsquelle über die Menschen, die Welt und die Kirche dar und regt darüber hinaus zum Erleben und zur Wertschätzung an. Wichtige religiöse Inhalte, welche in Illustrationen entsprechend der biblischen und kirchlichen Wirklichkeit historisch korrekt gezeigt sind, bleiben dem Kind nicht nur dauerhaft im Gedächtnis, sondern verbinden sich auf immer mit konkreten Emotionen und Empfindungen. Sie hinterlassen bei den Kindern großen Eindruck und bewegen diese dazu, den Gehalt der Illustrationen weiter zu ergründen und interessante Aussagen darüber zu machen.

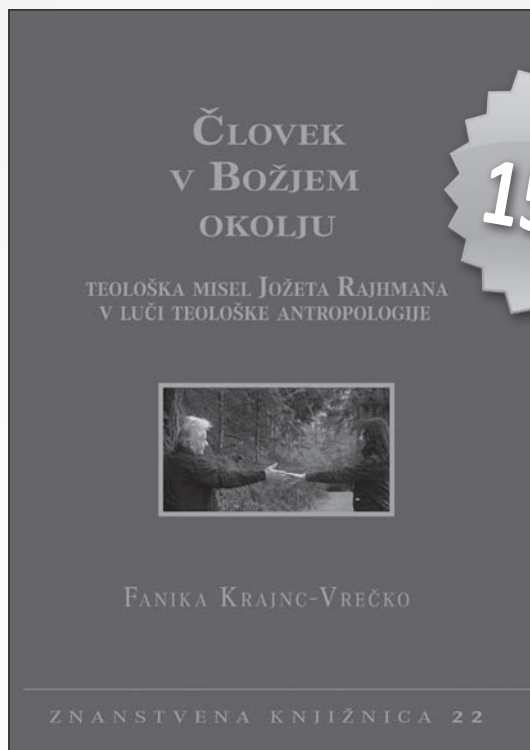
4. Schlusswort

Der Unterricht in den ersten drei Jahrgangsstufen der Grundschule vollzieht sich in Form einer integrierten Bildung, von daher wird er in der Mehrzahl der Fächer, bis auf den Religionsunterricht, von einer Lehrkraft erteilt. Das Klassenzimmer muss sowohl Bildungs- als auch Erholungselemente enthalten, damit das Kind Lernen und Spielen verbinden kann (Verfügung des Staatlichen Bildungsministeriums 2008, 17). Wenn der Religionslehrer die Bedeutung einer vielseitigen und handlungsorientierten Aktivierung der Schüler im Lehr- und Lernprozess richtig einschätzt, dann muss er sich, ähnlich wie der Klassenlehrer, um eine vielfältige Aktivierung der Kinder bemühen. Unter Berücksichtigung einer richtiggehenden und spezifischen Entwicklung des Kindes im frühen Grundschulalter soll der Religionslehrer nicht nur die intellektuellen, sensomotorischen und verbalen Fähigkeiten des Kindes aktivieren sondern ebenso die emotionalen. Die Anwendung einer wohlgedachten Methodenvielfalt, die Einführung von Identifikati-

onsfiguren, die Präsentation von literarischen, musikalischen und künstlerischen Werken sowie die Hilfestellung beim Erwerb von Fähigkeiten, sein eigenes Verhalten im Licht der kirchlichen Lehre zu bewerten, alle diese Faktoren tragen am besten dazu bei, die emotionale Ebene des Schülers aufleben zu lassen und seine emotionale Entwicklung richtiggehend zu unterstützen.

Referenzen

- Adamek, Irena.** 1997. *Podstawy edukacji wczesnoszkolnej*. Krakow: OW Impuls.
- Barcinski, Zbigniew.** 1999. *Idee przewodnie metodyki aktywizujacej*. In: Zbigniew Barcinski und Justyna Wojcik, Hrsg. *Metody aktywizujace w katechezie*. Lublin: KLANZA.
- Brudnik, Edyta, Anna Moszynska und Beata Owczarska.** 2000. *Ja i moj uczen pracujemy aktywnie. Przewodnik po metodach aktywizujacych*. Kielce: SFS.
- Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce].** 2001. Krakow: WAM.
- Fleming, Edward.** 1974. *Unowoczesnianie systemu dydaktycznego*. Warszawa: WSIP.
- Gallagher, Jim.** 1988. *Our Schools and Our Faith. A pastoral concern and challenge*. London: COLLINS.
- Johannes Paulus II.** 1996. *Catechesi Tradendae*. Krakow: Znak.
- Kubik, Wladyslaw.** 1990. *Zarys dydaktyki katechetycznej*. Krakow WAM.
- Kulpaczynski, Stanislaw.** 1998. Kształtowanie postaw religijnych na katechezie. *Roczniki Teologiczne Kanoniczne* 45:6.
- Kupisiewicz, Czeslaw.** 1994. *Podstawy dydaktyki ogólnej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza BGW.
- Marek, Zbigniew.** Wykorzystanie zalozen wspolczesnej dydaktyki w katechezie. 2002. In: Stanislaw Dziekonski, Hrsg. *Dydaktyka w sluzbie katechezy*. Krakow: WAM.
- Osewska, Elzbieta.** 2002. *Katecheza dzieci w wieku przedszkolnym*. Lomza: Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli.
- . 2004. Pluralizm metod stosowanych w katechezie. In: Jozef Stala, Hrsg. *Dydaktyka katechezy*. Tarnow: Biblos.
- . 2005. Znaczenie zabawy w rozwoju, wychowaniu i katechezie dzieci w wieku przedszkolnym. In: Elzbieta Osewska und Jozef Stala, Hrsg. *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Tarnow: Biblos.
- Osewska, Elzbieta, und Jozef Stala, Hrsg.** 2003. *W kierunku katechezy rodzinnej*. Kielce: Jednosc.
- . 2005. *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Tarnow: Biblos.
- Potocki, Andrzej.** 2007. *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*. Warszawa: UKSW.
- Snieszynski, Marian.** 1984. *Nauczanie aktywizujace*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- . 1991. *Wielostronne nauczanie w swietle badan empirycznych*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- . 1992. *Efektownosc ksztalcenia*. Krakow: Wydział Katechetyczny Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Sondej, Margerita.** 1992. Potrzeba katechezy aktywizujacej. *Ateneum Kaplanskie*, Nr. 2.
- Stala, Jozef.** 2003. *Katecheza dziecka w wieku przedszkolnym*. In: Jozef Stala, Hrsg. *Katechetyka szczegolowa*. Tarnow: Biblos.
- . 2004. *Katecheza o malzenstwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykanским II. Proba oceny*. Tarnow: Biblos.
- . 2008. *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*. Tarnow: Biblos.
- . 2010. *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*. Tarnow: Polihymnia.
- Stala, Jozef, und Elzbieta Osewska.** 2009. *Anders erziehen in Polen. Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnow: Polihymnia.
- Sullivan, Danny und Jim Gallagher.** 1990. *The Primary Years. Promise and Potential for the Way Ahead*. London: COLLINS.
- Szpet, Jan.** 1999. *Dydaktyka katechezy*. Poznan: UAM.
- Twardzicki, Bronislaw.** 2001. *Katechetyka formalna w sluzbie wiary*. Przemyśl: Wydawnictwo archidiezyj przemyskiej.
- Zellma, Anna.** 2006. *Wielostronne aktywizowanie mlodziezy w szkolnym nauczaniu religii. Studium w swietle Programu nauczania religii katolickiej z 2001 roku*. Olsztyn: UWM.



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

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

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

Burkhard Josef Berkmann. *Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht.* Kanonistische Studien und Texte 54. Berlin: Duncker & Humblot, 2008. 686 str. ISBN: 978-3428124879.

V kanonskopravni zbirki berlinske založbe Duncker & Humblot, ki jo urejata prof. dr. Anna Egler s Teološke fakultete v Mainzu in dr. Wilhelm Rees, profesor cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Innsbrucku, je izšla knjiga Burkharda Josefa Berkmanna *Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen. Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht*.

Kaj lahko Cerkev doprinese k združenju Evrope in kaj ima EU povedati Cerkvi? Kateri so pristojnosti, meje in možnosti sodelovanja obeh pravnih subjektov in kako lahko prispevata k večjemu blagru vernikov in prebivalcev EU? Ta in podobna vprašanja, ki so postala aktualna v zadnjem desetletju in še posebno v času sprejemanja evropske ustavne pogodbe, so avtorja spodbudila k doktorskemu študiju na Leopold Franz Universität v Innsbrucku. Pisec omenjenega dela je razmerja med Cerkvijo in EU pobliže spoznal ob opravljanju prakse v Komisiji škofovskih konferenc Evropske unije (COMECE) v Bruslju in v Svetu evropskih škofovskih konferenc (CCEE) v St. Gallnu v Švici.

Znanstvena monografija je razdeljena na osem poglavij (21–578), ob koncu pa sledi bogat seznam virov in literature (579–667), register kanonov *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP 1983) (668–671), register sekundarnih pravnih dokumentov in sodb (672–674) ter osebno in stvarno kazalo (675–686).

V poglavju A (21–41) avtor opisuje temelje za vzpostavitev odnosov med Cerkvijo in EU in se sprašuje, kako daleč je njune odnose mogoče tudi pravno določiti. V tem delu predstavi pojme, kakor sta *državno cerkveno pravo* in *verska svoboda*, in razvojne faze pravne ureditve, ki zadevajo področje religije v Evropi. Na praktičnih primerih pomembnejših sodb Evropskega sodišča za človekove pravice opredeli pristojnosti Cerkve in države in mešana področja njunega nujnega sodelovanja, kakor so na primer civilni učinki cerkvenega zakona. Pojasni naravo Cerkve, kakor jo je opredelil drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965), ki je v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* zapisal, da je Cerkev duhovna in hkrati vidna, vendar obe plati sestavljata eno stvarnost (LG 8). Cerkev je urejena kot družba in obstaja v konkretnih vernikih na nekem določenem ozemlju, ki so hkrati tudi državljani neke določene države, zato je sodelovanje med Cerkvijo in državo potrebno in nujno. EU se je v tem smislu z *Lizbonsko pogodbo* zavezala, da bo s Cerkvijo gojila odprt, stalen in reden dialog (čl. 17).

Poglavje B (42–128) je posvečeno vprašanju individualne verske svobode v EU in pravic, da se verujoči odločimo, kateri državi bomo pripadali. Za EU ni pomembno, kateri veri nekdo pripada, kakor je za Cerkev nepomembno državljanstvo njenih članov. Človeška oseba je subjekt pravic in dolžnosti, pravo pa ureja zunanje odnose med temi osebami v neki določeni skupnosti, tako v Cerkvi kakor v družbi. Več kakor 80 % Evropejcev pripada eni od religij. Pripadnost religiji in življenje v skladu z njenimi cilji posamezniku pomaga k bolj polnemu in osmišljenemu življenju. Dr-

žava nima pristojnosti nad urejanjem religiozne dimenzije njenih članov, lahko pa versko življenje preprečuje, dopušča ali pa ga pospešuje. Kolikor bolj sta oba pravna subjekta odprta za sodelovanje in imata za cilj blagor človeške osebe, toliko bolj in lažje se bo ta oseba uresničila in živela v miru in sožitju. Avtor izpostavi tudi vprašanje, kaj za Cerkev pomeni spoštovanje verske svobode. V smislu kanona 748 ZCP 1983 poudari, da so vsi ljudje dolžni iskati resnico, nikogar pa ni dovoljeno siliti, da bi proti svoji vesti sprejel katoliško vero. Posebno pozornost nameni vlogi družine in naravni pravici staršev do vzgoje otrok ter dolžnosti države, da takšno vzgojo v skladu s svetovnonazorskim prepričanjem staršev zagotovi.

Pisatelj v poglavju C (129–195) predstavi Cerkev in EU kot medsebojno neodvisna in avtonomna pravna subjekta. EU nima pristojnosti v religioznih zadevah, Cerkev pa ne na področju, ki sodi v pristojnosti države. Obstajajo pa tako imenovana mešana področja, na katerih se morata oba subjekta dogovoriti glede rešitev posameznih vprašanj. Prvi razdelek vsebuje analizo izvajanja individualne in korporativne verske svobode. Na podlagi konkretnih primerov določitev Evropske komisije za človekove pravice, ki je v zadnjih letih priznala Cerkvam in verskim skupnostim korporativno pravico do verske svobode, avtor razčleni spremembe sodne prakse v smislu možnosti pritožbe glede verskih zadev na njihovo komisijo oziroma sodišče za človekove pravice. V nadaljevanju se ustavi ob predstavitvi mednarodnih dokumentov, ki Cerkvam in verskim skupnostim med drugim zagotavljajo svobodo bogočastja, ustanavljanja karitativnih in humanitarnih organizacij, izdajanja literature, zbiranja sredstev za vzdrževanje in mednarodnega

povezovanja. Drugi razdelek tega poglavja predstavi pojem avtonomije Cerkve in meje njenih pristojnosti. Cerkev si glede notranje ureditve in nauka lasti neodvisnost in nima pristojnosti na političnem področju (DH 13). Korporativna verska svoboda, ki izhaja iz individualne, daje podlago svetnim pravnim subjektom, kako avtonomijo Cerkev in verskih skupnosti utemeljevati in jo v večji ali manjši meri tudi spoštovati.

Poglavje D (196–223) je posvečeno nekaterim razsežnostim dialoga med Cerkvijo in EU, med katerimi so izpostavljeni socialni, civilni in religiozni dialog. Kakor drugim organizacijam tudi Cerkvam in verskim skupnostim EU priznava status civilne družbe. To ima še posebno velik pomen, ker imajo Cerkev in verske skupnosti poslanstvo na duhovnem področju, posledica tega pa je, da EU prisojta tej razsežnosti življenja poseben smisel. Če so prebivalci EU zaradi vere bolj srečni, so tudi bolj uspešni, to pa je ugodno tudi za državo. Cerkev je del civilne družbe, vendar jo – glede na poslanstvo v smislu opredelitve drugega vatikanskega cerkvenega zbora, da Cerkev deluje v tem svetu, vendar ni od tega sveta – presega. Ko je Evropska komisija leta 2002 začela zbirati predloge za ustavno določene oblike dialoga s civilno družbo, je Cerkev izrazila pričakovanje, da se pravno opredeli in v pogodbo vnese tudi dialog s Cerkvami in verskimi skupnostmi. Kljub nasprotovanju in polemikam je ta oblika dialoga dobila dokončno opredelitev v 17. členu *Lizbonske pogodbe*, ki daje pravno podlago za dialog v prihodnje. Avtor v nadaljevanju napravi primerjavo med civilnimi in cerkvenimi temelji dialoga. Medtem ko država vzpostavlja dialog na načelu demokratičnosti, Cerkev dialog utemeljuje na podlagi pojmovanja občestva (*communio*), ki izhaja iz občestva

med osebami Svete Trojice. Cerkev je načelno nevtralna do različnih oblik vodenja držav in je ne glede na hierarhični ustroj svoje lastne strukture po drugem vatikanskem cerkvenemu zboru razvila pozitivno naravnost do demokracije kot družbenega sistema. Nekatere elemente demokracije vsebuje tudi samo cerkveno pravo, na primer volitve (ZCP 1983, kan. 164–179).

Poglavje E (224–374) se osredotoči na partnerje v verskem dialogu. *Lizbonska pogodba* kot sogovornika opredeljuje Unijo samo, to pa konkretno pomeni njene ustanove, kakor so Evropska komisija, Evropski parlament, Evropski svet, evropska sodišča, Evropska gospodarska in socialna komisija in konvencije. S strani Cerkve sta v dialogu z EU pomembna člana Komisija škofovskih konferenc Evropske unije (COMECE) s sedežem v Bruslju v Belgiji in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) s sedežem v St. Gallnu v Švici. Kot prvi in najpomembnejši sogovornik v Cerkvi je rimski papež s kurijo in diplomatskim zborom, Škofovska sinoda in še posebno škofovske konference na nacionalni ravni krajevnih Cerkva. S širitvijo Unije na vzhod se je odprlo vprašanje, kdo bo v okviru te institucije zastopal stališča vzhodnih, predvsem nekatoliških Cerkva. Medtem ko so nekateri deli katoliške Cerkve vzhodnega obreda že zastopani v obstoječih organizmih, na primer Sinoda katoliške Cerkve vzhodnega obreda v Ukrajini je član CCEE, pravoslavne Cerkve pa v EU nimajo ustrezne povezovalne institucije. Avtor kot novega možnega partnerja v dialogu z EU vidi »evropskega patriarha« in predstavi idejo o ustanovitvi Evropske škofovske konference in zasedanju evropskega koncila. Kot možnost za krepitev omenjenega dialoga predvideva tudi okrepljeno strukturo COMECE, a temu

Cerkev zaradi pretežno političnega in lobističnega delovanja te ustanove in zaradi njene majhne učinkovitosti ni nklonjena.

Poglavje F (375–458) se dotakne potrebnih elementov religioznega dialoga. K vsakodnevnu sporazumevanju med ljudmi sodijo poslušanje, govorjenje, informiranje in izražanje osebnega prepričanja s pravico biti slišan. Pri dialogu med EU in Cerkvami govorimo o podobnih elementih. Izhodiščno sta potrebni medsebojno spoštovanje in priznanje identitete drugega. Sogovornika v dialoškem in kooperativnem odnosu upoštevata pravico do medsebojnega informiranja in pravico do svobodnega izražanja mnenj s pravico do odgovora in uporabljata tudi institut posvetovanja. V nekaterih primerih partner za odločitev potrebuje privolitev drugega. Vsaka država mora v skladu z *Lizbonsko pogodbo* upoštevati skupno priznana načela dialoga, pri tem pa so izhodišče individualna verska svoboda in pravice posamezne človeške osebe. V praksi največ težav povzročajo interpretacija in razumevanje posameznih vidikov človekovih pravic in dolžnosti ter verske svobode, še posebno tam, kjer prevladuje izključujoči laicistični duh. Zaradi možnosti zlorab je pomembno, da so pravna načela glede verske svobode in glede drugih človekovih pravic v evropski in v nacionalnih zakonodajah jasno opredeljena. Pri dialogu ne moremo meriti uspeha v številkah, temveč so pomembne predvsem pripravljenost na pogovor, argumentacija, izvedenost v posameznih vprašanjih in pripravljenost na spoznavanje sogovornika. Verski dialog je dosegel svoj namen, če se sogovornika spoznata in si izmenjata stališča, meni pisatelj dela. V zadnjem delu tega poglavja si avtor zastavi vprašanje o smiselnosti tako imenovanega evrop-

skega konkordata, v katerem bi se Cerkev in EU dogovorili o vseh pomembnih vprašanjih, ki zadevajo mešanega področja. Zaradi zelo različnih izhodišč posameznih držav in lokalnih Cerkva ter političnih interesov pa je ta ideja prej utopična kakor izvedljiva.

Avtor se v poglavju G (459–495) osredotoči na medsebojno odprtost omenjenih pravnih subjektov v religioznem dialogu. EU vidi Cerkev in verske skupnosti kot pozitivne dele civilne družbe, ki so za državo koristne. Kot posledica tega je do teh subjektov odprta in jim želi priti v njihovih potrebah naproti. Cerkevno pravo je univerzalno in velja za vesoljno Cerkev. Kljub posebnosti hierarhične ureditve je katoliška Cerkev odprta za evropsko pravo in je v dialogu z državnimi institucijami. V nekaterih primerih cerkevno pravo lahko kanonizira civilne zakone, če ti niso v nasprotju z božjim pravom in je to za Cerkev koristno (ZCP 1983, kan. 22). Kot primer uspešnega dialoga avtor navaja sprejemanje konkordatov ali sporazumov o pravnih vprašanjih med državami in Svetim sedežem, ki urejajo odprta vprašanja med lokalno Cerkvijo in politično skupnostjo. Tako kakor Cerkev lahko tudi družbena skupnost vzame za svoje in upošteva nekatere zakone Cerkve, še posebno takrat, ko sama še nima izdelanih zakonov za posamezna področja družbenega življenja, na primer s področja avtorskih pravic, verskega pouka itd. Avtor v nadaljevanju navaja še nekatere uspešne primere medsebojnega prevzemanja pravnih določil in opozori na odprta vprašanja in na možnosti sodelovanja.

Sklepno poglavje H (496–578) obravnava konkretne učinke prava EU na sprejemanje konkordatov v njenih članicah in na nacionalne zakonodaje, ki zadevajo Cerkev in verske skupnosti. V

skladu z *Lizbonsko pogodbo* se je EU vezala k spoštovanju identitete nacionalnih skupnosti držav članic. Ta predpis je na prvi pogled zelo splošen in – pravno gledano – težko oprijemljiv, po drugi strani pa pomeni pomembno podlago za samostojnost in avtonomijo posameznih držav na njihovem lastnem področju. Med avtorji je neenotno mnenje glede vprašanja, ali pravo neke države sodi na področje že omenjene identitete. Avtor poudari, da k nacionalni identiteti sodi predvsem področje kulture in religij, ki so Evropi dale neizbrisen pečat in sooblikovale današnjo podobo. V nadaljevanju poglavja avtor predstavi princip subsidiarnosti, po katerem naj bi se vprašanja glede religije v EU praviloma reševala na nižji ravni, to je v državah, v katerih obstajajo kake težave, na primer vprašanje islama in priseljencev iz afriških držav. Izpostavi tudi aktualno vprašanje medsebojnega priznavanja akademskih naslovov in civilnih učinkov cerkvene poroke in priznavanje ugotovitve njene ničnosti v nekaterih državah. Zaradi neenotnih stališč, zaradi različnih pravnih predpisov in pa zaradi laicistične interpretacije ločitve Cerkve in države nastajajo v nekaterih državah novi zapleti (npr. v Franciji) pri priznavanju ničnosti cerkvenega zakona, sklenjenega v Italiji. V nadaljevanju se pisatelj osredotoči še na pomen eukumenskega in medverskega dialoga v EU, ki postaja vse večji zaradi migracij, predvsem muslimanov.

Avtor je pri raziskovalnem delu za izhodišče vzel človeško osebo v njenih konkretnih dimenzijah, profanih in religioznih. Oseba je hkrati članica posamezne države in EU in v večini primerov verujoča oseba oziroma pripadnica posamezne Cerkve ali verske skupnosti. Da se bo državljan in član neke določene veroizpovedi lahko uresničil, mu mo-

rata pravna subjekta za to zagotoviti možnosti in ustrezno okolje. Cerkev in država lahko ustvarjata takšne možnosti prek rednega, odprtega in stalnega medsebojnega dialoga. Znanstvenemu delu dajejo posebno težo in dragocenost obsežna literatura in viri, še posebno temeljni dokumenti s področja ver-

ske svobode in človekovih pravic, sodnih odločb in pravne praske z navedenega področja in bilateralne in multilateralne pogodbe in pomembnih dokumenti katoliške in pravoslavne Cerkve ter evangeličanske skupnosti.

Andrej Saje

Nick Spencer. *Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today*. London: Theos, 2008. 92 str. ISBN: 978-0-9554453-3-0.

Britanska založba in inštitut Theos je teološki »think tank«, ki se posveča raziskavam in študijam družbenega in političnega delovanja. Osnovni cilj je, doseči vrnitev Boga v javno sfero s promoviranje dialoga in politične modrosti. V knjigi Nicka Spencerja z gornjim naslovom omenjeni inštitut posega v družbeni nauk Cerkve in si zastavlja temeljna vprašanja, kakor so: Kako uresničevati zahteve evangelija na družbeni ravni? Kako naj Cerkev gradi božje kraljestvo ne samo v svojih cerkvenih skupnostih, temveč tudi v družbi, kateri kristjani pripadajo in jo sooblikujejo? Ali sta iskanje in graditev skupnega dobrega možna v dialogu med sekularno družbo, krščanskimi Cerkvami in drugimi verstvi? Na vsa ta vprašanja avtor knjige odgovarja z besedami, da je krščanstvo po svojem bistvu družbena religija, ki javno deluje in oznanja evangelij, izvaja javna srečanja, in če je potrebno, sodeluje pri družbenih konfrontacijah.

V uvodu si avtor zastavi vprašanje, ali naj bo religija v javnem življenju privilegirana ustanova ali ne. Ob tem izpostavi sobivanje različnih idej v današnji pluralni zahodni družbi, prav tako pa opo-

zori na krščanske korenine Zahoda, ki se kažejo v praznovanju krščanskih praznikov, v simboliki in v literaturi. Ob tem izpostavi misel, da se sodobna sekularna družba ne deli na kristjane, muslimane, Jude in hindujce, temveč je ločnica sodobne družbe razlika med nevernimi in vernimi. Zato je treba iskati skupno dobro v demokratični družbi na omejenem polju med tistimi, ki izpovedujejo in živijo svoje versko prepričanje, in tistimi, ki so neverni in lahko celo negativno naravnani proti veri. V nadaljevanju knjige avtor izpostavi nekatere zelo zanimive ideje oziroma predsodke, ki jih sodobna sekularna in ateistična kultura ustvarja, da bi vero in s tem Boga in verne potisnila v svet zasebnega. Tako obravnava: idejo teokracije, kaj pomeni »družbeni interes« sodobnih kristjanov, javno etično in preroško pričevanje, nesposobnost družbe, da bi v polnosti utelesila in živela evangelijske vrednote, in kako razgraditi nekatere temeljne predsodke proti krščanstvu oziroma veri v javnem življenju.

Avtor svoje delo razdeli na pet poglavij. V prvem poglavju premisli vlogo vere v britanskem javnem življenju, in to v okviru različne intenzivnosti: od minimalne (zasebne) do javne (teokratične) vloge. Opozarja, da velik del sekularne kritike govori o tem, da bi si morali kri-

stjani prizadevali predvsem za teokracijo. Po njegovem mnenju je to preseženo zaradi slabih izkušenj krščanstva s teokracijo v zgodovini, pa tudi zaradi novega razumevanja Nove zaveze in Pavla ter zaradi njegovega odnosa med vero in državo. V drugem delu postavi vprašanje, kakšno vlogo vere si v javnem življenju predstavljajo sodobni kristjani. Svoj odgovor utemlji na tako imenovanem »modelu štirih stopenj« javnega vključevanja prve Cerkve, kakor je opisano v začetku Apostolskih del. Te stopnje so: javno oznanjevanje, javno združevanje, javno delovanje in javno soočanje. Vse te stopnje so po avtorjevih besedah sestavni del javnega pričevanja vere, ki je značilno za kristjane. Kaj točno pomeni krščansko javno pričevanje, je osrednje vprašanje tretjega poglavja. Ali mora krščanstvo v Veliki Britaniji delovati znotraj ali zunaj javnih struktur ali celo proti njim? Sveto pismo in tradicija po njegovem mnenju priporočata fleksibilnost, ki je odvisna od teme, od časa in od kulture. Četrto poglavje avtor posveča ideji, da nobena državna ureditev v polnosti ne uresničuje evangeljskih vrednot in ideje božjega kraljestva. Zato si zastavi vprašanje, katera so področja skupnega

dobrega, s katerimi krščanstvo lahko bogati britansko družbo. Esej sklene z idejo, da nimajo prav tisti, ki trdijo, da je Velika Britanija postkrščanska država. Po njegovem mnenju britanska družba ni več dominantno krščanska, je pa zato pluralna in primerno okolje, da kristjani premislijo in udeležijo svoje javno pričevanje – pa naj bo to na področju karitas, pravične zakonodaje, kulture in umetnosti ali pa na področju kritike družbenih sistemov, ki depriviligirajo in ogrožajo najbolj šibke, nemočne in zatirane v družbi.

Na koncu omenimo misel Richarda Niebuhra, ki je v svoji knjigi *Christ and Culture* opisal pet različnih načinov, kako je krščanstvo lahko povezano s sodobno kulturo, v kateri živi. Zadnji – to je peti – način govori o Kristusu, ki spreminja in preoblikuje kulturo. To je tista oblika krščanskega pričevanja, ki deta buizira vero v Boga in v Kristusa in z vrednotami božjega kraljestva navdihuje, prebuja in bogati kulturo, v kateri krščanstvo gostuje. Omenjeno delo Nicka Spencerja zagotovo sodi v takšno perspektivo.

Tadej Strehovec

Irena Avsenik Nabergoj. Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide. Ljubljana, Mladinska knjiga, 2010. 726 str. ISBN 978-961-01-1236-5.

Osnovna šibkost človeškega obstoja je skozi stoletja vplivala na samopodobo. Omejitev telesa, neznani svet okoli človeka, nenavadno prepletene želje in močna čustva, ki so vedno udarila na plan, ko je človek to najmanj pričakoval, in s tem povezani občutek krhkosti je

begal človeka skozi vsa obdobja. Skušnjave in močne želje z nenehnim občutkom krivde so pospeševale večni boj v njem, krojile občutek samopodobe in navsezadnje pustile za njimi sladko-grenak okus. Hrepenenje, nerazločljivo teženje k oddaljenemu ugodju, mešanica močnih želja z občutki žalosti, ki ga preveva, so temelj zavesti o neuresničevanju tistega poslanstva, ki si ga človek želi imeti na tem svetu. Povezanost obeh

čustev se slikovito izrazi v stari zgodbi o lepi Vidi, v kateri se skušnjava skoraj v hipu spremeni v hrepenenje, to pa še posebno plastično pokaže celostno šibkost človeškega bitja. Podobni boleči trenutki niso dali ljudem miru, tako da so se njihova razmišljanja izrazila skozi zgodovino v literaturi in v izročilu. Pojma hrepenenje in skušnjava sta skozi izčrpen zgodovinsko-literarni pregled našla mesto v delu Irene Avsenik Nabergoj.

Avtorica je delo zasnovala kot pregled obeh temeljnih motivov – hrepenjenja in skušnjave – v zgodovini; upoštevala je značilnosti literature v posameznem obdobju. Z mnogimi primerjavami je tako nakazala vpliv posameznih idej, ki so jih različne generacije v različnih obdobjih interpretirale v skladu s svojim dojemanjem jedra problema. Knjiga je razdeljena na dva dela: v prvem sta predstavljena osnovna motiva skozi zgodovino, v drugem delu pa se avtorica osredotoči na nastanek, na različne zgodovinske verzije in na samo strukturo zgodbe o lepi Vidi.

V prvem delu, v katerem nam je na voljo analiza skušnjave in padca v starih kulturah in velikih verstvih, se soočimo s pisano raznolikostjo izročil, ki so zanimivo opisali vlogo skušnjavca. Junakovo odzivanje na skušnjavo in na skušnjavca je tako v Svetem pismu močno povezano z občutkom pravičnosti in odpuščanja; to se jasno pokaže v Jožefovi zgodbi, kateri je v tem delu namenjenega nekoliko več prostora. Moč Jožefove zgodbe temelji na njegovi izredni moralni držbi, ki se najbolj izrazi v njegovem zavračanju Putifarke. Istočasno pa se Jožef ne pomišlja odpuščati, še posebno ne pri dejanjih, ki se povprečnemu človeku zdijo težko odpustljiva. Jožefova zgodba je naredila močan vtis na različne pisatelje in umetnike, kakor avtorica

plastično prikaže s širokim razponom zgodb in interpretacij, ki jih analizira. Tako si ne pomišlja in razumljivo in jasno razloži celo baletno predstavo, ki na samosvoj način interpretira Jožefovo zgodbo in like okoli njega.

V romantičnem obdobju se je velikokrat hrepenenje povezovalo z ljubeznijo. Goethejev Faust je eden največjih klasičkov nemške literature. Zaradi premišljene opisa skušnjave in težkih posledic, ki z vdajanjem skušnjavi neobhodno sledijo, ni mogel biti izvzet iz avtoričine obravnave. Irena Avsenik Nabergoj tako sestavi sliko tragičnega dogajanja, ki je prikazano skozi njeno interpretacijo razlage motivov: bralčevo pozornost gladko usmeri na medsebojni vpliv skušnjave in močnih čustev. Stari, romantično obarvani jezik poudari v bralcu čustva, podobna tistim, ki se porajajo v glavnem junaku – občutek zapeljanosti in močna zavest o napačnih odločitvah, ki so zaznamovale njegovo življenje. Tragičnost zgodbe se pokaže v novi luči skozi avtoričino analizo zgodbe in okvira, v katerem je delo nastajalo. Goethe je v skladu s svojo idejo o iracionalni moči narave nad človekom ustvaril tudi kratko pesem »Ribič« z motivom, ki je postal »splošna last evropske romantike« (221). V zgodbi, v kateri se ribič prepusti čarom »brhke prikazni«, je viden motiv moške šibkosti, ki se vda lepotam čudovitega morskega bitja, in to ga pogubi. Irena Avsenik Nabergoj ta klasični motiv predstavi skozi pesmi različnih avtorjev. V Puškinovi *Rusalki* nastopa menih; kljub zavzeti molitvi in odrekanju se na koncu le vda skušnjavi, ki seveda pomeni njegov konec. Prešernov ribič kljub notranjih bojem na koncu podleže skušnjavi in odvesla za »deklicami«. Tudi za Jenkovega stražnika, ki zadrema ob morju in se v sanjah pod morsko gladino poroči s podvodno princesko, se sanje precej hitro

končajo z menjavo straže. V tem delu najdemo vzporednice med zgodbami, ki razkrivajo človekov strah pred morjem ali vodo na splošno, in skrivnostno privlačnost neznanega, kjer je domišljija ustvarila čudovita bitja. Ta svet za človeka pomeni močno skušnjava. Skozi zgodbe sta predstavljeni mehanika vdajanja skušnjavi in primerjava z antičnimi zgodbami in z zgodbami s Severa, v katerih lahko odkrijemo različne možnosti ubesedovanja pripovedi z zelo podobno tematiko.

Ker je »literatura genetsko povezana z mitologijo prek folklore« (269), so literarne oblike sad prepletanj med miti, pravljicami, obredi in podobnimi ljudskimi oblikami, pri katerih je vidno neko ponavljanje osnovnih motivov v mnogih različicah. Za antiko je tako značilna zgodba moškega, ki se junaško upira ženski skušnjavi, le krinki demonske sile. Tudi v Genezi je ta oblika razpoznavna skozi zgodbo o Adamu in Evi, ki spet nima srečnega konca, saj se Adam vda skušnjavi. Zato pa je Jožefova zgodba primer modrosti glavnega protagonista, ki se upre svojim poželenjem in tako postane svetel zgled tako trdnosti in moralnosti kakor tudi popolnega zupanja v božjo voljo. Kot primer je navedeno še Odisejevo upiranje sirenam in nimfi Kalipso, zato junak ostane trden in preživi preizkušnje. Takšni motivi so imeli vpliv tudi na slovensko književnost: avtorica naredi pregled poskusov obdelave te tematike pri slovenskih avtorjih skozi daljše časovno obdobje.

Drugi del knjige se osredotoči na motiv lepe Vide skozi različna obdobja, izročila in kraj nastanka. Pomembnost motiva lepe Vide se kaže v njeni šibkosti, radikalno drugačni od klasičnih zgodb o skušnjavi, ki prikazujejo moškega junaka v borbi s skušnjava v ženskem telesu. V ljudskih oblikah je ta šibka žen-

ska pogosto povzdignjena nad druge junake zgodb, ko se mora boriti proti nosilcem moči. Ti velikokrat nastopajo v vlogi moških oblastnikov. Avtorici je jasno, da je lepa Vida »odlična figura za slikanje usode šibkih, nezaščiteneh posameznikov, skupin in narodov, kajti lepa ženska uteleša hrepenenje po vsem, kar spominja na nežnost, dobroto in zvestobo« (295). V zgodbah se kaže tudi značaj naroda, ki se je oblikoval skozi težja obdobja v zgodovini. V konkretnem primeru so pečat pustili arabski in turški vpadi, ki so vihrali po Sredozemlju. Pravlјice in miti so se kalili skozi trpljenje in želje ljudstva. Avtorica na kratko povzame raziskave te pesmi v slovenskem prostoru in jih predstavi: od Avgusta Žigona iz leta 1927 do današnjih literarnih kritikov.

Sam motiv ugrabitve je znan mnogim kulturam in je opazen tako pri grških epih in pozneje v nemški *Pesmi o Nibelungih* kakor tudi v zgodbah iz novejšega časa. V pesmi o lepi Vidi se najdejo zgodovinske sledi, ki so jih pustili za seboj morski trgovci pri sredozemskih narodih – tudi nekateri morski roparji so se izdajali za trgovce; to je bila kar pogosta zvižga v tistem času. Močan vpliv so imeli Mavri, ki so z osvajanjem Španije in s plenjenjem po obalah Sredozemlja do 11. stoletja močno zaznamovali obmorske narode. Na prepletanje vpliva zgodovine in tradicije v pesnitvah avtorica pokaže tudi s primeri iz Svetega pisma in iz grške mitologije. Tako kakor veliki narodi z bogato tradicijo imamo tudi Slovenci nekaj zgodb s to tematiko. Na tem mestu avtorica primerja zgodbe o *kresniku*, o *povodnem možu* in o *kralju Matjažu* in v njih izpostavi tako prvine ugrabitve kakor tudi odmeve junaškega reševanja.

Nato Irena Avsenik Nabergoj naredi izčrpno primerjavo z različnimi italijanskimi, albanskimi in sicilskimi pesmimi,

ki opisujejo motiv lepe Vide. Zgodbe se razlikujejo po vlogi glavne junakinje, ki je v italijanskih različicah aristokratka, v slovenskih pa mlada žena, ki je s trdim delom, ob starem možu in z bolnim otrokom izgubila mladost. Zamorca, ki z zvijačo zapelje Vido (poimenovano Lepa v nekaterih jezikih), je ljudstvo glede na svoje izkušnje spremenilo v Turka ali pa Arabca. Prav tako je opazna razlika med konci zgodbe, saj so ponekod tragični (Vida naredi samomor v morju), ponekod srečni (Vida pobegne in priplava na kopno) ali pa nedoločeni (konec je prepuščen bralčevi interpretaciji). Za albanško-italijanske različice so bili predmeti skušnjav lepo blago ali obleke, medtem ko slovenske, hrvaške in kočevske različice ne govorijo o nečimrnosti, ampak o zdravlilu za bolnega otroka, ki ga zamorec/trgovec ponuja junakinji in jo s tem zmami v past.

Drug, precej pogost slovenski motiv pa je Vidina odločitev, da pobegne težkemu življenju in gre na dvor dojit španskega kraljeviča, tam pa seveda ne more biti srečna, saj je doma pustila ljubečega moža in otroka. Slovenska Vida ni lepa in poželenja vredna kakor v italijanskih različicah, ampak navadna mlada ženska, ki jo tujci uporabijo za dojiljo na dvoru. Njen odpor je samo pasivne narave, saj se lahko le vda v usodo in tiho žaluje za bolnim otrokom in za možem, medtem ko Bella (italijanska Vida) usodo vzame v svoje roke in skuša pobegniti. Slovenska Vida, ki je skušala samo ubežati težkemu življenju, zaradi slabe vesti tiho umira od znotraj. Tukaj se vidi močan kontrast med nameni te »ugrabitve« in posledicami usodne odločitve pri tujih in pri slovenskih različicah. Zanimivo je tudi, da različice lepe Vide najdemo skoraj v vsaki slovenski pokrajini; raziskovalci so jih trudoma izbrskali iz velikokrat težko dostopnih virov.

S svojo izrazno močjo je pesem navdihnila velike slovenske pesnike in pisatelje. S Prešernom je zgodba dobila vlogo splošnega mita, ki so ga dalje razvijali Jurčič, Vošnjak, Cankar in novejši avtorji, kakor so Cvetko Golar, Alojz Gradnik in Tine Debeljak, pa tudi Boris Pahor in Miško Kranjec. Avtorica na tem mestu podrobno predstavi posamezne zgodbe in razloži njihove značilnosti glede na tradicijo, iz katere so izhajali avtorji, in glede na čas, v katerem so nastajale te povesti. Bolj poglobljeno analizira Pahorja in Kranjca. Pahor je v romanu *Mesto v Zalivu* poudaril narodnostno problematiko in vojni čas, v katerem je eden od motivov tudi zaničevanje svojega lastnega naroda v viharjih časih vojne po kapitulaciji Italije. Kranjec pa je skozi svojo ljubezen do prekmurske zemlje – kaže se predvsem v pestrem slikanju ljudi – ustvaril pretresljivo zgodbo o meseni skušnjavi, ki se zapleta v začarani krog bolečih odnosov. Vida se na koncu reši tega prepletanja skušnjave in krivde, pobegne, pusti otroka in se nikoli več ne vrne.

Avtorica predstavi še povest z novim vidikom interpretacije te univerzalne zgodbe: *Trije muzikantje ali povratek Lepe Vide* izpod peresa Zorka Simčiča, v kateri avtor preoblikuje klasično zgodbo o lepi Vidi z vidika argentinskega izseljenca: poudari slovensko identiteto in etnično pripadnost. Bralec tako lahko ob vsem začuti kompleksno sporočilnost osnovne zgodbe in močna čustva, ki so neizogibni del težkih življenjskih odločitev.

Ugrabitev je motiv, ki je globoko zasidran v človeški kulturi. V različnih oblikah se kaže v pravljicah, v mitih in tudi v obrednih predstavah, tako sakralnih kakor profanih. Te motive ljudje ponotranjimo in jih prenašamo skozi generacije. S tem se ohranjajo tudi temnejše

plati: ugrabitev je v zgodbah pojmovana kot moško nadvladovanje šibke ženske, to pa lahko privede do konkretnega nasilja. Klasični lik v takšnih zgodbah je skušnjavec, ki premami šibko žensko in jo ugrabi. Prav ta lik nastopa v vseh inkarnacijah lepe Vide. V tem delu avtorica naredi shematsko primerjavo motiva prevare in ugrabitve v različnih kulturah, primerjavo skušnjave in zapeljevanja moškega, primerjavo različic ugrabljene ženske v Sredozemlju in primerjavo slovenskega izročila, ki govori o ugrabitvi. Za jasnimi shemami doda v tem zadnjem delu knjige še etično in sociološko perspektivo ugrabitve v modernem času.

Širok pogled v to tematiko bralcu razjasni razmerja, ki jih imamo vedno pred očmi, a le malokrat o njih sistematično razmišljamo. Z jasnim preletom problematike in s širokim poljem raziskovanja se nam odprejo poti do nadaljnjega razmišljanja. Kakšna je bistvena esenca

slovenskega naroda, če so naši junaki v primerjavi z drugimi bolj pasivni? Kako lahko v moderni družbi s toliko znanja in informacij gojimo klasične stereotipe na podlagi starih pravljic, ki jih beremo nespremenjene našim otrokom iz generacije v generacijo? Avtorici uspe med vrsticami prikazati človeško naravo takšno, kakršna je v resnici: navzven brezkompromisna in pogumna, navznoter pa krhka in v večnem boju s skušnjavami in z vestjo. Pri tem pa ne zaide v dolgotrajna razglabljanja, ampak striktno ostane v mejah literarnih primerjav in pojasnjevanj, ob katerih se malokrat neposredno opredeli do problematike. To stori s samo strukturo dela, v kateri je začutiti strast do medsebojne primerjave temeljnih človeških »zagat«, ki so prostor razmisleka. Za pozornega bralca je to dovolj, da začuti kompleksnost in razklanost človeškega bitja.

Aljaž Peček

Bonnie Steinbock, ur. *The Oxford Handbook of Bioethics. (Oxford Handbooks in Philosophy)*. New York: Oxford University Press, 2007. 747 str. ISBN 978-0-19-927335-5.

Področje sodobne bioetike je vedno bolj kompleksno in zahtevno. Zato pomeni oxfordski priročnik bioetike, ki ga je uredila B. Steinbock, enega od najboljših pristopov k temu interdisciplinarnemu področju. Omenjeni priročnik želi bralcu posredovati trenutno stanje na različnih področjih bioetike. Ob tem je treba poudariti, da urednica ni želela oblikovati kake enciklopedije bioetike, v kateri bi bila vsa področja analitično obdelana. Raje se je odločila za izbor

nekaterih najpomembnejših poglavij bioetike. Rezultat takšnega izbora je tri-deset esejev na zelo različne teme, ki pa imajo v izhodišču filozofski predznak. Tako prva skupina esejev obravnava različne metodološke pristope k bioetiki in se posebej posveča področjem, kakor so na primer bioetično ravnanje, avtonomija in moralna dejanja z dvojnimi učinkom. Avtorji – med njimi James F. Childress, John D. Arras, Bruce Jennings, Jeanette Kennett in Daniel P. Sulmasy – tako predstavijo svoje poglede na omenjena »teoretična bioetična vprašanja«.

V drugo poglavje (od skupaj osmih) urednica uvrsti razprave o pravičnosti in

politiki. To je tema, ki se dotika samega temelja bioetike. Vsa tako imenovana bioetična vprašanja imajo poleg racionalno-analitičnega predznaka tudi čustvenega in družbenopolitičnega. Takšen predznak se še posebno izrazi, ko zaradi omejenih sredstev ni mogoči zagotoviti zdravljenja vsem ljudem. Dileme, kakor so na primer finančna razporeditev bremen, odnos med zasebnim in javnim zdravstvom in skrb za ostarele, predstavita avtorja Soren Holm in Dennis McKerle.

Darovanje in presaditev telesnih organov, shranjevanje celic (biobanking) in pomen finančnih sredstev v naslednjem poglavju opišejo Ronald Munson, Louise Irving in John Harris. To je pomembno področje bioetike; strokovnjaki tukaj obravnavajo dileme, kakor so na primer splošno oziroma prostovoljno darovanje, kriteriji za izbiro prejemnikov organov in problem denarja, ki lahko vpliva na odločitev zdravstvenega osebja, komu in kdaj nameniti zdravljenje z darovanimi oziroma kupljenimi organi.

V četrtem poglavju urednica zbere nekaj zelo pomembnih esejev na temo konca življenja. Najprej se ustavimo pri opredelitvi smrti (Stuart J. Youngner) in pri vsesplošnem problemu Zahoda, to je pri senilnosti in vedno bolj starajoči se družbi (Stephen G. Post). John K. Davis v svojem esejju predstavi dileme, povezane z vnapiřejšnjo voljo in avtonomijo tako zdravstvenih delavcev kakor tudi bolnika in svojcev. Omenjeno poglavje pa sklene esej na temo evtanazije in asistiranega samomora, pri katerih imata ključno vlogo bolnik in zdravnik (Gerald Dworkin).

Reprodukcija, kloniranje in genetska obogatitev so tema naslednjih dveh poglavij. Različni avtorji osvetlijo eno naj-

pomembnejših tem bioetike, to je splava, statusa nerojenega življenja in izvornih celic (Don Marquis, Bonnie Steinbock). Omejeno temo nadgradijo eseji o kloniranju človeških zarodkov, o genskem plemenitenju zarodkov in o farmakogenomiki, to je o zdravilih, ki bodo vplivala na dedno strukturo še nerojenega oziroma že rojenega otroka (Thomas H. Murray, Julian Savulescu).

Raziskovalna etika postaja posebno področje znotraj bioetike. O tem govori tudi politika ZDA in Evropske unije, ki dovoljujeta raziskave izključno ob upoštevanju temeljnih etičnih standardov za raziskovanje. V ta namen obstajajo posebne komisije tako imenovanih izvedencev, ki raziskovalne programe ocenjujejo pod omenjenimi kriteriji in zahtevajo popravke oziroma izboljšave na področju etike. Etika raziskav obravnava predvsem tiste raziskave, ki kakorkoli vključujejo človeške zarodke, človeška tkiva in celice, osebne podatke, manjšine in poskuse na živalih (Alex J. London, Florencia Luna in Alastair Norcross). Urednica Steinbockova konča knjigo s skupino treh esejev na temo javnega in globalnega zdravja. Ob tem posebej izpostavi tudi verjetnost tako imenovanega bioterorizma, ki lahko s spremenjenimi organizmi resno ogrozi zdravje in življenje številnih ljudi, lahko pa se tudi uporabi za konfrontacijo med različnimi ideološkimi in nacionalnimi pričakovanji.

Urednica že v uvodni besedi poudari, da današnja bioetika obravnava manjše področje, kakor si ga je prvotno zamislil biokemik Van Rensselaer Potter, ki je pred štiridesetimi leti »izumil«¹ pojem bioetika. Potter je v začetku razmišljal tudi o ekologiji in o trajnostnem razvoju, to pa je še vedno izziv za današnjo bioetiko. Po mnenju Steinbockove bo treba pojme narave, okolja in njunega

vpliva na človeka še bolj vključiti v samo bioetiko.

Končati bi mogli z mislijo, da je omejena knjiga zelo aktualna, saj govori o tem, da je bioetika izredno živo multidisciplinarno področje filozofije, teologije, aplikativne etike in prava na eni

strani, na drugi strani pa mnogih naravoslovnih ved. Številni etični, naravoslovni in tehnološki problemi, ki odmevajo na področju družbe in osebe, ostajajo še dalje osrednja teme bioetičnih razprav.

Tadej Strehovec

Sejem Didacta

Stuttgart, 22.–26. februar 2011

Letos je od 22. do 26. 2. v Stuttgartu znova potekal sejem didaktike z naslovom *Izobraževanje – možnosti – perspektive* s poudarkom na integraciji predvsem otrok priseljencev, ki jih je po nekaterih nemških šolah več kakor polovica. To je največji sejem o vzgoji in izobraževanju v Evropi. Na njem je v petih razstavnih dvoranh več kakor 800 razstavljalcev prek 85 000 obiskovalcem predstavilo večino vsega, kar je danes aktualnega v vzgoji in izobraževanju. Ob 150-letnici rojstva Rudolfa Steinerja, idejnega pobudnika waldorfske pedagogike, in ker je prav v Stuttgartu nastala prva takšna šola za otroke takratnih delavcev tobačne tovarne, je bil tokrat poudarek tudi na tej pedagogiki. S praktičnimi demonstracijami pouka, s pogovori in s predstavitvami programov na najrazličnejših stopnjah so poskušali ustvariti nazorno podobo te oblike izobraževanja. Sodelovali so tako učitelji kakor učenci, še posebno zato, ker je le v Stuttgartu mogoče študirati waldorfsko pedagogiko na univerzitetni ravni.

V primerjavi s prejšnjim sejmom, ki je bil pred tremi leti, je bil veliko večji poudarek na afirmaciji učitelja in njegove avtoritete. Poleg tega je bil opazen poudarek tudi na preventivnem delu šole glede nasilja v najrazličnejših oblikah. Poleg obilice literature na to temo je bilo mogoče skoraj ves čas sejma spremljati tudi demonstracije pouka in drugačnega dela v šoli, ki naj bi vodilo k nenasilnemu vedenju vseh v vzgojno-izobraževalnih ustanovah.

Čeprav je področje razstavljenega materiala segalo od vrta pa do vseživljenjskega učenja, je večino prostora zavzelo delo z otroki in z mladimi do konca srednje šole. Univerzitetni študij je bil večinoma predstavljen le s področja strokovnih programov različnih naravoslovnih in gostinskih poklicev. Številna predavanja in pogovori so se vrteli okrog teme, kako mladim pomagati na trg delovne sile in jih spodbuditi k večji podjetniški pobudi. Zato ni čudno, da je glavno nagrado za izobraževanje v letošnjem letu v Nemčiji dobil Deutsche Telekom, ki je ustanovil štipendijski sklad z več kakor 1,500.000 evri kapitala. Nekdanji zvezni minister dr. Klaus Kinkel, ki je kot direktor prevzel to nagrado, je poudaril, da brez vlaganja v izobraževanje ne more še tako uspešno podjetje pričakovati plodovite prihodnosti, zato je njihova želja, še povečati sredstva za podporo tehničnega izobraževanja. Sosed, ki je sedel poleg mene in je učitelj na primestni šoli v Essnu, je pohvalil ta štipendijski sklad, imel je le eno pripombo, da je nameřč ta denar spet namenjen le za najbolj uspešne in privilegirane šole. Tisti, ki se s težavo prebijajo skozi šolski sistem, ne morejo najti niti vajeniškega mesta, kaj šele štipendijo. To ni kritika le posameznega učitelja, saj je kmalu za to podelitvijo nastopil in pričeval eden najbolj znanih nemških rapperjev, Samy Deluxe, ki je kar iz svoje izkušnje orisal neuspešnost trenutnega izobraževanja. Posebej je spregovoril o integraciji drugačnih

otrok, naj bo ta drugačnost v kulturnem ozadju ali zaradi drugačnih posebnih potreb. Veliko k temu pripomore poudarjanje uspešnosti in tržne usposobljenosti učencev ob koncu šolanja.

Raznolikost nemškega izobraževanja, ki je urejeno v vsaki zvezni deželi drugače, je pokazala tudi navzočnost posameznih razstavnih prostorov deželnih ministrstev za izobraževanje. Na teh razstavnih mestih si je bilo večinoma možno ogledati posebnosti deželnega šolstva in njihove temeljne usmeritve za prihodnje. Očitno je, da skoraj vse dežele gradijo na ekološkem in etičnem osveščanju svojih učencev. Opazno je tudi spopadanje s prenizkimi rezultati na mednarodnih PISA preizkusih. Tudi nekatere zvezne ustanove so predstavile svoje programe. Zelo obiskan je bil prostor nemške vojske, ki je imela ves čas programe za politično osveščanje. Želeli so pokazati, da svetovna politika ni tako preprosta, kakor jo včasih prikazujejo mediji ali nekateri politiki, in zahteva veliko bolj kompleksen odgovor, kakor smo ga sedaj pripravljeni dati v odnosu do mednarodnih razmer. Še posebno so to prikazali s simulacijo tako imenovanega programa POL&IS: mladi so morali odgovarjati na vprašanja in reševati konfliktna situacija po svetu. Pri tem so jih spremljali vojaki, ki so sodelovali pri nemških vojaških mednarodnih misijah. Če k temu dodamo še zelo glasen razstaven prostor z različnimi tolkali, na katerem so številne skupine mladih lahko pokazale svoje zmožnosti, je bilo dogajanje daleč od suhoparnega pouka. Lahko si namreč sodeloval pri prenosih v živo iz razstavnega prostora radijske in televizijske mreže SWR, ki je tam predstavljala tudi svoje izobraževalne programe, ali pa se poigral na raznih pripomočkih za poučevanje matematike. Brez prave volje po poglobitvi vprašanj o izobraževanju danes pa bi se težko udeležil zahtevnejših prireditev, ki so potekale na najrazličnejših koncih semišča.

Prav teh zahtevnih tem so se lotili na cerkvenem razstavnem prostoru, to pa ne pomeni, da tam ni bilo obiskovalcev. Skupaj na enem mestu sta se predstavili tako evangeličanska kakor katoliška Cerkev. Večina gradiva in organizacije je bila skupna. Različne so bile le razstavne publikacije, kakor so učbeniki za religijski pouk, zloženke za razne šole in predstavitev delovanja vzgojno-izobraževalnih ustanov v okviru obeh skupnosti. Predavanja, ki so si na cerkvenem razstavnem prostoru sledila vsako uro, so se dotikala naslovne tema *Vera – vrednote – vzgoja in izobraževanje*. Iz razstavljenega in predstavljenega je mogoče sklepati, da je treba tudi v Nemčiji nenehno poudarjati smiselnost obveznega šolskega predmeta, ki je pod okriljem neke določene verske skupnosti. Tako je evangeličanska skupnost pripravila zloženko, v kateri je predstavila dvanajst razlogov za konfesionalni šolski religijski pouk v pluralni šoli. Ti razlogi segajo od dejstva, da toleranca potrebuje svoje lastno trdno izhodišče, da je vedno bolj očitno, kako religija ni zasebna stvar, in da je v svetu vedno bolj presežena teza sekularizacije, ko brez poznavanja svoje lastne religioznosti ne moremo spoštovati nobene druge, do atraktivnosti religijskega pouka, pri katerem se lotevamo življenjskih vprašanj in se učimo graditi skupnost. Katoliška skupnost je pripravila odgovore na deset najbolj tipičnih vprašanj o katoliškem verskem pouku v šoli. Spet segajo vprašanja od tega, zakaj je v šoli verski pouk, do tega, koliko učencev se udeležuje takšnega pouka v šoli. Odgovori preprosto usmerjajo k temeljni misli, da nevtralna država ne more dati odgovorov na zadnja in temeljna človekova vprašanja, zato sodeluje z verskimi sku-

pnostmi, ki v duhu tradicije in konkretnega življenja pomagajo ljudem pri tem iskanju.

V sredo so organizatorji sejma pripravili forum, ki je imel posebno mesto in sta na njem sodelovala tako katoliški pomožni škof iz Freiburga kakor evangeličanski škof za področje Badna, naslov foruma pa je bil *Celostno vzgajati in izobraževati: z religijo*. Poudarek je bil na tem, da prav religijsko izobraževanje močno pripomore k trdnemu in optimističnemu življenju današnjih mladostnikov. V tem duhu je bilo tudi skromno darilo, ki so ga delili obiskovalcem cerkvenega razstavnega prostora. Kar zajetna vrečka s sončničnimi semeni in z natisnjenim glavnim geslom je vabila z zgodbo o mladeniču, ki je v sanjah stopil v trgovino. Tam je za prodajnim pultom stal sam angel. Mladeniču na vprašanje, kaj prodajajo, angel odgovori, da vse. Mladenič hitro začne naštevati svoje želje: od konca vseh vojn, kruha za lačne, tolažbe za žalostne do več ljubezni na svetu. Angel ga prekine in reče, da je to trgovina, kjer prodajajo samo semena. Prav to naj bi bila religijska vzgoja v šoli.

Predavanja na cerkvenem razstavnem prostoru so se v torek vrtela okrog smrti, trpljenja in nasilja in okrog vprašanja, kaj lahko pri tem naredi verski pouk. Podobno je bilo tudi v sredo, ko so poleg vprašanja spolnih zlorab in nasilja in novih elektronskih medijev predstavili judovski religijski pouk na Baden-Württembergškem. Predstavila ga je učiteljica Susanne Benizri iz svoje prakse. V petek pa je razvoj in perspektive islamskega religijskega pouka orisala učiteljica Dunja el Misiri. Če ima judovski pouk že tradicijo in vedno manj učencev, je pri islamskem točno nasprotno. V deželi Baden-Württemberg se je začel projektno uvajati v nižje razrede osnovnih šol šele leta 2005. Na šolah, kjer so dali vsi starši, učitelji in lokalne oblasti soglasje, so lahko uvedli takšen pouk. Pokazalo se je, da vsako leto število prijav otrok k pouku poraste za 100 %. Čeprav so imeli na začetku težave z nezaupanjem tako staršev kakor lokalnih verskih voditeljev, so sedaj vzpostavili dober način sodelovanja, saj je to prav zaradi raznolikega nacionalnega izvora precej zapleteno. Pri razvoju in izobraževanju učiteljev so jim pomagali katoliški kolegi in fakultete. Na vprašanja, ki so sledila predavanju, je mlada in dinamična učiteljica suvereno odgovarjala kljub nekaterim provokativnim vprašanjem. Ko so jo vprašali, ali imajo problemski pristop, kakor je to pri katoliškem in evangeličanskem pouku, je odgovorila, da je to konfesionalni pouk, pri katerem je pomembno posredovanje vere in ne postavljanje vprašanj in spodbujanje k dvomu.

Profesor iz Tübingena, dr. Friedrich Schweitzer, je v svojem predavanju v četrtek poudaril pravico otrok že v vrtcu, da jih spremljajo osebe, ki imajo posluh za temeljna življenjska vprašanja. K tem prišteva tudi verska vprašanja. Raziskave, ki so jih izvedli po vrtcih, so pokazale, da ni pomembno, ali otroci prihajajo iz verne ali neverne družine: vsi otroci si postavljajo vprašanja o začetku življenja, o smrti, o trpljenju, o večnosti, o Bogu. Njihove predstave o Bogu, ki so jih risali, res kažejo različno versko ozadje, iz katerega izhajajo, vendar imajo kljub temu veliko skupnega in nekakšno teološko globino. Vse to vodi do ugotovitve, kako imajo vzgojitelji dolžnost, da otrok ne pustijo na cedilu pri tako pomembnih vprašanjih. Da je religijski pouk lahko zelo življenjski in raznolik, je pokazalo tudi močno obiskano predavanje dr. Maye Götz o lepotnih tekmovanjih in o samopodobi mladostnikov. Izpostavila je razvoj tekmovanja za tako imenovani nemški top model in težave

deklet v starosti od 14 do 17 let, ki jih imajo s samopodobo in z zadovoljstvom glede telesne teže. To nezadovoljstvo se je pri dekletih ob tem tekmovalju v Nemčiji v letih od 2006 do 2009 povečalo kar za 20 %. Prav religijski pouk lahko preventivno deluje in pomaga k zdravi samopodobi.

Številne aktualne teme sodobnega šolstva, ki so jih predstavili visoki nemški politiki in strokovnjaki s tega področja, so na raznih pogovorih in posvetih izzele kot poziv k nujnemu reševanju, čeprav rešitve niso bile vedno nakazane, še posebno ne glede integracije otrok priseljencev. Voditelj zelenih v nemškem parlamentu, ki je sam po rodu Turk, je izpostavil nujnost močnejšega poseganja države na to področje, če hoče »iztrgati« te otroke pogosto neperspektivnim staršem in otrokom tako omogočiti nekakšno evropsko prihodnost. Predlagal je ukinitve denarne podpore družinam za to, če je otrok pri starših, in naj ta denar raje namenijo vrtcem, prav tako je predlagal podaljšanje bivanja v šoli z več interaktivnimi programi, ki bi otroke iz različnih kulturnih in nacionalnih okolij bolj povezali med sabo.

Poleg številnih učbenikov, šolskih pripomočkov in raznih računalniških aplikacij je bila močno poudarjena tudi vloga pripovedovanja zgod Svetega pisma. Michael Landgraf, ki je pripravil posebno izdajo Svetega pisma z zgodbami za otroke, je poudaril, da so te pripovedi namenjene njihovem soočanju s težkimi življenjskimi problemi. Zgodbe, ki jih vzamemo iz Svetega pisma, moramo pripovedovati tako, da prebudijo otrokovo moč za reševanje problemov: vedno znova bi moral znati prepoznavati božjo navzočnost in se v najtežjih trenutkih zateči k njemu. Tudi sklep dneva na cerkvenem razstavnem prostoru je izzvenel podobno. Udarili so na večerni zvon, ki je visel na robu razstavnega prostora, in povabili h kratki meditaciji s projekcijo surrealističnih slik umetnika Magritta in s psalmom. Dan se je končal v kratki tišini in z blagoslovom kronal želje vseh udeležencev, ki si prizadevajo za odraščajoče, da bi posredovali vrednote, s katerimi bi vnesli vsaj malo veselja do življenja v svet vedno večje tekmovalnosti. Biti samostojen – in vendar zaupati v Boga, je odmevalo v cerkveni kavarni, ko smo v kratki molitvi sklenili dnevno dogajanje in ob tem prejeli blagoslov. Slovenski dom, ki je naju, doc. dr. Eriko Prijatelj in doc. dr. Janeza Vodičarja, velikodušno gostil, je z duhom izseljenstva in prvih slovenskih knjig in z gostoljubjem župnika dr. Zvoneta Štrublja dodal k popotnici iz te prireditve tudi zavezo, da se je vredno tudi pri nas truditi za vzgojo in izobraževanje; v njej mora biti prostor tudi za vero in z njo povezane vrednote, saj je to dobro seme za uspešno evropsko izobraževanje.

Janez Vodičar

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 poseben 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. (*Devetdnevica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske 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

2

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

Acta Theologica Sloveniae

1. **Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkev v Ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 159 Fanika Krajnc-Vrečko, Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein**
Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem
- 171 Nada Vojičić, Eshatologija pravoslavne Cerkve**
Eschatology of the Orthodox Church
- 181 Samo Skralovnik, Tobitova spokorna molitev**
Tobit's penitential prayer
- 201 Tadej Strehovec, Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike *Humanae Vitae***
Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical Humanae Vitae
- 211 Jozef Mlynski, Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit. Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied?**
Družbena prikrajšanost in socialno delo. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?
Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?
- 221 Bogdan Kolar, Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen**
Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci
Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia
- 235 Brigita Perše, »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih**
»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns
- 251 Lidija Hamler, Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih**
Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People
- 265 Christian Gostečnik, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek, Robert Cvetek, Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti**
Traumatic Experience and Perception of Religiosity
- 279 Drago Jerebic, Sara Jerebic, Odvisnost kot oblika malikovanja**
Addiction as a Form of Idolatry

OCENE / REVIEWS

- 293 Inkret, Andrej, In stoletje bo zardelo (Ivan Janez Štuhec)**
- 297 Ravasi, Gianfranco, Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi) (Rafko Valenčič)**
- 302 Rice, Jesse, The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community (Janez Vodičar)**
- 305 Ska, Jean-Luis, L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente (Maria Carmela Palmisano)**

POROČILI / REPORTS

- 309** **Janez Juhant**, Mednarodna konferenca o solidarnosti (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011)
- 311** **Jože Krašovec**, Prof. dr. Martin Dimnik: predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 315** Lea Jensterle, Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju (**Maksimilijan Matjaž**)
- 319** Silvin Marijan Krajnc, Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na slovenskem (**Peter Kvaternik**)

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

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

Lidija Hamler

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Vrbanska c. 30, SI-2000 Maribor
lidija.hamler@slomskov-zavod.si

Drago Jerebic

specialist zakonske in družinske terapije, asist., doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Assist., Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
drago.jerebic1@guest.arnes.si

Sara Jerebic

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Doctoral Student
Družinski inštitut Bližina
Vodnikova ulica 11, SI-3000 Celje
sara.jerebic@blizina.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

Bogdan Kolar

prof. dr., za zgodovino Cerkev 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

Fanika Krajnc-Vrečko

dr., prof. sl. in nem. jez., vodja knjižnice PhD, B.A. in Education, Head Librarian
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Enota v Mariboru Maribor Unit
Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor
fanika.vrecko@uni-mb.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

Peter Kvaternik

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

Maksimilijan Matjaž

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

Jozef Mlynski

dr., znanstveni sodelavec PhD, Research Associate
 Instytut Teologii Institute of Theology
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Cardinal Stefan Wyszyński University
 ul. Dewajtis 5, PL-01-815 Warszawa
dyzma1972@poczta.fm

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

Brigita Perše

dr. PhD
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
 Ciril – Metodov trg 4, SI-1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Saša Poljak - Lukek

specialist zakonske in družinske terapije, Specialist in Marital and Family Therapy,
 asist., doktorand UL Assist., Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
sasa-poljak1@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

Samo Skralovnik

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

Tadej Strehovec

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Ivan Janez Štuhec

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

Rafko Valenčič

prof. emer., dr., za pastoralno teologijo PhD, Prof. emer, Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Janez Vodičar

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
janez.vodicar@guest.arnes.si

Nada Vojičić

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Brodarjeva 9, SI-3000 Celje
vojicicnada@hotmail.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 2, 159–169

UDK: 2-18:502/504

Besedilo prejeto: 8/2010; sprejeto: 2/2011

Faniša Krajnc-Vrečko

Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein

Zusammenfassung: Der Mensch und die Menschheit im Allgemeinen sind zu einem kritischen Punkt gekommen, wo sie sich immer öfter fragen, wohin dieser ganze Fortschritt führt und ob das wirklich das ist, was den Menschen glücklich machen kann und seinen Bemühungen einen Sinn gibt. Das wird schon seit längerer Zeit auf der Ebene der Naturwissenschaften und der Technik festgestellt. Das 20. Jahrhundert ist durch viele Bewegungen gekennzeichnet, die davon zeugen, dass der Mensch erstmals in der Geschichte seine Existenz vor sich selbst schützen will und sich auch erstmals bewusst ist, dass sein verantwortungsloses Verhalten der Umwelt gegenüber katastrophale Folgen für das Überleben der ganzen Menschheit haben kann. Die Verantwortung für die Erhaltung des Planeten Erde liegt nicht nur bei Naturwissenschaften. Auch Geisteswissenschaften, unter denen besonders die Theologie, geben der Bewusstmachung des Menschen als des einzigen Verantwortlichen für die Erhaltung des Planeten immer mehr Bedeutung. Auch einige namhafte slowenische Theologen haben schon in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanum auf die Verantwortung des Menschen als eines erschaffenen Wesens für die Erhaltung seiner Umwelt verwiesen. So entwickelte Anton Trstenjak die »ökologische Psychologie«, Vekoslav Grmič die »ökologische Religion«, Janez Juhant hebt die »ökologische Ethik« hervor; Ciril Sorč und Jože Rajhman betonen die moralische Verantwortung des Menschen gegenüber dem Schöpfer, während Avguštin Lah über die trinitarische Ökologie spricht. Allen ist es gemeinsam, dass sie die Mitverantwortung des Menschen für die Schöpfung und seine Hoffnung, dass sich die Natur nicht für sein verantwortungsloses Verhalten rächen wird, hervorheben.

Schlüsselswörter: Ökologie, ökologisches Bewusstsein, slowenische Theologen, theologische Anthropologie

Povzetek: **Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem**

Človek in človeštvo nasploh sta dospela do kritične točke, ko se vse pogosteje sprašujemo, kam vodi ves napredek in ali je ta napredek res tisto, kar more osrečiti in osmisliti njun napor. To že dalj časa ugotavljamo na ravni naravoslovnih in tehničnih znanosti. Konec 20. stoletja zaznamuje vrsta gibanj, ki kažejo, da je človek prvič v zgodovini vzel svojo eksistenco v obrambo pred samim seboj in se prvič zavedel, da njegovo neodgovorno ravnanje do okolja lahko privede do katastrofalnih posledic za obstoj celotne vrste. Odgovornost za ohranitev planeta Ze-

mlja ni samo na strani naravoslovnih znanosti. Tudi humanistične znanosti, med katerimi zavzema vidno vlogo teologija, dajejo vedno večji poudarek ozaveščenju človeka kot edinega odgovornega za obstoj planeta. Tudi nekateri vidni slovenski teologi so že v prvih letih po drugem vatikanskem koncilu opozorili na odgovornost človeka kot ustvarjenega bitja za ohranitev njegovega okolja. Tako je Anton Trstenjak razvil »ekološko psihologijo«, Vekoslav Grmič »ekološko religijo«, Janez Juhant izpostavlja »ekološko etiko«, Ciril Sorč in Jože Rajhman poudarjata človekovo moralno odgovornost Stvarniku, Avguštin Lah pa govori o trinitarčni ekologiji. Vsem sta skupni poudarjanje človekove soodgovornosti za ustvarjeni svet in njegovo upanje, da se mu narava za njegovo neodgovorno ravnanje ne bo maščevala.

Ključne besede: ekologija, ekološka zavest, slovenski teologi, teološka antropologija

Abstract: **Contribution of Theology to Ecological Consciousness in Slovenia**

Man and humanity in general reached a critical point when they asked themselves more and more frequently where all this progress was headed and whether this was really the thing that could make man happy and give meaning to his efforts. This was going on for quite some time at the level of natural sciences and technology. The 20th century was characterized by numerous movements showing that, for the first time in history, man wanted to protect his existence from himself and was for the first time aware that his irresponsible conduct towards his environment could be catastrophic for the survival of the human species. Yet the responsibility for saving the planet Earth is not just a task of natural sciences. Also humanities, with theology in an important position, give an increasing prominence to raising the awareness of man as the only one responsible for the preservation of the planet. Already in the first years after Vatican II some important Slovenian theologians referred to the responsibility of man as a created being for the preservation of his environment. Thus, Anton Trstenjak developed »ecological psychology«, Vekoslav Grmič developed »ecological religion«, and Janez Juhant emphasizes »ecological ethics«; while Ciril Sorč and Jože Rajhman stress man's moral responsibility towards his Creator, Avguštin Lah speaks about trinitarian ecology. What they all have in common are the emphasis on man sharing the responsibility for the creation and the hope that nature will not take revenge for man's irresponsible conduct.

Key words: ecology, ecological consciousness, Slovenian theologians, theological anthropology

1. Einleitung

Heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts ist sich der Mensch seiner Verantwortung der Natur gegenüber schon sehr bewusst. Die Anthropologiewissenschaften schließen in ihre Forschungen immer öfter auch das Verhalten des Menschen zur Natur ein. Im vergangenen Jahre waren wir Zeuge von Begegnungen weltweiter Bedeutung auf mehreren Ebenen, auf die die Teilnehmer verschiedener Fachgebiete auf die Verantwortung der Menschheit dem Planet Erde gegenü-

ber hingewiesen haben. Die Leader 192 Länder, die 82 % der gesamten Menschheit vertraten, haben sich in den ersten Tagen des Dezember 2009 in Kopenhagen erneut gefragt, wie wir unseren Planeten bewahren und erhalten können. Die Europäische Gesellschaft für katholische Theologie (*International Society for Catholic Theology*) widmete anlässlich des vorjährigen Kongresses in Irland die höchste Aufmerksamkeit der Verantwortung des Menschen für die Welt. Die Internationale Zeitschrift für Theologie *Concilium* konzipierte die dritte vorjährige Ausgabe auf die zunehmende Bedrohung der Erde mit dem Schwerpunkt der Diskussion auf die Ökotheologie und verwies in verschiedenen theologischen Aspekten auf die Träume, Hoffnungen und Erwartungen der Menschen am Anfang des neuen Millenniums und dass die Welt sich endlich für die Erhaltung des Planeten entscheiden sollte. Gleiches konnte man auch beim *III. Weltforum für Theologie und Befreiung* in Belém do Pará in Brasilien im Jänner 2009 erleben. Die Themen der wichtigsten Diskussionsrunden waren »Spiritualität und Ethik der Agenda der Nachhaltigkeit« und die »Ökologische Dimension der Körperlichkeit« (Wainwright et al. 2009, 261). Die Internationale theologische Kommission erläuterte die ökologische Frage mit dem Dokument »Gemeinschaft und Dienstleistung«, wo ganz klar steht, dass die ethische Verantwortung für die Umwelt in dem »tiefen theologischen Verständnis der sichtbaren Schöpfung und unserem Platz in ihr verwurzelt« ist (Mednarodna teološka komisija 2006, 249). Mit der Erwähnung nur einiger Weltereignisse deutete man auf die besondere Bedeutung des Bewusstseins des Menschen hin und dass die Verantwortung gegenüber der Schöpfung eine der wichtigsten Fragen der gesamten Menschheit der Gegenwart ist.

2. Das Verhalten des Menschen zur Natur

Wenn wir in der Theologie über das Verhalten des Menschen der Schöpfung gegenüber sprechen, umfassen wir mit diesem Begriff unwiderruflich das heutige globale Weltbild. In dieser Welt ist es aber sehr wichtig, dass sich die kleineren Gesellschaften deren Rolle in der Bewältigung von aktuellen globalen Problemen bewusst sind. Das Verhalten zur menschlichen Umgebung beginnt beim Einzelnen, erweitert sich auf die Familie, die Schule, die Wohngesellschaft und auf die Volksgesellschaft innerhalb eines einzelnen Staates. Ausgerechnet wegen diesem Bewusstsein haben wir uns die Frage gestellt, wie viel die Theologie als eine der wichtigsten Anthropologiewissenschaften im slowenischen Raum zur Bewusstmachung des Einzelnen und der Gesellschaft beim Verhalten der Schöpfung gegenüber, der Umgebung, in der er lebt, beiträgt. Im Folgenden werden wir nur kurz einige slowenische Theologen erwähnen, die sich mit den Ökologiefragen beschäftigen und sie auch in ihre Theologiediskussionen einschließen.

3. Der Mensch verlor die Hemmungsmechanismen

Der Theologe und Psychologe Anton Trstenjak stellt in seiner ökologischen Psychologie fest, dass der moderne Mensch eine künstliche Welt erschaffen

hat, die mit ihrer Leistung und Geschwindigkeit dessen Logik weit überschreitet und ihm als Antiintelligenz gegenübersteht, die immer schneller ist als er und ihn auch immer mehr gefährdet (Trstenjak 1982a, 15). Den Grund für diese Erscheinung findet er in der Schwächung des menschlichen Naturinstinktes und mit ihm auch die Hemmungsmechanismen oder Hemmungen, die alle Tierarten im Rahmen des spezifischen Lebensplatzes erhalten, sodass sie sicher und zuverlässig auf die Reize der Umgebung reagieren können und sie sich der Natur anpassen. Neben dem Verlust des Selbsterhaltungsinstinktes ist auch der Verlust des primären Lebensgleichgewichtes von schicksalhafter Bedeutung, auch für die Verunreinigung der menschlichen inneren Natur, das bedeutet die Verunreinigung des menschlichen Gewissens. Wegen der Rücksichtslosigkeit ist der Mensch das aggressivste Tier aller Tierarten. Der Grund für die Aggressivität ist ein System von Prinzipien, zu denen es wegen eines symbolischen Denkens kommt, was ihm aber gleichzeitig auch die Hemmungstriebmechanismen löscht. Deswegen ist der Mensch nicht nur der äußeren Natur und der Umgebung gegenüber gefährlich, sondern gefährdet sich auch selber. In dieser Schwächung von Schutzmechanismen ist auch sein geistiger Erkenntnisrückstand eingebunden, weil er manches nicht richtig verstehen »kann«. Aus diesem Grunde kommt es zu dem ethischen Rückstand, wo der Mensch in seiner progressiven Unpersönlichkeit erkennt, dass er manches »nicht darf«, obwohl er das »könnte« (30–5). Trstenjak sieht die Lösung des Problems im wissenschaftlichen Ethos oder im Kodex der Verhaltensregeln, die auch ein Wissenschaftler beachten muss, damit wieder ein gesundes menschliches Verhalten zur Natur hergestellt werden kann, insbesondere die Humanität und die Menschlichkeit in allem, was der Mensch macht. Die Wissenschaft muss heute eine reelle (sachliche) Aufgabe haben: den Menschen zu retten. Dieser Mensch ist nicht nur ein biologisches Wesen innerhalb seines Wohnraums, er ist auch ein Geisteswesen.

4. Das christliche Ethos

Der Philosoph und Theologe Janez Juhant stellt die These, dass die Menschheit wegen der modernen wissenschaftlich-technischen Entwicklung ohne eine geistliche Grundlage sehr schwer den Weg aus der akuten ökologischen Krise finden wird. Man kann den Unterschied zwischen ethisch und unethisch nicht objektiv definieren. Die Philosophie beschäftigt sich schon seit mehr als 2000 Jahren mit dieser Frage, ohne eine allgemeingültige Antwort gefunden zu haben. Auch der Verweis auf die Bibel (Zehn Gebote), Kants kategorischen Imperativ, Verantwortungsethik (= Messen der Handlungen an ihren Folgen) oder Diskursethik (= mangels objektiver Erkenntnis ist Ethik ein Konsens zwischen Diskurspartnern) kann letztlich nur dem Einzelnen Anleitung für sein individuelles Handeln geben (Stiftung Weltethos 2009). Die Geistesbewusstmachung kann sich nur bei geistesbewussten Trägern verwirklichen, die aus ihrer Glaubensüberzeugung und der Offenheit die Stärke für die Verwirklichung der Veränderungen bei schwierigen und akuten ökologischen Problemen schöpfen (Juhant 2008, 45). Eine freie Glaubensüberzeugung hängt aber leider oftmals vom jeweiligen Sozialsystem ab.

Das System bedingt das menschliche Verstehen der Religion und demzufolge auch sein Verhalten der Umgebung gegenüber. Juhant behauptet, dass die Veränderung des ökologischen Bewusstseins wesentlich mit der religiösen Geisteshaltung verbunden ist. Für die jetzige Veränderung des ökologischen Bewusstseins ist die Bereitschaft des Einzelnen für die Veränderungen der Lebensweise von wesentlicher Bedeutung. Der Christ sollte fähig sein, das zu machen, ihm ermöglicht der Glaube nämlich die großzügige Überschreitung, mit der er gegen die Befangenheit in der Welt kämpft. Er ist deswegen ethisch verantwortlich, dass er auch beim Verhalten der Umgebung gegenüber aus der Geistesgrundlage schöpft, vor allem aber, muss er fähig sein, seine Identität im Verhalten zu sich selbst, der Natur und seinem Ursprung zu ordnen (56). Die christliche Ethik folgt aus dem Verhalten, in dem der Mensch als Person in der Verantwortung sich selbst verwirklicht, die Wege der Verwirklichung für andere öffnet und die Pflicht des eigenen ethischen Ursprunges bekundet. Leonardo Boff wiederholte, was er schon mehrmals sagte: »Ein neues Ethos muss auf der Grundlage einer neuen Sensibilität, eines neuen *Pathos* basieren. Denn ich bin überzeugt, dass wir in unserer Welt gerade deshalb eine derart grausame Barbarei erleben, weil es uns an der Sensibilität, an der *Empathie* für die Mitmenschen und für die Natur fehlt. Und eben diese Dimension versuche ich noch stärker zu gewichten: die Dimension der Achtsamkeit und die Logik des Herzens.« (3. Weltforum)

Im Licht der christlichen Ansicht, die auf den Menschen bezogen ist, ist der Mensch von Gott geschaffen. Das bedeutet, dass jeder Moment seines Aufenthaltes von Gott abhängt und dass jeder Moment ihm gehört und gleichzeitig auch Gott, zumal der Mensch sich ja unter dem Einfluss besonderer Gottestätigkeit entwickelt. Wenn wir über den Respekt für die Natur der Schöpfung gegenüber sprechen möchten, landen wir unausweichlich beim menschlichen geistlichen Begreifen und dem Erlebnis der Schöpfung als Gottesgeschenk für den Menschen, was dieser verantwortungsvoll verwalten sollte. Hier stoßen wir aber unbedingt auf die geistliche und religiöse Dimension des menschlichen Aufenthaltes, was auch das Verhalten gegenüber allem, was erschaffen wurde, bedingt. Des Bildes Gottes wegen sollte der Mensch Herr aller irdischen Sachen der Welt sein. »Ausgerechnet wegen des Bildes Gottes ist er für solche Aufgabe fähig, weil Gott in voller Bedeutung der Herr ist. Aus dem gleichen Grund jedoch kann der Mensch nicht die absolute Herrschaft in Anspruch nehmen, sondern kann seine Herrschaft nur innerhalb des Gottesdienstes sehen. Das bedeutet, dass er die Gesetze, die in der Natur und besonders in sein Herzen geschrieben sind, respektieren muss, obwohl sie oftmals sehr schwer eindeutig zu erkennen sind. Auf jeden Fall gliedert die Herrschaft in ‚die Gehorsamkeit‘, das Dienen und die verantwortungsvolle Herrschaft: dem Menschen, der Welt und Gott gegenüber, ein« (Grmič 1982, 231). Grmič bietet keine Endantwort an, wie die Menschheit vor Selbsterstörung wegen des verantwortungslosen Verhaltens der Natur gegenüber gerettet werden soll, vielmehr macht er auf die Pflichten der Christen aufmerksam, dass sie als »Salz« und »Hefe« der Erde die Denkart der Menschen verändern sollen, sodass sie für verstandesmäßige Gründe, für Gerechtigkeit und Liebe, für Rücksichtnahme, für den Verzicht, für all das, was Menschen wirklich menschlich und menschenfreundlich macht, zugänglich sein können. Die Christen sollten der he-

utigen Welt »eine ethische Schocktherapie im Sinne der Anthropologie des Liebesdienstes für den Menschen, die evangelische Freiheit, die Gleichberechtigung und die Bruderschaft aller Menschen miteinander bringen« (241). Diese verantwortungsvolle Aufgabe ist an die Vertreter aller Weltreligionen gestellt, weil sie den Weltethos vertreten, was alle geistigen Fundamente der gesamten Schöpfung verbindet. Grmič nähert sich dem Künigs Weltethos, das Ende des 20. Jahrhunderts Vertreter verschiedener Religionen in der gemeinsamen Verantwortung der Schöpfung gegenüber vereinigt hat, da sie doch zur Friedfertigkeit, Toleranz, zum Verzicht der Herrschsucht aufrufen können und diese Grundhaltungen auch zu verwirklichen im Stande sind (Küng 2008, 118).

Das Ganzheitserfassen und das Ichbewusstsein innerhalb eines Lebensraumes ermöglicht dem Einzelnen die Erkenntnis über die Bedrohung der menschlichen Umgebung, über die heute kein Zweifel mehr besteht und eine der Grundfragen der modernen Menschheit ist. Wenn wir davon ausgehen, dass »der Mensch erstmals in der Geschichte seine eigene Existenz vor sich selbst schützt«, wollen wir sagen, dass sich der Mensch erstmals darüber bewusst ist, dass ein verantwortungsloses Verhalten in Bezug zur Umwelt katastrophale Folgen für die Existenz der ganzen Menschheit haben kann. Diese Erkenntnis ermöglicht dem religiösen Menschen, dass er voller Hoffnung in die Zukunft blicken kann und aus diesem Grunde hat er schon eigene Maßstäbe gestaltet, mit deren Hilfe er die Zukunft auch erhalten wird. Diese Besorgtheit ist ein Hoffnungsbild. Der Mensch fühlt instinktiv, dass seine Suche im Unbekannten, die mit vielen unvorhersehbaren Gefahren verbunden ist, nicht schicksalhaft enden kann. Dort, wo alles zerstört wird, wo plötzlich etwas Unerwartetes erscheint, genau dort schält sich wieder eine genauso unerwartete Lösung heraus. Wir können den menschlichen Willen nicht genügend dafür bewundern, dass er auf seinem eigenen Stückchen Erde bleibt und sich die zerstörte Existenz wieder aufbaut (Rajhman 1978, 10). Das können wir auch im slowenischen Raum sehen, wo Naturkatastrophen immer öfter die Heime zerstören. Der Mensch bleibt dennoch in seinem Land und baut auf demselben Platz ein neues Heim. Mit dieser Handlung signalisiert der Mensch Hoffnung für die Zukunft und akzeptiert die Naturkatastrophe als Teil seines Lebensraumes und der Umwelt. Dabei glaubt und hofft er, dass es zu keiner Katastrophe mehr kommen wird. Das beweist, dass die Hoffnung im menschlichen Herzen einen vorrangigen Platz hat, wodurch der Mensch sich selbst übertrifft. Irgendwie intuitiv, mit einem gewissen Respekt, akzeptiert er die Naturgegebenheiten, obwohl er mit Hilfe von Wissenschaft und Technik erbarmungslos seine Umwelt ausnutzt, aber er hofft und glaubt, dass sich die Natur für sein Verhalten nicht rächen wird.

Im Verhalten des Menschen der Schöpfung gegenüber müssen wir die Hoffnung als menschliche Ausrichtung zu Gott und zum Glauben an die Gottestreue verstehen, die sich als Gottestätigkeit in der Natur zeigt. Schon im Alten Testament bewahrt Gott das Volk vor Unbill in seinem Dasein und pflegt trotz Glaubensabfall mit dem Volk Freundschaft. Im Neuen Testament wird diese immer erneute Gottestreue mit Jesus verbunden. »Durch die Auslieferung von Jesus für die Erlösung aller Menschen wird die Gottestreue bestätigt. Dieselbe Gottestreue, die in Jesus offenbart wird, sagt im Dasein all das aus, was Gott geschaffen hat. Die Erlösung-

gsiebe Gottes wirkt vom ersten Moment der Schöpfung bis zur Endvollendung der Welt und der Geschichte, die wir in Hoffnung erwarten. Genau diese Gottestreue zu sich selbst und zur Arbeit ist der Beweggrund für die Erhaltung aller Dinge im Dasein« (Lah 2003, 240). Im Sinne der Erhaltung im Dasein von all dem, was geschaffen wurde, können wir die Gottestreue in die der Mensch hofft und glaubt, als Sorge Gottes für die Schöpfung verstehen. Der Mensch ist aber dafür verantwortlich, dass er mit dem Schöpfergott bei der Erfüllung der Schöpfung mit Selbstverwirklichung mitarbeitet.

5. Die Verantwortung des Geschaffenen gegenüber seinem Schöpfer

Wenn wir dieses Verhalten aus der theologischen Sicht betrachten, müssen wir die menschliche moralische Verantwortung dem Schöpfer gegenüber betonen. Dogmatiker Ciril Sorč setzt »die Bekehrung« (Verbesserungen) der Natur als Menschenbekehrung voraus: »Der Mensch muss sich aus der Rolle des rücksichtslosen Herrn als Verwalter lösen und als wirklicher Herr für das haften, was ihm in Pflege übergeben wurde. Diese Bekehrung fordert die Veränderungen des gesamten Verhaltens zur Schöpfung, die Veränderung der Denkweise und der Tätigkeit« (Sorč 1986, 332). Die ökologisch orientierte Lehre über die Schöpfung bezieht nämlich auch die Anerkennung der Gottespräsenz und der Weltpräsenz in Gott ein. Im Schöpfungsglauben ist Gott über die Welt, die der Gottesentwurf ist und aus den Händen Gottes kommt, gestellt. Deswegen interessiert sich die Theologie nicht nur für Gott, sondern besonders auch für den Menschen in dieser Welt. Die Wissenschaft ist so weit vorangekommen, dass es so aussieht, als gäbe es beinahe keinen gesunden Menschen mehr; die Nahrungsvorräte sind zu groß, dennoch gibt es immer mehr Hungernde. Der Mensch ist Maßstab für alles, dennoch wird es bald keine Grundregel für den Menschen geben (Komat 2008, 11), aus diesem Grund ist die Aufgabe der Theologie, in dieser säkularisierten Welt ihre persönliche Verantwortung vor den Mensch zu stellen.

Der Mensch ist für diese geschaffene Welt offen, erlebt sie mit allen Sinnen und gestaltet sie auch mit. Das Leben in der Welt und das menschliche Verhalten der Umgebung gegenüber sind mit einer horizontalen Orientierung bedingt, die wir mit der menschlichen Tendenz, dass er »die Welt nach Gotteswillen gestaltet«, gleichsetzen können. Das ist keine individuelle menschliche Tendenz, sondern auch eine Forderung des II. Vatikanums. Das Vatikanum kündigt in der Pastoralverfassung über die Kirche in der heutigen Welt (LG 39,2) das Gottesreich auf Erden an, das der Mensch alleine helfen solle zu errichten. Mit dem Recht zu arbeiten, meinen wir die menschliche Kreativität, die im Menschen auch die Freude an dem Erschaffenen erzeugt. So gewinnt der Mensch mit seiner Arbeit das Recht, dass er sich selbst *der Schöpfer* nennt, wenn er vielleicht aus einem formlosen Stoff eine ästhetische Arbeit erzeugen kann. So macht er es dem Schöpfergott nach, hat an seiner Schöpfermacht teil. Falls die Ursünde etwas nicht vernichten konnte, ist es diese Gottesstärke im Menschen. Seit es die Menschheit gibt, gibt es auch den Wunsch, das Unbekannte zu entdecken, in das Unsichtbare einzu-

dringen, den Erdboden zu verändern, alles, das es bisher noch nicht gab, zu benennen. Die menschliche Fähigkeit für kreative Arbeit ist in der Welt und in der Natur ein Faktor der *Vermenschlichung*, der die Autonomie der Erdrealitäten erlaubt, die mit dem Vatikanum (LG 33; 67) die moderne theologische Anthropologie hervorhebt.

Bei »der Arbeit für diese Welt« kann der Mensch/Christ nicht gleichgültig der Welt gegenüber bleiben. Für ihn wäre es geradezu fatal, wenn er für die Welt, in der er lebt, nicht sorgen würde. Er würde die Grundanforderung Gottes im Gen 1,26 folg. ignorieren (Rajhman 1971, 139). Gott übergibt im 1. Buch Mose die Erde (Natur) der menschlichen Herrschaft, wo der Mensch nach Gottesbild erschaffen ist, den Verstand und Willen hat und so für den Herrscher aller Sachen bestimmt ist. Er hat ihm aber auch verboten von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (1Mo, 2,16–17). In seiner Freiheit hat der Mensch die Möglichkeit, alle Grenzen des Erlaubten und seiner Fähigkeiten zu übertreten, auch wenn er das nicht dürfte. Sollte er die Grenze des Erlaubten übertreten, müsste er sich jedenfalls darüber bewusst sein, dass er die Konsequenzen spüren wird. Aber das Problem ist noch größer. Derjenige, der die Verhaltensregeln der Natur gegenüber verletzt, wird damit nicht nur sich selbst schaden, er wird auch andere Menschen, unter Umständen sogar die ganze Menschheit gefährden. Der Mensch kann sich nämlich nicht auf die absolute Freiheit berufen. Wenn wir die menschliche Freiheit und die Verantwortung für seine Tätigkeit befürworten, können wir nicht vom Menschen ausgehen, sondern von Gott als den Einzigen, der der menschlichen Freiheit richtige Bedeutung gibt. Diese Erkenntnis macht es möglich, die heilige Geschichte der Christenheit neu zu erzählen, wie das bedeutende ökologische Werk »Buch der Genealogie«. Das Matthäusevangelium beginnt mit den Worten *biblos geneleos* – »Buch des Ursprungs«. Es weist genealogisch auf eine bestimmte Person voraus, Jesus Christus, aber es weist auch zurück. Die Formulierung spielt auf das Buch Genesis: die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde (2,4) und die Geschlechterfolge der menschlichen Gemeinschaft von Mann und Frau (5,1–2). »Dieses Buch mit seiner ganz spezifischen Fokussierung auf Jesus Christus zielt nicht nur auf eine einzelne menschliche Familiengeschichte, sondern in die Geschichte der gesamten Menschheit und in die Erdgeschichte selbst, in die 'Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde'« (Wainwright 2009, 271).

Der Mensch muss sich im Verhalten seiner Umgebung gegenüber darüber bewusst sein, dass ihm die Welt nur »in Gebrauch gegeben ist« und es seine Pflicht ist, sie seiner Nachkommenschaft zu hinterlassen, wobei er die ganze Zeit seinem Schöpfer gegenüber verantwortlich ist. Der Mittelpunkt der Welt bleibt immer noch der Mensch, der die Aufgabe hat, die geschaffene Natur zur Endvereinigung mit dem Göttlichen zu bringen. Gott ist nicht über der Welt, aber ist in der Welt und wenn der Mensch die Welterfahrung auffasst, das bedeutet, wenn er das Welt-dasein zu erfassen versucht, wird er auch das Geheimnis des Göttlichen erfassen. In der mystischen Einsicht des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschaffenen sind die Welt und Gott keine konträren Gegebenheiten, sie sind im konkreten Verhältnis. Es handelt sich nicht um die Weltherrschaft des Menschen, aber um die Erkenntnis des Menschen um das Heilige, das in der Welt immanent ist und diese Welt auch vermenschlicht.

6. Der Mensch ist im Verhalten der Welt gegenüber gleichberechtigter Partner mit Gott

Das Problem bzw. die Frage des Heiligen in der Welt kennen alle Religionen. Mit der Erkenntnis des *Weltethos* hat sich das Verhalten des Menschen Gott gegenüber verändert. Geisttheologe Jože Rajhman betont, dass es sich nicht mehr um die menschliche Herrschaft über die Welt handelt, aus die der Mensch Gott hinausschieben will, sondern um die menschliche Erkenntnis, dass ihn die Welt im technischen Fortschritt überrundet hat, dass ihm die Welt sozusagen aus den Händen gegliitten ist und dass er sie nicht mehr im Griff hat. So ist der Mensch in eine Krisensituation geraten, wo er endlich begriffen hat, dass er die Welt nicht nur *hominisieren*, aber auch *humanisieren* muss. Das bedeutet, dass die Welt eine humane Welt werden muss, nicht nur irgendeine Welt des Menschen. Er hat auch erkannt, dass er kein *Übermensch* werden kann, sondern nur ein einfacher Mensch, der den wirklichen *Humanismus* begreifen muss, und zwar nicht nur in Theorie, sondern immer öfter auch in Praxis« (Rajhman 1978a, 493). Zusammen mit den modernen Mystikern betont er den Wert der *vergänglichen* Welt, die ein Teil von allem Geschaffenen ist und für die auch der Mensch verantwortlich ist. Wenn der Mensch für die Welterhaltung verantwortlich ist, wird er plötzlich ein gleichberechtigter Partner im Verhältnis zu Gott. »Er will die Welt nicht mehr nur ausnutzen, er erkennt, dass die Welt einen gewissen Wert in sich trägt und dies nicht nur dem Menschen gegenüber oder dessen Nutzen« (494). Der Mensch strebt dauernd darnach, mit seiner Arbeit die Welt zu verbessern. Diese sollte so menschlicher werden, jeder Einzelne sollte beim Schaffen von Lebensbedingungen helfen, mit Hilfe derer sich der Mensch als perfektes, ethisch bedingtes und ethisch orientiertes Wesen verwirklichen kann. In dieser Bemühung kann der Einzelne nicht allein agieren, sondern stets in Solidarität mit allen Bemühungen der Welt. Gleichzeitig muss er sich aber darüber bewusst ein, dass er nicht der Auserwählte ist und dass all seine Arbeit auch in der Erlösungsarbeit ihre Orientierung hat. Die gesamte menschliche Tätigkeit ist auf das Göttliche im Menschen orientiert, gleichzeitig ist sie aber immer mit der äußeren, sichtlichen Welt verbunden und hängt auch von dieser Welt ab. Der Mensch erlebt so die göttliche Erlösungsarbeit in sich selbst und sein Inneres führt ihn zur Verwirklichung der Menschwerdung, die für den Menschen die Menschwerdung in Gott bedeutet.

7. Das trinitarische Paradigma als ein Ausweg aus der ökologischen Krise

Der Systematische Theologe Avguštin Lah sieht die ökologische Krise, den heutigen Mensch und die Krise der Menschheit aus der trinitarischen Sicht an. Er bietet ein Rezept für einen Ausweg aus der ökologischen Krise an, und zwar ein neues Paradigma als System der persönlichen und gesellschaftlichen Werte. »Das neue Paradigma geht aus dem trinitarischen Verständnis von Gott und Mensch hervor. Gegenüber dem Subjekt affirmiert es die Person und mit ihr die Beziehungs-rationalität. Gegen den Kollektivismus stellt es die Gemeinschaftlichkeit, gegen

den Individualismus bietet es die Gegenseitigkeit und gegen Ausschließung baut es Einheit in der Solidarität mit den Menschen und mit allen Lebewesen der Schöpfung« (Lah 2010, 534). Die wichtigsten Lebensgrundlagen für alle Lebewesen sind nicht vom Menschen gemacht, sondern ihm übergeben und darum auch nicht unbegrenzt der Macht seines Alles-Menschen-Könnens und Wollens ausgeliefert. Dabei setzt Lah eine trinitarische Beziehung aus, die sich als eine tiefe und unermessliche gegenseitige Dankbarkeit abspiegelt, wie sie Jesus in der Macht des Heiligen Geistes dem Vater erweist (Mt 11,25). Mit tiefer Dankbarkeit für Gott den Schöpfer, für die Welt und die Natur bleibt dem Menschen und der Menschheit in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg, der sich in Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden zeigt.

8. Schlussfolgerung

Die slowenischen Theologen, die sich mit den ökologischen Fragen beschäftigen, betonen die ethische Verantwortung des Menschen, die die Verantwortung des geschaffenen Wesens seinem Schöpfer gegenüber ist. Die Theologie als anthropologische Wissenschaftsdisziplin betont die menschliche, geistige und religiöse Dimension, die es ermöglicht, die Welt im Verhalten zum Göttlichen in der Welt und der Natur zu begreifen. Gott ist nicht über der Welt, aber in der Welt und wenn der Mensch die Welterfahrung auffasst bzw. versucht, das Weltdasein zu begreifen, wird er auch das Geheimnis des Göttlichen begreifen. In der mystischen Einsicht des Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen sind die Welt und Gott keine konträren Gegebenheiten, sondern im konkreten Verhältnis. Es handelt sich nicht um die Weltherrschaft des Menschen, sondern um die Erkenntnis des Menschen über das Heilige, das in der Welt immanent ist und diese Welt auch vermenschlicht. Für den Menschen und die Menschheit bleibt in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg, der sich in Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden zeigt.

Referenzen

- 3. Weltforum für Theologie und Befreiung in Belem.** 2009. <http://www.itpol.de/?p=305> (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Climate Conference in Copenhagen.** 2009. <http://www.erantis.com/events/denmark/copenhagen/climate-congress/index.htm> (abgerufen am 1. Dezember 2010).
- Eager Longing of Creation.** 2009. <http://www.micul.ie/theology/ESCT/Conference.html> (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Ethische Grundfragen.** http://www.global-ethic-now.de/gen-deu/0a_was-ist-weltethos/0a-pdf/ethische_grundfragen.pdf (abgerufen am 26. Oktober 2010).
- Grmič, Vekoslav.** 1982. Krščanski pogled na človeka in življenje. In: Jože Strgar, Hrsg. *Bomo preživeli?* Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 2008. Ekologija in duhovna ozaveščenost. *Bogoslovni vestnik* 68:45–60.
- Komat, Anton.** 2008. *Simbiotski človek*. Domžale: Selbstverlag.
- Küng, Hans.** 2008. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Lah, Avguštin.** 2003. Teološka antropologija. In: Ciril Sorč, Hrsg. *Priročnik dogmatične teologije*. Bd. 1, 205–362. Ljubljana: Družina.
- – –. 2008. Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Bild: Zum anthropologi-

- schen Dialog in der postmodernen Welt. *Bogoslavni vestnik* 68:165–178.
- – –. 2010. Umrise einer trinitarischen Ökologie. *Bogoslavni vestnik* 70:531–539.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in skrbništvo. *Communio* 16:204–254.
- Novak, Mihael.** 2006. *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*. Claritas 43. Ljubljana: Študentska založba.
- Rajhman, Jože.** 1978. Upanje v odnosu človek – Bog. *Znamenje* 8, 1:9–15.
- – –. 1978a. Bog v zavesti novejših mistikov. *Znamenje* 8, Heft 6:489–496.
- – –. 1971. Horizontalizem v duhovnosti sodobnega kristjana. *Cerkev v sedanjem svetu* 5, 9/10:139–142.
- Sennett, Richard.** 2008. *Kultura novega kapitalizma*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Sorč, Ciril.** 1986. Ekološki problemi v luči teologije. *Bogoslavni vestnik* 46:325–338.
- Trstenjak, Anton.** 1982. *Ekološka psihologija: Problemi in perspektive*. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- – –. 1982a. Odnos do narave v smeri znanosti o življenju. In: Jože Strgar, Hrsg. *Bomo preživeli?* Celje: Mohorjeva družba.
- Vatikanum II.** 1965. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [LG]. In: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Wainwright, Elaine M.** 2009. Das Buch der Genealogie: Wie sollen wir es lesen? *Concilium* 45:266–277.
- Wainwright, Elaine M., et al.** 2009. Ökologie. *Concilium* 45:261–265.



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.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 2, 171–180

UDK: 271.2-175

Besedilo prejeto: 1/2011; sprejeto: 2/2011

Nada Vojičić

Eshatologija pravoslavne Cerkve

Povzetek: Smrt je neizbežna resničnost, ki zadeva vsakega človeka. Po krščanskem verovanju je smrt v človekovo zgodovino vstopila kot kazen za nepokorščino prvega človeka. Ker pa je Bog človeka ustvaril za življenje, ga ne prepusti propadu, temveč ga po Jezusu Kristusu reši s svojim odrešenjskim posegom. Krščanski nauk o poslednjih rečeh poskuša predstaviti dogajanja, ki jih bo človek doživljal v trenutku smrti pa vse do poslednje ali strašne sodbe. Eshatologija pravoslavne Cerkve govori o posebni sodbi, ki nastopi v trenutku človekove smrti, ko je v procesu prehajanja skozi tako imenovane zračne mitnice soočen s svojimi dobrimi in slabimi deli, ki jih je storil v tuzemskem življenju. V posebni sodbi Bog človeku določi stanje nepopolnega trpljenja ali pa stanje nepopolne blaženosti, v katerem bo ostal vse do poslednje sodbe ob Kristusovem ponovnem prihodu. Izjemnega pomena v tem procesu so molitve, ki se opravljajo za umrlega. Pravoslavno učenje resda zavrača katoliški nauk o vicah, vendar se kljub temu nauka bistveno ne razhajata.

Ključne besede: smrt, eshatologija, pravoslavna Cerkev, posebna in poslednja sodba, nebesa in pekel, nauk o zračnih mitnicah, *paruzija*, *apostazija*, *anastazija*

Abstract: Eschatology of the Orthodox Church

Death is an inescapable reality that affects everyone. According to the Christian belief, death became part of human history as a punishment for the disobedience of the first man. However, since God created man so that he might live, he does not leave him doomed, but saves him through Jesus Christ by his redeeming intervention. The Christian doctrine of the last things tries to portray the events to be experienced by man at the time of death and all the way to Judgment Day or Doomsday. The eschatology of the Orthodox Church speaks of the special judgement that ensues at the time of one's death, when one is, in the process of passing through so-called aerial toll houses, confronted with his/her good and bad deeds committed during earthly life. At the special judgement, God consigns man to a state of incomplete suffering or to a state of incomplete bliss, in which he stays until the very Judgment Day at the second coming of Christ. Of particular importance in this process are the prayers said for the deceased. It is true that the Orthodox teaching rejects the Catholic doctrine on Purgatory, yet there are no significant differences between the two doctrines.

Key words: death, eschatology, Orthodox Church, special judgement and Judgment Day, heaven and hell, doctrine of aerial toll houses, *parousia*, *apostasy*, *anastasis*

Ko govorimo o pravoslavni Cerkvi, mislimo na eno samo Cerkev, ki jo sestavlja več nacionalnih Cerkva, od katerih so nekatere avtokefalne, druge pa imajo status avtonomnosti.¹ Vsem tem Cerkvam so skupni vera, bizantinski obred in v bistvenih zadevah tudi cerkveno pravo, pa tudi eshatologija kot sestavni del teologije. Nekatere razlike, ki jih pri eshatološkem nauku zasledimo, v glavnem niso značilnost kake posamezne nacionalne Cerkve, saj nastajajo razlike v učenju celo znotraj iste Cerkve.² Celotna pravoslavna teologija bistveno temelji na učenju prvih sedmih koncilov, na Svetem pismu, na učenju cerkvenih očetov in na izročilu. Poleg tega je za pravoslavno teologijo tudi danes izjemnega pomena zelo plodovito teološko ustvarjanje nekaterih izjemno pronicljivih menihov teologov, ki delujejo predvsem kot skrbniki pravega nauka.

Pravoslavno pojmovanje eshatologije se razlikuje od katoliškega učenja³ in je ena od tem, ki že vse od vélikega razkola leta 1054 dalje pogloblja razhajanje med Cerkvama. Razliko v učenju pomeni predvsem vprašanje, kaj se dogaja s človekom oziroma njegovo dušo neposredno v trenutku smrti pa vse do poslednje sodbe. Na zedinitvenem cerkvenem zboru v Firencah leta 1439, ko so podpisali unijo med Cerkvama, je pravoslavna delegacija med drugim sprejela tudi katoliško učenje o poslednjih rečeh. Vendar glede na to, da unija ni zaživela, je bil poprej sprejeti nauk v pravoslavni Cerkvi po večini ovržen.⁴ Del pravoslavnega klera, ki se je z unijo strinjal, pa je v pravoslavno eshatologijo vključil tudi katoliško učenje o vicah in to še danes povzroča neenotnosti v nauku tudi znotraj same pravoslavne Cerkve. Pri naši predstavitvi eshatološkega nauka se bomo poskusili osredotočiti na učenje, ki je v pravoslavni Cerkvi najbolj razširjeno.

1. Kaj se dogaja s človekom v trenutku njegove smrti?

V trenutku smrti je človekova duša skrivnostno ločena od telesa in izpostavljena posebni sodbi.⁵ Človekovo materialno telo je prepuščeno trohnenju, in to

¹ Avtokefalne Cerkve so organizacijsko in upravno popolnoma neodvisne od drugih. Pravico imajo same izbirati svojega poglavarja (patriarha, nadškofa metropolita in nacionalno sinodo) in niso zavezane jurisdikciji nobenega drugega patriarhata, ampak skupaj s preostalimi pravoslavnimi Cerkvami sestavljajo eno samo pravoslavno Cerkev. Avtonomne Cerkve lahko v veliki meri same upravljajo vsaka svojo Cerkev, medtem ko njenega poglavarja izbere patriarh tiste, s katero so povezane. Avtokefalnih Cerkva je petnajst: carigrajska, aleksandrijska, antiohijska, jeruzalemska, ruska, srbska, romunska, bolgarska, gruzijska, ciprska, grška, poljska, češka in slovaška, albanska in sinajska.

² Nauki v pravoslavni Cerkvi niso tako enotno formulirani kakor v katoliški Cerkvi. Razlogi za to so tudi v tem, da pravoslavni Cerkvi vse od zadnjega (ekumenskega) koncila v Niceji leta 787 dalje ni uspelo sklicati vsepravoslavnega koncila, kjer bi uskladjali neujemanja v nauku, ki so nastala v več kakor tisoč letih.

³ Pravoslavno učenje se razlikuje tudi od protestantskega pojmovanja eshatologije, a ker sta si kljub razlikam bliže katoliški in pravoslavni nauk in ker pri nas prevladuje katoliška Cerkev, bomo v tem prispevku zaradi lažjega razumevanja večkrat uporabili primerjave med tema Cerkvama.

⁴ Dokončno in uradno je bil nauk o vicah v pravoslavni Cerkvi ovržen leta 1722 na sinodi v Carigradu.

⁵ V pravoslavni teologiji se za opis obsmrtnih dogajanj govori o *duši*, ki ob smrti zapusti telo in gre v pekel ali nebesa. Ob poslednji sodbi bo duša ponovno združena s svojim (poveličanim) telesom. V novejši katoliški teologiji so nastali pomisleki o ustreznosti takšne formulacije. Govorimo o pomisleku, da »telo in duša nista dva človekova dela, temveč dva različna načina ene same nedeljive resničnosti, ki je človek sam. Človek je duša in telo. To dvojje je človek v eni sami nedeljivi enoti. Zato smrt prizadene celotnega

ve do ponovnega Kristusovega prihoda, ko bo znova združeno s svojo dušo, ki jo čaka poslednja sodba. Kljub temu da je telo v biološko-materialnemu smislu položeno v grob, je treba poudariti, da v trenutku posebne sodbe pred Boga (v smislu njegove celostne eksistenčne opredeljenosti) stopi celoten človek. Ta celostnost je mišljena kot človekova popolna in dinamična skoncentriranost v duši (Mijač 1988, 69). Človek je človek (tudi) po telesu.

Človekova duša ob smrti niti za trenutek ne preneha obstajati, temveč živi dalje. Še več, duša se svojega bivanja še bolj zaveda kakor poprej. Poleg tega globljega zavedanja se duša v onstranstvu spominja tudi vsega svojega življenja: svojih dejanj, misli, namenov. Vendar duša v trenutku smrti za seboj pušča spomine navezanosti, na primer na svojo hišo, družino, službo in podobno,⁶ ostanejo pa spomini, ki so povezani s človekovimi krepostmi. Duše umrlih vstopijo v zagrobno življenje s celotno vsebino, z vsemi svojimi mislimi, čustvi, z vsemi svojimi vrlinami in slabostmi in s svojim celotnim moralnim svetom. Sv. Janez Kasijan pravi, da duša po ločitvi od telesa ni nedejavna ali celo brez zavesti, kakor trdijo nekateri, temveč zadrži celo svoja razpoloženja, kakor so upanje, strah, radost ali žalost (Rouz b.l., 94). Da duše po ločitvi od telesa niso pasivne ali brez zavedanja, potrjuje tudi evangelijska pripoved o ubogemu Lazarju in bogatašu.⁷

Duša je torej takoj ob smrti postavljena pred posebno sodbo. »Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba.« (Heb 9,27) Glavne kriterije v trenutku sodbe pomeni človekova vera (ali nevera) v troedinega Boga – v Boga Očeta, v Sina in v Svetega Duha, njegov odnos do odrešenjskega dejanja Jezusa Kristusa in njegov odnos do Kristusove Cerkve (Justin 2009, 2). Ob vsem tem so na sito postavljena človekova dela, presojana v luči vere. »Veliko mi jih bo reklo tisti dan: 'Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu prerokovali in v tvojem imenu izganjali demonov in v tvojem imenu storil veliko mogočnih del?' In takrat jim bom naznanil: 'Nikoli vas nisem poznal. Pojdite proč od mene, kateri ravirate nepostavno'.« (Mt 7,22–23) Bog v posebni sodbi vsaki posamezni duši odredi stanje, v katerem bo ostala vse do poslednje sodbe ob Kristusovem drugem prihodu. Pravičnim dušam Bog dodeli začasno in nepopolno blaženost (raj), grešnim dušam pa začasno in nepopolno trpljenje (pekel).

človeka. Kdor trdi, da smrt prizadene samo telo, ne jemlje resno dejstva smrti. Potem se zdi tako, kot da bi bila duša ob smrti osvobojena telesa kakor lastne kletke in bi se tako mogla napotiti k Bogu. V resnici pa smrt prizadene celotnega človeka, njegovo celotno eksistenco. Smrt nas v celoti prizadene, a nas tudi v celoti postavi v naše dokončno bivanje pri Bogu ... V smrti pride pred Boga celoten človek z 'dušo in telesom', to je z vsem svojim življenjem, s svojim osebnim svetom in z vso nezamenljivo zgodovino svojega življenja.« (Sorč 2003, 642–643) Tako v novejših katoliških teoloških objavah lahko zasledimo, da se ne govori več o *duši*, ki gre k Bogu, temveč o *človeku*. Kljub temu pa Kongregacija za nauk vere priporoča, da se v oznanjevanju še dalje uporablja izraz *duša*.

⁶ V smislu psalmistovih besed: »Ko njegov duh odide, se vrne v svojo zemljo, tisti dan propadejo njegovi načrti.« (Ps 146,4)

⁷ »Revež je umrl in angeli so ga odnesli v Abrahamovo naročje. Tudi bogataš je umrl in je bil pokopan. In ko je v podzemlju trpel muke, je povzdignil oči in od daleč videl Abrahama in Lazarja v njegovem naročju. Zaklical je: 'Oče Abraham, usmili se me in pošlji Lazarja, da pomoči konec svojega prsta v vodo in mi ohladi jezik, kajti trpim v tem plamenu.' Abraham mu je rekel: 'Otrok, spomni se, da si v življenju dobil svoje dobro, Lazar pa prav tako hudo; zdaj je on tukaj potolažen, ti pa trpiš. Vrh tega je med nami in vami velik prepad, tako da tisti, ki bi hoteli od tod priti k vam, ne morejo, pa tudi od tam se ne da priti k nam ...'« (Lk 16,22–26)

V pravoslavni eshatologiji obstaja zanimivo učenje o tako imenovanih *zračnih mitnicah*,⁸ iz katerega izhaja tudi izvajanje liturgičnih obredov in molitev štirideset dni po človekovi smrti. Versko izročilo v pravoslavnem svetu je bogato z različnimi zgodbami in pričevanji, ki slikovito in dramatično opisujejo potovanje duše skozi mitnice.⁹ Kaj se torej takrat dogaja?

Božja sodba nad (od telesa ločenimi) krščanskimi dušami se izvaja prek dobrih angelov in zlih duhov. Ti angeli in duhovi med človekovim življenjem beležijo vsa njegova dobra in zla dela. Na poti proti raju ali peklju dušo umrlega soočajo z njenimi dobrimi in slabimi deli, od katerih je tudi odvisno njeno posmrtno stanje. Skozi dvajset *mitničnih postaj*, ki jih duša na svoji poti prečka, se razgrne celoten krščanski moralni kodeks, ki je tudi merilo presoje posameznikovih del. Pri prvi mitnici se razkrijejo z besedo storjeni grehi, pri drugi Bogu dane neizpolnjene zaobljube, pri tretji obsojanje bližnjih in klevete, pri četrti greh požrešnosti, pri peti greh lenobe, pri šesti greh kraje, pri sedmi skopuštvu in pohlep, pri osmi greh oderuštva, pri deveti greh nečastnega zaslužka, pri deseti greh zavisti, pri enajsti greh napuha in oholosti, pri dvanajsti greh jeze in besa, pri trinajsti greh zamerljivosti in lakomnosti, pri štirinajsti greh uboja, pri petnajsti greh čaranja in prerokovanja, pri šestnajsti greh nečistovanja, pri sedemnajsti greh prešuštva, pri osemnajsti greh sodomije, pri devetnajsti greh herezije in pri dvajseti mitnici greh neusmiljenja in surovosti do bližnjih (Mijač 1988, 69). Dušam, ki skozi mitnice pridejo oprane grehov, je namenjeno stanje blaženosti v božji bližini, grehov neopranih pa stanje trpljenja v peklju. Vendar vsem dušam v raju ali peklju ni dodeljena enaka stopnja blaženosti ali trpljenja, temveč je intenzivnost stanja enega ali drugega prilagojena stopnji posameznikove moralne popolnosti ali nepopolnosti. »Posmrtno stanje duš torej ni absolutno pasivno, vendar ga duše ne morejo več spreminjati ... Moralna rast v tuzemskem življenju se v onstranstvu konča ... Stanje duš po smrti je podobno moralnemu stanju vsake individualne duše za časa življenja na zemlji ... Religiozno-moralno stanje duš se v zagrobnem življenju korenito ne spreminja ... V zagrobnem življenju je kesanje nemogoče, saj tam dozoreva, kar je začeto na zemlji ...« (70) Duša umrlega torej za spremembo svojega stanja ne more storiti ničesar. Zato pa ji lahko pomagajo molitve, ki jih zanjo opravljajo še živeči ljudje v tostranstvu.¹⁰

V skladu z bogatim naukom o tem, kaj se po smrti godi z dušo umrlega, so v pravoslavni Cerkvi zelo živi tudi liturgični obredi in molitve za pokojnikovo dušo. Njegova duša nujno potrebuje pomoč v molitvi zlasti ob točno določenih dnevih. Najprej

⁸ Srbsko: *vazdušna mitarstva*, rusko: *воздушные мытарства*. Mitnice so bile včasih manjše hiše ali prostori, v katerih so se pobirale pristojbine. Mitnice (carinarnice) so bile npr. na vhodu v mesto, kjer se je ob vstopu plačala določena vsota denarja – mitnina.

»Ko duša kristjana v spremstvu svetih angelov odide v nebo, zli duhovi pred njo prinašajo njene storjene grehe. Za izpraševanje duš ob njihovem prehajanju skozi zračna prostranstva, so zli duhovi ustanovili posebne straže in sodišča v posebnem redu. Plasti podnebeškega prostranstva so zapolnjene s stražami zlih duhov. Ko pride duša do njih, jo njihove vojske vsaka posebej izprašajo o njenih grehih. Te straže in sodišča, mimo katerih duša po ločitvi od telesa prehaja, se v spisih svetih očetov imenujejo 'mitnice'.« (Antonije 1968, 41)

⁹ O tem so veliko pisali tudi cerkveni očetje in svetniki (sv. Janez Zlatousti, sv. Makarij Véliki, sv. Marko Efeški, sv. Ciril Jeruzalemski, sv. Bazilij Véliki, sv. Teodora, sv. Perpetua idr.).

¹⁰ Zato je v pravoslavni Cerkvi tako zelo ukoreninjen običaj prižiganja sveč za umrle duše, ki ga spremljajo molitve. Nič nenavadnega ni, da se v državah s prevladujočo pravoslavno tradicijo tudi ljudje, ki drugače ne obiskujejo liturgičnih obredov v cerkvi, ob smrti bližnjega držijo običaja prižiganja sveč in opravljanja molitev za pokojnika.

takoj ob smrti, ko prvič stopi pred Boga. Prve tri dni je duša relativno svobodna, saj obiskuje ljudi, kraje, hiše in predele na zemlji, ki jih je pokojnik imel rad. Tretji dan je navadno dan pogreba in takrat duša drugič stopi pred Boga. V pravoslavni Cerkvi je v navadi, da se na pokojnikov grob prinese nekaj hrane, pri tem ne smejo manjkati pšenica, vino in olje (pšenica je simbol vstajenja, medtem ko vino pomeni Kristusovo kri). Hrana naj bi simbolno krepčala dušo na njeni poti. Med tretjim in devetim dnevom duša obiskuje rajsko naselja. Deveti dan tretjič stopi pred Boga. Tega dne se obeležuje tudi sedmina in navadno gredo najbližji člani pokojnikove družine na njegov grob. Od devetega do štiridesetega dne duša obiskuje naselja in mesta pekla. Štirideseti dan četrtič stopi pred Boga. Ta dan je za dušo najpomembnejši, saj se takrat izvrši tudi sodba. V navadi je, da tega dne člani pokojnikove družine na grob prinesejo štirideset malih sveč in da duhovnik opravlja molitve s prošnjami Bogu za milostno sodbo pokojniku.¹¹ »Po štiridesetem dnevu nekatere duše prebivajo v stanju predokušanja večne radosti, druge pa v strahu pred večnimi mukami, ki bodo v polnosti nastopile po strašni sodbi. Do strašne sodbe se stanje duše še lahko spremeni, še posebej s prinašanjem Brezkrvne Žrtve (z omenjanjem pokojnika pri liturgiji) kot tudi drugih molitev.« (Rouz b.l., 98)

Nauk o mitnicah je del pravoslavne eshatologije, ki je bil v zgodovini velikokrat napačno razumljen. Mnogi današnji pravoslavni bogoslovci in intelektualci pod vplivom racionalističnih tendenc v celoti zavračajo nauk o mitnicah in ga imajo za poznejši dodatek. Po njihovem mnenju naj bi bil plod človeške domišljije, ki nima nobene resne podlage ne v Svetem pismu, ne v besedilih svetih očetov, ne v duhovni resničnosti. Pravoslavni teologi opozarjajo, da racionalistično in dobesedno razumevanje teh besedil dejansko lahko vodi v napačne razlage in da so mladi ljudje danes zaradi prevlade skrajnega racionalizma oropani spoznanja o obstoju različnih ravni resničnosti. Tako se skozi racionalno seciranje besedil Svetega pisma, življenjepisov svetnikov in spisov cerkvenih očetov povsem zamegli duhovno sporočilo, ki je drugače primarni namen teh besedil. Na to opozori tudi moskovski metropolit Makarij (19. st.), ki poudari potrebo po razumevanju nujnosti, da si fenomene duhovnega sveta človek poskuša približati na antropomorfen način, saj mu je svet čutov blizu. Tako je tudi nauk o mitnicah treba razumeti v duhovnem in ne v grobo čutnem smislu. Ali kakor je rekel angel sv. Makariju Aleksandrijskemu: »Zemeljske stvari sprejemaj kot zelo slabo razvite nebeške stvari.« (38)

2. Ponovni prihod Jezusa Kristusa – paruzija

Drugi prihod Jezusa Kristusa na zemljo je vrhunec eshatoloških dogodkov in kot takšen tudi izpolnitev človeka in dopolnitev časa (zgodovine). Obenem pomeni tudi poslednjo oziroma strašno sodbo, kakor jo v pravoslavni Cerkvi pogosto imenujejo. Takrat bodo mrtvi vstali v svojih telesih in prenovilo se bo celotno stvarstvo (kozmos). Beseda *paruzija* je grškega izvora in pomeni navzočnost in

¹¹ Pravoslavna Cerkev nadalje poudarja pomen duhovniške molitve ob polletnici in ob enoletnici smrti. Poleg tega je pravoslavna Cerkev v spomin na umrle namenila še posebne štiri dni v bogoslužnem letu, tako imenovane *zadušnice*.

obenem najavo prihoda sijajnega gosta. Torej so novozavezni pisci besedo, s katero so v grško-rimskem svetu napovedovali cesarjev prihod, uporabili za najavo (ponovnega) prihoda Jezusa Kristusa. Obenem pa izraz *paruzija* nakazuje, da je sijajni gost – Jezus Kristus – tukaj že navzoč. Ta navzočnost se (skrito) kaže po zakramentih in (vidno) po Cerkvi.

Ob prihodu Jezusa Kristusa, ki bo prišel s slavo in silno močjo, kakor poročajo evangelisti,¹² bodo najprej vstali umrli. »Ne čudite se temu, kajti pride ura, v kateri bodo vsi, ki so v grobovih, slišali njegov glas. In tisti, ki so delali dobro, bodo odšli in vstajenje življenja, tisti pa, ki so delali hudo, v vstajenje obsodbe.« (Jn 5,28–29) Z božjo močjo bodo telesa umrlih ponovno združena s svojimi dušami in bodo tako postala duhovna in nesmrtna. Čeprav bodo vstala telesa duhovna, ne bodo izgubila svojega bistva, torej tistega, zaradi česar je telo bilo telo, saj vstajenje ni ustvarjanje novega telesa, temveč oživiljanje in preobrazba starega. Tudi tistim ljudem, ki bodo v trenutku *paruzije* živeli, se bodo telesa hipoma spremenila v duhovna in nesmrtna. »Istovetnost in razlika med sedanjimi in vstalimi telesi bo podobna istovetnosti in razliki med posejano pšenico in klasom; bistvena, genetska istovetnost se ohrani, vendar se pojavi tudi velika razlika.« (Justin 2009, 3)

Po vsesplošnem vstajenju ljudi v svojih telesih bo sledila poslednja ali strašna sodba, ki bo zajela vse ljudi vseh časov. »Vsi se bomo namreč morali pojaviti pred sodnim stolom, da bo vsak prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo.« (2 Kor 5,10) Strašna sodba bo dokončno manifestirala neskončno božjo pravičnost in božjo milost. Strahota in groza strašne sodbe bo predvsem v tem, da bodo grešniki v tistem trenutku jasno uvideli, da je Jezus Kristus resnični Bog, da se je resnično učlovečil, trpel in umrl zaradi odrešenja vseh ljudi in da je on njihov edini resnični odrešenik. Takrat bodo grešniki spoznali, da je Kristusov evangelij edini pravi smisel in cilj človekovega življenja na zemlji in da je edini, po katerem se ljudje lahko rešijo groznega nesmisla greha in smrti in se tako izognejo večnemu cesarstvu zla – peklju. Poslednja ali strašna sodba bo torej dokončno ločila pravične od nepravičnih tako, da bodo pravični prejeli večno blaženost v Bogu in nepravični večno trpljenje v hudičevem cesarstvu (2009, 4). Takrat bosta delna radost in slava, ki ju pravični že delno spozna v raju, zamenjana s polnostjo večne radosti v novem prenovljenem svetu. Tisti, ki pa niso sprejeli Kristusovega odrešenja, bodo združeni s svojimi vstalimi telesi trpeli v peklju. Vendar stanje pravičnih in grešnih v raju ali peklju ne bo za vse enako. »Vsakdo bo živel v takšnem stanju, ki odgovarja njegovim moralnim kvaliteta, kar pomeni: dobri v dobrem, zli v zlu; in čas bo ponovno postal večern, saj kot pravi Sveto pismo, 'časa več ne bo' dopolnila se bo Božja skrivnost.« (Milić, 1983, 27) Stopnja blaženosti bo odvisna od moralne popolnosti posameznika (pravičnega). Tako bodo tudi muke večnega trpljenja odvisne od stopnje grešnosti posameznega grešnika. V tem smislu govori sv. Pavel: »Drugo je veličastvo sonca in drugo veličastvo lune in drugo veličastvo zvezd. Zvezda se namreč od zvezde razlikuje po veličastvu. Tako je tudi z vstajenjem mrtvih.« (1 Kor 15,41–42a)

Človekova dokončna in večna usoda je torej odvisna od vsakega posameznika in od njegove svobodne odločitve za dobro ali zlo že v zemeljskem življenju. »Tisti, ki ljubijo zlo, bodo po vsepravični božji sodbi takšni tudi vstopili v večno življenje in vsi

¹² Mt 24,29–31; Mr 13,24–27; Lk 21,25–28.

večnost živeli s svojo ljubeznijo do zla, tako kot so z njo prostovoljno živeli že na zemlji. Bog bi namreč prenehal biti Bog ljubezni in pravičnosti, če bi jih na silo odtrgal od svobodne odločitve za greh in zlo.« (Justin 2009, 4) Svobodna volja, ki je posamezniku dana po božji vsemogočni stvariteljski volji, je tisto, v čemer se kaže sled človekove bogopodobnosti. Bog je ustvaril človeka brez greha, »vendar je bila ta brezgrešnost relativna, ne absolutna; temeljila je na človekovi svobodni volji in ni bila pogojena z njegovo naravo« (Popović 1932, 87). Človek, ki ga je Bog ustvaril po svoji podobi, je svoje ustvarjeno čistost, nedolžnost, brezgrešnost in svetost zatemnil z grehom neposlušnosti. S tem se je odvrnil od svojega Stvarnika in vstopil v svet greha, trpljenja in smrti. Torej greh ni ontološki princip, temveč je posledica človekove zlorabe svobodne volje proti Bogu. Vendar Bog v svoji neskončni ljubezni sveta in človeka ni prepustil razsulu greha, temveč je, ko je nastopila »polnost časov«, posredoval s svojim odrešenjskim dejem. Človeško zgodovino lahko v tem smislu delimo na tri obdobja – *eone* (Mijač 1988, 4): prvi je trajal od stvarjenja do Kristusovega rojstva, drugi bo trajal od Kristusovega rojstva do *paruzije* in tretji bo večnost.

3. Apostazija in anastazija (apostasis in anastasis)

A rhaična govornica in predstavne podobe, ki prežemajo celotno eshatologijo, so današnjemu človeku precej tuje in zato težko sprejemljive. Simbolne podobe, kakor jih ponuja eshatološki jezik, so zelo drugačne od tistih, ki opredeljujejo človekov predstavni svet danes. Tako kakor v številnih krščanskih Cerkvah po svetu se tudi v pravoslavni Cerkvi srečujejo s tendenco oddaljevanja vernikov od Cerkve. Morda v pravoslavni Cerkvi to ni tako izrazito na deklarativni ali celo praktični ravni, temveč bolj v smislu prilagajanja nauka svojim lastnim predstavam, ki so prepredene z različnimi teozofijami in elementi iz drugih religij. Po drugi strani pa ni malo tistih, tudi mladih, ljudi, ki popolnoma zaupajo učenju Cerkve in ki verujejo, da »je Kristus glava Cerkve in istočasno glava vsega vidnega in nevidnega, ter da se njegovo odrešenjsko delo po Cerkvi udejanja v svetu« (Mijač 1988, 19).

Nekateri torej odgovore na temeljna vprašanja o smislu življenja in smrti iščejo znotraj vere in Cerkve, drugi pa v sodobni znanosti in tehnoloških dosežkih in tako na znanstven način skušajo priti do resnice. Kljub različnim izhodiščem pa je mogoče zaznati, da se ljudje danes zelo pogosto sprašujejo o usodi človeštva in sveta. Politična dogajanja v svetu, naravne katastrofe, degradacija okolja, kriminal, nasilje, stagnacija vrednot in morale, človeku ne vlivajo pretiranega optimizma. Da se bliža konec sveta in slutnja, da »poslednji čas« ni več daleč, je prepričanih mnogo ljudi, ne glede na versko ali ideološko opredelitev. Kristjani že od vsega začetka oznanjajo in pričakujejo ponovni Kristusov prihod in z njim povezana kataklizmična dogajanja. Tako tudi v pravoslavni Cerkvi, ki prepozna apokaliptične razsežnosti v svetu, oznanjevanje dobiva vedno bolj eshatološko naravo (7). V pravoslavni teologiji govorijo o dveh značilnostih poslednjih časov: o *apostaziji* in o *anastaziji* (29–59).

Apostazija je grška beseda in pomeni *odpad*, tisto, kar v teologiji označuje prelom s Kristusovo vero in z njegovo Cerkvijo. Pri tem je mišljeno oddaljevanje od Cerkve, ne samo v smislu odmika od naukov, temveč tudi moralno-socialni propad

kot eden od zanesljivih znamenj prihajajočega konca časov. Posledica verske krize naj bi se najbolj vidno kazala prav v krizi splošnih moralnih vrednot. »Tole pa vedi, da bodo v poslednjih dneh nastopili hudi časi. Ljudje bodo namreč samoljubni, lakomni, bahavi, prevzetni, preklinjevalci, neposlušni staršem, nevhvaležni in nesveti, brez srca, nespravljivi, obrekljivi, brez samoobvladanja, divji, brez ljubezni do dobrega, izdajalski, predrzni, napihnjeni. Raje bodo imeli naslade kakor Boga, držali se bodo zunanje oblike pobožnosti, zanikali pa njeno moč.« (2 Tim 3,1–5) Po videnju Cerkve smo takšnemu izvotljenju dobrega in samozavestnemu paradi-ranju slabega priča tudi danes. Odpadanje od vere in od Cerkve, nemorala, lažna učenja, posmehovanja Kristusovi Cerkvi, skrunjenje svetih mest in končno tudi fizično preganjanje Cerkve so reči, ki se dogajajo v našem vsakdanu. Čeprav je *apostazija* pravzaprav plod človekove svobodne volje, pa naj v bi tej planetarni razsežnosti širjenja zla bistveno vlogo odigrale demonske sile. Fenomen *apostazije* je namreč po učenju pravoslavne teologije v samem bistvu satansko delo. »*Suggestio diaboli* je temeljni povzročitelj perversije volje, ki človeka oddaljuje od Boga.« (1988, 31) Demonske sile so resda nevidne, vendar so učinki teh sil realni. Ob koncu časov naj bi se vse te temne sile realizirale v prihodu Antikrista. V Antikristu, glavnem satanovem sodelavcu na zemlji, bo skoncentrirana polnost satanskih moči. Antikrist, ki bo utelešenje zla in laži, bo v vsem absolutno nasprotje Kristusa, ki je utelešeno dobro in resnica. Po krščanskem verovanju bosta nastop Antikrista in z njim povezano brezvladje na zemlji znamenje konca sveta. Obenem pa bo to za kristjane zanesljivo naznanilo ponovnega prihoda Jezusa Kristusa, ki bo v *sijaju in moči* triumfalno manifestiral dokončno zmago dobrega nad zlom.

Nasprotnega pomena od *apostazije* pa je *anastazija* in pomeni dviganje, bujenje in vstajenje. *Anastazija* kot odrešenjski proces ima svoj izvor v vstajenju Jezusa Kristusa in bo trajala vse do *paruzije*. Vstajenje Jezusa Kristusa namreč ni enkratno zgodovinsko dejanje, temveč pomeni začetek novega *eona*. Jezusovo enkratno vstajenje (*anastasis*) se – vse do vstopa v nadzgodovino – nadaljuje v dinamiki *anastazije*. Proces *anastazije* se v svetu udejanja po delovanju Kristusove Cerkve in po vseh, ki so v veri sprejeli Kristusa za odrešenika. Sile delovanja *anastazije* se manifestirajo na dva načina. Prvi je v zadrževanju (*to katechon*) in drugi v aktivnem delovanju. *To katechon* je izraz, ki opisuje način zoperstavljanja *apostaziji*, silam Antikrista. Prvi ta izraz uporabi sv. Pavel, ko pravi: »Veste pa tudi, kaj ga zdaj zadržuje, da se ne more razodeti pred časom. Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne on, ki zadržuje.« (2 Tes 2,5–6) Preprečevanje Antikristovega delovanja na način zadrževanja deluje po državnih oblasteh, po Cerkvi in po Jezusu Kristusu. Državna oblast (rimsko cesarstvo), ki je v Razodetju opisana predvsem negativno, kot zlo, ima pri sv. Pavlu pozitivno vlogo: »Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga.« (1 Rim 13,1) Poleg tega se božje kraljestvo začenja že tu na zemlji in pri svojem delovanju vključuje tudi državno oblast, ki ima vlogo vzdrževalca reda in preprečevalca kaosa in anarhije. To je torej *to katechon*, da bi se Antikrist polastil državne oblasti in prek nje udejanil svoje sile zla, tako kakor naj bi se na primer polastil oblasti v rimskem cesarstvu in še katere druge v zgodovini sveta. Drugi način zadrževanja zlih sil se dogaja po Cerkvi. Cerkev je v svojem bistvu kot Kristusovo telo in po svojem poslanstvu *katechon*. Že sam obstoj in delovanje Cerkve v

svetu pomenita za satanske zle sile veliko oviro. Kljub temu da zle sile poskušajo uničiti Cerkev po njenih posameznih delih, pa je ta v svojem bistvu nepremagljiva. Cerkev namreč v bogoslužju nenehno vzpostavlja živo vez s Kristusom in z bližnjim in tako vedno znova poraja življenje. Jezus Kristus je edini in poslednji, ki se lahko zoperstavi Antikristovemu opustošenju. Kristus sam ni *to katechon* – *to kar zadržuje* –, temveč je on sam tisti, ki zadržuje – *o katechon*.

Anastazija poleg delovanja na način zadrževanja deluje proti silam *apostazije* tudi v smeri udejstvovanja. Tako se z evangelizacijo, z oznanjevanjem božje besede in z delom Cerkve v svetu rojevajo novi kristjani, ti v krstu in oni drugi v oživljanju svoje vere. Po veri in po prepričanju Cerkve (ne zgolj pravoslavne) je *anastazija* – kljub izjemni moči *apostazije* – tista sila, ki bo na koncu doživela triumf v ponovnem prihodu Jezusa Kristusa.

4. Sklep

Kakor smo lahko videli, je pravoslavno pojmovanje končne usode človeka in z njim celega stvarstva predstavljeno zelo slikovito, vsaj kolikor lahko razberemo iz eshatoloških spisov pravoslavnih teologov. Opisi posmrtnega dogajanja, ki ga srečujemo v pravoslavni teološki literaturi, so v primerjavi s prikazi v katoliški teologiji zelo podrobni in nazorni. Po pestrosti predstavnih podob, ki s svojo dramatičnostjo burijo človekovo domišljijo, so zagotovo na prvem mestu opisi tako imenovanih zračnih mitnic.¹³ Poleg tega so zelo zanimivi tudi prikazi različnih videnj in zagrobnih izkušenj, ki so jih doživljali in jih še doživljajo številni ljudje po vsem svetu. Pravoslavna Cerkev poskuša ta doživetja razložiti s svojim naukom o posmrtnem življenju. Poleg tega pravoslavni teologi pri posameznih temah o poslednjih rečeh radi posegajo po opisih zagrobnih videnj, ki so jih doživeli krščanski svetniki in svetnice, in s tem poskušajo dodatno podpreti nauk.

V poglavju, v katerem je prikazan pravoslavni nauk o *mitnicah* in o posebni sodbi, lahko zaslutimo, zakaj nekateri teologi pravoslavno pojmovanje pekla in raja, kakršna bosta do poslednje sodbe, primerjajo s katoliškim učenjem o vicah.¹⁴ Navidezna podobnost je najbrž botrovala temu, da so tudi nekateri pravoslavni teologi po neuspelem zedinitvenem zboru v Firencah v svoja učenja vključili nauk o vicah.

¹³ V katoliški Cerkvi je podobno z naukom o vicah, ki je v zgodovini močno buril človekovo domišljijo, kakor je mogoče zaslediti tako v umetnosti kakor tudi v ljudskem izročilu.

¹⁴ Nekateri pravoslavni teologi v eshatološki nauk vključujejo učenje, ki spominja na katoliški nauk o vicah. Po katoliškem učenju gre duša umrlega takoj ob smrti v vice (lat. *purgatorium*). Torej je, preden se ji določi usoda pekla ali raja, izpostavljena očiščevalnemu procesu (njegovega trajanja ni mogoče poznati), v katerem se lahko osvobodi preostalih grehov in vstopi v rajsko blaženost ali pa, če se oklepa greha, v peklenko trpljenje. Stanje ostane nespremenjeno vse do poslednje sodbe. V tem procesu ji pomaga Cerkev z molitvami in s priprošnjami k Bogu. Po pravoslavnem učenju pa se človekova duša štirideset dni po smrti pomika po zračnih mitnicah, kjer je soočena z vsemi svojimi deli, tako slabimi kakor dobrimi. Po preteku tega časa gre duša ali v raj ali pa v pekel, kjer je v stanju nepopolne blaženosti ali nepopolnega trpljenja. Tudi stopnji blaženosti in trpljenja nista za vse duše enaki, temveč se razlikujeta glede na stopnjo posameznikove pravičnosti in grešnosti v njegovem življenju. Molitev Cerkve in spominjanje imen umrlih v liturgiji je velikega pomena za umrlega predvsem v fazi preizkušanj v zračnih mitnicah; tudi tistim, ki so že v peklu, lahko prinese olajšanje ali pa celo bistveno spremembo stanja.

Že na začetku smo povedali, da nauk o poslednjih rečeh v pravoslavni Cerkvi ni čisto enoten. Najbliže so si tisti teologi, ki se pri svojem učenju sklicujejo na Sveto pismo in na prvih sedem koncilov. Pravoslavni teologi se strinjajo, da po smrti nihče več ne more pridobivati zaslug in se pokoriti za svoje grehe, da bodo vsi umrli vstali ob ponovnem Kristusovem prihodu in da bo Kristus takrat sodil mrtvim in še živečim. Poleg tega so si enotni v tem, da bo nagrada za pravične in kazni za grešne podeljena glede na posameznikovo stopnjo pravičnosti in grešnosti, da ob koncu sveta zemlja in celotni kozmos ne bosta uničena, temveč prenovljena in da so molitve in dobra dela, ki jih Cerkev in verniki opravljajo za umrle, upravičena in koristijo dušam. Njihovi nauki pa se razhajajo v tolmačenju narave posebne sodbe takoj po smrti in narave zadoščevanja, ki naj bi jo duše umrlih opravljale tik pred posebno sodbo. Mnenja pravoslavnih teologov se krešajo tudi glede obstoja stanja ali mesta, ki naj ne bi bil niti pekel niti nebesa, glede narave delovanja molitev in dobrih del, ki jih živi opravljajo za umrle, in glede tistega, iz česar sestoji bistvo blaženosti v nebesih (Kolarić, 2005, 312).

Ne glede na enotnost in neenotnost v konkretnem eshatološkem učenju posamezne Cerkve, pravoslavne ali katoliške, pa je vsem skupno dejstvo, da je vstajenje od mrtvih ob Kristusovem ponovnem prihodu ena temeljnih krščanskih dogem, ki se omenja tudi v nicejsko-carigrajski veroizpovedi,¹⁵ v kateri na koncu stojijo besede: »In pričakujem vstajenje (od) mrtvih in življenje v prihodnjem veku. Amen.«

Reference

- Antonije.** 1968. *Večne zagrobne tajne: Kako žive naši umrli, njihova veza sa živima, njihovo blaženstvo i muke.* Beograd: Pravoslavije. On-line, O zagrobnoj žitni i večnih mučenijah. <http://www.eshatologia.org/component/content/article/299-o-zagrobnoj-zhitni-večnih-muchenijah.html> (pridobljeno 7. januarja 2011).
- Benc, Ernst.** 2004. *Duh i život pravoslavne crkve.* Beograd: Čigoja štampa.
- Justin Čeljski.** 2009. *O zagrobnom životu.* <http://borbazaveru.info/content/view/1256/38/> (pridobljeno 12. decembra 2010).
- Kolarić, Juraj.** 2005. *Ekumenska trilogija: Istočni kršćani, pravoslavni, protestanti.* Zagreb: Prometej.
- Mijač, Božidar.** 1988. *Eshatologija: Nauka o poslednjim zbivanjima,* Beograd: Pravoslavije.
- Milić, Lazar.** 1983. *Hristusov drugi dolazak.* Beograd: Pravoslavije.
- Popović, Justin.** 1932. *Dogmatika pravoslavne crkve.* Zv. 1. Beograd: Izdanje knjižarnice Radoмира D. Čukovića.
- Rouz, Serafim.** 2008. *Duša posle smrti: Vazdušna mitarstva.* <http://slavosloviye.wordpress.com/2008/11/03/vazdusna-mitarstva/> (pridobljeno 6. januarja 2011).
- , b.l. *Sudbina duše posle smrti.* <http://www.scribd.com/doc/16362239/Dusa-Posle-SmrtiJeromonah-Serafim-Rouz> (pridobljeno 1. januarja 2011).
- Sergij Mečev.** *Hristianskoe otnošenie k smerti.* <http://www.eshatologia.org/component/content/article/479-sergiy-mechev.html> (pridobljeno 7. januarja 2011).
- Sorč, Ciril.** 2003. *Dovršitev sveta in človeka.* V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije,* 543–685. Ljubljana: Družina.
- Zlatoust, Jovan.** 2008. *Dokaz o besmrtnosti duše i biću božijem.* <http://borbazaveru.info/content/view/560/38/> (pridobljeno 12. decembra 2010).

¹⁵ Nicejsko-carigrajska izpoved vere je krščanska molitev, ki vključuje vse glavne prvine krščanske vere. Prvo različico te molitve so sprejeli na prvem ekumenskem koncilu v Nikeji leta 325, pozneje pa so jo na ekumenskem koncilu v Carigradu še dopolnili. Koncil v Efezu leta 431 je dokončno potrdil besedilo veroizpovedi in določil, da se besedila te molitve ne smejo več spreminjati. Nicejsko-carigrajsko izpoved vere sprejema večina krščanskih Cerkva.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 2, 181—199

UDK: 27-534.3-245.28

Besedilo prejeto: 3/2011; sprejeto: 4/2011

Samo Skralovnik

Tobitova spokorna molitev

Povzetek: Spokorna molitev, kakršno prvič najdemo v Ezrovi knjigi, sodi v tradicijo, ki sega nazaj do Devteronomija. Ta knjiga uči, da se je Izrael znašel v izgnanstvu zaradi svojih grehov in da odrešenje lahko pride šele, ko se bo ljudstvo pokesalo. Ključni moment za razumevanje razvoja tradicije spokorne molitve pomeni besedilo 1 Kr 8, v katerem avtor z reinterpretacijo Devteronomija razvije idejo, da je na predstavljeno zahtevo po kesanju mogoče odgovoriti s spokorno molitvijo. Ta odgovor, ki ima še posebno v mislih odsotnost templja, je prikrojen in ustvarjen za okoliščine izgnanstva. V teh okoliščinah tempelj dobi drugačno vlogo: postane kraj molitve (in ne darovanja). Spokorna molitev dobi novo, »institucionalno« obliko pokore za kazni, ki jo ljudstvo prestaja za svoje grehe. Tej logiki pomeni največjo spotiko »trpljenje pravičnih«, saj bi pravični moral uživati božji blagoslov in ne trpljenja. Tobit, ki je bil pravičen človek, celo po devteronomističnih predstavah (Tob 1), je teoriji pravičnega povračila postavljал resen izziv. Kljub stiski je namreč izpovedal, da je Bog pravičen, s tem pa se je izkazal za pravičnega tudi sam. Pisatelj Tobitove knjige, ki je najverjetneje nastala v diaspori, pravičnosti namreč ne razume kot brezgrešnost, ki je v bistvu iluzija (1 Kr 8,46); največjo krepost pravičnih vidi v kesanju in v priznanju svojih lastnih grehov. Kesanje in priznanje grehov, ki imata v spokornih molitvah temeljno vlogo, omogočata, da posameznik in narod, s katerim se poistoveti in ga predstavlja pravični, prejmeta božje usmiljenje – s tem pa najde ta pot iz trpljenja.

Ključne besede: spokorna molitev, kesanje, priznanje grehov, greh, prošnja, trpljenje pravičnega, pravični, odsotnost templja, izgnanstvo

Abstract: **Tobit's penitential prayer**

The penitential prayer, which first appears in the Book of Ezra, is situated inside a tradition going back to Deuteronomy. It states that Israel has found himself in exile because of his sins. Moreover, it also states that salvation can only come after people have repented. The key moment for understanding the development of the tradition of penitential prayer is represented by the text of 1 Kings 8. In this text the author, by a re-interpretation of Deuteronomy, develops the idea that the demand for repentance can be answered by the penitential prayer. This answer, which has in mind the absence of temple, is adapted to and created for the circumstances of the exile. In these conditions, the temple receives a different role, it becomes a place of prayer (and not of sacrifice). The penitential prayer becomes a new "institutional" form of penitence in view of the punishment people undergo for their sins. The major stumbling block to this

logic is the "suffering of the righteous" since the righteous should enjoy God's blessing and not suffer. Tobit, who was a righteous man even according to deuteronomistic notions (Tobit 1), set up a real challenge to the theory of the righteous reward. Despite his distress Tobit declared that God was righteous and thus proved to be a righteous man himself. The author of the Book of Tobit, which was most likely written in the diaspora, does not understand righteousness as being without sin, which is basically an illusion (e.g. 1 Kings 8:46), but sees the highest virtue of the righteous in their repentance and recognition of their sins. Repentance and recognition of sins, which have a fundamental role in penitential prayers, enable the individual and the nation, which the righteous man identifies with and represents, to receive God's mercy – and thus to find their way out of suffering.

Key words: penitential prayer, repentance, recognition of sins, sin, petition, suffering of the righteous, righteous, absence of temple, exile

1. Spokorna molitev kot literarna vrsta

Spokorno molitev¹ kot literarno vrsto najdemo v Svetem pismu prvič v poglavju 9 Ezrove knjige² na ustnicah pismouka Ezra. Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrnili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1–2). Ezra je bil namreč mnenja, da so mešane poroke glavna krivda in vzrok za aktualno duhovno krizo izraelskega ljudstva (Večko 2004, 249–269). Samoumevnost, s katero spokorna molitev v Svetem pismu prvič nastopi, kaže na to, da sta bila pomen in praksa spokorne molitve sodobnikom pismouka Ezra dobro poznana. Avtorju Ezrove knjige se kljub dejstvu, da se spokorna molitev prvič omenja pod njegovim peresom, ni zdelo potrebno, pomuditi se ob razlagi funkcije te molitve. Spokorna molitev je bila ob času nastanka knjige, to je izgnanstva, že vzpostavljena verska institucija za ravnanje z grehom (Werline 1998, 11). Nastanek nove literarne zvrsti vendarle postavlja več pomembnih vprašanj. Kako in zakaj so nastopile takšne molitve? Katere tradicije so se preoblikovale in bile vključene? Ali uporabljene tradicije v spokornih molitvah potrebujejo novo opredelitev? Še veliko podobnega. Na postavljena vprašanja bomo poskušali odgovoriti v prvem delu, v katerem bo predstavljen razvoj literarne vrste spokorne molitve na primeru molitve iz poglavja 9 Ezrove knjige. Ta razvoj je bil v času nastanka Tobitove knjige postavljen pred resno oviro, ki jo bomo razkrili v drugem delu članka, ki govori o Tobitovi spokorni molitvi.

1.1 Razvoj literarne vrste spokorne molitve³

¹ Rodney Alan Werline spokorno molitev definira z naslednjimi besedami: »Penitential prayer is a direct adress to God in which an individual, group, or an individual on behalf of a group confesses sins and petitions for forgiveness as an act of repentance.« (Werline 2006, xv)

² Spokorna molitev v Ezrovi knjigi velja za »klasično«. Med raziskovalci ni soglasja, katere molitve naj bi in katere naj ne bi sodile v seznam spokornih molitev (Večko 2005, 161sl.).

³ Prikaz razvoja literarne vrste spokorne molitve je prevod in delni povzetek teorije, ki jo je predstavil

Podobno besedišče in teme, ki jih najdemo v Ezrovi spokorni molitvi in v Devteronomiji, narekujejo, da bomo predstavitev začeli s Peto Mojzesovo knjigo,⁴ v poglavjih 4 in 30.⁵ Kljub temu da je v omenjenih poglavjih eksplicitno zahtevano, naj se izvoljeno ljudstvo za svoje grehe pokesa, v besedilu samem ni sledu o tako imenovani spokorni molitvi. R. A. Werline zapiše: »While Deuteronomy explicitly states that the people must repent, it contains no penitential prayer, nor does it direct the people to offer a penitential prayer in order to enact repentance.« (Werline 1998, 11–12) Edino navodilo je izraženo v stavku: »Potem boš od tam iskal Gospoda, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in vso dušo.« (5 Mz 4,29) Vendar besedilo ne daje nobenega odgovora na vprašanje, kako naj bi Izrael *iskal* svojega Boga. Kakšno naj bo kesanje, da bo Izrael ponovno *našel* Gospoda? Da bi razumeli in zapolnili vrzel, ki nastane med omenjenim navodilom v Peti Mojzesovi knjigi in spokorno molitvijo v Ezrovi knjigi, moramo predstaviti več svetopisemskih besedil.

1.1.1 Peta Mojzesova knjiga, poglavje 4

Tema kesanja nastopi v poglavju 4, takoj po Mojzesovi preroški napovedi, resda v obliki hipotetičnega poteka dogodkov, da bo Izrael zapustil svojega Gospoda in odpadel od zaveze. V kontekstu prejšnjih vrstic, v katerih Gospod z *močno roko in z iztegnjenim laktom* izpelje Izraela iz suženjstva v Egiptu, stoji kršitev zavezne pogodbe izvoljenega ljudstva v ostrem nasprotju z odrešenjskim delovanjem Boga. Mojzes, ki je izkusil Izraelovo nagnjenost k malikovanju, striktno prepove kakršnokoli upodabljanje Gospoda (5 Mz 4,15sl.). Ljudstvo opomni, da Boga ni nihče niko-

Werline v svojem delu *Penitential Prayer in Second Temple Judaism – The Development of a Religious Institution* (1998).

⁴ Mark Boda v svoji monografiji *Praying the Tradition* argumentira, da vpliva devteronomistične tradicije na razvoj spokorne molitve resda ni mogoče zanikati, vendar je bil ta vpliv preoblikovan in nadgrajen v duhovniških krogih (P); kot glavni vir, iz katerega črpa spokorna molitev, utemeljuje 3 Mz 26 (Boda 1999, 47sl.) Na drugem mestu pravi takole: »Rodney Werline's 1998 consideration of the traditio-historical background of penitential prayer echoes the longstanding assumption that these prayers trace their origins to the Deuteronomistic stream of tradition. He focuses considerable attention on texts such as Deut 4 and 30 which outline the appropriate response of a people exiled for their sin, that is, the response of repentance. However, these texts are not adequate to explain the supplicatory dimensions of penitential prayer. For this Werline highlights the key role that a later phase of reflection, represented by 1 Kgs 8, played, with its reinterpretation of Deut 4 and 30 to show that 'the people could enact Deuteronomy's demand for repentance through penitential prayer'. A similar transformation of this Deuteronomistic theology is discerned by Werline in Jer 29:10–14. ... Werline does not restrict his reflection to the Deuteronomistic tradition, but, clearly emphasizes this stream of influence for the creation of the 'religious institution' of penitential prayer. ... It is this Priestly stream that is highlighted in my 1999 volume on the penitential prayer in Neh 9. In a chapter investigating the traditio-historical background of the earliest penitential prayers, I argue that although Deuteronomistic idiom is obvious throughout these prayers, several features of these prayers 'move beyond classic deuteronomism'. I highlighted what I called evidence of 'Priestly transformations' within the Deuteronomistic idiom of the individual prayers and traced several features common to the prayer tradition to Priestly sources. In contrast to Werline, I placed far greater emphasis on the role of Lev 26 and Ezekiel on this prayer tradition and suggested that although 1 Kgs 8 is presently embedded in a 'Deuteronomistic' context, it is structured in Priestly formulations.« (Boda, Falk in Werline 2006, 23)

⁵ Jože Krašovec obljubo sprave in obnove utemeljuje na 3 Mz 26 in na 5 Mz 30: »Analiza besedil 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1–10 je predvsem pokazala, da obstaja med njima velika skladnost v zvezi s temami, mestom in pomenom v širšem sobesedilu ter v zgradbi; razlike v besedišču in slogu niso bistvene.« (Krašovec 1999, 225) Za celotno analizo glej poglavje *Obljuba sprave in obnove* (219–230).

li videl. Opozorilom navkljub Mojzes sprevidi, da bo ljudstvo navodilo prekršilo (Werline 1998, 13).

Kršitev ene najbolj bistvenih zapovedi, ki jih je Izrael prejel na Sinaju, je imelo v skladu z devteronomistično teologijo predvideno posledico, to je kazen, ki jo bo poslal Bog. Mojzes jasno napove, da bo kazen prišla v obliki izgnanstva: »GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, med katere vas požene GOSPOD.« (5 Mz 4,27) Vendar Mojzes ohrani upanje. Čeprav je izgnanstvo neizbežno, odrešenje ni nemogoče, če se bo ljudstvo spokorilo in obžalovalo svoja dejanja. Glede na njihov status, to je izgnanstvo, morata imeti kesanje in pokora mesto na tujem ozemlju, ne v Izraelu. Mojzes opiše trenutek kesanja, kakor sledi:

»Potem boš od tam *iskal* GOSPODA, svojega Boga, in ga *našel*, če ga boš *iskal* z vsem srcem in vso dušo. Ko boš v *stiski* in te zadenejo vse te reči, se boš v poznejših dneh *vrnil* h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas.« (5 Mz 5,29–30)

Termini שׁוּב (q. vrniti se, iti nazaj, obrniti se nazaj), דִּרְשׁ (q. iskati, raziskati) in בִּקֵּשׁ (pi. iskati, skušati dobiti) metaforično označujejo kesanje. Analiza besedišča pri Ozeju (5,15–6,1) kaže na to, da je besedišče, ki je uporabljeno v Devteronomiji, obstajalo že pred nastankom Pete Mojzesove knjige. Kakor v Peti Mojzesovi knjigi tudi Ozej (5,15–6,1) prikaže Boga, ki čaka na to, da se bo ljudstvo, potem ko se je soočilo z veliko stisko, pokesalo za svoja dejanja:

*»Odšel bom in se vrnil na svoje mesto,
dokler ne bodo priznali krivde in iskali mojega obličja,
v stiski hrepeneli po meni.
'Pridite, vrnimo se h GOSPODU ...'«*

Obe besedili torej delita skupno podobo Izraela, ki bo, potem ko bo nastopila velika *stiska* (צָר *sam. stiska*), *iskal* Boga in se *vrnil* k njemu. Vendar Devteronomij besedila iz Ozeja ni zgolj kopiral, temveč ga je obogatil z zanj tipičnim izrazoslovjem: »z vsem srcem in vso dušo«, »in boš poslušal njegov glas« in ga hkrati umestil v nov zgodovinski kontekst. Tradicija, ki je vzeta iz Ozeja in je bila pisana v 8. stoletju pr. Kr., ljudstvu v izgnanstvu ne ustreza več. V kontekstu izgnanstva besedilo govori o načinu, kako se lahko ljudstvo regenerira po katastrofi iz leta 538 pr. Kr. Besedilo iz Ozeja, kakor ga beremo v Devteronomiji, je torej predelano z mislijo na drugačne okoliščine in na zgodovinsko stanje Izraela (Werline 1998, 13–14).

1.1.2 Peta Mojzesova knjiga, poglavja 28–30

Vzorec, ki smo ga predstavili v prejšnjem poglavju, je zelo podoben tistemu, ki ga beremo v Peti Mojzesovi knjigi. V Peti knjigi namreč Mojzes ponovno svari ljudstvo pred grehom malikovanja (5 Mz 29,17–26) in napoveduje Gospodovo jezo in srd: »V jezi in srdu in veliki togoti jih je GOSPOD izruval iz njihove zemlje in jih pahnil v drugo deželo ...« (5 Mz 29,27) Povezava med grehom in kaznijo, ki jo predstavi Mojzes, je popolnoma jasna: »In vsi narodi bodo rekli: 'Zakaj je GOSPOD tako storil tej deželi? Kaj pomeni razvnetje te velike jeze?' In rekli bodo: 'Ker so zapustili zavezo GOSPODA, Boga svojih očetov, ki jo je sklenil z njimi, ko jih je izpeljal iz egiptovske dežele.'« (5 Mz 29,23–24) Devteronomij uči, da obstaja temelj-

na povezava med Izraelovim moralnim vedenjem in blaginjo oziroma stisko: greh prinaša kazen, medtem ko poslušnost vodi do blaginje. Logika nas torej pripelje do sklepa, da izvoljeno ljudstvo trpi zaradi greha. Samo kesanje je način, ki lahko prekletstvo izniči. Poglavlje 5 Mz 30⁶ ponovno spominja na 5 Mz 4:

»Kadar pridejo nadte vse te reči, blagoslov in prekletstvo, ki sem ju položil predte, in si jih boš vzel k srcu med vsemi narodi, med katere te je pregnal GOSPOD, tvoj Bog, in se povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas, ti in tvoji sinovi, natanko tako, kakor vam danes zapovedujem, z vsem srcem in vso dušo, tedaj bo GOSPOD obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed vseh ljudstev, med katera te je razkropil GOSPOD, tvoj Bog.« (5 Mz 30,1–3)

Poleg tega da sta si poglavji enotni glede mnenja, da malikovanje poruši zavezni odnos in povzroči kazen, ki jo v obliki izgnanstva pošlje Bog, sta si zelo podobni tudi v ključnih izrazih, ki jih uporabljata za opis omenjene dinamike (z vsem srcem in vso dušo (5 Mz 4,29; 5 Mz 30,2); GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva (5 Mz 4,27; 5 Mz 30,3)).⁷ Usklajenost na ravni retorike namiguje na to, da je bila frazeologija, ki jo Devteronomij uporablja za opis božje kazni oziroma »stiske« in »vračanja« ter »iskanja« ljudstva, ob zadnji redakciji že formulirana (Werline 1998, 15–16).

Glavni fokus vseh besedil je kesanje ljudstva, na katerega Bog še vedno čaka. Vse do takrat bo Izrael ostal pahnjen v *drugo deželo, kakor je danes* (5 Mz 29,27). Devteronomij tako poskuša razložiti stanje, v kakršnem se je Izrael znašel, in pokazati, kako si lahko ljudstvo spremeni svojo usodo. Čeprav je Izrael doživljal kazen, so ostajali razlogi za upanje, ki so temeljili na pričakovanju izpolnitve obljube, kakor jo je Jahve dal očakom: »Kajti GOSPOD, tvoj Bog, je usmiljen; ne bo te zapustil, ne bo te pokončal in ne bo pozabil na zavezo z očeti, ki jim jo je prisegel.« (5 Mz 4, 31; 5 Mz 30,5) Upanje je temeljilo na zaupanju Bogu in njegovi obljubi, vendar obljuba sama po sebi še ni prinašala odrešenja. Kot prvi pogoj sta bila zahtevana kesanje in ponovna poslušnost oziroma zvestoba zavezi (Werline 1998, 17–18).

1.1.3 Salomonova molitev (1 Kr 8,22–61)

Devteronomij resda kliče grešno ljudstvo h kesanju, vendar ničesar ne pove o tem, kako naj to kesanje izvedejo. Dvoumnost sporočila zadnje Mojzesove knjige raziskovalca sili k iskanju odgovora na vprašanje: Kako se je bilo treba kesati in spokoriti za storjene grehe, ki so bili vzrok, da je Izrael doživljal napovedano prekletstvo? Vprašanje ima še posebno težo ob dejstvu, da je tempelj ležal v ru-

⁶ »V 5 Mz 30,1–10 je tema o spreobrnjenju še bolj vidna kakor v 5 Mz 4,29–31. ... Spreobrnjenje je osnovni pogoj za ponovno Gospodovo naklonjenost. Ta vzročna zveza je tako poudarjena, da pisec s korenem šwb (ki se na začetku (5 Mz 30,2a) in na koncu (5 Mz 30,10b) pojavlja v običajnem pomenu spreobrnjenja) označuje tudi vračanje Gospoda k svojemu ljudstvu (5 Mz 30,2.3.9.10). Pogojni formulaciji v 5 Mz 30,1–2 sledi v 5 Mz 30,3 obljuba, da bo Gospod spremenil usodo svojega ljudstva, se ga usmilil in ga spet povzdignil nad vsa druga ljudstva.« (Krašovec 1999, 225)

⁷ »Med 5 Mz 4,29–31 in 5 Mz 30,1–10 obstaja tolikšna podobnosti, da lahko v obeh primerih sklepamo, da gre za istega avtorja. Razporeditev besedil v Devteronomiju ne more biti naključna. 5 Mz 4,29–31 je na začetku, 5 Mz 31,1–10 pa na koncu osrednjega dela knjige. Iz tega je razvidno, da sodita poslušnost in spreobrnjenje skupaj: ker je poslušnost vedno pomanjkljiva, mora za najpomembnejše sporočilo Mojzesove oporoke veljati spreobrnjenje.« (Krašovec 1999, 224)

ševinah in da je bila institucija (s tem pa tudi praksa), ki je Izraelu zagotavljala spravo za grehe, uničena oziroma prekinjena. Pred izgnanstvom je tempelj igral ključno vlogo, a ta vloga se je leta 587 pr. Kr. razblinila. Ko je Babilon na silo prekinil staro in utečeno kolesje verske institucionalne prakse, je bil Izrael prisiljen iskati »nov način« kesanja in sprave za greh.

Na zastavljena vprašanja ponuja odgovor avtor tako imenovane Salomonove molitve (1 Kr 8,22–61), ki je nastala v času izgnanstva. Avtor se v besedilu opira na tradicijo in na ideje, ki so značilne za Devteronomij. Z besediščem, ki si ga prav tako izposodi od omenjenega Devteronomija, daje izgnanemu ljudstvu navodila za »pravilno« obliko kesanja. Ker je ljudstvo zaradi izgnanstva ostalo brez templja in brez liturgije, Salomon indirektno uči, da mora ljudstvo svoje grehe izpovedati in priznati v spokorni molitvi. Salomonova molitev zato pomeni ključno informacijo, ki zapolnjuje manjkajočo povezavo med učenjem Pete Mojzesove knjige in spokorno molitvijo kot literarno vrsto (in novo versko institucijo) (Werline 1998, 18–19).

1.1.4 Skupno besedišče, skupna tradicija

Med Salomonovo molitvijo (1 Kr 8,22–61) in Peto Mojzesovo knjigo (poglavja 4, 28, 29 in 30) obstajajo velike podobnosti. Sklepamo lahko, da je imel avtor pri pisanju Salomonove molitve v mislih Devteronomij in njegovo sporočilo, katerega je hotel razviti in nadgraditi. Naslednji primeri bodo pokazali na nekatere podobnosti med besedili.⁸

(Kadar pridejo nadte vse te reči, blagoslov in prekletstvo, ki sem ju položil predte ...) ... in si jih boš vzel k srcu med vsemi narodi, med katere te je pregnal GOSPOD, tvoj Bog ... (5 Mz 30,1)	(... in se boš nad njimi razsrdil ter jih izročil sovražniku, tako da jih bodo njih zmagalci ujete odpeljali v sovražnikovo deželo, daljno ali bližnjo ...) ... pa se bodo v svojem srcu premislili v deželi, kjer bodo ujete, se bodo spreobrnili ... (1 Kr 8,47)
... in se povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas ... z vsem srcem in vso dušo ... (5 Mz 30,2) ... če se z vsem srcem in vso dušo povrneš h GOSPODU, svojemu Bogu ... (5 Mz 30,10) ... od tam (boš) iskal GOSPODA, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in vso dušo ... (5 Mz 4,29)	... če se bodo z vsem srcem in z vso dušo vrnili k tebi v deželi svojih sovražnikov, kamor bodo ujete odpeljali ... (1 Kr 8,48)
GOSPOD je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! (5 Mz 4,39)	GOSPOD, Izraelov Bog, ni tebi enakega Boga ne gori v nebesih ne tu doli na zemlji ... (1 Kr 8,23)

Besedna zveza »topilnica železa«, s katero je v 1 Kr 8,51 označen Egipt, je v Svetem pismu zelo redka, saj se v celotnem Svetem pismu najde samo še na dveh mestih, v 5 Mz 4,20 in v Jer 11,4. To dejstvo nadalje potrjuje, da je avtor 1 Kr 8 poznal tradicijo iz Pete Mojzesove knjige in da je iz nje zajemal pri pisanju svojega dela. Razlike v frazeologiji in v črkovanju (v hebrejskem jeziku), ki se pokažejo v omenjenih besedilih, kažejo na to, da ti spisi nimajo skupnega oziroma istega avtorja. Kljub temu da je medsebojna odvisnost besedil nesporna, korelacije same

⁸ Vzporejanje 1 Kr 8 in 5 Mz 4 (28–30) v Slovenskem standardnem prevodu ne pokaže podobnosti besedišča z vso jasnostjo. Za primerjavo hebrejskega besedila glej Werline (1998, 19 sl).

še ne dajejo končne razlage. Avtor 1 Kr 8 je starejšo tradicijo iz 5 Mz 4 (28–30) prikojil za svoje lastne namene. Kako in zakaj?

Salomonova molitev preoblikuje besedišče Devteronomija v pogojne stavke (kazuistično pravo) in to je po vidni plati najbolj pomembna značilnost Salomonove molitve. Kazuistično pravo se izraža v pogojniku in ga je mogoče prepoznati po značilni uvodni besedi če. Takšno ime ima zaradi pogojne oblike, ki označuje specifične pravne primere oziroma se uporabljajo za opis situacije, ki bi se lahko pripetila. V stavku, ki sledi, pa je opisana sankcija. Pogojni stavki, kakor so zapisani v Salomonovi molitvi, spominjajo na stavke v 3 Mz 13,2.18.24.29.38.47. Iz tega sledi, da je pisec Salomonove molitve tradicijo iz Devteronomija (še posebno poglavja 4 in 28–30) preoblikoval v pogojne stavke, da bi ljudstvu v izgnanstvu odgovoril na (zgoraj omenjeno) vprašanje, ki ga Devteronomij ni predložil:

»Če se bodo pregrešili nad teboj – saj ni človeka, ki bi ne grešil – in se boš razjezil nad njimi ter jih izročil sovražniku in jih bodo zmagovalci ujete odpeljali v sovražnikovo deželo, daljno ali bližnjo, pa bodo šli vase v deželi, kjer bodo ujeti, se spreobrnili in te milo prosili v deželi svojih ječarjev in rekli: *Grešili smo, delali húdo in ravnali krivično* – če se bodo z vsem srcem in z vso dušo vrnili k tebi v deželi svojih sovražnikov, kamor bodo ujete odpeljali, in bodo molili k tebi, obrnjeni proti deželi, ki si jo dal njihovim očetom, proti mestu, ki si ga izvolil, in proti hiši, ki sem jo sezidal tvojemu imenu, potem usliši v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, njihovo molitev in prošnjo in ravnaj z njimi pravično.« (1 Kr 8,46–49)

Ključnega pomena je (trojno) priznanje grehov v vrstici 47, ki je hkrati temeljni element spokorne molitve. S priznanjem tega, kar je Bogu že znano, to je: da je Izrael grešil »do konca«, molivec upa, da bo dosegel božjo naklonjenost. Hkrati je to znamenje popolne predaje božji milosti in pravičnosti. Kretnja ima v Salomonovi molitvi poseben pomen zaradi konteksta, to je pogojnega stavka. Subjekt pogojnega prava je navadno človek, molivec v Salomonovi molitvi pa se s pogojnimi stavki obrača na Boga samega. S tem Boga spodbuja, naj ravna v skladu s tem, da se je ljudstvo pravilno pokesalo in molilo. S tem je Bog tako rekoč »prisiljen«, da bo, potem ko bo grešno ljudstvo v tuji deželi priznalo svoje grehe, se vrnilo k njemu in ga molilo, storil tako, kakor je zapisano v drugem delu pogojnega stavka: »... potem usliši v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, njihovo molitev in prošnjo in ravnaj z njimi pravično« (1 Kr 8,49). Pravično pa Bog ravna tudi v okoliščinah, v katerih je molitev nastala, se pravi v izgnanstvu. To dokazuje odsotnost »toženja« oziroma »jadikovanja«, ki ga večkrat spremljajo tudi očitajoča vprašanja, naslovljena na Boga. To je v kontekstu tradicije Devteronomija, ki strogo upošteva korelacije *poslušnost – nagrada* in *neposlušnost – kazen*, nemogoče, saj temelji na predpostavki, da je Bog pravičen: »Zakaj je GOSPOD tako storil? ... Ker so zapustili zavezo GOSPODA ...« (5 Mz 29,23–24) Ljudstvo je grešilo in Bog ga je za to (pravično) kaznoval. V Devteronomiju za nedolžnega trpina tako ni prostora (Werline 1998, 25). Podoben sklep naredi tudi Jože Krašovec (1999, 400): »Devteronomistična teologija kot vzrok za povračilo/kazen dopušča samo en sklep, to je uporniško vedenje Izraelcev do njihovega Boga. Če je grešnost povzročila razkropitev med druge narode, potem bo kesanje povzročilo vrnitev v

obljubljeno deželo.«⁹

1.2 Vloga templja

Poleg že omenjene predelave tradicije, ki si jo je avtor 1 Kr 8 izposodil iz Devteronomija, je po svoje preoblikovano tudi razumevanje funkcije templja v Jeruzalemu. *Hiša molitve*, kakor ga poimenuje Jezus, je z molitvijo resda nerazvežljivo povezana, vendar ljudstvo v času pred Kristusom tja ni zahajalo (primarno) k molitvi, temveč k darovanju. Avtor 1 Kr 8 razvije svoj lastni pogled, ki na prvo mesto postavlja molitev. Zakaj je predlagana takšna sprememba (Werline 1998, 25–26)?

V besedilu 1 Kr 8 lahko opazimo, da je avtor na več mestih pojma »molitev« in »prošnja« povezal s templjem (1 Kr 8,28.29.30.33.35.38.42.44.45.47.48.49.52). Po Salomonovem naročilu mora ljudstvo svoje *molitve* nasloviti na tempelj. Vendar Salomon opozarja, da Jahve ne prebiva v templju in da ga *hiša, ki jo je sezidal*, ne more obseči (1 Kr 8,30.34.36.39.43.45.49). Samo Jahvejevo ime je v templju, ne Jahve sam: »Naj bodo tvoje oči noč in dan uprte v to hišo, v kraj, o katerem si obljubil: 'Tam bo moje ime.'« (1 Kr 8, 29) Tudi v vrstici 27 vztraja, da Jahve ne prebiva v templju: »Toda mar Bog res more prebivati na zemlji? Glej, nebo in nebesa te ne morejo obseči, koliko manj ta hiša, ki sem jo sezidal!« Nekatere od predstavljenih idej se opirajo na 5 Mz 12; tam je opisan pomen jeruzalemskega templja oziroma svetišča. V skladu s 5 Mz 12 morajo ljudje svoje *daritve* prinašati na kraj, »ki ga izbere GOSPOD, vaš Bog, izmed vseh vaših rodov, da tam naseli svoje ime in bo tam prebival!« (5 Mz 12,5). V ozadju je ideja centralizacije enega svetišča, ki je po tradiciji Devteronomija *locus* darovanja (Werline 1998, 26–27).

Obe besedili (5 Mz 12; 1 Kr 8) delita idejo, da je v templju navzoče le božje ime in ne Jahve sam. S tem podčrtata božjo transcendenco in suverenost. Močno pa se razlikujeta glede funkcije, ki jo pripisujeta templju. Čeprav so glavna skrb 5 Mz 12, kar zadeva vlogo templja, daritve, avtor 1 Kr 8 (spokorne) molitve nikoli ne poveže z darovanjem, temveč nasprotno, na več mestih molitev povezuje s templjem (1 Kr 8,28.29.30.33.35.38.42.44.45.47.48.49.52). Drugače res drži, da je kralj na koncu molitve v templju daroval klavne daritve pred Gospodom zaradi posvetitve templja (1 Kr 8, 62sl.) in da je Salomon svojo molitev izrekel pred oltarjem (1 Kr 8,22), vendar avtor besedila med omenjenima pojmom (daritev in spokorna molitev) nikjer v besedilu ne vzpostavi nikakršne povezave. Posledica tega je, da je v 5 Mz 12 tempelj kraj darovanja, v 1 Kr 8 pa kraj molitve (Werline 1998, 27).

Če želimo razumeti, zakaj je avtor v 1 Kr 8 funkcijo templja iz kraja darovanja (re)interpretiral v kraj molitve, se moramo potopiti v zgodovinske okoliščine, v

⁹ Jože Krašovec je v svojem delu Nagrada, kazni in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov preučil nagrado, kazni in odpuščanje v večini starozaveznih knjig. Na vprašanje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnjega vzhoda in Izraelcih, je našel odgovor v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razodetje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila za dobro in za hudo, temveč po odpadu tudi možnost kesanja, odpuščanja in novega začetka. Najgloblji razlog za to je v božjem stvarjenjskem in zaveznem odnosu do človeštva. Bog ima kot stvarnik do svojega stvarstva odnos milosti, v katerem ima svoje mesto tudi kazni. Toda tudi po najglobljem odpadu je v moči večne in nepreklicne božje ljubezni mogoče vzpostaviti odnos obnovljene zaveze (Krašovec 1999, 847sl.).

katerih je bila Salomonova molitev napisana. Raziskovalci se strinjajo, da je besedilo 1 Kr 8 dobilo končno obliko med izgnanstvom. To sklepajo predvsem na podlagi samega besedila, ki Boga v obliki spokorne molitve nagovarja, naj usliši izvoljeno ljudstvo v *deželi svojih sovražnikov* (1 Kr 8,46.48). Ker je torej besedilo 1 Kr 8 napisano med izgnanstvom, je (spokorna) molitev, ki jo besedilo vsebuje, posebej prilagojena in primerna za pisateljev *Sitz im Leben*. V novih okoliščinah tempelj dobi drugačno vlogo. Tempelj postane kraj molitve in ne darovanja. To pomeni, da se je Izrael v *deželi svojih sovražnikov* lahko spokoril za svoje grehe tudi brez tempeljskega darovanja. Za 1 Kr 8 spokorna molitev pomeni edino možnost za prenovo razkropljenega ljudstva (Werline 1998, 28).

1.3 Spokorna molitev kot institucionalna oblika pokore?

Molitev, ki jo avtor položi Salomonu na ustnice, se zdi, da je izrečena v zelo nenavadnem trenutku. Posvetitev templja, ki sledi spokorni molitvi, bi morala biti trenutek velikega veselja, saj je izraz izpolnitve božje obljube, ki jo je Bog dal Davidu (2 Sam 7). Salomon, za katerega je dokončanje templja in njegova posvetitev zagotovo pomenila velik zgodovinski, politični in še kak drugačen uspeh, se v molitvi, nenavadno, osredotoči na stanje Izraela, ko bo Izrael ostal brez templja in bo v tuji deželi trpel posledice prelomitve zaveze. Po njegovem mnenju bo Izrael trpel zaradi svojih lastnih grehov. V skladu z logiko Devteronomija, od katerega je 1 Kr 8 odvisen, malikovanje pomeni vrhunec vseh grehov, zaradi katerih je Bog poslal ultimativno kazen – izgnanstvo. Vendar kljub temu ostaja upanje. 1 Kr 8 namreč izgnanemu ljudstvu pokaže pot, kako obrniti nov list v zgodovini odnosa z Bogom. Če se bo ljudstvo spokorilo in priznalo svoje grehe, jih bo Bog odrešil. Besedilo 1 Kr 8 tako pomeni prehod iz nedefiniranega nauka Devteronomija, ki resda poudari potrebnost kesanja, a ne razloži, kaj natančno to pomeni, do spokorne molitve kot nove »institucionalne« oblike pokore. Tako je avtor besedila 1 Kr 8 razložil in nadgradil pomen 5 Mz 4 in 30 in s tem dal Izraelu nov način oziroma možnost za doseg sprave za svoje grehe (Werline 1998, 28).

1.4 Funkcija spokorne molitve pri Ezru

Da je imela spokorna molitev funkcijo verske institucije, priča samoumevnost, s katero Ezra prvič uporabi literarno vrsto spokorne molitve. Manjkajoča razlaga funkcije je dokaz, da je bila to naslovnikom dobro poznana in sprejeta oblika verske prakse. Še več, omembe obrednih kretenj trganja oblačil (»Ko sem to slišal, sem raztrgal svoje oblačilo in plašč, si pulil lase z glave in iz brade ter potrt obsedel ...« (Ezr 9,3)), postenja (Ezr 9,4) itd. namigujejo na to, da se je razvil celoten obred spokorne molitve, katere center je bila spokorna molitev sama. Joel, ki v 2,13 omenja podobno situacijo: »Tudi zdaj, govori GOSPOD, se obrnite k meni z vsem svojim srcem, s postom, z jokom in žalovanjem,« govori o tem, da so imela nekateri od omenjenih dejanj v verskem življenju Izraela posebno mesto. Po svoje je zgovorno tudi dejstvo, da je spokorna molitev položena v usta Ezra, duhovnika, to pa namiguje na to, da spokorna molitev ni bila omejena na obrobne verske skupine, temveč je pomenila srce verske prakse Izraela v izgnanstvu (Werline 1998, 63).

2. Tobitova spokorna molitev

Koncept, da poslušnosti sledi božji blagoslov, grehu kazen, ki je zastopan v Devteronomiju (5 Mt 28) in sestavlja tematski okvir literarne vrste spokorne molitve, so dogodki iz časa drugega templja postavili pred resen izziv. Trpljenje pravičnih je bilo tej logiki največja spotika, kajti če bi logika Devteronomija popolnoma držala, bi pravični moral uživati božji blagoslov in ne trpljenja. Iz tega sledi, da omenjena logika ni mogla razložiti trpljenja v vseh življenjskih situacijah, to pa je nekatere avtorje prisililo k temu, da so izvirno sporočilo iz Devteronomija prilagodili za posebne primere. Takšen primer je Tobitove spokorne molitve (Tob 3,1–6). Avtor besedila je pri pisanju moral ohraniti v mislih trpljenje pravičnega in glede na to devteronomistično tradicijo primerno prilagoditi.

2.1 Mesto spokorne molitve znotraj Tobitove pripovedi

Tobitova knjiga¹⁰ pripoveduje zgodbo o pravičnem Izraelcu, potomcu Naftálijevega rodu z imenom Tobit, ki je bil še posebej znan po svojih delih usmiljenja: »... svojim bratom iz svojega rodu sem izkazoval veliko del usmiljenja. Lačnim sem dajal kruha in nagim sem dajal oblačila. In če sem videl, da je kdo od mojih rojakov umrl in so njegovo truplo vrgli za obzidje Niniv, sem ga pokopal. Pokopal sem tudi tiste, ki jih je dal pobiti Sanherib. ... Kralj je namreč v svojem besu dal pobiti veliko Izraelovih sinov, jaz pa sem njihova trupla skrivaj odnašal in pokopaval.« (Tob 1,16–18) S svojimi deli si je pri kralju nakopal smrtno obsodbo, zaradi katere je skupaj z ženo in sinom ubežal iz Niniv, kjer je prebival od leta 721 pr. Kr., ko je Asirija odpeljala v izgnanstvo severna plemena, med njimi tudi Tobitovo družino. Po Sanheribovi smrti se je po posredovanju *Ahikárja, sina brata Hanaéla*, lahko vrnil v Ninive. Ob vrnitvi so mu pripravili imenitno kosilo, vendar ga je vest o mrtvem rojaku, ki je ležal zadavljen na ulici, pripravila, da je *planil* pokonci in šel pokopat mrtvega, še preden je kosilo zaužil (Tob 2,4). Tisto noč je Tobit spal na prostem in oslepel zaradi iztrebkov vrabcev. Agonija se od oslepitve naglo stopnjuje in na koncu poglavja 2 doseže vrh, ko Tobitovo pobožno držo in dejanja postavi pod vprašaj celo Hana, njegova lastna žena (Tob 2,14).¹¹ Hanine besede namreč izzovejo ključno vprašanje Tobitove knjige: ali Bog tiste, ki so pravični, resnično blagoslavlja?

Tobitova spokorna molitev, ki jo najdemo na začetku poglavja 3 (Tob 3,1–6), skupaj s Sarino molitvijo (Tob 3,11–15) pomeni prelomno točko pripovedi.¹² Bog kot odgovor na molitev pošlje Rafaela,¹³ čigar ime pomeni »Bog ozdravlja«, z nalogo,

¹⁰ Knjiga poudarja vrednost dobrih del, zlasti miloščine (1,17; 2,2–4; 4,7–11), in globoko spoštovanje do mrtvih (4,4; 14,12–13). Tobit skoraj pretirano tankovestno časti upoštevanje predpisov postave, od romanja v Jeruzalem ob velikih praznikih (1,6; 5,14) do vzdržnosti od prepovedanih jedi (1,10–12). Toda to tankovestno izpolnjevanje postave ni nekaj okostenelega, saj ga poživlja resnična ljubezen do revežev in do brezpravnežev (Cazelles 1979, 578).

¹¹ Hanina reakcija: »Le kaj imaš od svoje miloščine? Le kaj od svojih pravičnih del? Saj vidimo, kaj je od tega!« (Tob 2,14) spominja na besede, ki jih je izrekla Jobova žena: »Ali se boš še oklepal svoje popolnosti? Boga prekolni in umri!« (Job 2,9) Hanine besede izzovejo ključno vprašanje Tobitove knjige: ali Bog tiste, ki so pravični, resnično blagoslavlja?

¹² »... major turning points in events are foreshadowed by someone praying. Such a literary technique is not peculiar to Tobit. In fact, the insertion of a prayer at a crucial point in the story is a characteristic of narrative writing in the OT. The book of Daniel and Esther offer several examples of this.« (Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003)

¹³ Posebna značilnost Tobitove knjige je poudarjeni nauk o angelih in demonih. V nobeni drugi starozavezni

da oba pozdravi: »V istem trenutku je bila pred obličjem božje slave uslišana molitev obeh. Rafael je bil poslan, da ozdravi oba: Tobitu naj odstrani bele pege z oči, da bo s svojimi očmi gledal božjo luč, Raguélovo hčer Saro pa naj da Tobitovemu sinu za ženo in naj od nje odžene zlega duha Asmodeja.« (Tob 3,16–7) Čeprav ima omemba »zdravljenja« neposredno povezavo s tistim, kar se je zgodilo glavnima osebama – Tobit je slep, Sara pa obsedena z demonom –, izbira te besede ustreza božjemu odgovoru v drugih spokorniških kontekstih, v katerih je »zdravljenje« metafora za odrešenje (Werline 1998, 33).¹⁴ V kontekstu celotne zgodbe izrečeni molitvi pomenita prvi in ključni korak k dobremu razpletu obeh zgodb, Tobitove in Sarine.

2.2 Zgradba Tobitove spokorne molitve

Tobitova spokorna molitev (Tob 3,1–6) po najpreprostejši razdelitvi razpade na tri dele:¹⁵

vrstica 2: čaščenje;

vrstice 3–5: izpoved;

vrstica 6: prošnja.

V molitev nas vpelje vrstica 1, ki je opis Tobitovega stanja tik pred začetkom molitve: »Zelo sem se razžalostil v svoji duši, ihtel sem in jokal, in med ihtenjem sem začel moliti.« (Tob 3,1) Uvod v Tobitovo molitev se na tem mestu nekoliko oddalji od zgoraj opisanega (Ezr 9): opis kretnje trganja oblačil (Ezr 9,3–4; Dan 9,3; Neh 9,1) namiguje na to, da je bila molitev umeščena v celoten obred s spokorno molitvijo v središču. Spokorne molitve izgovarjajo pravični, ki se solidarizirajo s krivičnimi. Pri Tobitovi molitvi pa je pravični tisti, ki trpi.

Tobit je, kakor pravi sam zase, vse dni svojega življenja hodil po poteh resnice in pravičnosti. Med opravljanjem del usmiljenja, to je ob pokopavanju zavrženih trupel svojih nasilno pobitih rojakov, ga doleti oslepelost, ki je, tako se zdi, glede na zgledno življenje (Tob 1) povsem nelogičen udarec usode. Slepota ga naredi nekoristnega in odvisnega od žene Hane, ki s svojim sarkazmom: »Le kaj imaš od svoje miloščine? Le kaj od svojih pravičnih del?« (Tob 2,14) potopi Tobita v nove globine trpljenja in obupa, te pa ga privedejo do tega, da roti Boga za smrt (Moore 1996, 138; Werline 1998, 162; Nowell 1999, 1003). Njegovo obupno stanje je izrisano z ihtenjem in jokom: »... in med ihtenjem sem začel moliti« (Tob 3,1); to v sobesedilu ne pomeni pomanjkanja močnatosti, temveč izraža globoko notranjo stisko in trpljenje (Moore 1996, 138), ki odločilno obarva celotno molitev (Werline 1998, 165).

knjigi nima angel takšne osrednje vloge kakor nadangel Rafael v Tobitovi zgodbi. In v nobeni drugi starozavezni knjigi se ne omenja noben zli duh v tako konkretnih obrisih in v tako dejavni obliki kakor tukaj demon Asmodej.

¹⁴ »Pridite, vrnimo se h GOSPODU, kajti on je raztrgal in nas bo ozdravil, udaril je in nas bo obvezal. V dveh dneh nas bo oživil, tretji dan nas bo vzdignil in bomo živeli pred njegovim obličjem.« (Oz 6,1–2) »Mar si Juda popolnoma zavrgel? Se ti je Sion pristudil? Zakaj nas tepeš, da nam ni ozdravljenja? Upali smo na mir, pa ni nič dobrega; na čas ozdravljenja, pa glej, strah.« (Jer 14,19) »Videl sem njegove poti, pa ga bom ozdravil in vodil, pomiril in potolažil bom njega in njegove žalujoče.« (Iz 57,18)

¹⁵ »The prayer itself is divided into three distinct parts: 1) the doxology (v 2); 2) Tobit's recognition of his sins and those of his ancestors, as well as their deserved punishment (vv 3–5); and 3) his fervent petition to be released from his suffering, probably through death (v 6). There is no formulaic conclusion.« (Moore 1996, 141)

2.3 Molitev

Čaščenje, ki je na začetku Tobitove molitve, preide v izpoved in se konča s prošnjo. Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύνη) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2) Kljub stiski izpove, da je Bog *pravičen*. Za Boga uporabi termine: *pravičen* (δικαιος), *usmiljenje* (ἐλεημοσύνη) in *resnica* (ἀλήθεια), s katerimi je v poglavju 1 označen Tobit sam: »Jaz, Tobit, sem vse dni svojega življenja hodil po potih resnice (ἀληθείας) in pravičnosti (δικαιοσύνης). Storil sem veliko dobrih del usmiljenja (ἐλεημοσύνας) svojim bratom in rojakom ...« (Tob 1,3) (Werline 1998, 163; Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003) S priznanjem božje pravičnosti Tobit stopi v vrsto podobnih formulacij drugih »spokorniških« mest v Stari zavezi, na primer Ezr 9,15; Neh 9,33; Jer 12,1; Dan 9,14 in Bar 2,9 (Fitzmyer 2003, 142). Tobit prizna Bogu: ne glede na situacijo, v kateri se je znašel, te situacije ne razume, kakor da je odsev božje samovoljnosti, nasprotno, spoznanje pravične in resnične sodbe ob katastrofi mu omogoča uztirje rešitve. Ta rešitev poteka prek iskrenega soočenja z njegovimi lastnimi dejanji, to je grehi (Večko 2007, 386).

2.4 Priznanje grehov

Vrstici 3 se molitev prevesi iz priznanja božje pravičnosti v priznanje grehov: »In zdaj, Gospod, se me spomni in se ozri name! Ne kaznuj me za moje pregrehe (ἀμαρτίαις),¹⁶ za moje in mojih očetov prestopke (ἥμαρτον)¹⁷ in nevednosti (ἀγνοήμασιν).«¹⁸ (Tob 3,3)¹⁹ V Tobitovi molitvi je opazna odsotnost neposrednega priznanja krivde v glagolski obliki »grešil sem«, to je v prvi osebi ednine. Takšno obliko je mogoče najti v drugih spokornih molitvah. Priznanje, da je bil Tobit grešen, prvič najdemo v njegovi prošnji (v. 3.), v kateri Boga prosi, naj ga ne kaznuje za njegove *pregrehe* (ἀμαρτίαις) in *očetov prestopke* (ἥμαρτον) in *nevednosti* (ἀγνοήμασιν) (Werline 1998, 163). S formalnim priznanjem grehov začne v tretji osebi množine: »*Grešili so* zoper tebe in niso hoteli poslušati tvojih zapovedi.« (Tob 3,3c–4a) To nekoliko odstopa od ustaljene prakse, ko molivec praviloma uporabi prvo osebo množine: »*Grešili smo* in krivično ravnali, brezbožni smo bili, upirali smo se in odstopili od tvojih zapovedi in od tvojih sodb.« (Dan 9,5) »... kajti *grešili smo* pred Gospodom in postali smo mu nepokorni. Nismo prisluhnili glasu Gospoda, svojega Boga, da bi hodili po Gospodovih zapovedih, ki nam jih je dal.« (Bar 1,17–18) (Fitzmyer 2003, 143) Priznanje grehov v vrstici 3 spontano preide v opis Gospodovih dejanj, ki so sledila človekovemu odpadu od njegovih zapovedi; tu Tobit prvič uporabi prvo osebo množine: »Zato si nas izročil v plen, v sužnost, v smrt, v izmeček, v zasmeh, v sramotitev vsem narodom, ki si nas razsejal mednje. Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš

¹⁶ Ne kaznuj me za moje pregrehe – takšno priznavanje grehov, ki v Izraelu ni nikoli zamrlo, je bilo posebno pogosto po vrnitvi iz izgnanstva, ko je občutek skupne krivde vseh rodov postal zelo živ (Ezr 9,6–7; 10,2; Neh 9,2 sl.; Dan 9,5).

¹⁷ Strongova številka 264.

¹⁸ Strongova številka 52.

¹⁹ Tob 3,3 se v grščini bere nekoliko drugače, kakor je prevedeno v SSP: μνήσθητί μου καὶ ἐπιβλεψον ἐπ' ἐμέ· μὴ με ἐκδικήσῃς ταῖς ἀμαρτίαις μου καὶ τοῖς ἀγνοήμασί μου καὶ τῶν πατέρων μου, ἃ ἥμαρτον ἐνώπιόν σου. V KJV prevodu: Remember me, and look on me, punish me not for my sins and ignorances, and the sins of my fathers, who have sinned before thee.

nadme za moje in mojih očetov pregrehe.« (Tob 3,4bsl.) Preskok iz tretje osebi množine v prvo označuje načelo kolektivnega povračila, po katerem se molivec z grešno skupnostjo poenoti, tako z vidika greha, ki ga je storila skupnost (Tobit v prvi osebi množine prizna svoj greh šele v v. 5), kakor z vidika kazni, ki jo kot posledico prenaša kazen (Tob 3,4b). To Tobit sprejme kot pravično: »Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš nadme za moje in mojih očetov pregrehe.« (Tob 3,5) Zavedanje očetov pregreh in pripravljenost, poistovetiti se z njimi tudi v kazni, sta glavni značilnosti pobožnosti iz časa po izgnanstvu, ko je bil občutek skupne krivde zelo živ (Iz 59,12; Ezr 9,6–7; Neh 1,6; Dan 9,4–19, Bar 1–3) (Moore 1996, 139).

Ko je govor o kazni, ki je izraelsko ljudstvo doletela zaradi neposlušnosti, črpa Tobit iz *devteronomistične tradicije*²⁰ (5 Mz 28,1–30,20). Besedišče, ki je uporabljeno, spominja na 5 Mz 28,37: »Postal boš zgražanje, pregovor in posmeh za vsa ljudstva, h katerim te odpelje GOSPOD.« (1 Kr 9,7; Jer 23,40; 24,9–10; 29,18) Izraelova razkropljenost, ki je posledica kršitve Gospodove postave, prav tako prikljči devteronomistično misel, izraženo v 5 Mz 4,27: »GOSPOD vas bo razkropil med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, med katere vas požene GOSPOD« in v 5 Mz 30,3: »Tedaj bo GOSPOD obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed vseh ljudstev, med katera te je razkropil GOSPOD, tvoj Bog.« Izkušnja *plena* (5 Mz 28,29.31), *sužnosti* (5 Mz 28,41; Neh 1,2–3 itd.) in *smrti* so prekletstva, ki so tipična za Devteronomij.

Zato so resnične tvoje številne sodbe, ki jih pošiljaš nadme za moje in mojih očetov pregrehe (ἀμαρτιῶν)²¹ (v. 5): Tobit v vrstici 5 za priznanje grehov uporabi izraz ἀμαρτιῶν,²² ki ga je v vrstici 3 uporabil le zase: *za moje pregrehe* (ἀμαρτίαις), sedaj, v vrstici 5, pa ga razširi še na svoje očete: *za moje in mojih očetov pregrehe* (ἀμαρτιῶν). Na stopnjevanje intenzivnosti doživljanja stiske oziroma predvsem Tobitovega zavedanja svojih lastnih pregreh in pregreh njegovih očetov in njegovega poistovetenja z vse bolj zadolženim narodom kaže tudi nadaljevanje vrstice 5, v kateri Tobit ponovi priznanje iz vrstice 4: *niso hoteli poslušati* (παρήκουσαν) *tvojih zapovedi* (ἐντολῶν) s podobno, a bolj obtožujočo formulacijo²³ v prvi osebi množine: *nismo izpolnjevali* (ἐποιήσαμεν) *tvojih zapovedi* (ἐντολὰς) (Tob 3,5b). Glavni razlog za uporabo prve osebe množine je skupno priznanje. »Od tod tudi vključevanje prednikov, ki so omenjeni le na splošno (mojih očetov pregrehe). Kadar pisec uporabi prvo osebo množine, vključuje sebe, in hkrati spodbuja svoje ljudstvo, naj prizna, da je odpadništvo izvor njegove stiske, hkrati pa si prizadeva, da bi jih prepričal, naj iskreno in prostovoljno priznajo svoje grehe.« (Krašovec 1999, 424)

Priznanje svojih lastnih grehov Tobit sklene v tretji osebi množine: »Nismo (οὐκ) hodili (ἐπορεύθημεν) po poti resnice (ἀληθεία) pred tabo.« (Tob 3,5b) To pa je diametralno nasprotje zapisanega v Tob 1, kjer je opisano Tobitovo pobožno ži-

²⁰ »The Prayer's basic theology, especially in vv 2–5, is deuteronomistic, i.e., 'Do good and prosper; do evil and be punished.'« (Moore 1996, 142; Werline 1998, 164 sl.; Fitzmyer 2003, 143)

²¹ Strongova številka 266.

²² Strongova številka 266.

²³ V v. 4 termin παρήκουσαν (poslušati) kaže na preslišanje, zavrnitev dejstva, da je bilo nekaj slišano. V kontrastu s terminom ἐποιήσαμεν (izpolnjevali), ki je izpeljanka iz glagola ποιέω (ποι(ε)-, ποιη-σ-, ποιη-σ-, πεποιη-κ-, πεποιη-, ποιη-θ-) in se v LXX in v NZ najde zelo pogosto, je za prvega značilno, da je zelo redek izraz, izpeljan iz glagola παρ-ακούω (παρ-ακου-, παρ-ακου-σ-, παρ-ακου-σ-, -, -, -).

vljenje: »Jaz, Tobit, sem vse dni svojega življenja hodil (ἐπορεύομην) po potih resnice (ἀληθείας).« (Tob 1,3) Priznanje grehov, svojih lastnih in grehov prednikov, na tej točki (Tob 3,5b) doseže svoj vrhunec, ki se le postopoma, z uporabo prve osebe množine namesto tretje in z vedno bolj iskrenim priznanjem grehov, prevesi v realnost, to je v popolno nasprotje Tobitove podobe (Tob 1).

2.5 Tobitova goreča prošnja (v. 6)

V spokornih molitvah se molivec po izpovedi grehov navadno čuti močno krivega pred pravičnim Bogom. Zaveda se, da nima pravice prositi za spremembo stanja. Zato je njegova prošnja zelo ponižna (Neh 9, 32.36–37; Dan 9,16–19) ali pa je celo sploh ne izrazi (Ezr 9) (Večko 2007, 387). Tobit v čaščenju in v izpovedi podčrta usodo naroda, kakor je bila napovedana v Devteronomiju, v prošnji pa se osredotoči izključno na svojo lastno stisko, čeprav to ni običaj pri spokornih molitvah. Ton, s katerim molitev obarva uvodna vrstica poglavja 3 (»Zelo sem se razžalostil v svoji duši, ihtel sem in jokal ...«), ostane navzoč skozi celotno molitev. Sklep molitve (v. 6) sestavlja s prvo (uvodno) vrstico inkluzijo, saj ponovno prikliče vzdušje prve vrstice (v. 3,1 in 3,6). Tako je avtor skozi celotno besedilo ohranil napetost, ki jo vzbuja dejstvo, da pobožni posameznik, ki priznava svoje grehe, kljub temu istočasno trpi zaradi del usmiljenja (Werline 1998, 164–165). Tobit prošnjo izrazi v obliki rotnjenja, goreče prošnje za smrt:

*»Zdaj naredi z mano, kakor ti je drago,
ukaži, naj se moj duh loči od mene,
naj izginem z obličja zemlje in naj sam postanem zemlja!
Zakaj bolje je zame, da umrem, kot da živim,
ker sem slišal lažne sramotitve
in je v meni velika bolečina.
Gospod, ukaži, naj bom rešen te stiske,
naj odidem v večno bivališče,
in ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!
Zakaj zame je bolje, da umrem,
kot da gledam veliko stisko v svojem življenju,
da ne slišim več sramotitve.«*

Prošnja, s katero se Tobit obrača na Boga, tematsko spominja na nekatere znane dogodke iz Izraelove zgodovine. Tik pred dogodkom posvetitve sedemdesetih starešin, ki so z Mojzesom *nosili breme ljudstva*, Mojzes svojo nalogo voditelja doživlja kot veliko nesrečo in breme, ki je zanj pretežko: »Če misliš tako ravnati z menoj, me raje pri priči ubij, če sem našel milost v tvojih očeh, da mi ne bo treba več gledati svoje nesreče.« (4 Mz 11,15) Elija med begom pred Jezabelino smrtno grožnjo moli: »Dovolj je; zdaj, GOSPOD, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje.« (1 Kr 19,4) Tudi Jona v jezi izreče podobno prošnjo: »Zdaj torej, GOSPOD, vzemi, prosim, moje življenje od mene, ker je bolje zame, da umrem, kakor da živim.« (Jon 4,3) (Moore 1996, 140; Fitzmyer 2003, 144; Nowell 1999, 1004) Prošnjam je skupno to, da končanje življenja ne pomeni začetka ali upanja na večno. Molivci preprosto prosijo, da bi bili odrešeni trpljenja in stiske, ki ju doživljajo v danem trenutku.

Enako velja za Tobitovo prošnjo, ki nima v mislih posmrtnega življenja oziroma vstajenja od mrtvih:²⁴ »... naj odidem v večno bivališče« (Tob 3,6). Avtor Tobitove molitve ne veruje v vstajenje, temveč v šeol – kraj, kamor po smrti odidejo duše mrtvih. To je kraj, ki v Stari zavezi in v judovstvu označuje božjo odsotnost in pozabo, kraj brez bolečine in brez veselja (Job 3,11–19). Tobit ga označi kot *podzemlje* (Tob 3,10), *bivališča mrtvih* (Tob 4,19) in *domovje mrtvih globoko pod zemljo* (Tob 13,2). Ob tem velja, da je njegov gospodar Jahve, zato pravični vendarle lahko pričakujejo rešitev (Ps 49,16: »Toda Bog bo odkupil mojo dušo iz rok podzemlja ...«). Toda v skladu z devteronomistično naravo knjige lahko Tobit ohrani upanje na nagrado (oz. kazen) le v svojem zemeljskem življenju (Moore 1996, 140).

Vendar Tobit v svoji prošnji, nihajoč med stisko in upanjem, ni povsem dosleden.²⁵ Zaradi stiske, ki jo doživlja, si želi, da bi se njegovo življenje končalo (»Gospod, ukaži, naj bom rešen te stiske, naj odidem v večno bivališče!«), a kljub temu ohranja upanje pravičnega (»Ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!«). Čeprav Tobit prepozna sodbo, ki jo izreka Jahve nad njim in nad njegovimi rojaki kot pravično, priznava Boga kot milostljivega in usmiljenega in prosi, da bi bil tudi sam deležen teh božjih lastnosti. Stavek »Ne odvrni, Gospod, svojega obličja od mene!« spominja na 2 Krn 30,9: »Kajti GOSPOD, vaš Bog, je milostljiv in usmiljen in ne bo obrnil svojega obličja od vas, če se povrnete k njemu.« (2 Krn 30,9) Tukaj je pomembna navzočnost temeljne paradigme, da namreč Bog svojega obraza pred pravičnim ne bo skrival in ga bo uslišal (Ps 22,25), medtem ko bo krivične *prepustil moči krivde*, to pa pomeni, da bo pred njimi skril svoj obraz (Iz 64,6) (Fitzmyer 2003, 145). Ker je Tobitu razplet dogodkov vse do poglavja 12 zakrit (Moore 1996, 142), njegove besede, izrečene v vrstici 6, nevarno mejijo na jadikovanje in očitke nad udarci usode (Werline 1998, 165). Nazorne primere jadikovanja in očitkov je moč najti v nekaterih psalmih. (Ps 13,2–3: »Doklej, GOSPOD, me boš vedno pozabljal? Doklej boš skrival svoje obličje pred mano? Doklej bom moral dajati nasvete v svoji duši, nositi bolečino v svojem srcu dan za dnem? Doklej se bo moj sovražnik povzdigoval nad mano?«) Tobit se jim približa, ko trdi, da je *slišal lažne sramotitve*, to je nezaslužene in neresnične obtožbe (Werline 1998, 165), ki se najverjetneje navezujejo na pikre besede žene Hane v Tob 2,14 (Moore 1996, 140). Tobit trenutnemu trpljenju navkljub verjame, da bodo njegove kreposti, se pravi pravičnost in kesanje, na koncu prevladale (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46sl., Cazelles 1979, 577), vendar mu resnica ostaja prekrita vse do poglavja 12, v katerem se Bog po nadangelu Rafaelu razkrije in potrdi Tobitovo pravičnost (Moore 1996, 142).

²⁴ Človek je lahko pričakoval srečo na zemlji, v skladu z blagoslovom, obljubljenim Abrahamu (Cazelles 1979, 578). Vera v posmrtno življenje in v vstajenje od mrtvih se v starozaveznih besedilih pokažeta in začeta razvijati šele sredi 2. stoletja pr. Kr., splošnega konsenza ni mogoče zaslediti niti v Jezusovem času niti v prvih krščanskih skupnostih (Mr 12,18–27; Apd 23,6–10) (Nowell 1999, 1004).

²⁵ Tobit's petition in v 6 is admittedly inconsistent, alternating as it does between hope and despair. ... Or, as Montague so aptly put it, »Tobit's response to his affliction is a prayer for death, which reflects in some ways Job's disenchantment with life and yet has more peace and resignation – a mixture of confusion and confidence and a request to be spared the agony of continuing to live.« (Moore 1996, 141)

2.6 Soodvisnost med Tobitom in usodo Izraela

Tobitova pripoved je dokaz, da kesanje, izraženo prek spokorne molitve, lahko spremeni tok dogodkov v življenju vsakega posameznika. Ob tem je na mestu vprašanje, kakšen je pomen Tobitove usode za Izrael kot narod. G. W. E. Niceklsburg in C. A. Moore sta prepričana, da je Tobitova zgodba dokaz za soodvisnost Tobitove usode in usode naroda: kakor je bil namreč Tobit za svoje grehe kaznovan in je pozneje, ker se je pokesal, prejel usmiljenje in bil rešen, tako lahko po istem vzorcu kaznovani Izrael prejme usmiljenje, če se za svoje grehe pokesa (Tob 13, 5). V poglavju 13 avtor s tipičnim jezikom Devteronomija narod opominja, naj se pokesa. Izraela opominja, da je Bog tisti, ki je Izraela razkropil med pogane (Tob 13,3; 3,4; 14,4; 5 Mz 4,27; 30,3), in da je Bog tisti, ki jih bo ponovno zbral (Tob 13,5; 14,5; 5 Mz 30,3–4). Takšen razplet dogodkov bo možen le, ko se bo Izrael, če se izrazimo v jeziku Devteronomija (5 Mz 5, 29–30), *obrnil in iskal Boga z vsem srcem in vso dušo*: »Če se boste obrnili k njemu z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, da bi pred njim ravnali v skladu z resnico, tedaj se bo obrnil k vam, ne bo več zakrival svojega obličja pred vami.« (Tob 13,6) Učinek kesanja ustreza sklepni vrstici Tobitove spokorne molitve (Tob 3,6), saj Bog *ne bo več zakrival svojega obličja* (Tob 3,6 in 13,6). Poglavje 13 resda ne vsebuje spokorne molitve, vsebuje pa poziv h kesanju, ki bralca organsko vodi nazaj v poglavje 3; če se bo narod odzval na svoje grehe, kakor se je Tobit, se bo zanj začelo novo obdobje, ki je popisano v Tob 13,9–17. Glavna ločnica, po kateri je mogoče poglavji 3 in 13 razmejiti, je to, da poglavje 13 ne ustvarja napetosti med temama trpljenja pravičnega in zakonitosti Devteronomija. Po prepričanju Devteronomija (Tob 13) doživlja Izrael izgnanstvo brez dvoma zaradi svojih grehov (Werline 1998, 166).

2.7 Funkcija spokorne molitve v Tobitovi knjigi

Vprašanje nastanka in datacije Tobitove knjige raziskovalce še dandanes pušča brez zanesljivega odgovora. Dogodki, kakor jih opisuje navdihnjeni pisec, se odigravajo na zgodovinskem ozadju, ki ga uokvirja asirsko suženjstvo (722–681 pr. Kr.) na eni strani in padec mesta Ninive (leta 605) na drugi. Vendar pisec dogodkov ne popisuje z zgodovinsko natančnostjo, saj mu ni v prvi vrsti za kronološko doslednost in znanstveno natančnost. Zgodovinski dogodki so tako zanj »filmsko platno« in okvir dogajanja (SSP 1243). Glede na to, da knjiga ne omenja dogodkov iz časa Antioha IV. Epifana, se možna datacija knjige omeji pred leto 175 pr. Kr. (Antioh IV. Epifan je vladal v letih 175–164) (Fitzmyer 2003, 51; Werline 1998, 166–167; Nowell 1999, 977). Znotraj teh podatkov so raziskovalci postavili nastanek Tobitove knjige v časovni razpon, ki sega od 3. do 2. stoletja pr. Kr.²⁶ Zaradi narave zgodbe, ki se dogaja na tujem, so nekateri raziskovalci prepričani, da je Tobit nastal v diaspori. Če je to res, avtor Tobitove knjige svojim naslovnikom daje napotke, kako naj se (v izgnanstvu) soočajo s potencialnim trpljenjem, z obupom in z mukami.²⁷

²⁶ Fitzmyer datira nastanek Tobitove knjige med leti 225 in 175 pr. Kr. (Fitzmyer 2003, 50–52), Nowell pa kot najbolj verjetno predlaga obdobje 200–180 pr. Kr. (Nowell 1999, 977).

²⁷ »Tobit believes that his virtue will ultimately triumph, even though he suffers at the present.« (Moore 1996, 142) »Tobit realizes that his suffering is not a punishment but a test of his fidelity.« (Fitzmyer 2009, 46) »Israel also experiences what seems to be undeserved suffering (Deut 8:2). This 'testing' according to Deuteronomy, is for the purposes of discovering the peoples' fidelity ... Tobit believes in the theory of retribution, but he seems dangerously close to attributing his good fortune to his own merits.« (Nowell 1999, 995)

S priznanjem, da tudi pobožni in pravični lahko izkusijo trpljenje, Tobitova spokorna molitev ustvari napetost med temama nedolžnega trpljenja in devteronomistične teme o pravičnem povračilu, in to tako, da ne zavrne ne prve ne druge. Molitev napetost izraža s tem, da se na eni strani Tobitova knjiga idejno in konceptualno z uporabo devteronomističnega besedišča in zasnove opira na Devteronomij, v kontekstu katerega pravični ne more trpeti, na drugi strani pa s tem, da trpi nedolžni pravičnik za opravljena dela usmiljenja. S spojem dveh kontradiktornih predpostavk, dejstva trpljenja, ki ga doživlja pravični, in teorije, ki temu nasprotuje, avtor prinaša novo sporočilo. Tobit, ki je predstavljen kot model pravičnega življenja po devteronomističnih predstavah (Tob 1), uči: pobožni in pravični posamezniki ne smejo predpostavljati, da so brez greha, temveč morajo razumeti in spoznati, da je najvišja »krepost« kesaenje. Zmožnost kesanja – in ne brezgrešnost – je tista lastnost pravičnih, ki jih od drugih loči in naredi zmožne, da prejmejo božje usmiljenje.

Tobitova zgodba tako govori o upanju. Tobit moli k Bogu, ki ni le *pravičen*, temveč tudi *milostljiv in usmiljen*; kljub grozoti Izraelovih grehov sta bili ljudem, na katere je bila Tobitova knjiga naslovljena, ponujeni možnost obžalovanja in kesanja in zagotovitev božjega usmiljenja: »Kaznoval vas bo zaradi vaših krivic, vendar vam bo spet izkazal usmiljenje pred vsemi narodi, kjer koli boste razkropljeni mednje. Če se boste obrnili k njemu z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, da bi pred njim ravnali v skladu z resnico, tedaj se bo obrnil k vam, ne bo več zakrival svojega obličja pred vami.« (Tob 13,5–6; Werline 1998, 167–168) Tema »nedolžnega trpljenja« je bila Izraelu znana že iz dogodkov med potovanjem po puščavi, ko je Bog ljudstvo ponižal in preizkusil (5 Mz 8,2), da bi spoznal njihovo vero. Tobit je verjel v teorijo povračila po devteronomističnih zakonitostih; življenjskih uspehov in sreče ni doživil kot posledico in zaslugo svojih lastnih dejanj (5 Mz 8,17–18; 9,4–6), temveč kot dar Boga, za katerega sam ni bil zaslužen. Vendar je v skladu s teorijo povračila ohranil zaupanje, da trenutno trpljenje ni kazen, temveč »preizkus« njegove vere, ki ga lahko uspešno premane s spokorniško držo (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46sl.; Cazelles 1979, 577).²⁸

3. Sklep

Tobitova knjiga je v svoji zasnovi povsem odvisna od Devteronomija, ki kot vzrok za povračilo dopušča samo en sklep, to je grešnost, vendar hkrati slika Tobitovo zgodbo: prikazan je kot model pravičnega življenja po devteronomističnih predstavah (Tob 1); doživlja bedo, stisko in trpljenje (Tob 3,1.6). Teorija povračila, kakor o tem priča Tobitova življenjska zgodba, ni mogla razložiti trpljenja v vseh življenjskih situacijah. To je avtorja Tobitove knjige prisililo, da je izvirni koncept devteronomistične teorije povračila prilagodil, ne da bi ga tudi opustil.

²⁸ »Tobit believes that his virtue will ultimately triumph, even though he suffers at the present.« (Moore 1996, 142) »Tobit realizes that his suffering is not a punishment but a test of his fidelity.« (Fitzmyer 2009, 46) »Israel also experiences what seems to be undeserved suffering (Deut 8:2). This 'testing' according to Deuteronomy, is for the purposes of discovering the peoples' fidelity ... Tobit believes in the theory of retribution, but he seems dangerously close to attributing his good fortune to his own merits.« (Nowell 1999, 995)

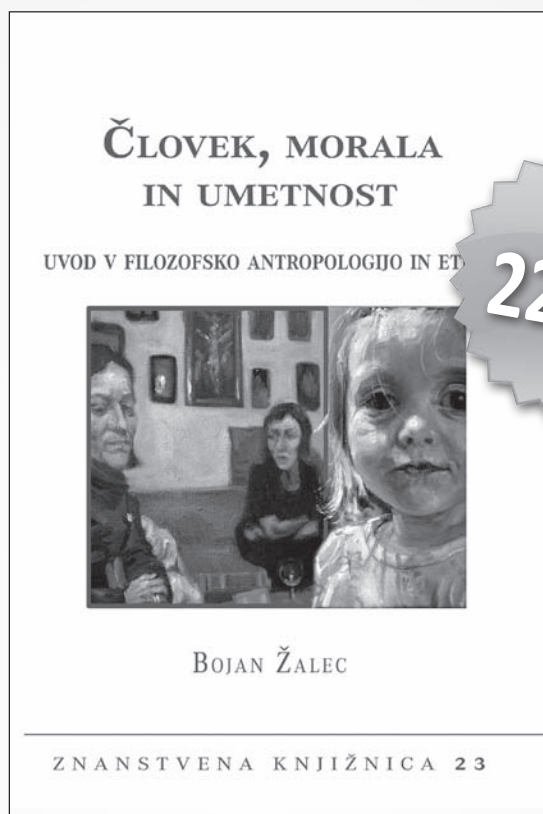
O tem priča Tobitova spokorna molitev (Tob 3,1–6), v kateri trpljenje pravičnega v soočenju z devteronomistično logiko ustvarja na videz nezdružljivo napetost. Avtor to želi najprej podčrtati s prikazom Tobitove velike stiske, ki Tobita postopoma privede do priznanja, diametralno nasprotnega tistemu, ki je opisano v Tob 1: tam je Tobit vzor pravičnika, tukaj, v spokorni molitvi, grešnik znotraj rodov grešnega ljudstva. Tobit najprej priznava grehe v tretji osebi množine (grešili so) – to v spokornih molitvah ni običajno, saj molivec praviloma uporabi prvo osebo množine (grešili smo). Preskok iz tretje osebe množine v prvo v Tobitovi spokorni molitvi najprej označuje Tobitovo solidarnost z grešnim ljudstvom v kazni in nato priznanje grehov skupaj z ljudstvom (v. 5). V vrstici 5 stopnjevanje intenzivnosti doživljanja stiske in Tobitovega zavedanja svojih lastnih pregreh in pregreh njegovih očetov doseže vrhunec, ki mu sledi prošnja, v kateri Tobit Boga roti, naj konča njegovo življenje. V prošnji se Tobit osredotoči izključno na svojo lastno stisko, to pa prav tako ni običaj spokornih molitev.

Tobit trpljenju navkljub izpove, da je Bog v kaznovanju *pravičen*, in prizna grešnost, svojo in svojih očetov. S tem se v skladu z osnovno doktrino Devteronomija (Tob 13,5–6) odpre božjemu usmiljenju in je rešen (Tob 12). Za avtorja Tobitove knjige, ki je bila najverjetneje pisana za Jude v diaspori, je dejanje kesanja in priznanja svojih lastnih grehov največja krepost in lastnost pravičnega. Ta krepost pravičnega usposobi, da prejme božje usmiljenje in se tako preobrne njegova usoda. S spojem dveh različnih predpostavk, dejstva trpljenja, ki ga doživlja pravični, in teorije, ki temu nasprotuje, avtor podčrta nujnost spokorniške drže.

Tobitova pripoved, ki je dokaz, da kesanje, izraženo prek spokorne molitve, lahko spremeni tok dogodkov v posameznikovem življenju, želi s »prvo osebo množine«, to je s poistovetenjem Tobita in naroda, pokazati na medsebojno soodvisnost Tobitove usode in usode naroda in tako narod privedi do nujne spokorne drže. Izraelu je – kljub njegovi upornosti, pod pogojem, da obžaluje in se kesa – dana zagotovitev božjega usmiljenja (Tob 13,5–6). Kljub grozoti Izraelovih grehov sta bili ljudem, na katere je bila Tobitova knjiga naslovljena, ponujeni možnost obžalovanja in kesanja in zagotovitev božjega usmiljenja.

Reference in literatura

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Boda, Mark J.** 1999. *Praying the Tradition*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Buttrick, George Arthur, ur.** 1991. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Nashville: Abingdon Press.
- Cazelles, Henri.** 1979. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*. Celje: Mohorjeva družba.
- Clements, Ronald E.** 1998. Deuteronomy. V: *The New Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Fitzmyer, Joseph. A.** 2003. *Tobit: Commentaries on Early Jewish Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck, ur.** 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva.
- — —. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje : mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov = Reward, punishment, and forgiveness : the thinking and beliefs of ancient Israel in the light of Greek and modern views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Moore, Carey A.** 1996. *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York.
- Nowell, Irene.** 1999. *The book of Tobit*. V: *The New Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Rad, Gerhard von.** 1982. *Old Testament Theology*. London: SCM Press.
- Rebič, Adalbert, Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle, ur.** 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2005. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Špelič, Miran.** 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Večko, T. Snežna.** 2004. Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi. *Bogoslovni vestnik* 64:249–269.
- — —. 2005. Molitve, v katerih tožba preide v češčenje. *Bogoslovni vestnik* 65:157–173.
- — —. 2007. Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24–50). *Bogoslovni vestnik* 67:377–391.
- Werline, Rodney Alan, Mark J. Boda, in Daniel K. Falk, ur.** 2006. *Seeking the Favor of God*. Zv. 1. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- — —. 2007. *Seeking the Favor of God*. Zv. 2. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Werline, Rodney Alan.** 1998. *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- — —. 2006. Defining Penitential Prayer. V: Werline, Boda in Falk 2006, xiii–xvii.
- Wright, G. Ernest.** 1984. *The Book of Deuteronomy*. V: *The Interpreter's Bible*. Zv. 2. Nashville: Abingdon Press.



Bojan Žalec
ČLOVEK, MORALA IN UMETNOST

Knjiga povezuje antropologijo, etiko in estetiko oz. filozofijo umetnosti. Prinaša nekaj izvirnih spoznanj, želi pa omogočiti tudi smisel in koherenten pregled zadnje tematike. Namenjena je tako vrhunskim filozofom kot tudi študentom filozofije, humanistike in družboslovja na vseh ravneh, ne nazadnje pa seveda vsakemu, ki ga zanima temeljitejši razumevanje narave človeka, morale, pomena umetnosti, meril kakovosti življenja in temeljev dialoga.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 71 (2011) 2, 201—210
 UDK: 272-732.2-284: 17.023.33
 Besedilo prejeto: 1/2011; sprejeto: 3/2011

Tadej Strehovec

Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike *Humanae Vitae*

Povzetek: Po več kakor štiridesetih letih enciklika *Humanae Vitae* še vedno odmeva na področju katoliške bioetike in moralne teologije. (Ne)upoštevanje enciklike med katoliški zakonci pomeni eno od občutljivejših tem zakonske in spolne etike, prav tako pa tudi izrazoslovja in jezika. Razlog za različno sprejemanje enciklike je lahko v premalo poznani teološki, sociološki in psihološki argumentaciji, na katero se je opiral papež Pavel VI. in na podlagi katere je izrekel podporo tistim metodam urejanja spočetja, ki ne ločujejo ljubezni od odprtosti za življenje. Nove raziskave in podatki iz zadnjih desetletij so argumentacijo, vsebovano v encikliki, predstavili v novi luči in jo naredili še bolj razumljivo. To še posebno velja takrat, ko je govor o vplivu umetne kontracepcije na spoštovanje ženske v zasebnem in v javnem življenju, pa tudi o vplivu te kontracepcije na strukturo zakonskega in družinskega življenja.

Ključne besede: enciklika *Humanae Vitae*, moralna teologija, družinska etika, spolna etika, bioetika, sociologija, kontracepcija, umetno uravnavanje rojstev

Abstract: **Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical *Humanae Vitae***

After more than forty years, the encyclical *Humanae Vitae* is still resounding in the area of Catholic bioethics and moral theology. The (lack of) keeping to the encyclical among Catholic married couples is one of the more sensitive issues of marriage and sexual ethics as well as of its terminology and language. The reason for the varied reception of the encyclical may be an insufficient knowledge of the theological, sociological and psychological arguments, on which pope Paul VI based his decision and which made him express support to those birth control methods that do not separate love and openness to life. New research data of recent decades have presented the argumentation of the encyclical in a new light and have made it better comprehensible. This especially applies to the influence of artificial contraception upon the respect for the woman in private and public life and also to the influence of this contraception on the structure of marriage and family life.

Key words: encyclical *Humanae Vitae*, moral theology, family ethics, sexual ethics, bioethics, sociology, contraception, artificial birth control

1. Uvod

Preroštvo je tvegana reč. Če prerok napove stvari, ki se ne uresničijo, se lahko znajde v izredno težki situaciji. Vsak bralec Svetega pisma lahko odkrije, da so starozavezni »lažni« preroki s svojimi stališči in napovedmi pokopali življenjske zgodbe mnogih ljudi, kraljev in narodov. V svetopisemski tradiciji pa obstaja tudi možnost, da se prerokove napovedi izkažejo za resnične. Tedaj resnica, ki veje iz njegovega preroštva, daje preroku verodostojnost, avtoriteto in smisel. Zato je logično, da človek na takšnem preroštvu gradi svoje zaupanje in se v tem smislu odloča.

Eno takšnih »preroštev« z izjemnim pomenom za katoliško Cerkev je enciklika papeža Pavla VI. z naslovom *Humanae Vitae*. Izšla je v burnem leta 1968, ko se je Praga za nekaj dni ovila v pomlad in ko so se maja v Parizu začeli družbeni in socialni protesti mladih. V imenu svobode so zahtevali osvoboditev od tradicionalne družbe, morale in institucij. Takšna osebna in družbena osvoboditev se je še na poseben način pokazala v »osvobojenem« razumevanju svojega lastnega telesa, ljubezni in odnosa do spolnosti. Iznajdba kontracepcijskih sredstev in s tem omogočeni nadzor nad plodnostjo sta postala del legitimnega prostora za uresničevanje osebne svobode. Zato je razumljivo, da je izid omenjene enciklike, ki uporabo kontracepcije postavi pod vprašaj, v bistvu simbolna antiteza omenjenega »gibanja 68«. Čeprav od izida enciklike mineva že več kakor štirideset let, je njena »antitetičnost« še vedno aktualna tako zunaj kakor tudi znotraj Cerkve (Steiner 1974, 67). Vsak katoliški zakonski par se še danes sooča z dvema ključnima vprašanjema: Ali sprejemava nauk Cerkve glede umetnega uravnavanja spočetij? Ali znava navesti glavne razloge, s katerimi Cerkev ne promovira kontracepcije? Treba je poudariti, da si v praksi večina katoliških zakoncev danes ne zastavlja teh vprašanj, ker ju ne bi razumeli ali pa se s stališčem Cerkve ne bi strinjali. Razlog se verjetno skriva v tem, da živimo v družbenem položaju, ko tako znotraj Cerkve kakor zunaj nje ni vedno preprosto, vzpostaviti uravnoteženo in argumentirano razpravo na to temo. Odsotnost tovrstne razprave pa je eden glavnih razlogov, da med katoličani in cerkvenim učiteljstvom glede vprašanja umetnega uravnavanja spočetij obstaja neke vrste »katoliški razkol«. To se še zlasti kaže vsepovsod tam, kjer se velik del katoličanov v praksi ne strinja s stališčem cerkvenega učiteljstva.

Zaradi kompleksnosti teme se razprava ne osredotoča na vprašanje objektivne in subjektivne presoje uporabe umetne kontracepcije, pa tudi ne na katoliško razumevanje narave spolnih odnosov in na vlogo naravnega zakona pri razumevanju spolnega dejanja. Razprava želi predstaviti nekatere zgodovinske okoliščine izida enciklike *Humanae Vitae*, prav tako pa bi hotela iz današnje perspektive pokazati na vprašanja in na argumente, na katere se je oprl papež Pavel VI.

2. Temeljni pojmi s področja umetnega uravnavanja spočetij

Znotraj reproduktivne medicine in ginekologije danes ločimo celo paleto različnih metod uravnavanja plodnosti. Na splošno jih delimo na tako imenova-

ne naravne in na umetne. Med naravne metode urejanja plodnosti sodijo tista sredstva, ki vključujejo opazovanje svojega lastnega telesa in izkoriščajo naravne zakonitosti ženskega telesa. Mednje se uvrščajo spolna vzdržnost, dojenje otroka, ki povzroči začasno odsotnost ovulacije, temperaturna metoda (opazovanje temperature med ovulacijo), koledarski način (datumi šestih zadnjih menstruacij), Bilingsova metoda (opazovanje sestave sluzi v materničnem vratu) in simptotermalna metoda, ki je kombinacija temperaturne in Bilingsove metode. Simptotermalna metoda se ob pravilni uporabi po tako imenovani zanesljivosti uvršča ob bok hormonski kontracepcijski tabletki in kondomu. *Pearl index*, metoda ugotavljanja zanesljivosti kontracepcijskih metod, ugotavlja, da je ob pravilni uporabi simptotermalna metoda od 98 % do 99,5 % zanesljiva oblika uravnavanja plodnosti.

Znotraj tako imenovanih umetnih metod urejanja plodnosti ločimo dve veliki skupini sredstev, ki jih glede na učinek delimo na abortivna in neabortivna sredstva. Med abortivna sredstva reproduktivna medicina uvršča tiste hormonske tabletki in sredstva, ki preprečujejo ugnezditev človeškega zarodka v maternično steno, tabletko dan potem (NorLevo, Cytotec, Myfegine, Ella), maternični vložek, tabletko RU 486, prostaglandine, abortivno cepivo in splav. Med neabortivna sredstva pa sodijo kondom, diafragma, vaginalne gobice, spermicidna sredstva, prekinjen spolni odnos in sterilizacija (vazektomija) (Lucas Lucas 2005, 66). Ob tem velja omeniti, da je za etično presojo morebitne uporabe umetnih kontracepcijskih sredstev ključnega pomena ločevanje umetnih sredstev glede na to, ali umetna sredstva preprečujejo spočetje oziroma so sposobna preprečiti razvoj človeškega zarodka. To je še zlasti pomembno, ko govorimo ne samo o objektivni, temveč tudi o subjektivni nesprejemljivosti uporabe omenjenih umetnih metod preprečevanja spočetja oziroma plodnosti.

3. Razlogi za uporabo sredstev za umetno uravnavanje spočetij

Za uravnoteženo razumevanje pomena okrožnice *Humanae Vitae* je treba najprej izhajati iz konkretnih razmer. Po podatkih Inštituta za varovanje zdravja Republike Slovenije v naši državi uporabljata kontracepcijo dve tretjini parov, od tega 20 % hormonsko kontracepcijo (Vlada RS, Urad za enake možnosti 2005, 19). Uporaba kontracepcije je za veliko večino ljudi sprejemljivo dejanje, ki ga opravljajo z različnimi tehničnimi argumenti. Na splošno velja, da naj bi dostop do kontracepcijskih sredstev ženski omogočil tako imenovano večjo enakopravnost in avtonomijo, ki se kaže tako v svobodi pri načrtovanju nosečnosti kakor tudi v manjši odvisnosti od partnerja. Nadalje naj bi veljalo, da omenjena sredstva preprečujejo spočetje tako imenovanih nezaželenih otrok in omogočajo večji odstotek načrtovanih in želenih otrok. Uporaba kontracepcije naj bi skrbela tudi za nadzor rasti lokalnega in svetovnega prebivalstva. Pomemben argument, ki ga je v strokovni literaturi velikokrat mogoče najti, je prepričanje, da dostopnost kontracepcije zmanjšuje število splavov. Zagovorniki umetne kontracepcije tudi poudarjajo, da ta kontracepcija omogoča tistim ženam, ki bi z nosečnostjo ogrozile svoje zdravje, varne spolne odnose, prav tako pa naj bi lajšala bolečine pri men-

struaciji. V šolski spolni vzgoji se uporaba kondomov promovira, češ da ščiti pred spolno prenosljivimi okužbami in pred virusom HIV, mladi pa naj bi se tako osvobajali strahu pred tovrstnimi nevarnostmi. Na spletni strani BBC avtorji poudarjajo, da kontracepcija ščiti družinsko življenje in jo varuje pred finančnimi problemi, ki so povezani s prevelikim številom otrok (BBC 2008). Uporaba kontracepcijskih sredstev naj bi utrjevala tudi zakonsko življenje, ko omogoča spolnost brez strahu pred nepričakovano nosečnostjo; prav tako pa lahko zakonca oziroma partnerja uravnava število svojih otrok in več časa posvetita drug drugemu in svojim želim oziroma načrtovanim otrokom. V zadnjih letih so se naštetim razlogom pridružile tudi teze, da kontracepcija, ko omejuje naraščanje prebivalstva, ščiti okolje, omejuje klimatske spremembe, zmanjšuje revščino in preprečuje vojne konflikte. V tem smislu nadzor plodnosti in promoviranje kontracepcijskih sredstev nista samo del individualne odločitve posameznika, temveč vedno bolj tudi politično in globalno vprašanje, s katerim se ne ukvarjajo le strokovnjaki, temveč vedno bolj tudi politiki in mednarodne organizacije, na primer Svetovna zdravstvena organizacija, Združeni narodi, Mednarodni monetarni sklad in Svetovna banka (Reilly 1995). Vprašanje nadzora prebivalstva in uporabe kontracepcije se pogostokrat omenja tudi v kontekstu tako imenovanih »ženskih reproduktivnih pravic«, ki promovirajo večjo uporabo kontracepcijskih sredstev. To se je še zlasti izkazalo aprila leta 2008 v izglasovani resoluciji o splavu Parlamentarne skupščine Sveta Evrope (Parliamentary Assembly of Council of Europe 2008).

4. Zgodovina razumevanja umetnega uravnavanja spočetij znotraj teološkega nauka Cerkve

V katoliški teologiji je bilo vprašanje uporabe kontracepcijskih sredstev navadno povezano z vprašanjem splava. Tako sta že cerkvena očeta Klemen Aleksandrijski in Avguštín v svojih spisih obsojala splav in uporabo kontracepcije (Avgustine 2008; Clement of Alexandria 2008). Vse do 20. stoletja se je kontracepcija v moralno-teoloških učbenikih opredeljevala kot etično nesprejemljivo dejanje, ki nasprotuje božjemu zakonu in božjim načrtom. Razlog za takšno stališče je bilo tudi prepričanje, da se v vsaki moški spolni celici skriva življenje in da je uničenje semena enako splavu. Tovrstno prakso so znotraj krščanske teologije spremenili anglikanski škofje, ki so leta 1930 na »Konferenci v palači Lambeth« za zakonske pare dopustili uporabo kontracepcijskih sredstev, istočasno pa so jo obsodili, če bi jo kdo uporabljal izključno v sebične namene (DeMarco b.l.). Tej odločitvi anglikanske Cerkve je kmalu sledila velika večina preostalih protestantskih cerkva in skupin, ki v uporabi kontracepcije še danes ne vidijo večjih problemov. Izjema so samo nekatere manjše protestantske tako imenovane fundamentalistične Cerkve in gibanja.

Omenjena odločitev vodstva anglikanske Cerkve je sprožila različna stališča in mnenja o uporabi kontracepcijskih sredstev tudi v katoliški Cerkvi. Zaradi številnih vprašanj in pozivov laikov in klera je papež Pij XI. istega leta 1930 izdal encikliko z naslovom *Casti Connubii* (O čistosti zakona), v kateri je potrdil klasično učenje o zakonu in spolnosti. Ta enciklika izrecno vključuje prepoved uporabe kontracep-

cije v zakonu. Čeprav je bila izjava usmerjena načeloma proti vsaki obliki kontracepcije, pa je že ob samem izidu obstajala interpretacija, da je dovoljena tako imenovana naravna ritmična metoda. O tej metodi se je leta 1951 papež Pij XII. pozitivno izrekel v svojem nagovoru bolniškim babicam in dovolil uporabo naravnih metod za uravnavanje spočetij (Pius XII. 1951).

V začetku 60. let prejšnjega stoletja je na tržišče prišla hormonska kontracepcijska tabletko, s katero je lahko ženska avtonomno uravnavala svojo lastno plodnost. Zato so mnogi katoličani pričakovali, da se bo morala tudi Cerkev opredeliti do tako imenovane »tabletko«. Zaradi kompleksnosti te teme se je Janez XXIII. odločil, da se drugi vatikanski koncil neposredno ne bo izrekal o tej problematiki. Tako je leta 1963 ustanovil posebno komisijo šestih evropskih neteologov (trije laiki), ki bodo preučili vprašanja, povezana z demografijo in z nadzorom spočetij (Smith 1993, 503). Po njegovi smrti je njegov naslednik papež Pavel VI. tej komisiji dodal še nove člane in pozneje razširil komisijo s šestih članov na trinajst, petnajst, osemindeset in na koncu na dvaindeset članov (med njimi je šestnajst teologov, trinajst zdravnikov, pet žensk, devet škofov, sedem kardinalov idr.). Leta 1966 je omenjena komisija izdala dva poročila. Tako imenovano *Veliko poročilo* je povzelo večinsko mnenje članov komisije; v njem so poudarili dve prepričanju, najprej: Cerkev se mora opredeliti do omenjenega problema, drugič: uporaba umetne kontracepcije je za katoliške zakonce sprejemljiva oblika uravnavanja plodnosti. Navkljub zaupni naravi je omenjeno *Veliko poročilo* prišlo v javnost in vzbudilo številne odzive. Omenjena komisija pa je hkrati pripravila tudi tako imenovano *Malo poročilo*, v katerem je bilo povzeto stališče zgolj štirih članov komisije, ki so bili mnenja, da mora Cerkev vztrajati pri prejšnjih pozicijah, in so odločno nasprotovali uporabi kontracepcijskih sredstev (Minority Papal Commission Report 1969, 179). V ta namen je bila leta 1967 ustanovljena še naslednja skupina osmih članov (Selling 2004, 35), ki je v svojem poročilu predstavila tri temeljne pomisleke glede uporabe kontracepcijskih sredstev med katoličani. Na kratko jih je mogoče izraziti takole: 1. če bo Cerkev sprejela netradicionalno stališče do kontracepcije, bo to lahko pomenilo manjše zaupanje v avtoriteto cerkvenega učiteljstva; 2. če bo uporaba kontracepcije dopuščena, bodo vlade lahko uporabljale kontracepcijo v napačne namene; 3. sprejetje kontracepcije bo na družbeni ravni odprlo vrata vsesplošnemu hedonizmu (zunajzakonska spolnost, prostitucija, homoseksualnost itd.).

Papež Pavel VI. je leta 1968 v svoji encikliki *Humanae Vitae* in na presenečenje mnogih zavrnil *Veliko poročilo* in se pri tem med drugim skliceval na dejstvo, da komisija ni bila enotna. Od dvaindesetih članov štirje teologi niso glasovali, en kardinal in dva škofa pa sta glasovala proti. Prav tako je upošteval pomisleke posebne skupine, ustanovljene leta 1967.

5. Enciklika papeža Pavla VI. *Humanae Vitae*

Dve leti po tem, ko je komisija izdala omenjeni poročili, je dne 25. julija 1968 papež Pavel VI. objavil znamenito encikliko *Humanae Vitae*. Na tiskovni konferenci jo je predstavil državni tajnik Lambruschini in poudaril, da enciklika ni del

papeškega tako imenovanega »nezmotljivega« učenja. Dejal je, da v tej encikliki niso predstavljene vse teme, povezane z uravnavanjem rojstev, in da je treba preučiti še številne dileme, na primer na področju naravnega zakona in razumevanja spolnosti (Selling 2004, 35).

Najprej je treba poudariti, da je papež Pavel VI. V tej encikliki obravnaval vprašanje (ne)uporabe umetnih kontracepcijskih sredstev izključno za katoliške zakonce, ki so poročeni. V njej ne odgovarja na vprašanja glede uporabe kontracepcije pri neporočenih parih, zunaj zakona ali pa v okviru prostitucije. Prav tako papež ne odgovarja na to vprašanje v želji, da bi se cerkveno učiteljstvo na svojo lastno iniciativo opredelilo do problema, temveč ker ga k temu vodijo želje in pričakovanja velikega dela katoliških zakoncev in teologov, pa tudi svetovne javnosti. Zato je težko trditi, da je hotelo cerkveno učiteljstvo na svojo željo posegati na to področje. Papeža in cerkveno učiteljstvo so k temu nagovarjali predvsem tako imenovani zunanji razlogi.

V encikliki je papež Pavel VI. uvodoma poudaril, da mora biti »vsako spolno dejanje odprto za življenje«, prav tako pa ni mogoče znotraj spolnega dejanja ločevati medsebojne ljubezni od posredovanja življenja (HV 11). Dejal je tudi, da so spolna dejanja v zakonu »dobra in čista«. V nadaljevanju je obsodil splav in sterilizacijo (tudi začasno) ter kontracepcijo. V točki 14 pravi takole:

1. »V skladu s temi osnovnimi načeli človeškega in krščanskega gledanja na zakon moramo še enkrat izjaviti, da je treba popolnoma zavračati kot dopusten način uravnavanja rojstev neposredno prekinitev že začetega porajanja življenja. Zlasti je nedopusten neposreden splav, četudi bi se izvršil iz zdravstvenih razlogov.
2. Prav tako je treba obsoditi, kakor je cerkveno učiteljstvo večkrat storilo, neposredno povzročeno sterilizacijo, tako pri moškem kakor pri ženski, naj bo trajna ali začasna.
3. Treba je tudi zavreči dejanje, ki bi v predvidenju zakonskega dejanja ali v njegovem poteku ali v njegovih naravnih posledicah hotelo služiti kot cilj ali kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja.«

Zanimivo pa je, da je uporaba umetnih (neabortivnih) sredstev dopuščena, če so to »sredstva, ki so potrebna za zdravljenje organizma, čeprav se kot posledica predvidi preprečitev roditve, le da ta preprečitev ni iz nobenega razloga neposredno hotena« (HV 15).

V nadaljevanju dokumenta Pavel VI. poudari, da je uporaba tako imenovanih naravnih metod uravnavanja plodnosti za katoliške zakonce sprejemljiva (HV 16):

»Če torej zaradi fizičnih ali psiholoških pogojev zakoncev ali pa zaradi zunanjih okoliščin obstajajo resni razlogi za razmik med rojstvi, uči Cerkev, da je dovoljeno posluževati se naravnih menjav, ki jih imajo rodilne zmožnosti. Dovoljeno je torej rabiti zakonske pravice samo v nerodovitnih dneh ter tako uravnavati rojstva. Pri tem pa se ne smejo kršiti npravna načela, ki smo jih pravkar razložili.« Ob tem je treba poudariti, da so tudi za uporabo naravnih metod pri obeh zakoncih potrebne primerne okoliščine in tehtni razlogi.

V točki 17 je papež predstavil nekatere temeljne argumente oziroma morebitne posledice uporabe kontracepcijskih sredstev, s katerimi je podkrepil svoje pomsleke. Po njegovem mnenju uporaba kontracepcijskih sredstev:

- zmanjšuje spoštovanje moškega do psihološkega in telesnega ravnovesja žensk;
- spodbuja zakonsko nezvestobo;
- spodbuja predzakonsko spolnost med mladimi;
- ima negativen vpliv na družino (povečanje ločitev);
- omogoča padec morale v družbi in instrumentalizacijo ženske (prostitucija, pornografija);
- pomeni veliko nevarnost za dostojanstvo človeka, če bi morda država zaukazala kontracepcijo.

Na koncu enciklike je papež Pavel VI. poudaril, da je Cerkev varuhinja vrednot in poziva ljudi k obvladovanju samega sebe, k ustrezni izobrazbi na področju spolnosti, zakonske zveze in uravnavanja plodnosti in k življenju v čistosti (HV 21, 23).

Enciklika je bila objavljena v burnem letu 1968 in je bila tako v svetu kakor tudi v številnih katoliških skupnostih sprejeta z veliko kritiko. Mnogi so poudarjali, da je papež presegel svoje pristojnosti in predstavil stališče, ki je daleč od realnega sveta zakoncev. Tako je na primer Charles Curran, ameriški moralni teolog, na svoji tiskovni konferenci, sklicani 24 ur po objavi enciklike, sporočil, da ima imena sedeminosemdesetih katoliških teologov, ki se z omenjeno encikliko ne strinjajo. Ta seznam naj bi do leta 1990 narasel na več kakor šeststo teologov (Smith 1993, 508). Zanimivo je, da se je v prvih letih po izidu enciklike (tako kakor danes) zelo malo teologov odločilo in javno podprlo papeža. Kakorkoli že, tudi po več kakor štiridesetih letih se velik del katoličanov z vsebino tega dokumenta ne strinja. Zato nekateri moralni teologi danes govorijo o neke vrste »razkolu« v katoliški Cerkvi, v kateri se verniki (in nekateri teologi) ne strinjajo s cerkvenim učiteljstvom.

6. Preroška razsežnost enciklike *Humanae Vitae*

Od izida enciklike *Humanae Vitae* je danes preteklo že več kakor štirideset let. S svojo argumentacijo in stališčem pa Pavel VI. še vedno vzbuja pomisleke tako med teologi kakor tudi med katoličani, med drugače vernimi in med nevernimi. Njegov nauk o odgovornem starševstvu je resda na splošno priznan, njegovo stališče do uporabe kontracepcijskih sredstev pa še vedno ni enotno sprejeto (Häring 2001, 412). Kakor je bilo že omenjeno, je eden od razlogov tudi, da so ljudje premalo seznanjeni s to encikliko, prav tako pa ne upoštevajo njene argumentacije, ki je navedena v točki 17. Iz današnje perspektive se vedno bolj kaže, da papeževi argumenti in načela, navedena v encikliki, v času predstavitve niso bili dovolj upoštevani, saj na voljo še ni bilo dovolj natančnih socioloških in medicinskih študij. V današnjih spremenjenih razmerah pa je to argumentacijo mogoče aktualizirati in jo še bolj upoštevati pri etični presoji uporabe kontracepcijskih sredstev. Omenjene argumente je mogoče upoštevati tudi znotraj slovenskih specifičnih razmer, za katere je značilna izjemno nizka rodnost, permisivnost in najnižje število letno sklenjenih zakonskih zvez v celotni Evropski uniji.

1. Eden od (psiholoških) argumentov, na katerega papež Pavel VI. v svoji encikliki posebej opozori, je nevarnost, da bi vsesplošna uporaba kontracepcije vodila v

razmere, ko bi se zmanjšalo spoštovanje med zakoncema. S takšno domnevo je želel odgovoriti na vprašanje, ali bo uporaba umetne kontracepcije pozitivno ali negativno vplivala na spoštovanje in na komunikacijo med zakoncema. Njegovo prepričanje je bilo, da uporaba kontracepcijskih sredstev ne pospešuje zakonskega dialoga in ne utruje zakonske zvestobe. Njegovo stališče postane bolj razumljivo, ko se kontracepcijske metode primerjajo z uporabo naravnih metod urejanja spočetij. Naravne metode namreč predpostavljajo ne samo skupnega izobraževanja obeh zakoncev, temveč tudi njun nenehni dialog, v katerem žena odkriva svoje naravne zakonitosti, mož pa se neprenehoma uči poslušati hormonsko govorico njenega telesa. Upoštevanje menstruacijskega ciklusa, plodnih in neplodnih dni, je v zakonski zvezi možno samo v nenehnem dialogu in v medsebojnem spoštovanju. Ob tem pa velja omeniti tudi dejstvo, da hormonska kontracepcijska sredstva pomenijo neposreden kemični poseg v notranjo zgradbo ženskega telesa, s katerimi se zaradi preprečitve spočetja spremenijo naravno, to je zdravo, hormonsko ravnovesje ženske. Ženska je v takšni zakonski zvezi »razvrednotena zaradi kontracepcije ter oropana dostojanstva« (Smith 1993, 241). Prav tako postaja žena na spolnem področju zmeraj na voljo možu, kateremu se ni več treba ozirati na tako imenovano »govorico njenega telesa«. Zato ni čudno, da se med posledice uporabe – še zlasti hormonskih – kontracepcijskih sredstev uvrščajo tudi učinki na psihološkem in na zakonskem področju, kakor so na primer zmanjšana sposobnost dialoga in empatije, anksioznost, odtujenost, depresivnost, pa tudi različne oblike zasvojenosti.

2. Izhajajoč iz tovrstnega vpliva kontracepcijskih sredstev na odnos med zakoncema, opozori papež Pavel VI. na problem zakonske nezvestobe. Prepričan je, da vsesplošni dostop do kontracepcije ne bo utrjeval zakonsko zvestobo, temveč jo bo vedno ogrožal. Z možnostjo, da se z uporabo kontracepcije spolnost osvobodi »nevarnosti« spočetja, se ustvarjajo družbene razmere, v katerih zvestoba ne bo več cenjena oziroma jo bo še lažje ogroziti. Zato ni nenavadno prepričanje, da uporaba umetne kontracepcije odpira vrata zakonski nezvestobi, promiskuiteti, pa tudi širjenju spolno prenosljivih bolezni. Uporaba kontracepcijskih sredstev prav tako ne omejuje predzakonske spolnosti, temveč nanjo pozitivno vpliva. Tako ni čudno, da sta se od uvedbe vsesplošne in brezplačne kontracepcije močno razširila predzakonska spolnost in menjavanje spolnih partnerjev. Številne negativne telesne, psihološke in duhovne posledice tovrstnih odločitev imajo enega od vzrokov lahko tudi v vsesplošnem prostem dostopu do kontracepcijskih sredstev.
3. V okrožnici *Humanae Vitae* papež opozori še na negativni vpliv uporabe kontracepcijskih sredstev na institucijo družine. Konkretno si zastavi vprašanje, ali bo uporaba kontracepcije med katoliškimi zakonci pozitivno vplivala na družino, bo poglobljala komunikacijo med zakoncema in zmanjšala možnost nezvestobe. Njegova napoved, da uporabo kontracepcije spremlja večje tveganje za nezvestobo in za zmanjšano komunikacijo med zakoncema, ki lahko vodi v ločitev, se je izkazala kot pravilna. V Sloveniji tako ni presenetljivo, da se je s splošno uvedbo kontracepcijskih sredstev skoraj istočasno skokovito povečalo število ločitev in razporečenih družin (SURs 2010). Uporaba kontracepcije seveda ne more biti edini razlog za razporeke, je pa prav gotovo lahko dejavnik, ki bi ga bilo treba raziskati. Raziskave namreč kažejo, da je med uporabniki naravnih metod

urejanja spočetja opazno manj ločitev kakor med tistimi, ki uporabljajo kontracepcijska sredstva (Popcak 2008, 171).

4. Še večja instrumentalizacija žensk pa je nadaljnja posledica, na katero opozarja papež Pavel VI. S tem pojmom je mogoče razumeti še pogostejše popredmetenje ženske na družbeni ravni, ki se kaže v večjem porastu tistih dejavnosti, ki ogrožajo dostojanstvo in spoštovanje žensk. Te pa so na primer pornografija, prostitucija in trgovina z belim blagom. Vsesplošnega dostopa do kontracepcijskih sredstev ni mogoče ločiti od nastanka tako imenovane kontracepcijske miselnosti, ki ima specifičen pogled na žensko in na spolnost. Porast uporabe kontracepcijskih sredstev se je – po papeževih pričakovanjih – na osebni ravni pokazala kot nov dejavnik, ki negativno vpliva na odgovorno spolnost znotraj zakonske zveze. Kontracepcijska miselnost je namreč – kakor že rečeno – odprla vrata še večjemu popredmetenju žensk in spolnosti, širjenju prostitucije, pornografije, spolnih zlorab, pa tudi trgovine z belim blagom. Ameriška teologinja Janet E. Smith opozarja na stališče papeža Pavla VI., da je uvedba kontracepcije prinesla samo navidezno osvoboditev žensk, dejansko pa jih je na družbeni in na osebni ravni naredila za še večji objekt izkoriščanja (Smith 1993, 244). Z razvojem tehnologij, ki se kažejo v internetu, v virtualnih vsebinah, v novih komunikacijskih orodjih in v globalnih turističnih potovanjih, so te oblike popredmetenja žensk dobile nove oblike in se še bolj razširile.
5. Zadnji argument oziroma posledica, na katero papež opozarja v svoji encikliki, pa je tako imenovana nevarnost predpisane uporabe (evgenične) kontracepcije, ki bi jo lahko uvedla država. Obstaja možnost, da bi papeževa morebitna pozitivna podpora kontracepciji pomenila napačen signal za vlade. Države bi lahko z zakonom predpisale svojim državljanom obvezno uporabo kontracepcijskih sredstev in se pri tem celo sklicevale na papeža. Papež Pavel VI. se je tega zelo dobro zavedal in ni podprl mnenja tako imenovanega *Vélikega poročila*. Praksa zakonsko (ne)predpisane kontracepcije se je pozneje uresničila na Kitajskem in v Tibetu, v Vietnamu in na Kubi, bolj skrito pa je navzoča v skoraj vseh državah. Najpogosteje se kaže v ideološko obarvani spolni vzgoji v šolah, v »svetovanju« ginekologov, med pogoji za prejem finančnih posojil nerazvitim državam, v pogojih za zasedbo delovnega mesta in v »prostovoljni« uporabi kontracepcijskih sredstev oseb s hudimi motnjami v telesnem in duševnem razvoju, ki živijo v institucionalnih zavodih.

7. Sklep

Enciklika *Humanae Vitae* še dandanes odmeva tako znotraj kakor tudi zunaj teologije. S svojo neposrednostjo je papež Pavel VI. preroško pokazal na posledice uporabe kontracepcije, ki ob izidu okrožnice niso bile v polnosti razumljive. Po štiridesetih letih se vedno bolj kaže papeževa upravičena skrb glede uvajanja kontracepcije, ki zelo različno odseva tako na osebni kakor na družbeni ravni. V presoji uporabe kontracepcijskih sredstev se danes poleg vprašanj, na katere je opozoril papež Pavel VI., omenjajo še številna druga vprašanja, kakor na primer: ali je etično ločevati naravno povezanost med tako imenovanim reproduktivnim

in združevalnim namenom spolnosti, ali zaščiteni spolni odnos še izkazuje zakramentalni jezik zakonske zveze in telesa (West 2003, 417), ali je mogoče govoriti o pozitivnem in o negativnem vplivu uporabe kontracepcije na duhovno življenje zakoncev in na njuno vključenost v lokalno versko občestvo, kakšen vpliv ima uporaba kontracepcijskih sredstev na zdravje moškega in ženske, kako vpliva kontracepcija na širjenje spolno prenosljivih bolezni, ali kontracepcijska sredstva spoštujejo življenje od spočetja dalje, ali zmanjšujejo število umetnih prekinitev nosečnosti in telesno neplodnost in ali dolgoročno pozitivno vplivajo na tako imenovano »demografsko zimo«. Na vsa ta vprašanja ni mogoče odgovoriti hkrati, tako kakor ni mogoče hkrati govoriti o celovitem pomenu uporabe naravnih metod uravnavanja spočetij in o tistih dilemah, ko naravnih metod na subjektivni ravni ni mogoče živeti. Raziskave na tem področju bodo zato predmet še nadaljnje iskanja resnice, primerneje jezika in racionalne argumentacije.

Reference

- Augustine.** 2008. The Morals of the Manichees, 18:65. <http://www.scripturecatholic.com/contraception.html> (pridobljeno 1. 7. 2008).
- BBC.** 2008. Religion&Ethics. Ethical issues. Contraception. http://www.bbc.co.uk/ethics/contraception/in_favour.shtml (pridobljeno 10. 10. 2008).
- Clement of Alexandria.** 2008. The Instructor of Children, 2:10:95:3. http://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Fathers/Volume_II/CLEMENT_OF_ALEXANDRIA/The_Instructor/Book_II/Chapter_X (pridobljeno 10. 8. 2008).
- DeMarco, Donald.** B.I. Contraception and Catholic Teaching Review of Reviewed. <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/mags.html> (pridobljeno 10. 8. 2010).
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristus. Zv. 2, Človekova pot k resnici in ljubezni*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lucas Lucas, Ramon.** 2005. *Bioetika za vse*. Ljubljana: Družina.
- Minority Papal Commission Report.** 1969. V: Daniel Callahan, ur. *The Catholic Case for Contraception*, 149–73. London: Collier-Macmillan.
- Parliamentary Assembly of Council of Europe.** 2008. Access to safe and legal abortion in Europe 2008. <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta08/ERES1607.htm> (pridobljeno 10. 10. 2008).
- Pavel VI.** 1968. *Posredovanje človeškega življenja: okrožnica o pravilnem uravnavanju rojstev [Humanae Vitae]*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Pius XI.** 1930. Casti Connubii. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/docu-ments/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_en.html (pridobljeno 20. 5. 2008).
- Pius XII.** 1951. Moral Questions Affecting Married Life: Addresses given to the Italian Catholic Union of midwives. <http://www.fisheaters.com/addressstomidwives2.html> (pridobljeno 20. 4. 2008).
- Popcak, Gregory K.** 2008. *Holy Sex*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Reilly, Blanca.** 1995. Gender Politics at the U. N. *Crisis* 6:10.
- Selling, Joseph.** 2004. *The Evolution of Church Teaching*. Leuven.
- Smith, Janet E.** 1993. 'Humanae Vitae' at Twenty, 499–518. New insights into an Old Debate. V: Janet E. Smith, ur. *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*. San Francisco: Ignatius Press.
- — —. 1993. Pope John Paul II and 'Humanae Vitae', 229–252. V: Janet E. Smith, ur. *Why 'Humanae Vitae' was Right: A Reader*. San Francisco: Ignatius Press.
- Steiner, Stefan.** 1974. *Ko se poročata ljubezen in seks*. Celovec: Dom prosвете v Tinjah.
- SURS.** 2010. Sklenitve in razveze zakonskih zvez, Slovenija. <http://www.stat.si> (pridobljeno 10. 9. 2010).
- Vlada R.S. Urad za enake možnosti.** 2005. *Analiza stanja. Podlaga za Resolucijo o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških (2005–2013)*. Ljubljana: Urad za enake možnosti.
- West, Christopher.** 2003. *Theology of the Body Explained*. Boston: Pauline Books and Media.

Jozef Mlynski

Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied?

Zusammenfassung: Das Phänomen der Deprivation gehört zu den wichtigen Aspekten menschlicher Existenz, deshalb wird das Problem immer häufiger zum Gegenstand interdisziplinärer Forschung. Die Armut trifft sowohl einzelne Individuen als auch ganze Familien. In den hochentwickelten Gesellschaften gibt es immer mehr Leute, die das soziale Existenzminimum nicht erreichen und an der Armutsgrenze leben. In solchen Situationen geben soziale Institutionen die Unterstützung. Sie leisten professionelle soziale Hilfe, ihre Tätigkeit lässt gesellschaftliche Dysfunktionen vermeiden, auch in Bezug auf Deprivation, die auf verschiedene Art und Weise zum Vorschein kommt. In diesem Zusammenhang wird die im Artikel gestellte Hypothese bestätigt, dass die gesellschaftliche Deprivation mit der Sozialarbeit stark verbunden ist und dass ihr Tätigkeitsbereich von persönlicher und fachlicher Kompetenz des Sozialarbeiters abhängt.

Schlüsselwörter: Sozialarbeit, Deprivation, Armut

Povzetek: **Družbena prikrajšanost in socialno delo. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?**

Pojav prikrajšanosti spada k pomembnim vidikom človeškega bivanja, zato je vedno pogostejši predmet interdisciplinarnih raziskav. Revščina prizadene tako posameznike kot cele družine. V visoko razvitih družbah je vedno več ljudi, ki ne dosežejo družbenega eksistenčnega minimuma in živijo na meji revščine. V takih situacijah so v podporo socialne institucije. Dajejo profesionalno socialno pomoč, zaradi njihove dejavnosti se izognemo družbeni disfunkcionalnosti, tudi glede prikrajšanosti, ki pride do izraza na najrazličnejše načine. V tej zvezi se potrjuje podmena, postavljena v članku, da je družbena prikrajšanost tesno povezana s socialnim delom, katerega področje dejavnosti je odvisno od osebe in strokovne kompetence socialnega delavca.

Ključne besede: socialno delo, prikrajšanost, revščina

Abstract: **Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?**

The phenomenon of deprivation is among important issues of human existence. For this reason, the problem is, with increasing frequency, an object of interdisciplinary research and analyses. Poverty affects individuals as well as families. In developed societies the number of people struggling to meet

the basic existential needs is growing. In such situations help comes from various social support institutions. They give professional social aid, their action helps to prevent social dysfunctionality, also with regard to deprivation which takes on various forms in the whole universe of social reality. In this context, the hypothesis put forward in the article is verified, namely that social deprivation and social work are closely connected and that the working area of the latter depends on the personal and professional competence of the social worker.

Key words: social work, deprivation, poverty

Die Beobachtung der gegenwärtigen Welt weckt ein Gefühl der Ungerechtigkeit, sobald man versucht, die Aufteilung der gesamten Gesellschaften bzw. der Menschheit zu analysieren. Die Frage der gesellschaftlichen Ungleichheiten gehört zu den wichtigen Fragen rationalen und objektiven Denkens und Fühlens jedes Menschen. Das ist so, weil man bei der Untersuchung der Schichtung der Gesellschaft in Betracht ziehen muss, was mit Individuen vor sich geht, die sich in einer bestimmten Gesellschaft befinden. Gleichzeitig wird die Aufteilung der Menschen in einer Gesellschaft oft mit Blick auf ihren ökonomischen Status vorgenommen. Am häufigsten erfolgt sie nach Reichen und Armen. Auch über viele Dutzende von Jahren hinweg ist eben diese Aufteilung stets aktuell geblieben. Auf dieses Problem hat sich schon vor über hundert Jahren Papst Leon XIII in der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 bezogen. Es ist also nicht verwunderlich, dass schon seit vielen Jahren eine aufgeregte Diskussion rund um sich vertiefende Formen der Armut in den gesellschaftlichen Schichten andauert.

Das Phänomen der gesellschaftlichen Ungleichheit ist, ebenfalls vor über hundert Jahren, Marx aufgefallen, der auf die drei wichtigsten Varianten dichotomer Ungleichheit hinweist (Sztompka 2003, 345). In diesem Fall muss man die Arbeiterklasse nennen, die sich im Rahmen seines Verständnisses auf diejenigen bezieht, die mit dem Ziel des Überlebens ihre Fähigkeit zur Ausführung der Arbeit verkaufen müssen (Marshall 2005, 144; Weber 1994, 41-42; Birdzell 1994). Allerdings impliziert oben genanntes Verständnis nicht die Entstehung der Armut, dafür bestimmt es diejenige Klasse, die tatsächlich die unterste dieser Zeit war, nämlich die Arbeiterklasse.

Es steht außer Zweifel, dass das Problem der Armut ein gesellschaftliches Phänomen ist, dass schwierig zu verifizieren und zu kodifizieren ist. Deshalb lohnt es sich, ihm einige Aufmerksamkeit zu schenken, umso mehr, als dass wir die Armen ganz in unserer Nähe haben, denn das Fehlen des Daches über dem Kopf, die Unfähigkeit der Arbeitsaufnahme, Behinderung, Gewalt in der Familie, der Werteverlust in der Welt, das sind nur einige Phänomene, die man mit dem Begriff »gesellschaftliche Deprivation« beschreiben kann, oft auch mit der Bezeichnung »gesellschaftliche Armut«. Was ist also gesellschaftliche Deprivation für die Sozialarbeit? Ist es etwas, das sie unterscheidet, oder etwas, das sie verbindet? Handelt es sich daher um Komplementarität oder um einen bedeutenden Unterschied? Der untenstehende Artikel ist der Versuch einer Antwort auf obige These.

1. Um den Begriff der »Armut«

Das Phänomen der Armut ist eine der wichtigsten gesellschaftlichen Fragen, insofern Probleme wie Unfähigkeit zur Arbeitsaufnahme, Vereinsamung und Werteverlust in der Welt betroffen sind. Zudem ist die Armut in den unterschiedlichen existentiellen Abhängigkeiten des Individuums impliziert. Daher besteht ihre ontologische Bedeutung auch im Fehlen von Mitteln zum Leben, die den betroffenen Menschen in mehrfacher Hinsicht fehlen, um den Status quo aufrecht zu erhalten in einer sich verändernden Gesellschaft. Auf der einen Seite deprimiert dieses Phänomen den Menschen deprimiert und auf der anderen Seite baut es eine Erwartungshaltung auf für diejenigen, denen das Fehlen von Wohlhaben Angst vor der Zukunft schafft.

In den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen das Individuum lebt, ist Armut ein schwierig zu definierendes Phänomen. Und obwohl wir über die Armen sehr viel wissen – wir sehen sie in den täglichen Umständen ihres Lebens- und Verhaltensethos – so vergisst die von Materialismus und konsumierendem Lebensstil faszinierte Gesellschaft dennoch diese zu allen Zeiten bedeutende gesellschaftliche Gruppe. Das ist nicht verwunderlich, wenn der heutige Mensch eine individuelle, subjektive Lebensform annimmt statt eines altruistischen Bezugs. Und obwohl der Mensch aus dem Naturrecht gesehen ausgerichtet ist auf das Gute des Nächsten, so tötet die Selbstliebe in ihm sogar diese kostbarsten und sensibelsten Schichten seines Lebens.

Wenn wir an die obige Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen der Armut denken, müssen wir sagen, dass das Problem der Operationalisierung dieses Begriffes von verschiedenen Faktoren abhängt. Der erste betrifft die theoretische Analyse der Wissenschaftler, der zweite hingegen existentielle Faktoren. Obwohl es bis jetzt noch keine allgemeine, eindeutige Definition gibt, scheint es dennoch so, als müsste man in der Begrifflichkeit der Armut doch zumindest teilweise einen gesellschaftlich-kulturellen und historischen Kontext aufzeigen können. Ohne seine Ansiedlung in einer konkreten Zeit und Ort wäre eine Bestimmung des Phänomens der Armut nämlich schwierig. Die Definition muss daher sowohl Wert auf den politischen Kontext im strengen Sinne legen, als auch sich auf die heutige Wissenschaft berufen.

Im gesellschaftlichen Bewusstsein stellt man sich Armut und Not häufig als Fehlen von materiellen Mitteln zum Leben, als Armut, materieller Mangel, vor. Armut ist eine Lebenssituation mit einer wechselhaften Einkommensgrenze oder eine Grenze bei der Realisierung von Bedürfnissen in Bezug auf das Individuum, die Familie oder eine gesellschaftliche Gruppe (Toczynski 1999, 12). Nach der Definition von Townsend ist es eine Unfähigkeit der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Partizipation, die sich aus einem Mangel an Ressourcen ergibt (Lister 2007, 26). Die vorstehende Definition beachtet eher die Dimension der Armut aus der ökonomischen Sicht, schließt dabei gleichzeitig aus der Definition alle Formen aus, die nichtmaterielle Aspekte der Armut betreffen. Hier kommt die breite Definition der UNO zur Hilfe, die auf Elemente der Armut hinweist in Bezug auf: fehlende Teilnahme an Entscheidungsfindung, Machtlosigkeit, Anfälligkeit für Gewalt oder sogar ein Anschlag auf die Menschenwürde.

Die nächste Definition führt S. Ringen an, der unter diesem Begriff einen niedrigen Lebensstandard versteht, eine bedeutende Deprivation verbunden mit einer Lebensart, welche die Vermeidung von Armut aufgrund nicht ausreichender Ressourcen nicht erlaubt (Ringen 1987, 146). Diese Frage ist implizit in der Vermessung der Armut anhand der Frage enthalten, ob ein bestimmtes Einkommensniveau erreicht werden kann.

Bei der Definition des Begriffs sollte man seine Aufmerksamkeit auch auf die Dichotomie lenken, die aus der Beziehung zwischen dem Einkommen und den Möglichkeiten, es zu verdienen, stammt. Darauf weist A. Sen hin, dessen Untersuchung einen alternativen Blick auf die Rolle des niedrigen Einkommens bei der Definition von Armut aufzeigt. »Möglichkeiten« bedeuten das, was eine gegebene Person tun kann, oder das, was sie sein kann, das heißt der Wahlbereich, der der Person zugänglich ist. Ein entscheidender Faktor ist hier die Freiheit der Lebensführung, wie sie von den Menschen gewünscht wird (Sen 2002, 98). Sen kommt jedoch auch zu dem Schluss, dass man die obigen Begrifflichkeiten als miteinander verwandt behandeln und im Kontext analysieren muss: die Armut in Abhängigkeit von den Möglichkeiten und die Armut in Abhängigkeit vom Einkommen.

Es scheint, als ob der hauptsächliche Gegenstand des Streits auf dem Weg zur Formulierung einer Definition von Armut fehlende Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse des Menschen ist, die aus seiner existentiellen Natur stammen. Ein weiterer wichtiger Faktor ist auch das Problem der Verletzung grundlegender Regeln der gesellschaftlichen Gerechtigkeit, welche die Gleichbehandlung der Individuen verlangt wie auch eine nicht zu große Trennlinie der ökonomischen Güter zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen. Diese Distanz legt den Umgang mit der analysierten Frage auf objektive und subjektive Art und Weise nahe. Die erste betrifft die Durchführung einer Vermessung von Armut und den Vergleich des durchschnittlichen Existenzniveaus, die Erlangung der Einkommen und des Konsums der Individuen bzw. Gruppen. Die zweite ist enthalten im Problem der Deprivation, insofern eine konkrete Person betroffen ist.

Die Analyse bzgl. des Begriffs der Armut zusammenfassend müssen wir feststellen, wie schwierig es ist, eine strenge Definition zu geben und man muss sich mit ihrem allgemeinen Verständnis begnügen, was uns im Kern der Sache zu einem rationalen Blick auf die Frage der gesellschaftlichen Deprivation führt.

2. Gesellschaftliche Deprivation und andere Bezeichnungen

Um zu einem Verständnis der gesellschaftlichen Deprivation zu gelangen, müssen wir zunächst die Definition der »gesellschaftlichen Hilfe« klären, die eine Folge der behandelten Frage ist. Gesellschaftliche Hilfe ist jedoch nichts anderes als die institutionalisierte gesellschaftliche Reaktion auf die Erscheinungen der gesellschaftlichen Deprivation in Bezug auf die Gesellschaft, die Gemeinschaft und verschiedenster Gruppen. Die Definition der gesellschaftlichen Deprivation ist je-

doch mit einem vielschichtigen Phänomen verbunden, dem soziokulturellen Kontext. Natürlich könnte man Leute als arm definieren, wenn sie bestimmte, weiter oben schon analysierte Kriterien erfüllen, aber von einem ontologischen Standpunkt aus gesehen kann man Armut nicht nur auf die Einkommenssituation beschränken. Aus eben diesem Grund berufen wir uns beim Versuch, eine Definition der gesellschaftlichen Deprivation zu bestimmen, auf die Theorie der Bedürfnisse.

Der etymologische Terminus »Bedürfnis« bezieht sich auf die Persönlichkeit des Menschen. Darüber schreibt A. Maslow, der die Fähigkeit des Menschen zur Bewusstmachung seiner eigenen Bedürfnisse und das bewusste Streben zu ihrer Befriedigung unterstreicht, wobei eben diese Bedürfnisse einem Prozess der Hierarchisierung unterliegen (Krzysztecko 1995, 179). Unter einem Bedürfnis versteht man auch einen bestimmten Zustand des Mangels. In dieser Bedeutung muss man annehmen, dass das, was ein Mensch benötigt, ein Mangel von etwas ist. Schließlich kann man Bedürfnisse auch verstehen im Bezug auf die Abhängigkeit zwischen dem Menschen und seiner Umgebung (Kocowski 1982, 68).

Traditionell bezieht sich die gesellschaftliche Deprivation also auf die menschlichen Bedürfnisse durch Verbindung ihrer existentiellen Formen. Jedes der Ziele nämlich, die sich das Individuum gesetzt hat, ist nicht etwas autonomes, sondern die Ziele schaffen ein gemeinschaftliches System, das auf gegenseitigen Wechselbeziehungen fußt. Die Realisierung jedes der Ziele jedoch ist abhängig von der Befriedigung spezifischer menschlicher Bedürfnisse. Daher wird die Deprivation auch als fehlende Befriedigung von Bedürfnissen insbesondere auf ökonomischer bezeichnet, als ein bestimmter Zustand der Lebenssituation korreliert mit niedrigem Einkommen.

Wenn wir obige Analyse beachten, gelangen wir zu der Feststellung, dass gesellschaftliche Deprivation im Fehlen oder Mangel an solchen Ressourcen besteht, die die Möglichkeit des Überlebens, der Entwicklung, des Erreichens von gesellschaftlichen Positionen, der Zufriedenheit mit dem Leben durch das Individuum in Abhängigkeit von erhaltenem Einkommen impliziert.

3. Arten der Deprivation

Entsprechend der Definition ist die Deprivation nicht ein bestimmter einzelner Teil der Gesellschaft. Man spricht eher von einer Deprivation im individuellen Sinne, wenn ausschließlich bestimmte Individuen betroffen sind, aber auch von einer Deprivation im kollektiven Sinne, d. h. die Gesellschaft betreffend. Daher kann man die Frage auch hinsichtlich dieses doppelten Verständnisses analysieren. Traditionell unterscheidet man nämlich absolute und relative Armut und bezeichnet diese Unterscheidung mit den Namen Deprivationsmodel (Kazimierczak und Luszczynska 1998, 21). Sowohl die erste als auch die zweite Art von Armut verlangt die Festlegung von Grenzen oder Linien, die ihre Reichweite bestimmen. Es geht um die minimale Anzahl von Ressourcen, die implizit gebraucht wird, damit der Mensch für seinen Lebensunterhalt sorgen kann. Diese Ressourcen müssen auf irgendeine Art und Weise seine Existenz hervorbringen.

Absolute Deprivation bezieht sich auf die Möglichkeit, dass das Individuum diejenigen Ressourcen erlangen kann, die notwendig zur Befriedigung seiner Existenz sind, aber nur das Minimum der Mittel zum Überleben sind. Armut in diesem Sinne betrifft nur diejenigen, die unterhalb jenes Minimums bleiben. Diese Bestimmung bezieht sich lediglich auf das Überleben des Individuums in einer gegebenen Gesellschaft.

Relative Deprivation betrifft hingegen diejenigen Individuen, die sich in einer Situation befinden, in der sie zwar überleben können, deren Einkommen aber deutlich niedriger sind als die Einkommen der anderen Individuen, die in der gleichen Gesellschaft leben. Ihr Lebensstandard ist zwar unter dem allgemeinen Lebensstandard, übersteigt aber das Minimaleinkommen.

Die obigen Modelle machen uns den gesellschaftlichen Charakter der Deprivation bewusst. Daher unterscheidet Holmann (1978) auch vier grundlegende Eigenschaften der relativen Armut, als die er angibt:

- Das Modell der relativen Armut wird verglichen mit der Distanz, die zwischen Gruppen und Individuen auftritt;
- Arme im relativen Sinne besitzen die gleiche Bezugssphäre im gesellschaftlich-kulturellen Umfeld;
- Das Modell der relativen Armut ist eng verbunden mit dem Phänomen der gesellschaftlichen Ungleichheit;
- Das Modell der relativen Armut ist ein Element von Bewertungen und wertender Urteile (Holman 1981, 8).

Schwierig erscheint eine eindeutige Erklärung des Umfangs der Armut, insbesondere der Massenarmut. Ungleich einfacher ist es, einige individuelle Beispiele dieses Phänomens aufzuzeigen. Unter den Problemen, die Einfluss auf die Entstehung der Armut haben, zeigen sich jedoch des Öfteren eine schlechte Regierungsgarbeit, Korruption und andere wirtschaftliche Phänomene. Oft werden auch kulturelle Faktoren genannt, zu denen wir zählen; Eigenschaften der Persönlichkeiten der Individuen oder auch allzu großer Geburtenüberschuss. Es existieren auch klimatische und historische Faktoren, die in der weiteren Analyse aber keine wichtige Bedeutung haben werden.

Im derzeitigen Zustand der polnischen Gesellschaft können wir eindeutig annehmen, dass sich zusammen mit dem Erscheinen des Kapitalismus auch das Phänomen der Deprivation vermindert hat. Dieses Paradigma führt zu einer größeren Entwicklung der polnischen Gesellschaft und zur Möglichkeit, größere Ressourcen in Anspruch zu nehmen, als im Rahmen eines angemessenen Lebensstils notwendig wäre.

4. Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit – Komplementarität der Phänomene

Das Phänomen der gesellschaftlichen Armut, ein immer drängenderes Problem in den heutigen modernen Gesellschaften, ist untrennbar verbunden

mit Sozialarbeit. Von der Komplementarität dieser Begriffe zeugt die Analyse von H. Radlinska, der Sozialarbeit mit gesellschaftlicher Hilfe verbindet (Szatr-Jaworska 1995, 107). Er schreibt nämlich, dass Sozialarbeit aus dem Hervorbringen und Vergrößern menschlicher Kräfte besteht, aus ihrer Verbesserung und der Organisation gemeinsamen Handelns für das Wohl der Menschen (Radlinska 1961, 354-356). Es handelt sich also um eine spezifische berufliche Tätigkeit, die die bessere Anpassung der Personen, der Familien, Gruppen an das gesellschaftliche Umfeld, in dem wir leben, zum Ziel hat, wobei sich die Individuen entfalten, indem sie am Prozess des Ethos der eigenen Existenz teilnehmen (Lepalczyk 1981, 233).

Die obigen Definitionen umfassen tatsächlich das ganze Umfeld der Dinge, die mit der Existenz des Menschen in der Gesellschaft auf seiner individuellen Ebene oder auch auf der Ebene einer Gruppe verbunden ist. Die Reichweite der Definitionen geht aber noch weiter, sie umfassen auch Fragen der gesellschaftlichen Armut, die ganz allgemein das Handeln zugunsten des guten Funktionierens des Individuums in der Gesellschaft betreffen.

Besonders mit Blick auf die Geschichte der sozialen Einzelfallhilfe (*case work*) bemerken wir, wie reich die Vergangenheit ist an Beispielen zu Versuchen der Eingruppierung von Menschen nach bestimmten Kriterien zur Erleichterung ihrer Klassifikation. Einige restriktive Bestimmungen unrühmlicher englischer Armen-gesetze gingen teilweise hervor aus naiven und unbegründeten Grundsätzen, z. B. dass alle Bedürftigen aus Gründen der Ignoranz, des Unwillens zur Arbeit, der Unbeholfenheit oder Deprivation arm sind, dass es ihnen erschwert werden muss, an Hilfe zu gelangen und dass diese Hilfe in kleinen Portionen geleistet werden muss, nur in außergewöhnlichen Situationen und für eine kurze Zeit. Nur auf diese Weise könne man die Armen zur Arbeit zwingen, in ihnen ein Gefühl der Verantwortung entwickeln und sie von den negativen Seiten der Abhängigkeit von Hilfe befreien (Skidmore und Thackeray 1998, 62).

Der Verband für die Verbesserung der Bedingungen Mittelloser, der 1843 in Amerika gegründet wurde, näherte sich dem Problem der Armut auf individueller Art und Weise, als es bis zu diesem Zeitpunkt praktiziert worden war. Das Ziel des Verbandes war »die Armen in ihren Häusern zu besuchen, sie mit Rat zu unterstützen, ihnen – sofern erforderlich – bei der Erfüllung der Arbeit zu helfen, ihre Selbstständigkeit und ihren Selbstwert anzuregen, ihnen Sparsamkeit, Unternehmensgeist und Mäßigung als Gewohnheiten beizubringen und im Fall der absoluten Notwendigkeit unentbehrliches Hilfsmaterial zur Verfügung zu stellen« (63).

Die Gesellschaft der Karikativen Organisationen (COS) entstand 1877 in den Vereinigten Staaten und gab einen zusätzlichen Impuls zum individuellen Handeln und der Individualfürsorge. Die Hauptthesen der COS setzen die Untersuchung der Kandidaten hinsichtlich ihrer Bedürfnisse voraus, eine zentrale Registrierung, materielle Unterstützung und von Freiwilligen durchgeführte Hausbesuche. Sicherlich gerade wegen den Familienbesuchern entstand ein karikativ-wissenschaftlicher Begriff, und das Samenkorn der sozialen Einzelfallhilfe wurde gesät.

In allen Gesellschaften wird nach wie vor versucht, eine sogenannte »Armuts-grenze« zu bestimmen, d. h. das Mindesteinkommen, das die grundlegenden und

notwendigen Bedürfnisse des Menschen abdeckt, die aus der Natur seiner Existenz entstehen. Man sucht einen wissenschaftlichen Maßstab minimaler Einkommen, die unerlässlicher zum Leben des Individuums sind. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass einige Individuen in der Gesellschaft geradezu determiniert sind zum Verbleib in einer Situation nicht befriedigender Bedürfnisse, und ihr Status beinhaltet das Merkmal der Deprivation. Daher gibt es für die aufgezeigte Aufteilung der Deprivation noch eine weitere Dimension – eine empirische, die auf statistischen Untersuchungen fußt, deren Ziel die konkrete Verifizierung einer konkreten Wirklichkeit in der Dimension des Einkommensniveaus und administrative Einflussnahme auf politische Entscheidungen ist, die sehr häufig ein Kompromiss mit gesellschaftlichen Forderungen sind (Zwolinski 2003, 220).

Besonders in dieser zweiten Bedeutung besitzt Sozialarbeit im ganzen Umfeld der Armutsfrage eine charakteristische Bedeutung, denn sie kann Einfluss auf die gesellschaftlichen Entscheidungsträger nehmen, und so auf administrative Art und Weise Einfluss nehmen auf die Verbesserung der Lebenssituation des Menschen. Es existiert nämlich eine Verantwortung der Regierung für das Fehlen von Ressourcen zur Befriedigung der grundlegenden existentiellen Bedürfnisse der Menschen. Deshalb sollten auch die Vertreter der Sozialarbeit auf verschiedene Art und Weise des Handelns und ihrer Formen Einfluss nehmen auf die Vertreter der Regierung. Das öffentliche Wohl sollte das Zentrum des Interesses der öffentlichen Verwaltung sein.

Da Sozialarbeiter große Erfahrung in der Arbeit mit Familien und Individuen haben, wissen sie überdies, dass einige Probleme sich nicht vollständig lösen lassen; sie wissen auch, dass Geld notwendig ist, aber auch Verständnis und Mitgefühl, und diese kann man nicht kaufen. Es reicht auch nicht die alleinige Absicht zu helfen. Die Lösung vieler menschlicher Probleme erfordert die breite Anerkennung des Werts des Individuums, und diesen Wert kann man weder beschließen noch kaufen. Bei der Anerkennung dieses Werts kann die Sozialarbeit helfen. Deshalb handeln Sozialarbeiter auch stets in zwei Richtungen: sowohl zugunsten der gesellschaftlichen Politik als auch zugunsten des Individuums und gesellschaftlicher Gruppen.

Sozialarbeiter besitzen auch eine tiefe Kenntnis der Ressourcen der Gesellschaft und können sie entsprechend nutzen für die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Klienten. Eine ihrer wichtigsten Dienste ist, die Leute zu den Institutionen zu führen, die in einer konkreten Situation effektive Hilfe gewähren. Deshalb arbeiten Sozialarbeiter für das Wohl der ganzen Gesellschaft. Einerseits unterstützen sie Regierungsinstitutionen, damit ihr Wirken nützlich ist, andererseits helfen sie dem Individuum, den Status quo in schwierigen Situationen zu erhalten, in denen es an Ressourcen zur Erhaltung eines angemessenen Lebensniveaus mangelt.

5. Schlusswort

Analysiert man die gesellschaftliche Wirklichkeit auf der Basis verschiedener Kriterien, welche die Vielzahl und die Komplexität der Formen berücksichti-

gen, gelangt man oft zu einer doppelten Auffassung: im mikrostrukturellen und im makrostrukturellen Sinn. Es wird allgemein angenommen, dass als Resultat dieser Aufteilung eine Wechselwirkung zwischen Makro- und Mikrostrukturen auftritt. Die Intensität dieser Wechselwirkung ist zwar in der Gesellschaft unterschiedlich stark, es lassen sich aber in jedem Fall eindeutige Konsequenzen ausmachen. Sowohl Mikro- als auch Makrostrukturen betreffen das Problem Armut – Deprivation und deshalb besteht nach Meinung von Wissenschaftlern die Notwendigkeit der Analyse dieses Phänomens. Obwohl es bis heute keine eindeutigen und komplexen Ausarbeitungen gibt, werden dennoch laufend neue Analysen unternommen, die versuchen, das Niveau von Ressourcenmangel widerzuspiegeln und seine Intensität zu vermessen – wenn schon nicht auf globale Art und Weise, so doch zumindest in irgendeinem vorgegebenen Ausschnitt der Wirklichkeit. Es ist jedoch schwierig, Grenzen oder strenge Kriterien zu der behandelten Fragestellung zu bestimmen.

Es steht außer Zweifel, dass die Wirklichkeit der modernen Welt außergewöhnlich komplex ist. Sowohl das politische Schicksal von Gesellschaften als auch ihre wirtschaftliche und kulturelle Entfaltung hängen von vielerlei Faktoren ab. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in ganz unterschiedlichen Gesellschaften Gemeinschaften zum Vorschein kommen, die vom Problem der Deprivation betroffen sind. Dieses Phänomen hat sich von Anfang an auf der gesamten bevölkerten Welt ausgebildet, seitdem es überhaupt Gesellschaften gibt. Sein ganzes Ausmaß hängt aber in hohem Maße von verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren ab, die einem gut organisierten administrativen System und gesellschaftlicher Organisation erlauben, das Wohl des Individuums und das Wohl von Gemeinschaften zu erhalten.

Man muss auch daran erinnern, dass in entwickelten Gesellschaften weder die bedingte noch die relative Deprivation vermeidbar sind. Die dynamische Entwicklung der Technik und neuer Technologien wird heute zwar als zivilisatorischer Fortschritt wahrgenommen, reicht aber weder in Polen noch sonst auf der Welt dazu aus, um Armutsgebiete von der Landkarte zu tilgen. Daher muss man alles tun, um zumindest die Reichweite der Armut zu verringern und gleichzeitig die natürliche Lebensqualität jedes Menschen zu verbessern. Bei der Verringerung des Phänomens der Armut ist der sich schnell entfaltende eigene Wissenschaftszweig eine Hilfe, der den Titel *Sozialarbeit und gesellschaftliche Hilfe* trägt. Gut vorbereitete und ausgebildete Sozialarbeiter werden besonders gut mit Bedürftigen arbeiten können, insbesondere in den Bereichen und Sektoren des menschlichen Lebens, in denen ihre Dysfunktionalität zutage tritt.

Mit Sicherheit wird der Beruf des Sozialarbeiters sich weiter entwickeln, seine Notwendigkeit wird immer größer werden. Immer mehr und immer öfter spricht man nämlich von der gesellschaftlichen Dysfunktion des Individuums, von Gruppen und Gemeinschaften. In der Tat geht es nicht nur um die Wiederherstellung von Hoffnung und einer besseren Zukunft, sondern vor allem um das Aufzeigen von Auswegen aus konkreten Situationen. Die eigentliche Quintessenz der Sozialarbeit ist, dass dank ihr auf professionelle Art und Weise gesellschaftlicher Dysfunktion vorgebeugt werden kann, auch in Bezug auf Deprivation, die die unterschiedlichsten Formen in der Vielfalt der gesellschaftlichen Wirklichkeiten an-

nimmt. In diesem Kontext erweist sich die ursprüngliche These als wahr, dass die gesellschaftliche Deprivation untrennbar verbunden ist mit der Sozialarbeit und ihre Reichweite genauso weit ist wie die Kompetenzen des Sozialarbeiters.

Referenzen

- Holmann, Roman.** 1978. *Poverty. Explanations of Deprivation*. London: Martin Robertson.
- Kazimierzczak, Tomasz, und Marta Luszczynska.** 1998. *Wprowadzenie do pomocy społecznej*. Katowice: Slask.
- Kocowski, Tadeusz.** 1982. *Potrzeby. Koncepcja systemowa*. Warszawa: PWN.
- Krzysteczko, Henryk.** 1995. Osobowosc. In: Jozef Makselon, Hrsg. *Psychologia dla teologow*, 177-206;. Krakow: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii w Krakowie.
- Lepalczyk, Ireny, Hrsg.** 1981. *Niektore pojecia z problematyki socjalnej: Problem ksztalcenia pracownikow socjalnych*. Warszawa: Zak.
- Lister, Ruth.** 2007. *Bieda*. Warszawa: SIC.
- Marshall, Gorgon, Hrsg.** 2005. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: PWN.
- Mlynski, Jozef.** 2009. *Człowiek wobec pomocy ... Zarys pracy socjalnej*. Tarnow: Biblos.
- Radlinska, Helena.** 1961. *Pedagogika społeczna*. Warszawa: PWN.
- Ringen, Stein.** 1987. *The Possibility of Politics*. Oxford: University Press.
- Rosenberg, Nelson, und Birdzell Levy.** 1994. *Historia kapitalizmu*. Krakow: ZNAK
- Sen, Amartya.** 2002. *Rozwoj i wolnosc*. Poznan: Zysk i S-ka.
- Skidmore, Rex, und Thackeray Milton.** 1998. *Wprowadzenie do pracy socjalnej*. Katowice: Slask.
- Szatr-Jaworska, Barbara.** 1995. Teoretyczne podstawy pracy socjalnej. In: Tadeusz Pilch und Ireny Lepalczyk, Hrsg. *Pedagogika społeczna*. Warszawa: Zak.
- Sztompka, Piotr.** 2003. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Krakow: ZNAK.
- Toczynski, Wladyslaw, Hrsg.** 1991. *Natura i kwestia ubostwa*. Gdansk-Warszawa: SIC.
- Weber, Max.** 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: TEST.
- Zwolinski, Andrzej.** 2005. *Etyka bogacenia*. Krakow: WAM.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 71 (2011) 2, 221–234
 UDK: 929Rua M.:27-789.64(497.4)
 Besedilo prejeto: 3/2011; sprejeto: 5/2011

Bogdan Kolar

Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen

Zusammenfassung: Der selige Michael Rua, der im Jahre 1888 Nachfolger Don Boscos und damit auch Leiter aller salesianischen Stiftungen wurde, trug wesentlich dazu bei, dass sich die neue Ordensgemeinschaft nach innen festigte und nach außen ausbreitete. Als Michael Rua der Generaloberer der Salesianer war, liefen mehrjährige Verhandlungen bezüglich der Gründung der ersten Salesianerniederlassung im zentralslowenischen Gebiet – in Rakovnik bei Ljubljana. Das geschah im Jahre 1901. Bereits davor gab es zwei Niederlassungen am Rande des slowenischen ethnischen Gebiets in Gorica/Görz (seit 1895) und Trst/Triest (seit 1897). Außer der Niederlassung Rakovnik wurde in der Zeit von Don Rua noch die Niederlassung in Radna bei Sevnica (1907) eröffnet. Zusätzlich dazu liefen die Verhandlungen für die Eröffnung der Niederlassung in Veržej (Wernsee), zu der es im Jahre 1912 kam. Michael Rua trug wesentlich dazu bei, dass die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen ihren Anfang nahm und sich Geltung verschaffte. Dazu trugen auch seine zwei Besuche slowenischer Länder in den Jahren 1904 und 1908 bei.

Schlüsselwörter: Michael Rua (1837–1910), Salesianische Kongregation, Slowenien, Erziehungsanstalten

Povzetek: **Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci**

Blaženi Mihael Rua, ki je v letu 1888 kot naslednik Janeza Boska prevzel vodstvo salezijanskih ustanov, je odločilno prispeval k temu, da se je nova redovna skupnost navznoter utrdila in navzven izjemno razširila. Ko je bil M. Rua vrhovni predstojnik salezijancev, so potekala večletna pogajanja za nastanek njihove prve ustanove v osrednjem slovenskem prostoru. To se je zgodilo v letu 1901, predtem pa sta že delovala zavoda na robu slovenskega etničnega prostora, v Gorici (od 1895) in v Trstu (od 1897). Poleg zavoda Rakovnik pri Ljubljani je bil v Ruovem času odprt še zavod na Radni pri Sevnici (leta 1907), stekla pa so tudi že pogajanja za odprtje tretjega zavoda, in to v Veržaju (odprt leta 1912). M. Rua je pomembno prispeval k temu, da se je salezijansko delo med Slovenci začelo in uveljavilo. Veliko sta pripomogla tudi njegova obiska slovenskih dežel leta 1904 in leta 1908.

Ključne besede: Mihael Rua (1837–1910), salezijanska kongregacija, Slovenija, vzgojne ustanove

Abstract: **Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia**

Blessed Michael Rua, who became Don Bosco's successor in leading the Salesian works in 1888, gave a crucial contribution to the inner consolidation of the new religious community and to its extraordinary expansion. While he was the Rector Major of the Salesian Congregation, the negotiations for the founding of the first Salesian house in central Slovenia took place. It was officially inaugurated in 1901. There had already been functioning two Salesian colleges on the border of the Slovenian ethnic territory: in Gorica/Gorizia (since 1895) and in Trst/Trieste (since 1897). Besides the house at Rakovnik by Ljubljana, in Don Rua's time the house at Radna by Sevnica was opened (in 1907) and the negotiations for the opening of the third house in Veržej (inaugurated in 1912) were initiated. M. Rua contributed in a major way to the beginning and the promotion of Salesian activities among Slovenians. His two visits to Slovenia in 1904 and 1908 were a notable contribution to that goal as well.

Key words: Michael Rua (1837–1910), Salesian Congregation, Slovenia, educational institutions

Im Jahr 2010 haben die Salesianer Don Boscos und die ganze salesianische Familie den hundertsten Todestag des seligen Michael Rua (geb. 9. Juni 1837 in Turin, gest. 6. April 1910, Turin)¹ sehr feierlich begangen. Unter anderem haben sie zwei internationale Kongresse vorbereitet: in Turin vom 18. Oktober bis 1. November 2009² und in Rom von 28. Oktober bis 1. November 2010. Der selige Michael Rua wurde als der erste und treue Nachfolger Don Boscos vorgestellt. In den Jahren zwischen 1888 und 1910 leitete er die Kongregation und setzte sich mit all seiner Kraft für deren Ausbreitung ein. Dabei zeigte er Originalität in der pädagogischen Arbeit ebenso wie in der Führung der Gemeinschaft und in seiner eigenen Spiritualität (Castano 1970, 44–45). Zu seinen Lebzeiten begannen die Salesianer ihre Arbeit auch in Slowenien, wobei Michael Rua eine entscheidende Rolle spielte.

1. Don Bosco unter den Slowenen

Der Name Johannes Boscos (geb. 16. August 1815, Colle don Bosco – gest. 31. Jänner 1888, Turin), des Apostels von Turin, begann sich unter den Slowenen bereits nach dem Jahr 1857 zu verbreiten, also noch vor der Gründung der Gemeinschaft der Salesianer Don Boscos im Jahr 1859. Don Bosco wurde als großer Arbeiter für die Verbesserung der Verhältnisse unter der Jugend, für die Lösung ihrer sozialen Fragen, für ihre Ausbildung und für ihre verantwortungsvolle Eingliederung in die Gesellschaft vorgestellt. Schon im Jahr 1869 veröffentlichte der Chefredakteur des zentralen Kirchenblattes *Zgodnja danica*, der Domherr Luka Jeran (1818–1896), die Übersetzung des von Don Bosco geschriebenen Lebenslaufs

¹ *Dizionario biografico dei Salesiani* (Torino: Ufficio Stampa Salesiano, 1964), 246–247.

² *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco. Tratti di personalità, governo e opere (1888–1910). Atti del 5° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana. Torino, 28 ottobre – 1° novembre 2009* (Roma: LAS, 2010), 1105 S.

seines Zöglings Michael Magone.³ Ein Jahr später erschien als selbständiges Buch die Übersetzung des Lebenslaufes von Dominik Savio, geschrieben von Don Bosco.⁴ Für slowenische Priester war das Treffen mit Don Bosco im Jahr 1871 von großer Bedeutung, als sie auf dem Weg von Rom in Turin anhielten, sich seine Stiftung ansahen und mit ihm persönliche Kontakte anknüpften.⁵ Nach der Rückkehr nach Slowenien stellten sie in der Öffentlichkeit Don Boscos Tätigkeit und die Originalität seiner Stiftung vor. Die Nachrichten in der Tagespresse waren anfangs nur gelegentlich, seit 1875 aber, als die erste Gruppe der Missionäre nach Südamerika abreiste, wurden die Nachrichten über die salesianische Stiftung ein fester Bestandteil der Berichte in der slowenischen Kirchenpresse.⁶ Schon vorher wurde den Berichten aus den Missionsländern eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, weil in den Missionen eine große Gruppe slowenischer Landsleute war. Die slowenische Kirchenpresse brachte regelmäßig Informationen über die Mission und damit verbundene Ereignisse, die aus salesianischer Umgebung kamen. Zu den regelmäßigen Neuigkeiten gehörte der Bericht über alljährliche Missionsexpeditionen. Nach jedem Bericht stieg die Zahl der Spenden, die für 'Don Boscos Mission' oder für einzelne Missionäre geschickt wurden. Sie wurden von den Redakteuren von *Zgodnja danica* gesammelt, die Namen der Spender und die gespendeten Summen wurden veröffentlicht, gelegentlich wurden größere Summen nach Turin geschickt. Als am 31. Oktober 1895 eine neue Gruppe der salesianischen Missionäre Missionskreuze bekam, berichtete *Zgodnja danica* über eine »ungewöhnliche Expedition von hundert Missionären«, die Don Rua abgeschickt hat. Der Bericht wurde mit der Bemerkung abgeschlossen: »Wir werden versuchen, in kurzer Zeit dem braven Don Rua einige Missionssammlungen für die erwähnte wirklich große Expedition schicken« (ZD 1895, 367–368). Bald danach wurden 205 Gulden geschickt, wofür sich Don Rua in einem besonderen Brief am 26. November 1895 bedankt hat (ZD 1895, 368). Es ist offensichtlich, dass unter den Missionsspendern eine größere Zahl von Pfarrern und Kaplänen war, die für die Organisation neuer Gruppen von Missionäre sorgten. Eine bedeutende Quelle für die slowenischen Redakteure war der italienische *Bollettino Salesiano – Salezijanski vestnik* (später auch in deutscher Herausgabe). Neben der Missionsarbeit wurde die größte Aufmerksamkeit Don Boscos Arbeit für die Lösung der Sozialfragen und seiner Andacht zu Maria Helferin geschenkt. Nach Don Boscos Tod erschien in Fortsetzungen sein Lebenslauf. Man kann sagen, dass Don Bosco bei seinem Tod unter den Slowenen schon gut bekannt war, obwohl an seiner Arbeit einige Charakteristika hervorgehoben wurden, die

³ *Zgodnja danica* 21(1868): 231–232; 238–239; 245; 264; 278–279; 287–288; 294–295; 328; 335; 342–343; 377–378; 384–385; 402–403; 408–409; 416–417. Die Übersetzung hat L. Jeran selbst gemacht.

⁴ Janez Bosko, *Mladenček Dominik Savio, gojenec v vstavu sv. Frančiška Salezija v Turinu*, v Laškem jeziku spisal 1866 duhoven Janez Bosko, vodnik tega vstava, slovensko pravnal L. Jeran, 4 Bände (Ljubljana: Založila katoliška družba za Kranjsko (R. Eger), 1870–71), 112 S.

⁵ L. Jeran hat darüber ausführlich berichtet. Vgl. *Zgodnja danica* 24 (1871): 93–94; 104; 114; 116–118. In der Gruppe waren verschiedene Priester, u.a. Domherr P. Urh, Dechant A. Kožuh, Pfarrer A. Peterlin, J. Strnad und J. Blažir.

⁶ Domherr L. Jeran hatte eigentlich eine besondere Rubrik in seine Zeitung *Zgodnja danica* eingeführt vomit er die Möglichkeit hatte regelmäßig das Geld für die salesianischen Missionen zu sammeln.

von den slowenischen Lesern auf ihre eigene Weise verstanden wurden.⁷

2. Tätigkeit der slowenischen salesianischen Mitarbeiter

Für die Affirmierung der salesianischen Arbeit unter den Slowenen war die Arbeit zweier Gruppen von Bedeutung: der salesianischen Mitarbeiter und des Vereins zur Gründung eines Rettungs- und Erziehungs- Institutes in Ljubljana. Die ersten setzten sich vorwiegend für die Bekanntmachung Don Boscos und seiner Stiftung in der Öffentlichkeit ein ebenso wie für die Vorbereitung der ersten slowenischer Salesianerberufe. Die Mitglieder der zweiten Vereinigung sorgten aber für die Vorbereitung des Gebäudes, in das die Salesianer Don Boscos einziehen sollten und von wo aus sie ihre Arbeit anfangen konnten.

Bei der Arbeit beider Gruppen hatte die zentrale Position Janez Smrekar (geb. 9. April 1853 – gest. 19. Mai 1920), der Katechet in Ljubljana, der am 28. Januar 1895 von Don Rua zum Leiter der salesianischen Mitarbeiter im Bistum Ljubljana ernannt wurde (SBL 3:399). Mehrere salesianische Mitarbeiter im slowenischen Raum führten mit Don Bosco und Don Rua Korrespondenz, schickten Geldbeiträge für den Bau der Salesianerniederlassungen in Italien und anderswo, einige bezogen die salesianische Presse. Im April 1895 nahm der Katechet Janez Smrekar am ersten internationalen Kongress der salesianischen Mitarbeiter in Bologna teil und lud sie im Namen von Monsignore Jakob Missia (1838–1902), dem Bischof von Ljubljana ein, nach Ljubljana zu kommen und da das erste Haus zu eröffnen.⁸ Gleichzeitig verabredete er sich mit Don Rua für die weitere Zusammenarbeit. Noch im selben Jahr wurde in der salesianischen Druckerei in Turin die slowenische Übersetzung des Buches *Cooperatori salesiani ossia un modo pratico per giovare al buon costume ed alla civile società* (slowenisch: Sotrudniki salezijanski ali izkušeno sredstvo družbi človeški koristiti s pospeševanjem nravnosti) veröffentlicht.⁹ Die Publikation wurde zum bedeutenden Mittel bei der Verbreitung der Idee der Mitarbeit im slowenischen Raum. Am 29. Januar 1896, anlässlich des Feiertages des hl. Franz von Sales, fand in Ljubljana die erste Versammlung der salesianischen Mitarbeiter statt (ZD 1896, 23; 36). Seit dieser Zeit wurde *das Vereinsprotokoll der salesianischen Mitarbeiter* und die Mitgliederliste geführt, sie traten als eine organisierte Gruppe auf. Don Rua antwortete dem Katecheten Smrekar auf seinen Versammlungsbericht wie folgt: »Ehrwürdiger lieber Herr Smrekar! Mit großer Freude erhielt ich den Bericht über die Konferenz der sanftmütigen slowenischen Mitarbeiter. Herzlichen Dank für den Bericht selbst. Bitte seien Sie so freundlich und übermitteln Sie den guten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen unseren herzlichen Dank und unsere Versicherung, dass wir innig unseren Herrn bitten, den himmlischen Segen reich-

⁷ Vgl. *Zgodnja danica* 41 (1888): 16; 46; 49–50; 66–68; 82–83; 87; 89–91; 97–98; 106; 113–114; 122; 129; 137–139; 147–148; 154–155; 169; 172–173; 178–179; 186–187; 193–195; 201–202; 225–226; 242–243; 266–267; 275–276; 281–282; 291–292; 298; 305–306; 314–315; 321–322.

⁸ *Atti del Primo Congresso Salesiano a Bologna* (Torino: Tipografia Salesiana, 1895), 63–64.

⁹ Vgl. auch die deutsche Übersetzung *Die Salesianischen Mitarbeiter oder Praktische Mittel sich der Menschheit nützlich zu machen für Förderung der Sittlichkeit* (Turin: Salesianische Druckerei, 1886).

lich über sie und ihre Familien zu ergießen. Auch Papst Leo XIII. schickt seinen väterlichen Segen allen, die an den salesianischen Konferenzen teilnehmen würden. Diese Zusicherung erhielt unser Don Trione anlässlich einer privaten Audienz am Fest des Hl. Franz von Sales. Es tut mir Leid, dass ich früher keine Zeit hatte, diese frohe Neuigkeit anzukündigen« (ZD 1896, 110).

Bei der Realisierung ihrer Pläne in Slowenien fanden die Freunde der salesianischen Kongregation Unterstützung beim Generaloberen Michael Rua, an den sie sich bei zahlreichen Angelegenheiten verschiedenster Art wandten. Nach 1894 wurden Don Rua mehrere Möglichkeiten, bzw. Orte angeboten, wo sich die Salesianer niederlassen könnten (das Schloss Bukovica bei Stična, die Burg in Ljubljana, Kočevje, Ljubljana-Šiška). Der Hauptinitiator war der Katechet J. Smrekar, dessen großer Wunsch war, ein Erziehungsheim für Knaben zu gründen, die wegen verschiedener Vergehen und Unordentlichkeiten aus den regulären Bildungs(Schul)formen ausgeschlossen waren. Sie landeten wegen der Bestrafung gewöhnlich in der Landesstrafanstalt, wo sie zusammen mit erwachsenen Kriminellen verhaftet wurden. Schon bei der ersten katholischen Versammlung 1892 wurde festgestellt, dass der zentrale slowenische Raum eine solche Stiftung für eine solche Jugendgruppe dringend braucht und unter die Beschlüsse wurde die Sorge für ihre Gründung eingereiht.¹⁰ Das gleiche wurde noch einmal bei der zweiten katholischen Versammlung im Jahr 1900 bestätigt und wiederholt.¹¹ Gleichzeitig wünschte der Katechet J. Smrekar sehr, eine Missionserziehungsanstalt zu gründen. Den Erwartungen der kirchlichen und zivilen Obrigkeit, vor allem auch des Stadt- und Landesschulrates gemäß, sollten die Salesianer die Leitung einer solchen Bildungsanstalt übernehmen. In der offiziellen Korrespondenz wurde für die Benennung der Stiftung die Bezeichnung Korrekptions- oder Rettungsanstalt benutzt. Während der selige Michael Rua die salesianische Gemeinschaft leitete, konnten zwei solche Häuser eröffnet werden: Ljubljana-Rakovnik (1901) und Radna bei Sevnica (1907); unmittelbar darauf begannen die Verhandlungen für die Eröffnung der dritten Anstalt Veržej bei Krizevci, die im Jahr 1912 eröffnet wurde. Neben der Leitungsmitgliedern Celestino Durando und Francesco Cerruti waren auch Mose Veronesi, Leiter der Provinz des hl. Marco in Mogliano Veneto, und Don Rua an den Verhandlungen unmittelbar beteiligt.¹² Es existieren zahlreiche Materialien über die Einführung der Salesianerarbeit unter den Slowenen: in der Tagespresse wie auch in der Korrespondenz zwischen Ljubljana und Turin, in Sitzungsprotokollen der Oberleitung der salesianischen Gemeinschaft und auch im Archiv des Bistums Ljubljana.

3. Bemühungen um salesianische Berufe in Slowenien

¹⁰ Poročilo pripravljalnega odbora o 1. slovenskem katoliškem shodu 1892 v Ljubljani [Bericht des Vorbereitungskomitees über die erste katholische Versammlung 1892 in Ljubljana] (Ljubljana, 1893).

¹¹ Poročilo o 2. slovenskem katoliškem shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani [Bericht über die zweite katholische Versammlung, die im Jahr 1900 in Ljubljana statt fand] (Ljubljana, 1900).

¹² Für eine Zusammenfassung aller Bemühungen vor dem Jahr 2001 vgl. Bogdan Kolar, Lo sviluppo dell'immagine salesiana fra gli Sloveni dal 1868 al 1901, *Ricerche storiche Salesiane* 12 (1993):139–164.

Beim Lesen der Gedenkschriften der ersten Generation der slowenischen Salesianer ist ersichtlich, dass ein regelmäßiges Thema der Kontakte zwischen Don Rua und dem Katecheten J. Smrekar die Möglichkeit der Aufnahme slowenischer Kandidaten für das salesianische Leben in verschiedenen Häusern, welche die Gemeinschaft in Piemont hatte, war.¹³ Den Zöglingen wollte man das Ambiente anbieten, wo sie ihre Schulbildung fortsetzen und sich mit der salesianischen Gemeinschaft treffen konnten; dabei konnte die Entscheidung für die Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft reifen. So wie Don Bosco besuchte auch Don Rua die Häuser regelmäßig und interessierte sich für den Fortschritt einzelner Gruppen und Zöglinge. Don Rua öffnete die Türen der salesianischen Häuser für Zöglinge, die vom Katecheten J. Smrekar ausgewählt und meistens von ihm selbst in die Anstalten begleitet wurden. Der Priester Ivan Perovšek, der 1896 mit einer Gruppe nach Italien ging, erinnerte sich in seinen Aufzeichnungen an den Rat, den Don Rua dem Katecheten J. Smrekar gab: »Schicken Sie ein paar slowenische Schüler nach Turin, damit sie Mitglieder der salesianischen Gemeinschaft werden. So wird es möglich, slowenische Salesianer zu schicken. Inzwischen aber suchen Sie einen passenden Platz, wo sich die ersten Salesianer niederlassen könnten.«¹⁴ Der Katechet J. Smrekar, der unter den laibacher Schülern großes Ansehen genoss und viele Bekannte hatte, nahm Don Ruas Rat ernst. Die meisten von mehr als 50 jungen Slowenen, die bis 1901 nach Italien gingen, als das erste Haus eröffnet wurde, entschlossen sich dafür auf Anregung des Katecheten J. Smrekar. Eine kleinere Zahl der Zöglinge slowenischer Nationalität, die von der westlichen ethnischen Grenze Sloweniens kamen, kamen in Kontakt mit den Salesianern in den Anstalten in Triest und Gorica. In Hinblick auf die frühere Ausbildung und Sprachkenntnisse wurden junge Slowenen in die Salesianeranstalten Valsalice, Foglizzo, Cuorgnè, Penango und Cavaglià geschickt. Die erste Gruppe reiste von Ljubljana am 25. Juli 1894 ab und wurde im Haus Valsalice aufgenommen, wo schon eine Gruppe polnischer Zöglinge war. Der Meinung der Leitung nach sollte ihnen die Ähnlichkeit der Sprachen den Anfang des Lebens im italienischen Milieu erleichtern.¹⁵ Wenn man die schwere Wirtschaftslage, in der sich die slowenischen Länder und einzelne Familien befanden, berücksichtigt – denn alle slowenischen Zöglinge stammten aus Bauernfamilien – dann kann man leichter verstehen, dass der Katechet J. Smrekar einen großen Teil der Last der Erhaltungskosten auf sich nehmen musste. Oft halfen ihm die Leiter einzelner Anstalten, öfters auch Don Rua selbst, an den er sich um Hilfe wandte und den er um die Herabsetzung der Monatsbeiträge bat (ZD 1898, 237). Alle Bewerbungen um die Aufnahme in die salesianische Anstalt mussten direkt an Don Rua adressiert werden (ZD 1901, 271). Die gleiche Weise des Suchens und der Ausbildung der Kandidaten für die salesianische Gemeinschaft wurde auch nach der Eröffnung des Hauses in Rakovnik

¹³ Am meisten wurden die slowenischen Zöglinge in den folgenden salesianischen Häusern in Piemont geschickt: Valsalice in der Nähe von Turin (hier wurde auch die erste Gruppe aufgenommen), San Benigno Canavese, Lombriasco, Cuorgnè, Foglizzo, Penango, Cavaglià und Ivrea.

¹⁴ Priester I. Perovšek (1880–1973) hat seine Erinnerungen im Jahr 1920 geschrieben. Sie befinden sich im Provinzarchiv der Salesianer Don Boscos Ljubljana-Rakovnik.

¹⁵ Über ihre Reise, Empfang in Turin sowie über den Lebensbedingungen unter den Zöglingen schrieb J. Smrekar ausführlichen Berichte für *Zgodnja danica* (48 (1895):70–71).

fortgesetzt, weil die Krainer Landesschulbehörden nicht erlaubten, in der Anstalt außer den Knaben, die aus den regulären Bildungsformen ausgeschlossen wurden, auch solche zu haben, die sonst reguläre Bildungsanstalten besuchen könnten.

Erste Aufgabe: aus dem Rettungsinstitut Rakovnik eine salesianische Anstalt zu machen

Die Anstalt in Rakovnik war die erste salesianische Anstalt im slowenischen Raum. Es waren mehrjährige Bestrebungen nötig, damit sie eröffnet wurde. Unter den salesianischen Mitarbeitern war schon eine bestimmte Müdigkeit zu spüren, denn es wurde schon mehrmals versprochen, dass die Salesianer kommen werden – so informierte den slowenischen Raum der Katechet Smrekar – aber ihre Ankunft wurde immer wieder verschoben. Das Jahrfünft vor der Eröffnung der Anstalt in Rakovnik am 23. November 1901 war die Zeit einer eifrigen Arbeit für die Durchsetzung des Namens Don Boscos unter den Slowenen und die Zeit der Erwartungen, dass die erste salesianische Anstalt von Don Rua gegründet werde (Söll 1989, 47). Aus diesen Gründen war die Aufmerksamkeit der Berufung und Gemeinschaft in Rakovnik gewidmet, größer, als sie sonst in anderen Gegenden war. Die Salesianer wollten aus der Anstalt ein Modell der Stiftung machen, die so die Originalität der Formen ihrer pastoralen Tätigkeit, Aktualität der Erziehungsmethode Don Boscos, so wie die absolute Eingliederung in den slowenischen Raum beweisen sollte. Allerdings war das keine leichte Arbeit. Die Erwartungen und dann die Forderungen der Ortsbehörden unterschieden sich stark von denjenigen, die sich die Salesianer vorstellten. Das zeigte sich besonders bei der Auswahl der Berufung, wo die Salesianer die Bedingungen für die Gründung einer privaten Bildungsanstalt nicht erfüllten. Sie hatten weder qualifizierte Lehrer, noch ein originelles Programm, das eine zusätzliche Bereicherung zum Schulsystem, das schon vorher existierte, bedeutete. Zusätzliche Probleme ergaben sich aus der Tatsache, dass sie zu dieser Zeit in Österreich keine Rechtspersönlichkeit darstellen.¹⁶

Trotzdem gelang es der ersten Gemeinschaft mit der Unterstützung der Mitarbeiter, sich in der Öffentlichkeit und in der großen Gruppe der laibacher Stadtbürger Ansehen zu verschaffen. Auch der Provinzial Emmanuel Manassero (Provinzial 1905–11) kam schon bald nach dem Dienstantritt im Jahr 1905 zur Erkenntnis, dass es in der ersten Periode dringend war, die Bedingungen, die von den Ortsbehörden diktiert wurden, aufzunehmen, um sich so ihre Zuneigung zu verschaffen und den Plan nur stufenweise zu realisieren.¹⁷ Er sah nämlich sofort ein, dass

¹⁶ Erst am 4. Juli 1912 hat das Ministerium für Kultus und Unterricht die Salesianer in der Monarchie genehmigt, der Bischof von Ljubljana Dr. Anton Bonaventura Jeglič wurde darüber am 13. Juli 1912 informiert. Minister Hussarek schrieb: »Seine K.-K. Apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entscheidung vom 27. Juni l. J. die Einführung der Kongregation der Salesianer Don Boscos in den Diözesen Laibach und Triest gegen dem allergnädigst zu gestatten geruht, dass zum mindesten die mit der Leitung der hierländischen selbständigen Provinz betrauten Persönlichkeiten sowie sämtliche Lokalobern hiesiger Niederlassungen sich über die österreichische Staatsbürgerschaft auszuweisen bzw. selbe in angemessener Frist zu erwerben haben.« (Nadžkofijski arhiv Ljubljana, Salezijanci 1912).

¹⁷ Diesbezüglich wurde entscheidend sein Abkommen mit den Stadtschulbehörden in Ljubljana wonach die Anstalt in Rakovnik nur eine Aktivität haben konnte, nämlich eine Volksschule für Buben im Alter zwischen 7 und 14 Jahren, die von dem selben Stadtschulrat als genug verdorben erkannt wurden. Das Haus in Rakovnik ist im Jahr 1906 eigentlich eine Korrekptionsanstalt geworden. (ASD, Die Chronik des Hauses Rakovnik für 1905 und 1906)

das Einhalten der ersten Bedingung, d.h. Organisation einer solchen Bildungsanstalt, die den städtischen Schulbehörden entsprechen würde, eine ausreichende Versicherung wäre, dass man daneben auch mit originellen Formen der salesianischen Tätigkeit beginnen könnte, vor allem mit der Organisation des Festtagatoriums, mit der Durchsetzung der Maria-Hilf-Verehrung und mit dem Bauen ihrer geweihten Kirchen, mit der Grundsteinlegung für Berufsschulen und anderem. Andere Formen pastoralen Tätigkeit, die ihnen eine noch größere Zuneigung so der örtlichen Kirchen als auch der politischen Behörden versichern würde, aber hätte für die Formung ihrer Gestalt negative Folgen, stellten sie deshalb zurück.

In diesen Rahmen gehört die Zurückweisung des Angebotes, den Dienst eines Kaplans und Lehrers junger Häftlinge im Landesgefängnis zu übernehmen, um die der Bischof Monsignor A. B. Jeglič den ersten Schulleiter Simon Visintainer ein paar Tage nach der Ankunft nach Rakovnik bat. Visintainer schrieb Don Rua, empfahl ihm sehr die Bitte des Bischofs und betonte die Bedeutung, welche die Dauerstellung und regelmäßiges Einkommen für die junge Gemeinschaft hätte. Die Antwort Don Ruas und der Oberleitung war negativ (ASD, 12. Dezember 1901). Neben dem Mangel an passendem Personal stand im Vordergrund auch die Sorge für die Gestaltung der salesianischen Identität; im Gegensatz zum Standpunkt der Stadt- und Landesbehörden war nicht die Arbeit mit sittenloser und ganz ausgelassener Jugend und Leitung der Erziehungsanstalten die Grundbestimmung der Salesianer Don Boscos (ASC, D 869, VRC I, 197a). Die Zurückweisung der Bitte des Bischofs hatte Folgen für die Anstalt in Rakovnik; der Bischof war ihr gegenüber ziemlich kühl eingestellt und nahm kaum an Veranstaltungen teil, zu denen er eingeladen wurde, wie aus seinem Tagesbuch ersichtlich ist (Kolar 2001, 41).

Die Salesianer Don Boscos gründeten in Rakovnik eine private Volksschule, die unter besonderen Bedingungen funktionierte; sie wurde eigentlich eine Rettungs- und Erziehungs-Anstalt genannt. Trotz Schwierigkeiten funktionierte die Schule regelmäßig. Am 7. Oktober 1907 schrieb der Landespräsident T. Schwartz: »Aus dem vom Herrn k.k. Landesschulinspektor vorgelegten Berichte über die am 8. Okt. l. J. vorgenommene Inspektion der einklassigen Privat-Knaben-Volksschule der Salesianer zu Kroisseneck hat der k.k. Landesschulrat ersehen, dass der allgemeine Zustand des Unterrichtes und der Disziplin an dieser Schule zufriedenstellend, die Lehrmittelsammlung ausreichend, die Schülerbibliothek dagegen ergänzungsbedürftig ist. Der k.k. Stadtschulrat wird beauftragt den Schulerhalter anzuweisen, für eine Ergänzung der Schülerbibliothek nach Maßgabe der vorhandenen Mittel Sorge zu tragen. Zugleich wird der k.k. Stadtschulrat beauftragt, dem Oberlehrer Likozar für die unter schwierigen Verhältnissen erzielten zufrieden stellenden Unterrichtserfolge und dem Anstaltsdirektor P. Kovačič für die zielbewusste Leitung der Erziehungsanstalt im h. o. Namen die Anerkennung auszusprechen« (ASD, 27. Oktober 1907, Nr. 5514). Die Salesianer versuchten eine Berufsschule zu gründen und bereiteten sich darauf mit gelegentlichen Einleitungskursen in die Berufsarbeit und die Fortbildung der Jugendlichen vor, die bei ihnen die Grundschule abgeschlossen hatten. Wenigstens von Zeit zu Zeit funktionierte das Festtagatorium, obwohl für seine größere Entfaltung die Entfernung von der Stadt ein großes Hindernis war. Neben der Anstalt war eine eifrige Gruppe salesianischer Mitarbeiter aktiv, welche die Tätigkeit möglich machten und den Salesianern auf

verschiedene Weisen bei der Überwindung ihrer Schwierigkeiten halfen. Zusammen mit der Vorbereitung der Anstaltsgebäude wurde auch die Kapelle mit dem Bild der Mutter Gottes von Lourdes und der Maria-Hilf-Kirche ausgebaut. Die Anstalt wurde 1909 fertig gestellt, die Kirche nur teilweise, sie musste bis auf das Ende des ersten Weltkrieges warten, um in den nächsten Jahren bis zum Dach beendet zu werden. Nach S. Visintainer (1901–1903) und Angel Festa (1903–1905) übernahm die Leitung der Anstalt Alojzij Valentin Kovačič bis 1909. Der neue Leiter Pietro Tirone, der seinen Dienst im August 1909 antrat, brachte auch eine Gruppe von Philosophiestudenten aus Radna mit; er leitete die Anstalt bis 1911. In diesem Jahr wurde er von Don Rua zum Leiter der Österreichischen Provinz der Schutzengel ernannt. In Tirons Zeit erlebte die Anstalt in Rakovnik ihre Blütezeit. Da gab es über 150 Zöglinge, welche die Grundschule besuchten; 21 von ihnen wurden von den Gerichten geschickt (Kolar 2001, 214–215).

4. Niederlassungen in Radna und Veržej

Nach der Eröffnung der Anstalt in Rakovnik hegten Katechet J. Smrekar und die Mitarbeiter die Idee, noch weitere Anstalten auch außerhalb der Landeshauptstadt zu gründen. Diese Idee war sogar den Salesianern selbst nicht fremd, weil sie auf diese Weise für die Möglichkeit der Vorbereitung der einheimischen Kandidaten für die salesianische Gemeinschaft sorgen wollten. Hinsichtlich der Bedingungen, die für ihre Tätigkeit in der Anstalt in Rakovnik notwendig waren, war es nämlich unmöglich, dort auch Zöglinge zu haben, welche das Interesse für den Eintritt in die Gemeinschaft zeigten. Das wurde ihnen nicht erlaubt (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1905). Regelmäßige Besuche des Schulinspektors, angekündigte und unangekündigte, haben einfach verhindert, dass in der Anstalt Zöglinge ohne Bestätigung über ihre Unsittlichkeit und so die Notwendigkeit des Weilens in der Erziehungsanstalt wären. So existierte als einzige Möglichkeit, dass sie auf die Vorbereitung für den Eintritt in die salesianische Gemeinschaft in andere Gegenden, nach Italien oder nach Polen geschickt wurden. Mit der Gründung der Provinz der Schutzengel 1905, die alle Anstalten auf dem Boden der k. und k. Monarchie umfasste, musste man auch an alle Stiftungen denken, welche die Provinz für ihre selbständige Tätigkeit haben musste. Nachdem Katechet J. Smrekar Don Rua das Schloss Radna bei Sevnica angeboten hatte, siedelte sich dort im Sommer 1907 das Noviziat und höhere Klassen des Gymnasiums für junge Polen an; gleichzeitig wurde damit auch für junge slowenische Kandidaten die Tür geöffnet, die so ihre Formung für Salesianer auf dem slowenischen Boden machen konnten (Kolar 2001, 98). Die Niederlassung in Radna wurde zum zentralen Haus für die Ausbildung junger Salesianer und hat diese Aufgabe bis zum Jahr 1941 hin erfüllt, auch nach der Gründung der selbständigen jugoslawischen Provinz 1922. Die Anstalt wurde zu Anfang des zweiten Weltkrieges mit Gewalt unterdrückt, als sie von den Nazis besetzt wurde; nach Kriegsende aber wurde sie nationalisiert. Im Jahr 1908 als er am Weg über Ljubljana und Zagreb nach Palästina war, besuchte Don Rua die Anstalt in Radna (Logar 1971, 3).

Die salesianische Anstalt in Veržej wurde unter besonderen geschichtlichen Umständen gegründet. Das Jahr 1908 war für die ganze österreichisch-ungarische

Monarchie besonders feierlich. Es wurde das 60. Thron-Jubiläum Kaiser Franz Josephs I. gefeiert. Die ganze Kirchenwelt feierte das 50-jährige Jubiläum des Priestertums vom Papst Pius X. Um diese zwei ehrwürdigen Jubiläen zu begehen, entstanden verschiedene Initiativen, viele davon auch von kleinsten Leuten (Söll 1989, 77–78). So reifte in der Familie Puščenjak, die im kleinen Ort Veržej an der Mur lebte, die Idee, zum Gedenken an beide Jubiläen im Ort eine Bildungsanstalt für Jugendliche zu errichten, die wegen knapper wirtschaftlicher Verhältnisse keine Möglichkeit hatten, in entfernten Städten ihre Ausbildung zu erhalten. Mit Hilfe ihres Landsmannes, des Theologieprofessors Dr. Franz Kovačič, suchte sie eine Ordensgemeinschaft, die bereit wäre, ihre Initiative aufzunehmen und die Leitung der neuen Anstalt zu übernehmen.¹⁸ In Bezug auf die erhaltene Korrespondenz zwischen Prof. F. Kovačič und dem Leiter der salesianischen Anstalt Rakovnik, Alojzij Val. Kovačič aus dem Jahr 1907, hat dieser bei der Vorbereitung der Bewerbung geholfen, die dem Generaloberen der salesianischen Gemeinschaft geschickt wurde. Im Mai 1908 wandte man sich über das Bischofsordinariat in Maribor an Don Rua mit der Bitte, dass die Salesianer nach Veržej kommen und die Leitung der Anstalt Marianum übernehmen sollten. Die Salesianer waren ihnen nämlich von Rakovnik und Radna bekannt, aus dem Gebiet des Bistums Ljubljana also, jetzt aber wünschte man sich, dass sie noch ins Bistum Lavant kämen.¹⁹ Während der Verhandlungen mit der Oberleitung der Gemeinschaft der Salesianer, wuchs in Veržej langsam das Gebäude. Im Herbst 1912, als der Generalobere schon Pavel Albera war und die Salesianer in Österreich der Provinzial Peter Tirone leitete, kam nach Veržej eine Gruppe der Zöglinge deutscher Nation, die auf die Eröffnung der Anstalt in Unterwaltersdorf bei Wien wartete, was im Jahr 1914 geschah (83–84).

5. Doppelter Besuch Don Ruas in Slowenien

Zur Verbreitung salesianischer Tätigkeit unter den Slowenen trug in der Öffentlichkeit der zweimalige Besuch des Generaloberen Michael Rua bei. Zum ersten Mal besuchte er im Juni 1904 die Anstalt Rakovnik, als der Grundstein für die neue Kirche Maria-Hilf gelegt wurde. Don Rua machte bei den Ritualen mit, er hatte die Möglichkeit, sich mit allen bedeutenden Vertretern des kirchlichen und öffentlichen Lebens zu treffen und mit der Rede vor die Massen zu treten, die sich zum Ritual versammelten. Besonderen Dank sprach er für alles aus, was für die Jugend gemacht wurde und für die Zuneigung für die junge salesianische Gemeinschaft. Wenn die liberal orientierte Tageszeitung *Slovenski narod* den Auftritt des Bischofs Mons. A. B. Jeglič als eine Art Komödie vorstellte, gab sie für Rua zu, dass er »ziemlich schön gesprochen hat« (SN, 4. Juni 1904). »Mit großer Begeisterung begrüßte die Bevölkerung am Donnerstag Don Boscos Nachfolger, den ehrwürdigen Herrn Don Rua. Von Morgen bis Abend kam das Volk, um den de-

¹⁸ Prelat Dr. Franz Kovačič (1867–1937) Theologie- und Philosophieprofessor im Diocesenseminar Maribor, guter Mitarbeiter des Bischofs dr. Michael Napotnik, hat sich wirklich sehr eingesetzt für die Idee in Veržej eine Erziehungsanstalt und eine Berufsschule zu gründen. Dafür hat er auch eine Baugesellschaft namens Marianum gegründet und selbst geführt.

¹⁹ Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržaju dne 27. oktobra 1912, Maribor 1913.

mütigen Priester zu begrüßen. Sein süßes Wort, seine große Freundlichkeit, seine schwache Figur und sein erhobener Humor machten auf die Besucher einen großen Eindruck», schrieb aber die katholische Tageszeitung *Slovenec* und fügte hinzu, dass Don Rua jedem Besucher ein Andenken schenkte und, dass er besonders zufrieden mit dem Singen war, das ihm zu Ehren verschiedene Sängergruppen vorbereiteten (S, 4. Juni 1904). Das Tagesblatt der deutschen Gemeinschaft *Laibacher Zeitung* schrieb in einem längeren Bericht über das Ereignis, Don Rua »dankte in herzgewinnender Weise allen, die am Werke der Humanität mitgewirkt und zum Feste erschienen waren« (LZg, 6. Juni 1904). Vor dem Fest schrieb aber die gleiche Zeitung: »Zu dieser Feier trifft, wie man uns mitteilt, der Generalrektor der Salesianer-Kongregation, der hochw. Don Rua, der eifrige Nachfolger Don Boscos, des Gründers der salesianischen Institutionen, aus Turin hier ein. Da sich in der hiesigen Gesellschaft und in allen beteiligten Kreisen der Bevölkerung wiederholt das regste Interesse für das Wachsen und Gedeihen der hiesigen salesianischen Anstalt kundgegeben hat, so wird gewiss auch der Verlauf dieser Feier vom schönsten Erfolge begleitet sein« (LZg, 20. Mai 1904). Als man das erste Mal das Programm des Festes ankündigte teilte die *Laibacher Zeitung* mit: »Heute Mittwoch, nachmittags halb 3 Uhr, trifft auf dem hiesigen Südbahnhofe der General-Rektor der salesianischen Kongregation, Don Michael Rua, ein und wird von einem Herrenkomitee empfangen werden. Morgen um halb 12 Uhr vormittags wird der Herr General-Rektor das ständige für die Knaben-Rettungs- und Erziehungs-Anstalt tätige Damen-Komitee unter Führung der Gräfin Auersperg empfangen. Nachmittags desselben Tages (6 Uhr) findet, wie bereits mitgeteilt, die feierliche Grundsteinlegung zum Ausbaue des Institutsgebäudes statt, wozu alle Wohltäter und Freunde der Anstalt mit ihren Familien eingeladen sind« (LZg, 1. Juni 1904).

Die Feier der Weihung des Grundsteines für die Maria-Hilf-Kirche in Rakovnik im Jahr 1904 hinterließ in der salesianischen Geschichte in Slowenien eine tiefe Spur und legte gewissermaßen das Fundament für ihre weitere Anwesenheit. An der Feier nahmen alle angesehenen Vertreter des kirchlichen und öffentlichen Lebens teil. Über die Tätigkeit der Salesianer und ihre Erfolge bei der Arbeit berichtete die Presse. Dank dem Leiter Angel Fest wurden großzügige Pläne gemacht, die durch Besuch Don Ruas unterstützt wurden. In der salesianischen Überlieferung steht geschrieben, dass der Generalobere bei dieser Gelegenheit äußerte: »Die salesianische Anstalt in Ljubljana wird wachsen und sich mit Hilfe Gottes wunderbarerweise entwickeln« (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1904). Der Aufbau der Kirche und der Anstalt verlangte ständiges Gewinnen von Geldmitteln, was aber nur dann möglich war, wenn die Arbeit unter den Mitarbeitern noch verzweigter war und sie über das Geschehen informiert wurden. Die Salesianer hatten das Bedürfnis, diese Begeisterung weiter zu erhalten und die Mitarbeiter noch fester mit der Anstalt und ihren Plänen zu verbinden. Eine Gruppe der Salesianer slowenischer Nation, die zu der Zeit in Rakovnik tätig war, fühlte sich stark genug, eine solche Arbeit zu erledigen, so begann sie im Sommer 1904 die Zeitschrift *Don Bosco – Zeitung der Salesianer in Ljubljana*, herauszugeben, die zu einer offiziellen Bindung zwischen der Stiftung und ihren Gönnern wurde. Einer der Hauptgründe für ihre Herausgabe war der Wunsch, in jeder Zeitungsnummer die Spendenliste für den Bau der Maria - Hilf - Kirche zu veröffentlichen. Don Rua

begrüßte die Herausgabe der Zeitung und gab der Stiftung in Rakovnik seine volle Unterstützung. Die Monatszeitschrift *Don Bosco* erschien drei Jahre, 1907 wurde sie von der Zeitschrift *Salesianische Nachrichten*, die in Turin herausgegeben wurde, ersetzt. Die *Salesianischen Nachrichten* kommen in verschiedenen Sprachen heraus; Slowenisch ist die 6. Sprache, in der sie erscheinen.

Das zweite Mal besuchte Don Rua die slowenischen Länder auf dem Weg ins Heilige Land im Februar 1908; diesmal besuchte er zuerst die Anstalt in Rakovnik und dann in Radna (Logar 1971, 3). In beiden Orten traf er sich mit Mitarbeitergruppen und begrüßte die Träger der öffentlichen Behörden. Ausdrücklich wollte er sich mit dem Jugendrichter Franc Milčinski²⁰ treffen, den er in seinem Büro im Gerichtsgebäude besuchte. F. Milčinski setzte sich nämlich eben zu dieser Zeit in der Öffentlichkeit schriftlich und mündlich mit Reden für die salesianische Arbeit ein und bezeichnete sie als die einzige entsprechende Form für die Rettung der Jugendlichen, die sonst die Gesellschaft total unmöglich machen würden, weil sie in Konflikt mit ihr kamen. Er half auch, dass die Salesianer für ihre Arbeit öffentliche Geldmittel bekamen und dass ihre Stiftung als eine den Jugendlichen besonders hilfreiche Stiftung anerkannt war (Milčinski 1907). Über diese Reise und über die Aufmerksamkeit, die Don Rua in Ljubljana und Radna erwiesen wurde, schrieb der venezianische Provinzial Clemente Bretto, der Don Rua begleitete, für das italienische *Bollettino salesiano* einen längeren Bericht (Bretto 1908).

6. Don Ruas Gestalt unter den Slowenen

Die Slowenen hatten die Gelegenheit, Don Rua über die Presse und während seiner zwei Besuche kennenzulernen. In der Presse wurde er immer als einer der engsten und treuesten Mitarbeiter Don Boscos vorgestellt (Castano 1970, 38–39), der am Anfang der Ordensgemeinschaft der Salesianer in allen bedeutenden Momenten anwesend war und der Don Boscos Arbeit nach 1888 treu fortsetzte. In der Tageszeitung der deutschen Gemeinschaft *Laibacher Zeitung*, die in Ljubljana erschien, wird er konsequent als »der eifrige Nachfolger Don Boscos« bezeichnet. So wie Don Bosco schenkte er, der Meinung dieser Presse nach, der Berufungsarbeit, der Verbreitung der Andacht zu Maria Helferin und der Sorge für die Jugendausbildung eine besondere Aufmerksamkeit. Don Rua wurde als der treueste und zuverlässigste Fortsetzer der Arbeit des Stifters, als Deuter seines Gedankens und als eifriger Apostel betrachtet. Seine Auftritte, bescheidene Handlung, echte Kontakte mit den Leuten, obwohl ihm dabei die fremde Sprache des Ge-

²⁰ Franz Milčinski (1867–1932), promovierte in Wien 1890, hat als Richter und Gerichtsexpert in verschiedenen Orten Sloweniens gearbeitet (Ljubljana, Idrija, Litija, Brdo, Radovljica, Škofja Loka). Zwischen 1902 und 1920 wurde er Gerichtshofsekretär und nachher Landesgerichtsrat. In Ljubljana hat er eine besondere Aufmerksamkeit für die Jugendlichen gehabt und hat eine Abteilung für Jugendsorge gegründet, die erste dieser Art in ganz Österreich. Für den Kinderschutzkongress in Wien im Jahr 1906 hat er einen Bericht Verwahrloste und entartete Jugend in Krain vorbereitet. Sein Beitrag wurde das nächste Jahr unter dem Titel Die Ursachen, Erscheinungsformen und die Ausbreitung der Verwahrlosung von Kindern und Jugendlichen in Österreich (vgl. Schrift. des ersten Österr. Kinderschutzkongresses in Wien, 1907, Bd. 1) publiziert. Später hat er noch mehrere Beiträge darüber vorbereitet, z.B. Aus der Werkstatt des Jugendrichters (1910), Praktische Fürsorge ohne Fürsorgegesetze (1911). Vgl. SBL 2:124–125.

sprachpartners ein Hindernis war, brachten ihm die Sympathie aller, mit denen er in Kontakt kam. Noch jahrelang (mehrere Aussagen wurden 1951 gesammelt, als die Anstalt in Rakovnik das 50-jährige Jubiläum ihrer Tätigkeit feierte) nach dem Treffen mit ihm im Februar 1908 erzählten die damaligen Zöglinge von Rakovnik, wie er sie nach der Abendrede um sich sammelte, jedem einen Apfel gab und ihn nach seinem Namen fragte (ASD, Chronik Ljubljana–Rakovnik, 1951). Sein Auftritt machte auch auf die Journalisten der liberalen Presse einen großen Eindruck. »Ganz schön sprach der aus Turin kommende Generaloberer der Salesianer, aber kaum einer verstand ihn, weil er Italienisch sprach«, berichtete die liberale Tageszeitung *Slovenski narod* im Juni 1904. Obwohl es vorher zur öffentlichen Kritik der salesianischen Arbeit und vor allem der Art des Sammelns der Geldmittel für den Bau der Anstalt und der Kirche in Rakovnik gekommen war, haben sich solche Auftritte nach seinem Besuch wenigstens für einige Zeit beruhigt. Die Tageszeitung *Slovenec* schrieb in ihrem Bericht über die Feierlichkeit: »Don Rua machte auf alle den besten Eindruck, noch spät in der Nacht kamen verschiedene Herren nach Rakovnik und wollten ihn sehen. Er sieht wie ein Toter aus, er ist lauter Haut und Knochen – man sieht, dass er der Arbeit zum Opfer fällt, aber sein Geist ist noch frisch und er ist immer gut gelaunt bei all seinen Schwierigkeiten. Seine Söhne in Rakovnik hat er sicher getröstet, aber er machte auch uns, die ihn gesehen haben, große Freude« (S, 7. Juni 1904). Das einheitliche Urteil aller Berichterstatter war, dass Ruas Auftritt auf alle Teilnehmer den besten Eindruck machte; sie spürten, dass sie von ihm persönlich angesprochen waren und dass er mit ihnen einen persönlichen Kontakt suchte. Man kann sagen, dass dieses Treffen mit dem Generaloberen der Gemeinschaft der Salesianer in Rakovnik das Wohlwollen bei den Behörden und in der Öffentlichkeit hervorrief und bessere Arbeitsbedingungen brachte. Etwas Ähnliches geschah vier Jahre später.

7. Abschluss

Etwas Ähnliches wie für Don Bosco, den die slowenische Gemeinschaft schon zu seiner Todesstunde gut kannte, kann man auch für seinen Nachfolger in der Leitung der salesianischen Kongregation, Michael Rua, sagen. Mit beiden hatten die slowenischen Christen persönliche Kontakte, mit ihnen führten sie Korrespondenz und auf verschiedene Weisen arbeiteten sie Hand in Hand bei der Unterstützung der salesianischen Gemeinschaft. Don Rua wurde als beispielhafter Priester, als eine Hirtenfigur, bescheiden und fromm, als ein treuer Fortsetzer der Arbeit Don Boscos vorgestellt. Der zweimalige öffentliche Auftritt Don Ruas, wobei vor allem die Teilnahme an der Einsegnung des Grundsteines der Kirche Maria-Hilf in Rakovnik im Juni 1904 von Bedeutung war, hinterließ in den Leuten die Spur einer großen Zuneigung. Jedes Mal bedeutete das eine größere Zuneigung für die Salesianer Don Boscos und eine günstigere öffentliche Meinung. Welch eine Spur er in der slowenischen Öffentlichkeit und unter den salesianischen Mitarbeitern hinterließ, zeigte sich aber ausdrücklich nach seinem Tode. Schon damals hielt man ihn für einen Heiligen und einen würdigen Nachfolger des hl. Johannes Bosco im Leitungsteam der Salesianer. Mit seiner großen Weisheit gelang

es ihm, alle Schwierigkeiten, denen die salesianische Gemeinschaft am Anfang des 20. Jh. begegnete, zu überwinden und die Zahl ihrer Stiftungen zu vergrößern.

Abkürzungen

ASC – Archivio Salesiano Centrale Roma
ASD – Arhiv salezijanske družbe Ljubljana-Rakovnik
DBS – *Dizionario biografico dei salesiani*
LZg – *Laibacher Zeitung*
S – *Slovenec*
SBL – *Slovenski biografski leksikon*
SN – Slovenski narod
ZD – *Zgodnja danica*

Referenzen

Archivio Salesiano Centrale Roma, D 869, Verballi delle Riunioni Capitalari, vol. I, S. 197a.

Arhiv salezijanske družbe Ljubljana-Rakovnik.

- 12. Dezember 1901. S. Visintainer schreibt dem Michael Rua, Entwurf des Briefes vom 12. Dezember 1901.
- 27. Oktober 1907. Zuschrift des k.k. Landeschulrates für Krain, Z. 5514.
- Die Chronik des Hauses Ljubljana-Rakovnik 1901–1910.

Bretto, Clemente. 1908. Il Sig. Don Rua in Oriente. Lettere del Sac. Clemente Bretto. *Bollettino Salesiano* 32, Z. 5 (maggio):134–135.

Castano, Alojzij. 1970. *Častitljivi Mihael Rua. In: Svetost v don Boskovi družbah*, Band 2, S. 3–50. Ljubljana.

Diekmann, Herbert. 1997. *Bibliografia generale di don Bosco. Vol. II: Deutschsprachige don-Bosco-Literatur. 1883–1994.* Roma.

Dizionario biografico dei salesiani. 1968. Torino: A cura dell'Ufficio stampa salesiano.

Kolar, Bogdan. 1993. Lo sviluppo dell'immagine salesiana fra gli Sloveni dal 1868 al 1901. *Ricerche storiche salesiane* 12:139–164.

- –. 2001. *Salezijanci: sto let na Slovenskem. 1901–2001.* Ljubljana: Salezijanski inšpektorat.
- –. 2008. La percezione dell'azione educativa salesiana nell'ambiente sloveno prima della grande guerra mondiale. *Ricerche storiche salesiane* 27:61–98.

Laibacher Zeitung. 1784–1918. Laibach [Ljubljana]: Ignaz Alois Edler v. Kleinmayr.

- 20. Mai 1904 / Z. 121. Feierliche Grundsteinlegung.
- 1. Juni 1904 / Z. 123. Aus Kroisseneck.
- 6. Juni 1904 / Z. 126. Die Feier der Grundsteinlegung in Kroisseneck am 2. Juni 1904.

Logar, Anton, ur. 1971. Mihael Rua, prvi naslednik svetega Janeza Boska. Ljubljana: Salezijanski inšpektorat.

Milčinski, Franc. 1907. Zanimanja in izprijena mladina, skrb zanjo in sirotinski sveti. In: *Koledar Družbe sv. Mohorja za leto 1907*, 46–57. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Slovenec. 1873–1945 Politichen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.
 – 4. Juni 1904 / Z. 125. Temeljni kamen kapele in novega zavoda na Rakovniku.
 – 7. Juni 1904 / Z. 127. Temeljni kamen na Rakovniku.

Slovenski biografski leksikon. 1925–1991. 4 Bd. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka.

Slovenski narod. 1868–1943. Ljubljana: Narodna tiskarna.

- 4. Juni 1904 / Z. 125. Škof na Rakovniku. Slovenski narod.

Söll, Georg. 1989. *Die Salesianer Don Boscos (SDB) im deutschen Sprachraum 1888–1988.* München.

Wirth, Morand. 2000. *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000).* Roma: LAS.

Zgodnja Danica. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Krizostom Pogačar.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 2, 235—250

UDK: 272-46-475(497.4)

Besedilo prejeto: 2/2011; sprejeto: 4/2011

Brigita Perše

»Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih

Povzetek: V deželah s starokrščansko tradicijo že desetletja beležijo strm upad števila katoličanov, nedeljnikov, krstov, porok ... Ta fenomen, ki mnoge pastoraliste navdaja z nelagodjem, so poimenovali »še-sindrom«.

Študija raziskuje, ali o tem sindromu lahko govorimo tudi v Sloveniji. Razprava naredi še korak več, saj sočasno analizira tudi morebitne razlike glede na stopnjo urbanizacije okolja. Izsledki, ki veljajo za področje ljubljanske nadškofije, so pokazali, da v opazovanem obdobju (1965–2010) ves čas govorimo o upadu verskega prakticiranja ne glede na stopnjo urbanizacije okolja, vendar obstaja razlika: najslabše versko prakticiranje je bilo ves čas v mestnem okolju, nekoliko boljše v primestnem, najboljšje pa na podeželju.

Rezultati naše analize podpirajo rezultate raziskav drugih zahodnoevropskih držav, ki opozarjajo na »še-sindrom« in nakazujejo, da zgodovinski model ljudske ali množične Cerkve danes tudi pri nas ne more biti več ponovljiv v obliki, kakršno je imel v preteklosti. Zato so v razpravi predlagane temeljne pastoralne usmeritve za prihodnost.

Ključne besede: cerkvena statistika, verska praksa, ljubljanska nadškofija, nedelniki, katoličani, krsti, cerkvene poroke, cerkveni pogrebi, pastoralne smernice

Abstract: **»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns**

During recent decades, countries with an old Christian tradition have been noting a dramatic drop in the number of the faithful, church attendance, baptisms, marriages ... This phenomenon, which makes many pastoralists uneasy, has been called *Noch-Syndrom* (»still-syndrome«) in German-speaking countries.

The study surveys whether this syndrome can also be noted in Slovenia. The paper makes one more step since it simultaneously analyzes possible differences with regard to the degree of urbanisation. The results that are valid for the archdiocese of Ljubljana have shown that during the observed period (1965–2010) a constant drop in religious practice irrespective of the degree of urbanisation can be seen, yet there are some differences: all the time the religious practice was lowest in urban areas, somewhat better in suburban areas and best in rural areas.

The results of our analysis support the results of surveys in other West European countries, which draw attention to the »still-syndrome« and indicate that

the historical model of a mass people's church cannot be repeated in the form it had in the past. Therefore the paper suggests basic pastoral orientations for the future.

Key words: church statistics, religious practice, archdiocese of Ljubljana, attendees at Sunday mass, Catholics, baptisms, church weddings, church funerals, pastoral guidelines

1. Uvod

V članku *Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo* (Perše 2009a) smo se seznanili z dejstvom, da je bila verska praksa v Sloveniji v letu 2007 v mestnem okolju precej manjša kakor v nemestnem. Pri tem se nam postavi vprašanje, ali je bila tovrstna razlika v verski praksi navzoča že dalj časa. V Evropi se namreč vse od industrijske revolucije in z njo povezanega nastanka velikih industrijskih mest dalje veliko piše o problemu mestne pastorale. Prvi se je tega problema znanstveno lotil dunajski pastoralni teolog Heinrich Swoboda, ki je leta 1909 v knjigi *Großstadtseelsorge* pokazal, kakšna pošast so velike mestne župnije z več kakor 80 000 verniki in kako je prav zaradi njih v pastoralni prodrlo načelo, da se morajo župnije primerno zmanjšati: tako bo mogel župnik imeti pregled čez vso župnijo, dobiti stik s svojimi verniki in ga ohraniti. Vrednost njegovega dela je predvsem v tem, da so bili v njem prvič predstavljeni problemi takšne pastorale (Blöchlinger 1992, 143).

Njegovo delo je – časovno nekoliko pozneje – odmevalo in se interpretiralo tudi pri nas (Odar 1940, 52). V slovenskih deželah je namreč zaradi relativnega ekonomskega zaostajanja pred prvo svetovno vojno nastalo razmeroma malo velikih industrijskih središč z delavskim proletariatom. Pri nas po prvi svetovni vojni ustanavljanje novih župnij v mestih daje slutiti, da je Cerkev hotela vsaj delno zadostiti novim premikom prebivalstva in s tem novim pastoralnim potrebam. Sočasno smo beležili »umiranje« tradicionalnih, nekoč velikih in živih podeželskih župnij.

Kmalu po vojni, leta 1923, je Gregorij Rožman ugotovil: »Vojna in razmere po vojni so ljudstvo tako demoralizirale in zmaterializirale – in to povsod, ne samo po mestih, ampak tudi po deželi, in ne samo pri nas, temveč po vsej Evropi – da mora vsak dušni pastir seči po doslej bolj redkih ali izrednih sredstvih, da obnovi, utrdi in ohrani versko življenje med svojimi verniki.« (1923, 170) Zato je poleg misijonov predlagal duhovne vaje po stanovih: »Treba bo organizirati posebne odbore za duhovne vaje. ... Za posamezne stanove oziroma starosti in spol.« (170) Ciril Potočnik je leta 1929 zaskrbljeno zapisal, da ob nedeljah v Ljubljani pri sveti maši manjka približno 33 % »obveznikov«, tako je izključeno, da bi pastir poznal svoje ovce, in končal: »Če ljudje ne pridejo več k duhovniku, mora pač duhovnik k ljudem.« V ta namen je pod vplivom pozitivnih praks iz tujine predlagal (151–159): pastoralne obiske po domovih vsaj enkrat na leto; predstavitev popoldanske svete maše v poznejše večerne ure, da se je lahko udeležijo tudi delavci; večji poudarek na krščanski karitas in na vsebini pridig; urejeno župnijsko kartoteko; romanja, večjo rabo tiskane besede v pastoralne namene (župnijska glasila, revije, časopisi,

koledarji) ... Le nekaj let pozneje je Alojzij Odar zapisal: »Cerkveno življenje se v mestih razvija hočeš nočeš mimo župnij. V večjih mestih malokdo pozna svojo župnijo in veliko ljudi ne ve, v katero župnijo spadajo. To se kaže zlasti takrat, ko so ljudje prisiljeni iskati podatke in izpise iz matičnih knjig. Teh primerov pa je danes na tisoče.« (1936, 71) Zato je po zgledu iz Münchna predlagal ustanovitev centralnega matičnega urada za vso Ljubljano.

To je le nekaj dejstev, ki kažejo, kako so cerkveni predstavniki pri nas tudi že pred popisom prebivalstva leta 1931, na katerem so se skoraj vsi prebivalci (96,8 %) izrekli za rimskokatoliško veroizpoved (Šircelj 2003, 70), zaskrbljeno opozarjali na razkorak med izpovedovanjem vere in prakso in iskali nove pastoralne poti do človeka. Obdobje društvenega in strankarskega katolicizma bi lahko pomenilo »prebujenje«, a je vse preveč ostalo v rokah klerikov, to pa je bilo tuje družbi, v kateri je vedno bolj pridobivala veljavo svoboda (tudi verska). Na drugem vatikanskem koncilu se je Cerkev zavzela za obnovo dialoga s svetom, laikom pa priznala samostojno teološko identiteto na podlagi njihove poklicnosti. Toda kljub sprejetemu »*aggiornamentu*«, to je podanašnenju Cerkve, v deželah s starodavno krščansko tradicijo vernost prebivalcev strmo upada. Gospodarski razvoj, napredek v znanosti in tehniki, nov življenjski slog in spremenjeni načini preživljanja prostega časa so namreč korenito spremenili družbe in obenem verske razsežnosti človekovega življenja.

Teh le nekaj navedenih razlogov nas je spodbudilo, da smo začeli raziskavo na podlagi cerkvenih podatkov, s katero smo želeli odgovoriti na vprašanje, koliko je po drugem vatikanskem koncilu padajoči trend tradicionalnih oblik verske prakse navzoč tudi pri nas in ali so pri tem zelo opazne značilne razlike glede na stopnjo urbanizacije okolja.

2. Raziskava

2.1 Hipotezi

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči naslednji hipotezi:

- a) upad tradicionalnih oblik verske prakse je navzoč tudi v Sloveniji;
- b) na trend tradicionalnih oblik verske prakse in na njeno višino vpliva stopnja urbanizacije okolja.

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

Zaradi obsežnosti raziskave in s tem povezane množice podatkov smo se v raziskavi omejili na vse župnije ljubljanske nadškofije. Ta nadškofija je od leta 2006, ko je iz nje izšla novomeška škofija, sestavljena iz 233 teritorialnih župnij. Pri analizi smo uporabili podatke iz obrazcev Letni pregled pastoralnega dela (Pastoralna služba b.l.a) za bogoslužni del (2001-2010) in iz obrazcev Verske statistike (1965-2000) (Pastoralna služba b.l.b), ki jih vsako leto izpolnjujejo župnijski uradi. Če župnik za posamezno leto ni napisal podatka, smo ta podatek prepisali iz obraz-

ca (pred)preteklega leta. Takšni primeri so bili zlasti v rubriki pri številu prebivalcev in katoličanov. Zgodilo se je tudi, da župnik izpolnjenega obrazca za posamezno leto sploh ni oddal. Če ne bi zapolnili teh vrzeli s podatki iz (pred)preteklega leta, bi bil nadškofijski seštevek na primer števila prebivalstva zelo nizek in še zdaleč ne bi ustrežal dejanskemu nadškofijskemu stanju.

Ker katoliška Cerkev na Slovenskem podatke zbira pri župnijskih uradih, je bilo treba še pred samim začetkom preverjanja naših hipotez župnije ljubljanske nadškofije kategorizirati glede na stopnjo urbanizacije okolja. Pri tem smo se oprli na že izdelano kategorizacijo župnij (Perše 2009b; Perše 2010a; Perše 2010b), po kateri je v ljubljanski nadškofiji podeželskih skoraj polovica (48,1 %) župnij, primestnih (tudi t. i. postpodeželskih) dobra petina (21,9 %), mestnih pa skoraj tretjina (30 %) župnij.

Pri analizi preučevanih fenomenov smo uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede glede na stopnjo urbanizacije. Gibanje verske prakse smo ponazorili z grafi, na katerih smo nakazali tudi linearne trendne črte. Tam, kjer nismo uporabili grafičnih prikazov, smo v opombe zapisali enačbe linearnih trendov ($y = a + b \cdot x$, pri tem je »a« povprečna vrednost odvisne spremenljivke na sredini preučevanega obdobja, »b« pa prirast oz. upad v enem letu) in determinacijski koeficient (R^2), ki izraža moč pojasnitvenosti preučevanega modela.

2.3 Rezultati

2.3.1 Prebivalci in katoličani

Analiza števila prebivalcev v opazovanem obdobju (1965–2010) na teritoriju ljubljanske nadškofije je pokazala, da je število prebivalcev v ljubljanski nadškofiji skoraj vsa leta naraščalo,¹ tako da se je s 500 000 prebivalcev (leta 1965) dvignilo na skoraj 800 000 prebivalcev (leta 2010). Podrobnejša analiza glede na stopnjo urbanizacije (podeželje, primestje, mesto) pa je pokazala, da se je v nadškofiji število prebivalcev v preučevanem obdobju povečalo le v mestnem² in v primestnem³ okolju, na podeželju pa ne.⁴ Pri tem se zastavlja vprašanje, kako se je v tem obdobju gibal število katoličanov.

Z grafa 1 je razvidno, da je v ljubljanski nadškofiji absolutno število katoličanov naraščalo do leta 1985. Po tem letu se je ustalilo pri le nekaj manj kakor 600 000 katoličanih, čeprav je kmalu vendarle opaziti rahel padajoči trend. Glede na stopnjo urbanizacije okolja je analiza pokazala, da je v preučevanem obdobju zmeraj živelo okrog 66,5 % vseh katoličanov ljubljanske nadškofije v mestnem okolju, v primestnem okrog 18,5 % katoličanov, na podeželju pa 15 %.

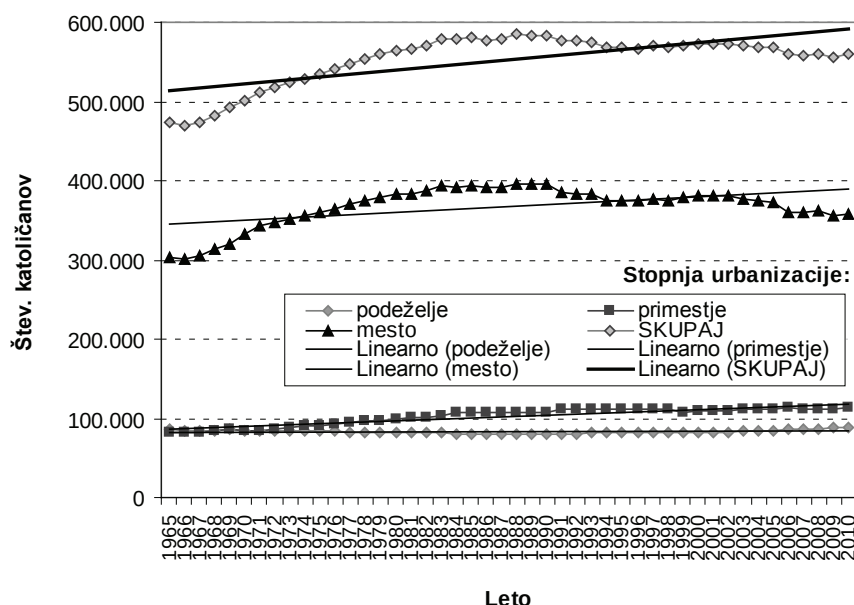
Graf 2 ponazarja odstotek katoličanov med prebivalci ljubljanske nadškofije v

¹ Enačba trenda števila prebivalcev v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 679237,826 + 5545,840 \cdot x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,871$).

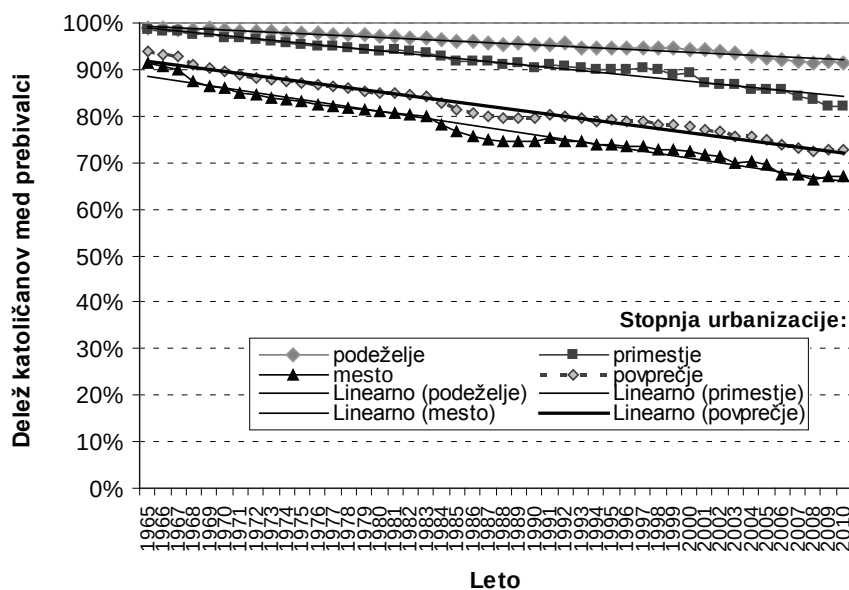
² Enačba trenda števila mestnega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 480187,348 + 4188,295 \cdot x$ in je močno povezana s časom ($R^2 = 0,802$).

³ Enačba trenda števila primestnega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 112376,761 + 1193,477 \cdot x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,951$).

⁴ Enačba trenda števila podeželskega prebivalstva v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 86673,717 + 164,068 \cdot x$ in je šibko povezana s časom ($R^2 = 0,405$).



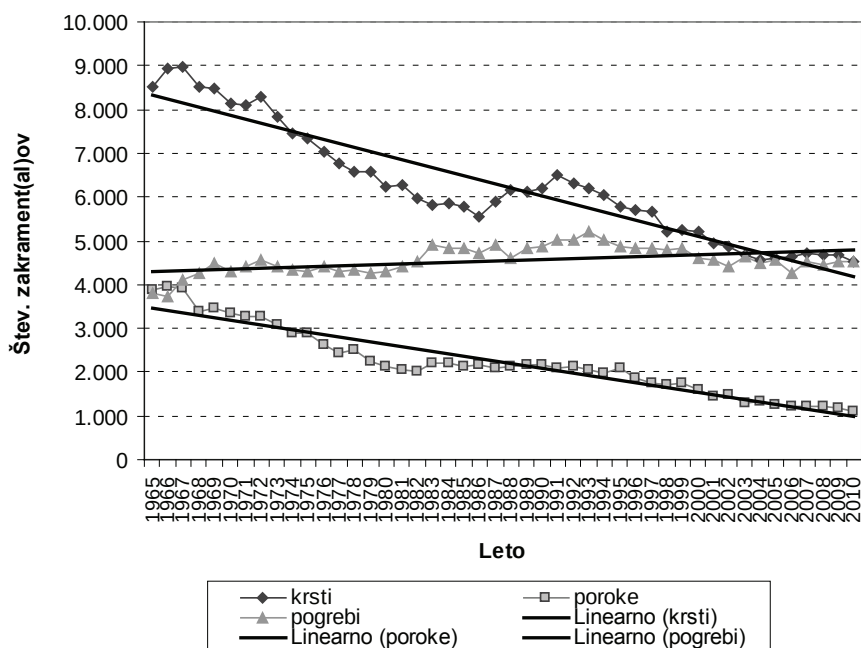
Graf 1: Število katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010



Graf 2: Delež katoličanov med prebivalci ljubljanske nadškofije glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

obdobju 1965–2010. Z njega je razvidno, da je ta odstotek v preučevanem obdobju upadal, in to s 94 % na 72,7 %. Če se bo takšno upadanje⁵ še nadaljevalo, potem lahko pričakujemo, da bo med prebivalci leta 2048 le še 57,8 % katoličanov, kolikor se jih je v Sloveniji za katoliško vero opredelilo ob zadnjem popisu prebivalstva leta 2002. Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, lahko z grafa vidimo, da je bil v nadškofiji med prebivalci odstotek katoličanov vedno najvišji na podeželju, nekoliko manjši v primestnem okolju, najmanjši pa v mestnem okolju.⁶

2.3.2 Krsti, cerkvene poroke in pogrebi



Graf 3: Krsti, cerkvene poroke in pogrebi v ljubljanski nadškofiji, 1965–2010

V ljubljanski nadškofiji je v preučevanem obdobju število krstov upadlo z 8515 na 4508,⁷ število cerkvenih porok s skoraj 4000 na 1114, medtem ko je število cerkvenih pogrebov v tem obdobju variiralo med 4000 in 5000. Z grafa 3 je razvidno, da se v nadškofiji v bližnji prihodnosti lahko zgodi preobrat rasti katoličanov iz pozitivne v negativno (neupoštevajoč priselitve in odselitve ter »neuradne« iz-

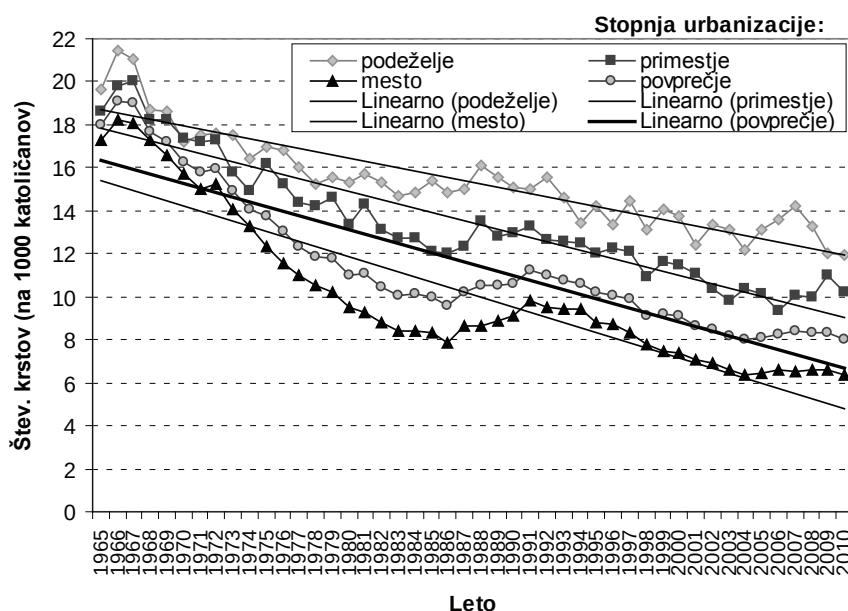
⁵ Enačba trenda deleža katoličanov med prebivalci v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010 je: $y = 0,820 - 0,004 \cdot x$ in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,973$).

⁶ V obdobju 1965–2010 je delež katoličanov med prebivalci na podeželju upadel z 98,8 % na 91,6 %, v primestnem okolju z 98,4 % na 82,1 %, v mestnem okolju pa z 91,5 % na 66,9 %.

⁷ Ker nimamo na voljo podatkov o absolutnem številu rojstev na področju ljubljanske nadškofije, ne moremo določiti odstotka krstov novorojenih (natančen izračun bi bil možen le na državni slovenski ravni). Na podlagi podatkov za vso Slovenijo lahko le sklepamo, da padajoče absolutno število krstov sledi negativnim slovenskim demografskim trendom.

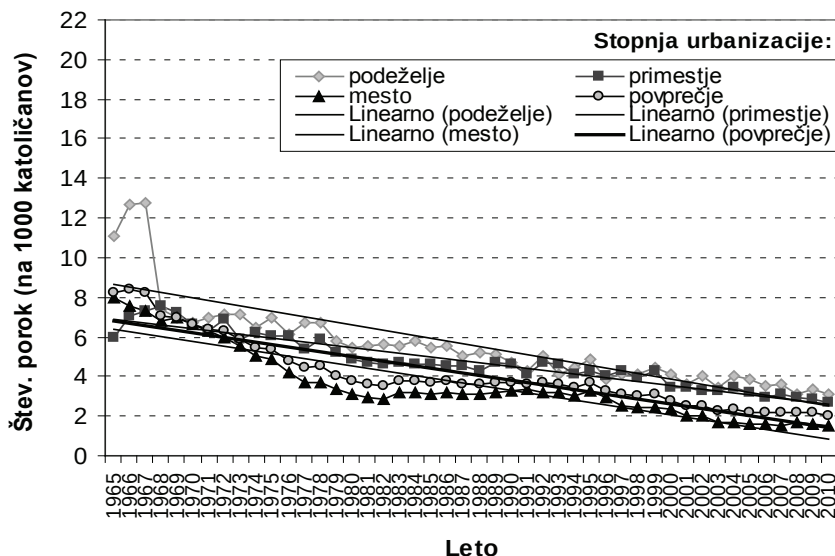
stope iz katoliške vere), saj letno število cerkvenih pogrebov skoraj že dosega število krstov. V nadaljevanju smo število krstov, cerkvenih porok in pogrebov preračunali na 1000 katoličanov in ugotovili, da je v preučevanem obdobju v ljubljanski nadškofiji na 1000 katoličanov število krstov upadlo s skoraj 20 na 8, število cerkvenih porok pa z 8 na 2, medtem ko se je število cerkvenih pogrebov ves čas gibalo okrog 8 na 1000 katoličanov.

Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, je analiza pokazala, da je bilo na 1000 katoličanov v preučevanem obdobju v mestnem okolju zmeraj nekoliko manj krstov, cerkvenih porok in pogrebov kakor v primestnem, v primestnem okolju pa nekoliko manj kakor na podeželju; to je nazorno razvidno z grafov, ki sledijo (prim. grafe 4, 5 in 6).



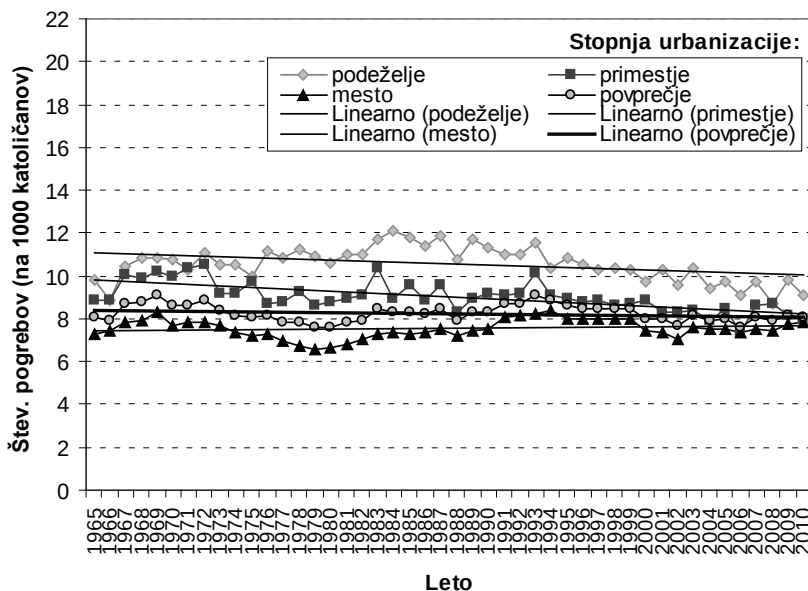
Graf 4: Število krstov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965-2010

Z grafa 4, ki ponazarja gibanje števila krstov na 1000 katoličanov v obdobju 1965–2010, je razvidno, da so bile glede na stopnjo urbanizacije okolja na začetku preučevanega obdobja precej manjše razlike kakor leta 2010 (podatki za leto 1965 so navedeni v oklepajih), v katerem je na 1000 katoličanov prišlo na podeželju 12 krstov (20), v primestnem okolju 10 (19), v mestnem pa le 6 (17) krstov.



Graf 5: Število cerkvenih porok na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

Z grafa 5, ki ponazarja gibanje števila cerkvenih porok na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010, je ves čas razviden padajoči trend; pri tem je bilo glede na stopnjo urbanizacije okolja v mestnem okolju zmeraj nekoliko manj cerkvenih porok kakor v primestnem okolju in na podeželju.



Graf 6: Število cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

Z grafa 6, ki ponazarja gibanje cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010, je razvidno, da je bilo vsa leta okrog 8 cerkvenih pogrebov na 1000 katoličanov. Glede na stopnjo urbanizacije okolja jih je bilo na 1000 katoličanov zmeraj najmanj v mestnem okolju (v povprečju 7,5), nekoliko več v primestnem okolju (v povprečju 9), največ pa na podeželju (v povprečju 10,6).

Pri vsem tem se zastavlja vprašanje, ali morda na ugotovljene razlike v verski praksi glede na stopnjo urbanizacije ne vpliva tudi starost prebivalstva. Toda v eni od poprejšnjih raziskav smo ugotovili, da so župnije z najvišjo povprečno starostjo prebivalstva tako v večjih urbanih središčih kakor na perifernem in obmejnem podeželju⁸ (Perše 2009b, 89–90). To pomeni, da na razlike v verski praksi glede na stopnjo urbanizacije okolja niso mogle vplivati razlike v starostni strukturi.

2.3.3 Nedeljniki

Kristjana veže cerkvena zapoved: »Bodi ob nedeljah ... pobožno pri sveti maši.« Tistega, ki redno obiskuje nedeljsko sveto mašo, imenujemo nedeljnik. K nedeljnikom štejemo tudi obiskovalce sobotne večerne maše, ki zadosti nedeljski »dolžnosti«.⁹ Nedeljnike štejemo po vseh cerkvah v nadškofiji dve nedelji in dve soboti zvečer v letu, in to posebej otroke do 15. leta (šoloobvezne), odrasle moške in odrasle ženske. V raziskavi smo upoštevali povprečje pomladanskega in jesenskega štetja nedeljnikov.

Leta 1965 je bilo v ljubljanski nadškofiji pri nedeljski sveti maši 146 382 obiskovalcev, leta 2010 pa dobra tretjina manj (86 844). Število nedeljnikov je bilo vse od sedemdesetih let prejšnjega stoletja v upadu,¹⁰ le v devetdesetih letih se je nekoliko ustalilo pri številki 120 000,¹¹ a se je takoj po letu 2000 spet začelo zmanjševati še hitreje kakor kadarkoli prej v preučevanem obdobju.¹²

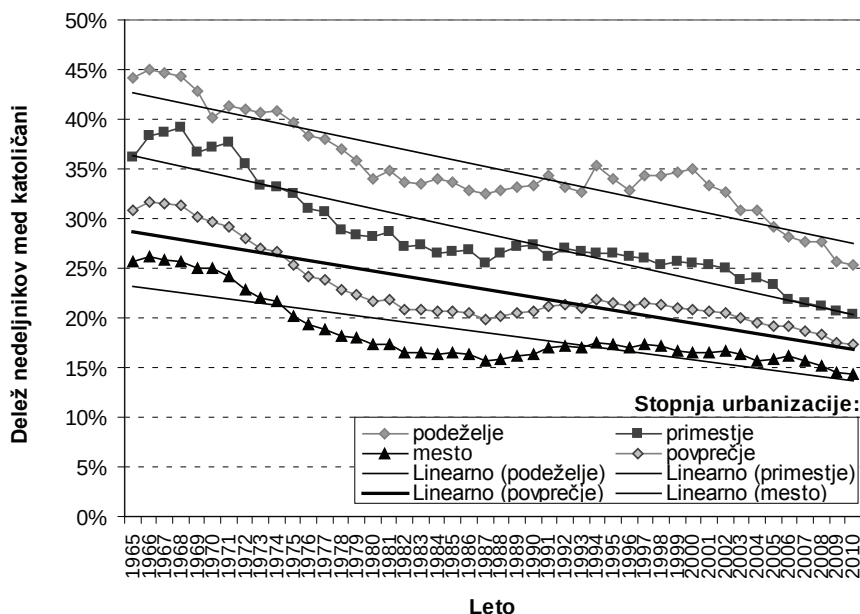
⁸ V ljubljanski nadškofiji so imele leta 2006 v povprečju najstarejše prebivalstvo župnije: Ljubljana Koseze (45,3 leta), Ljubljana Kodeljevo (45,6 leta), Draga (46,7 leta), Ljubljana Marijino oznanjenje (46,7 leta) in Gora pri Sodražici (46,8 leta).

⁹ Katekizem katoliške Cerkve glede nedeljske dolžnosti obiska svete maše pravi: »Cerkvena zapoved natančneje določa Gospodovo zapoved: 'V nedeljo in na druge zapovedane praznike so verniki dolžni udeležiti se maše.' (ZCP, kan. 1247) 'Zapovedi udeležiti se maše zadosti, kdor je navzoč pri maši, ki se opravi kjerkoli po katoliškem obredu na sam praznični dan ali zvečer prejšnjega dne.'« (ZCP, kan. 1248 § 1; KKC 2180) Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem posebej priporoča, naj duhovniki »upoštevajo možnost nedeljske maše v soboto zvečer in tako omogočijo udeležbo pri bogoslužju tudi tistim posameznikom in družinam, ki v nedeljo iz upravičenih razlogov ne morejo priti v cerkev ali pa izkoristijo vikend v naravi« (PZ 121). Zato smo v raziskavi kot nedeljnike upoštevali tudi obiskovalce svete maše v soboto zvečer.

¹⁰ Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1968–1988 je: $y = 130873,857 - 1914,064 \cdot x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,939$).

¹¹ Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 1988–2000 je: $y = 120910,846 + 38,692 \cdot x$ in ni pojasnjena s časom ($R^2 = 0,007$).

¹² Enačba trenda absolutnega števila nedeljnikov v ljubljanski nadškofiji za obdobje 2000–2010 je: $y = 99288,455 - 2812,264 \cdot x$ in je zelo močno povezana s časom ($R^2 = 0,931$).



Graf 7: Delež nedeljnikov med katoličani v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, 1965–2010

Z grafa 7 vidimo, da je bila v ljubljanski nadškofiji pri nedeljski sveti maši na začetku preučevanega obdobja skoraj tretjina vseh katoličanov in da je ta delež upadal vse do začetka osemdesetih let, ko se je umiril pri le nekaj nad 20 %, in z vstopom v novo tisočletje znova začel upadati, tako da je bilo leta 2010 pri nedeljski sveti maši le še 17,3 % vseh katoličanov. Z grafa 7 je razvidno tudi, da je bil ves čas najnižji odstotek nedeljnikov v mestnem okolju, nekoliko višji v primestnem okolju, najvišji pa na podeželju, a povsod je bil padajoč.¹³

Zaradi padajočega trenda nedeljnikov smo analizirali tudi, ali so v ljubljanski nadškofiji v starostno-spolni strukturi nedeljnikov (odrasli moški in ženske ter otroci) v preučevanem obdobju (1965–2010) nastale kake spremembe, in ugotovili, da je bila med nedeljniki zmeraj polovica odraslih žensk, drugo polovico pa so dokaj enakomerno zastopali odrasli moški in otroci. To pomeni, da je bil upad absolutnega števila nedeljnikov sorazmerno navzoč pri vseh treh skupinah nedeljnikov; pri tem smo ugotovili, da v strukturi nedeljnikov tudi glede na stopnjo urbanizacije okolja ni omembe vrednih razlik.

Če bi upoštevali olajševalni delež tistih, ki so iz upravičenih razlogov (zaradi bolezni, telesne invalidnosti, potovanja) odsotni, bi bil delež nedeljnikov še nekoliko višji. Ker pa je izračunavanje upravičeno odsotnih po svetu dokaj različno in tudi dejansko ni povsod enako,¹⁴ v naši raziskavi tega nismo analizirali. Za natančnejšo

¹³ Leta 2010 (podatki za leto 1965 so navedeni v oklepajih) je bilo pri nedeljski sveti maši na podeželju 25,3 % (44,2 %) katoličanov, v primestnem okolju 20,4 % (36,2 %), v mestnem pa 14,3 % (25,6 %) katoličanov.

¹⁴ Število obveznikov dobimo tako, da od števila vseh katoličanov odštejemo 20 % upravičeno odsotnih;

analizo »vernosti« župnij bi bilo dobro poznati tudi število vernikov, ki pridejo k sveti maši samo ob velikih praznikih, to so tako imenovani velikonočniki! Takoj po drugem vatikanskem koncilu so to rubriko vsebovali tudi župnijski obrazci verske statistike. Iz dobljenih podatkov so seveda ugotovili, da je odstotek velikonočnikov nekoliko višji od nedeljnikov (*Duhovnik in pastoralna sociologija*. 1965, 56), to pa je tudi razumljivo, saj je treba za reden obisk nedeljske svete maše več verske vneme. Na to kaže nenazadnje tudi raziskava med mladimi, ki je pokazala, da so se mladi v letu 2010 – drugače od leta 2000 (podatki za leto 2000 so navedeni v oklepajih) – kar v 32,1 % (25,4 %) izrekli, da cerkve nikoli ne obiščejo; samo enkrat ali dvakrat na leto ob velikih verskih praznikih jo je obiskalo 30,7 % (29,9 %) mladih, nekajkrat na leto 23,5 % (21,8 %), vsaj enkrat ali dvakrat na mesec pa je prišlo 8 % (12,1 %) mladih. Redno, vsak teden, je cerkev obiskalo 4,9 % (9,7 %) mladih, redno, večkrat na teden, pa 0,9 % (1,1 %) mladih (*Mladina* 2010, 364). Med letoma 2000 in 2010 se je povečal delež tistih mladih, ki nikoli ali pa redko (enkrat, dvakrat ali nekajkrat na leto) obiščejo cerkev.

3. Razprava

Rezultati naše raziskave so pokazali, da je v ljubljanski nadškofiji v obdobju 1965–2010 skoraj v vseh preučevanih fenomenih »verske prakse« navzoč padajoči linearni trend, tako na splošno za nadškofijo kakor tudi posamezno glede na stopnjo urbanizacije okolja (mesto, primestje, podeželje). To velja za:

- delež katoličanov med prebivalci;
- število krstov, cerkvenih porok in pogrebov;
- število krstov na 1000 katoličanov;
- število cerkvenih porok na 1000 katoličanov;
- število nedeljnikov v obdobjih 1968–1988 in 2000–2010 (v obdobju 1988–2000 linearni trend ni pojasnjen s časom);
- delež nedeljnikov med katoličani v obdobjih 1965–1980 in 2000–2010 (v obdobju 1980–2000 linearni trend ni povezan s časom).

Rezultati raziskave so pokazali, da v preučevanem obdobju edino pri cerkvenih pogrebi na 1000 katoličanov ni bilo značilnega linearnega trenda.

Iz naše raziskave se torej vidi, da v ljubljanski nadškofiji ves čas v preučevanem obdobju (1965–2010) beležimo upad tradicionalnih oblik verske prakse (ne velja za cerkvene pogrebe). To potrjuje, da gre konstantinsko obdobje Cerkve¹⁵ tudi v

bolnih, ostarelih in majhnih otrok, skratka vseh, ki jih ne veže dolžnost obiska nedeljskega bogoslužja. Za obveznike nedeljske svete maše tako upoštevamo 80 % od vseh katoličanov. Po tej metodi torej odstotek nedeljnikov računamo od obveznikov in ne od vseh krščenih (*Duhovnik in pastoralna sociologija* 1965, 68–69; Potočnik 2003, 27).

¹⁵ V času cesarja Konstantina, ko je krščanstvo postalo najprej dopustna (313), nato pa uradna vera v cesarstvu (380) in je bila nenadoma večina državljanov rimskega cesarstva kristjanov, se je krščanstvo razširilo povsod. S krščenjem otrok je postalo vera ljudstva, s prehodom od manjšinske Cerkve k množični pa so nastale tudi kvalitativne spremembe.

Sloveniji pred našimi očmi h koncu (Zulehner 2004b, 11) oziroma da je zgodovinski model ljudske Cerkve danes tudi v Sloveniji neponovljiv v obliki, kakršno je imel v preteklosti. Cerkev danes očitno plačuje ceno, ker je v preteklosti v »krščanski« Evropi postala del kulture in družbe. Čeprav je tako navzven doživela razcvet in pridobila nesluten obseg za nekaj stoletij, je sočasno postala notranje šibka in morda prav zato danes mnogi kristjani zapuščajo vero in Cerkev in živijo ob robu verskega dogajanja.

V družbi se uveljavlja mnogovrstni pluralizem (kulturni, verski, politični), ki je porušil nekdanj enovito podobo katoliške Cerkve, katoliških narodov in družb (Valenčič 2006, 116–118). Prej je bila krščanska vera kakor sveti baldahin, ki je pokrival in zedinjal vsa področja osebnega in družbenega življenja, mu dajal orientacijo in občutek trdnosti v prelomnih situacijah. V moderni dobi pa je religija postala le eden od družbenih podsistemov, poleg drugih, kakor so na primer gospodarstvo, politika, pravo in znanost. Ti podsistemi niso integrirani v neko vseobsežno enotnost; za uspešno delovanje jim takšna enotnost niti ni potrebna (Nimac 2009a, 138). V tem je verjetno treba iskati tudi vzrok za razlike v veroizpovedi med popisoma iz leta 1931 in iz leta 2002; medtem ko leta 1931 skorajda ni bilo mogoče, da prebivalec na ozemlju Slovenije ne bi bil katoličan (Šircelj 2003, 70), je leta 2002 verska situacija na istem ozemlju zelo pisana.¹⁶ Pri tem pa je treba računati še z dejstvom, da so ljudje v preteklosti sprejemali vero v »paketu«, medtem ko je danes vedno bolj v ospredju »izbirni vernik«, ki si posamezne prvine vernosti izbira sam. Sodobni vernik namreč na področju verskih resnic (podobno kakor na vseh drugih področjih) razmišlja kot potrošnik, ki izbere tisto, kar potrebuje. Temu primerna sta tudi trdnost njegove religije in dejstvo, kako resno jo jemlje. To pomeni: tudi če morda nekdo formalno še pripada Cerkvi, se to v njegovem vsakdanjem življenju in v temah, o katerih razmišlja, pogosto ne pozna več tako, kakor se je nekoč. Zato se ob tem ne nazadnje zastavlja vprašanje, ali niso morda celo statistike, ki izkazujejo zelo nizko stopnjo verske prakse, še preveč optimističen prikaz dejanskega stanja.

Josip Baloban opozarja, da »razlogi za distanciranje velikega števila ljudi ... od Cerkve niso pogojeni samo individualno-antropološko, zgodovinsko-kulturno in družbenopolitično, ampak so sočasno tudi v dosednji koncipirani pastoralni praksi« (1986, 47). V današnjem času izrazito »homogena« Cerkev, kakršna je bila značilna za preteklo obdobje, v katerem je prav s to svojo »homogenostjo« opravljala funkcijo povezovalca družbe, ni več ustrezna izbira za sodobne družbene okoliščine. Pluralizem sedanjega življenja nujno zahteva tudi pluralizem pastoralnih institucij, metod in poskusov. Pričakovanje, da se bodo nekdanji časi splošnega krščanstva in pripadnosti Cerkvi, torej ljudske ali množične Cerkve, vrnili, ni realno (Valenčič 2006, 116–118). Peter Drucker pravi: »Mit o veličini je zrušen.« (1999, 53) Medtem pa Charles Handy navaja, kako je zastavil vprašanje nekemu vinogradniku, čigar vinogradi so obdani z drugimi vinogradi in s kmetijskimi povr-

¹⁶ Ob zadnjem popisu leta 2002 se je za pripadnost katoliški veri opredelilo 57,8 % vsega prebivalstva, na drugem mestu so bili muslimani (2,4 %), na tretjem pa pravoslavni (2,3 %). Za protestante se je opredelilo 0,8 % prebivalcev, za pripadnike drugih veroizpovedi pa 0,2 % prebivalcev Slovenije. Od preostalih se jih je 3,5 % opredelilo za vernike, ki ne pripadajo nobeni veroizpovedi, 10,1% za ateiste, 15,7% jih na zastavljeno vprašanje ni želelo odgovoriti, 7,1% pa jih sodi v kategorijo neznano (Šircelj 2003, 82).

šinami, kaj bo storil zdaj, ko se ne more več širiti. Odgovoril mu je: »Ne želim si biti večji, želim si biti boljši.« (1995, 42) To se resda sliši malo čudno za poslovneža, toda tu se skrivajo novi vidiki. Škof Alojz Uran ugotavlja: »Končuje se tako imenovana 'konstantinska era', ko smo lahko lovili z mrežami; vstopamo v obdobje, ko bo treba za božji ribolov uporabljati trnek.« (1993, 37)

Morda se je zato Cerkev leta 2008 odločila za model »male črede« (Kvaternik 2008, 80–81), vendar pa ta model ne sme biti do sedaj prevladujočemu modelu ljudske Cerkve alternativen, temveč komplementaren. Zgolj s poudarjanjem modela male črede bi namreč mogli izključiti vse tiste, ki so kakorkoli distancirani od Cerkve; to pa je večina vernikov (Perše 2010a, 261). Prednosti in slabosti obeh modelov so podrobno opisali Tomislav Šagi-Bunić (1978, 1–8), Josip Baloban (1986, 43–54) in Rafko Valenčič (2006, 119–120). Kot dobre strani modela ljudske oziroma množične Cerkve navajajo njegovo širino, tolerantnost in odprtost do vseh ljudi, respektiranje oddaljenosti posameznih vernikov od Cerkve. Kot slabe strani modela omenjajo preveliko osredotočenost na Cerkev samo in s tem premalo osredotočenosti na svet in na družbo, v katerih Cerkev živi in deluje; neizkoriščen potencial laikov; premajhen pomen mladinske pastorage, formacije odraslih kristjanov, družinske pastorage, katehumenata, skupnega načrtovanja ipd.

Upoštevajoč stopnjo urbanizacije okolja, je raziskava pokazala, da je bila v ljubljanski nadškofiji ves čas v preučevanem obdobju (1965–2010) najnižja stopnja verske prakse v mestnem okolju, v katerem:

- je bil odstotek katoličanov med prebivalci najnižji, pa še ta je upadal hitreje kakor v nemestnih okoljih;
- je bilo na 1000 katoličanov manj krstov, manj cerkvenih porok in manj pogrebov kakor v nemestnih okoljih;
- je število krstov že preseglo število cerkvenih pogrebov, medtem ko sta se v nemestnih okoljih ta fenomena približevala, pa se še nista srečala;
- je bil odstotek katoličanov pri nedeljski sveti maši najnižji.

Ker je v ljubljanski nadškofiji v preučevanem obdobju živelo okrog dve tretjini (66,5 %) katoličanov v mestu, kjer je bila ugotovljena najnižja stopnja tradicionalnih oblik verske prakse, menimo, da se je treba v nadškofiji zavestneje usmeriti v mestno pastorage. Vendar pa kljub temu da je bilo krščanstvo sprva »mestna religija« (Klauck 1992, 12), to ne bo lahko. Potrebe postmodernega človeka so namreč drugačne od potreb človeka v prvih krščanskih skupnostih. Pri pregledu slovenske pastoralno-teološke literature smo ugotovili, da je bilo v zadnjih desetletjih precej več napisanega o problemih malih podeželskih župnij (Nežič 1997; Glavan 1985; Rajk 1985; *Pastoralne smernice* 1996, 4. poglavje ...) kakor pa o problematiki velikih mestnih župnij (Kvaternik 2002; Perše 2009a).

Škof Anton Stres je priznal, da zavida mladim cerkvam v Afriki, ki nimajo preteklosti, zato pa imajo lahko strukture prav takšne, kakor jih potrebujejo. Za Cerkev na Slovenskem se mu zdi, kakor da bi hodila v prevelikih oblekah, ki ji jemljejo energijo, in je zato težko misijonarska, kakor je bila prva Cerkev (Perše in Kladnik 2008). Morda se prav zato Cerkev zadnje čase pretežno ukvarja s strukturalnimi problemi – zlasti še zaradi razpoložljivega števila duhovnikov, ki naj bi se močno

zmanjšalo, ko »koncilaska« generacija duhovnikov ne bo mogla več pastoralno delovati (Perše in Kvaternik 2004). Danes imamo namreč na Slovenskem gosto mrežo podeželskih župnij z malo prebivalci in s številnimi cerkvenimi objekti (Perše 2009a, 305–306), to pa je lahko za Cerkev skušnjava, da se ne bi ukvarjala z bistveno pomembno tematiko, kateri bi se morala prednostno posvečati v obdobju, ko že krščeni kažejo vedno manjše zanimanje zanjo. Zgodi se ji lahko podobno kakor slovenski politiki, kateri očitajo, da se danes, med največjo gospodarsko krizo, ki je primerljiva s krizo iz tridesetih let prejšnjega stoletja, ukvarja z nebistvenimi zadevami, kakor na primer z odpiranjem arhivov, z raznimi aferami ipd., medtem ko desetstisoči državljani ostajajo brez služb Cerkev bi se morala soočiti in spopasti z novimi izzivi, s tistim, kar ljudi teži v vsakdanjem življenju in je povezano s sodobno postmoderno družbo. Današnji čas od Cerkve zahteva »močno« vizijo in hitro reagiranje v skladu z njo. Sekularizacija in vsi njeni spremljajoči pojavi (vključujoč tudi t. i. vagabundsko versko pripadnost) zahtevajo nov in premišljen pristop pri evangelizaciji (Nimac 2009b, 156). Na to potrebo kaže ne nazadnje tudi ustanovitev Papeškega sveta za pospeševanje nove evangelizacije, ki naj bi si prizadeval za nove poti in sredstva, s katerimi bi v sekulariziranih deželah ponovno močnejše zakoreninili krščansko sporočilo, kakor je zapisano v dokumentu motu proprio *Ubicumque et semper* (Benedikt XVI. 2010). Upoštevač misli pastoralnih teologov (Bucher 2001, 196; Nimac 2007, 853), bi lahko cerkveni praksi v Sloveniji predlagali tri temeljne opcije:

- opcija za solidarnost z ljudmi našega časa pri njihovem prizadevanju za rešitev problemov, povezanih z njihovo eksistenco in orientacijo;
- opcija za uboge in vse kakorkoli trpeče (CS 1), kakor je v skladu z božjo »temeljno opcijo«, o kateri govori Stara in Nova zaveza in še zlasti sam Jezus s svojim delovanjem in komuniciranjem z ljudmi;
- opcija za samozavestno sprejemanje svoje tradicije v perspektivi »znamenj časa« (CS 4). Na cerkveno-teološko tradicijo ne smemo gledati kakor na breme, ampak kakor na dolgo zgodovino odkrivanja vere z vidika vsakokrat druge kulture in kakor na zgodovino odkrivanja kulture z vidika vere. To lahko poteka na dva načina: izhajajoč iz tradicije, se bo odkrivala in razlagala aktualnost znamenj časov za vero – in narobe: izhajajoč iz znamenj časa, se bo odkrivala in razlagala aktualnost tradicije za nas, to je: njen pomen za naš čas.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1995. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Baloban, Josip.** 1986. Pastoralni model na snazi u našoj Crkvi. *Bogoslovna smotra* 56, št. 1/2:43–54.
- Benedikt XVI.** 2010. *Ubicumque et semper*. Apostolsko pismo v obliki motu proprio. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_en.html (pridobljeno 25. marca 2011).
- Blöchlinger, Alex.** 1992. *Die Heutige Pfarrei als Gemeinschaft*. Einsiedeln: Benziger.
- Bucher, Rainer.** 2001. Wer braucht Pastoraltheologie wozu? V: Rainer Bucher, ur. *Theologie in Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*, 89–90. Graz: Verlag Styria.
- Drucker, Peter.** 1999. *Management challenges for the 21st century*. New York: Harper Business.
- Duhovnik in pastoralna sociologija.** 1965. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Glavan, Andrej.** 1985. Usoda in prihodnost majhnih. *CSS* 19, št. 3/4:45–46.
- Handy, Charles.** 1995. *The age of paradox*. Boston, Mass.: Harvard Business School Press.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Kaufmann, Franz-Xaver.** 2000. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Klauck, Hans-Josef.** 1992. *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Freiburg-Wien: Herder.
- Kvaternik, Peter.** 2002. Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti. *Bogoslovni vestnik* 62:597–612.
- – –. 2008. Teze za temeljna izhodišča slovenskega pastoralnega načrta. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncel in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 79–81. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca: Slovenski pastoralni svet.
- Mladina 2010.** *Končno poročilo o rezultatih raziskave*. 2010. http://www.pzs.si/files/File/novice/Mladina_2010_Koncno_porocilo.pdf (pridobljeno 25. marca 2011).
- Nežič, Stanislav.** 1997. Pastoralna malih župnij. Magistrska naloga. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Nimac, Stipe.** 2007. Pastoralna teologija u današnjem kriznom vremenu. *Bogoslovna smotra* 77, št. 4:839–855.
- – –. 2009a. Individualizacija – izazov za crkvenu praksu? Ambivalentnost jednog znaka (post moderne. V: *Praktična teologija. Profil jedne teološke discipline s osvrtom na njezine zadaće u hrvatskoj Crkvi i društvu*. 137–148. Split: Ravnokotarski Cvit.
- – –. 2009b. Župa, kultura i praktična teologija. O nekim zadacima praktične teologije u našoj Crkvi i društvu. V: *Praktična teologija. Profil jedne teološke discipline s osvrtom na njezine zadaće u hrvatskoj Crkvi i društvu*. 149–166. Split: Ravnokotarski Cvit.
- Odar, Alojzij.** 1936. Matični uradi v velikih mestih. *Bogoslovni vestnik* 16:71.
- – –. 1940. »Ničesar brez župnika«. *Bogoslovni vestnik* 20:51–92.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** B.l.a. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2001–2010. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- – –. B.l.b. Podatki Verske statistike za leta 1965–2000. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice.** 1996. Koper: Škofija Koper.
- Perše, Brigita, in Branka Kladnik.** 2008. Zapisnik o poteku Posinodalnega dneva v Celju 26. 4. 2008, z dne 5. maja 2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: Peter Kvaternik, ur. *Dekanijski pastoralni dan 2004*, 78–101. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2009a. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.
- – –. 2009b. Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- – –. 2010a. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–264.
- – –. 2010b. Tipologija živosti župnij v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 70:583–603.
- Potočnik, Ciril.** 1929. Sodobni pastoralni problemi. *Bogoslovni vestnik* 9:125–160.
- Potočnik, Vinko.** 2003. Mariborska škofija v luči statističnih podatkov 1990–2000. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Rajk, Alojzij.** 1985. Enak med enakimi. *CSS* 19, št. 3–4:42–44.
- Rožman, Gregorij.** 1923. Prispevki za dušno pastirstvo. Duhovne vaje – času primerno pastoralno sredstvo. *Bogoslovni vestnik* 3:170–171.

- Statistični urad Republike Slovenije.** B.l. Podatki demografske statistike po župnijah na stanje 31. 12. 2006. Arhiv Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije.
- Šagi-Bunič, Tomislav.** 1978. Krstiti u Crkvi »malo stado« ili »veliki narod«? *Bogoslovna smotra* 48, št. 1/2:1–8.
- Šircelj, Milivoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: popisi 1921–2002*. Posebne publikacije 5. Ljubljana: SURS.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Uran, Alojz.** 1993. Moč in nemoč župnije danes: predavanje na Pastoralnem tečaju 1993. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Valenčič, Rafko.** 2006. *Pastorala na razpotjih časa: razprave*. Znanstvena knjižica 7. Ljubljana: Družina: ZRC TEOF.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul Michael.** 2004b. *Kriche umbauen – nicht totsparen*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Lidija Hamler

Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih

Povzetek: Šolstvo, del katerega so tudi dijaški domovi, se dandanes predstavlja kot etično nevtrarno. V kontekstu družbenih in kulturnih dejavnikov stoji posameznik, v našem primeru mladostnik, ki želi kljub svoji krhkosti in iskanju polno živeti. Odraščanje, delo in življenje v dijaškem domu mu je lahko izziv, priložnost in alternativa za pot v samostojno in odgovorno življenje. Doktrina vzgojno-izobraževalnega dela v dijaških domovih (internatih) je nastajala na treh ravneh, ki so delovale v nekaterih obdobjih ločeno, v drugih pa so bile druga od druge odvisne ali pa so nastopale vzajemno. Najprej je to operativna raven oziroma raven prakse, nadalje družbenopolitična oziroma državnoadministrativna raven in strokovna raven. Strokovna raven se je vključila zadnja. Konceptualno gledano, se vprašanja o Bogu ne postavljajo v liberalnih konceptih dijaških domov, torej tudi v aktualnem vzgojnem programu za dijaške domove ne, nasprotno pa lahko trdimo za konservativne koncepte dijaških domov. Dejstvo je, da se ne glede na vzgojno usmeritev vzgojno-izobraževalne ustanove ni mogoče izogniti temeljnemu bivanjskemu vprašanju. Pri vzgojno-izobraževalnem delu v dijaških domovih danes in skozi zgodovino zaznavamo neskladnost med religioznim in areligioznim ter med etičnim in neetičnim. Prav tako lahko sklenemo, da je vzgojno-izobraževalni proces v dijaških domovih skozi zgodovino pogosto temeljil na kaki osebnosti oziroma da je bila vzgoja v rokah družbenega sistema.

Ključne besede: dijaški dom (internat), etična dimenzija, religiozna dimenzija, vzgojno-izobraževalni koncept, mladostnik, vzgojni program, razvoj dijaških domov

Abstract: **Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People**

The educational system, a part of which are also residence halls for secondary school students, is nowadays being presented as being ethically neutral. The individual, in our case a young person, finds himself in the context of social and cultural factors and wants to live fully though he is fragile and still has to find himself. Growing up, working and living in a residence hall can be for him a challenge, an opportunity and an alternative on his path to an independent and responsible life. The doctrine of educational work in residence halls for secondary school students developed at three levels, which in some periods were quite separate whereas in other periods they were mutually dependent or working together. These levels are the operational (practical) level, the socio-political (state administrative) level and the expert technical level. The lat-

ter was the last one to be included. From the conceptual point of view, questions about God are not asked in liberal educational concepts of residence halls for secondary school students, therefore they are not being asked in the present educational programmes, whereas just the opposite is true of conservative concepts of residence halls for secondary school students. It is a fact, however, that, irrespective of the educational orientation, basic existential questions cannot be avoided. In the educational work in residence halls for secondary school students, it has always been possible to notice a discordance between the religious and the areligious, the ethical and the non-ethical. It can also be concluded that the educational process has often been based on an individual personality or that the education has been controlled by the social system.

Key words: residence hall for secondary school students, ethical dimension, religious dimension, educational concept, young person, educational programme, development of residence halls for secondary school students

Današnja družba in slovensko šolstvo v njej se predstavljata kot nevtralna. Neopredeljena sta glede etičnega vprašanja, kaj je dobro in kaj slabo. Izključujeta etične odločitve in sodbe. Prepuščata jih vsakemu posamezniku kot njegovo osebno in zasebno stvar, ki ne potrebuje javne debate in soočanja. Splošno veljavne moralne norme niso obvezne in brezpogojne, vse je odvisno od posameznika, od njegovega okusa in od subjektivne preference.

Skupna normativnost in etika se umakneta z obzorja. Tudi družina, ki je sama po sebi enotno okolje življenja, postaja čustvena integracija, v kateri je vse manj možnosti za etično in normativno usmerjanje posameznika. Prijateljske in vrstniške skupine, ki so za posameznika v obdobju adolescence in mladostništva zelo pomembne, ne pomagajo posameznikom pri etični in moralni rasti, ker niso sposobne, da bi ustvarile okolje, v katerem vladajo pravila in norme.

Tudi šolstvo danes kaže skrb zbujačo odsotnost vzgoje in vedenjskih načel in izgublja celo socializacijsko vlogo (Galimberti 2009, 14). Današnja družba in okolje sta torej etično popolnoma brezbrizna.

Obdobje mladosti je eno najzahtevnejših obdobji, v katerem si mora mladostnik odgovoriti na mnoga vprašanja in sprejeti kar nekaj pomembnih odločitev, ki bodo zaznamovale celo življenje. Obdobje mladosti je bilo skozi vso zgodovino za mladega človeka zelo pomembno, vendar lahko rečemo, da je obdobje postmoderne marsikaj dodalo h kompleksnosti položaja mladih. Znotraj družbe, v kateri vse postaja vedno bolj spremenljivo in relativno, mladi le stežka najdejo točke in trenutke trdnosti, ki bi jim pomagale najti smer in uspešno krmariti med priložnostmi in skušnjavami sodobnega časa. Mladi se pogosto počutijo zmedene in same in zato težko izbirajo prave cilje in prave orientacije za življenje.

V kontekstu družbenih in kulturnih dejavnikov želi posameznik, v našem primeru mladostnik, kljub svoji krhkosti in iskanju polno živeti. Odraščanje, delo in življenje v dijaškem domu mu je lahko izziv, priložnost in alternativa. Vprašamo se, kako je vzgoja v dijaških domovih skozi zgodovino oblikovala mladostnika. Pri tem se posebej osredotočimo na slovenski prostor in postavimo tezo, da tako v zgo-

dovini dijaških domov kakor tudi danes zaznavamo neskladnost med religiozno in areligiozno dimenzijo ter med etično in neetično dimenzijo.

1. Pojem dijaški dom

Dijaški domovi so vzgojno-izobraževalne ustanove. Avtorji pojem *dijaški dom*¹ interpretirajo zelo različno. Pšunder (1992, 2) in Klapan (1999, 87) jih opredeljujeta kot vzgojno-izobraževalne ustanove posebnega družbenega pomena: učencem, ki se šolajo in usposabljaajo zunaj kraja stalnega bivališča, zagotavljajo popolno namestitvev, dajejo vse možnosti za življenje in učenje in za zdravo in ustvarjalno preživljanje prostega časa in skrbijo za njihov razvoj.

Rosić (2001, 56) dodaja k že navedeni definiciji tudi pomen sodelovanja dijaških domov z okoljem in opredeljuje dijaške domove kot »prostor, ki ni enak šoli, ki ima posebno organizacijo in tehnologijo dela, ki se udejanja z različnimi programi dela – osnovnim, posebnim in interesnim, torej izbirnim«.

Skalar (2004, 28) poudarja vzgojno vlogo dijaških domov in pravi, da je dijaški dom organizirana, v okolje integrirana pedagoška ustanova, ki omogoča učencem zadovoljevanje osnovnih eksistenčnih in socialnih potreb in istočasno skrbi za njihovo rast, razvoj in napredek v skladu z individualnimi zmožnostmi, nameni in vzgojnimi cilji.

Dijaški domovi po svetu obstajajo v različnih oblikah organiziranosti. Obstajajo kot državne in zasebne organizacije in imajo največkrat definirano vlogo v sklopu sistema šolstva (Dečman Dobrnjić 2007, 10). Dijaške domove lahko razdelimo v dve tipični obliki (Klapan 1999, 86):

- prva oblika domov so domovi, ki nadgrajujejo, pomagajo, lajšajo šolanje kategorij mladostnikov različnih socialnih struktur prebivalstva kot dodatne ali pomožne ustanove;
- druga oblika so dijaški domovi, ki so samostojne, relevantne, tradicionalne in tudi prestižne vzgojno-izobraževalne ustanove z zelo tradicionalno organizacijsko strukturo.
- Način dela v dijaških domovih je odvisen od mnogih dejavnikov: od vrste organizacije, načina financiranja, vzgojno-izobraževalnih ciljev, definiranja nalog, organiziranosti dela in od načina upravljanja. Rosić (2001, 35) pravi, da v svetu obstajajo naslednje oblike organiziranja dijaških domov:
- *internati*, ki v celoti organizirajo mladostnikovo šolanje in prosti čas, to pomeni, da imajo mladostniki poleg stanovanja in prehrane v internatu organizirano izobraževanje v celoti (Francija, Belgija, ZDA, Rusija);
- *internati*, v katerih mladostniki stanujejo, se hranijo in pripravljajo na šolo, ki jo obiskujejo v bližnji okolici (Francija, Belgija, ZDA idr.);

¹ Pojem *dijaški dom* se je skozi zgodovino spreminjal: *internat*, *konvikt*, *kolidž*, *kampus*. Pojem *dijaški dom* nastopi sočasno s pojmom *dijak*, ki velja za učenca v sekundarnem izobraževanju. V razpravi bomo najpogosteje uporabili izraz *mladostnik*. Kjer bo smiselno, pa tudi *učenec*, *dijak*. Seveda se je oblika in metoda vzgoje v dijaških domovih skozi zgodovino spreminjala.

- *polinternati*, v katerih mladostniki stanujejo podnevi, obiskujejo šolo, imajo organiziran prosti čas in prehrano, zvečer pa se vračajo k svojim družinam (ZDA, Francija, Rusija);
- kombinirane oblike šole internata, v katerih »eksterni« mladostniki obiskujejo le šolo, ki je v sklopu internata, in »interni« mladostniki, ki stanujejo v internatu in v internatu obiskujejo šolo, ter »interni« mladostniki, ki stanujejo v internatu in obiskujejo šolo zunaj internata (Finska, Anglija, Danska).

Dijaški domovi imajo v slovenskem šolskem prostoru več kakor sto let dolgo zgodovino; s tem so dokazali, da so nepogrešljiv del vzgojno-izobraževalnega sistema.

2. Pedagoški koncepti dijaških domov v srednjeevropskem prostoru

Večina dijaških domov (internatov) pedagoškega dela ne gradi na zapisanih vzgojnih konceptih, zato pri njih besed *koncepti*, *načrti* ne najdemo. V teh dijaških domovih se ravna po idejah in po osebnosti ustanovitelja ali vodje doma, ki je nekakšen pedagoški oče ali mati.

Drugi način razvoja konceptov je, da konceptualna vprašanja dijaškega doma obravnavajo in rešujejo vzgojitelji na pedagoških konferencah, svojega priročnika o tem nimajo. V pregledani literaturi o domski vzgoji² in v osebnih pogovorih z vzgojitelji je težko razločevati med pedagoškimi koncepti in izjavami o pedagoški praksi. Da bi se izognili napačnemu razumevanju izjav in interpretacij, je smiselno omejiti pojem koncept oziroma gradivo, ki ga bomo uporabljali v tej analizi. Za predstavitev in analizo konceptov smo uporabili:

- besedila domov, ki obravnavajo koncepte, če so obstajala;
- informacijske zloženke, s katerimi se domovi predstavljajo javnosti;
- izjave, ki so jih ravnatelji in vzgojitelji dali izključno na temo koncepti.

Problem te omejitve gradiva je, da so namere in s tem tudi poudarki na informacijah zmeraj različni. Tisto, kar nastopa pod imenom koncept, se lahko uporablja tako za zunanjo predstavitev ustanove kakor tudi za notranji okvir prakse. Informacijske zloženke so v največji meri namenjene promociji; v njih se ustanova prikaže v takšni luči, v kakršni naj jo vidi javnost.

Koncepti niso udejanjena praksa, so pa v sistemski povezavi s prakso. Uporabiti jih je mogoče toliko, kolikor dejansko podpirajo celotni sistem. Sem sodi najprej dejstvo, da so za vzgojitelje nekakšen delovni okvir, v katerem izvajajo vzgojno prakso. Analiza se bo osredotočila na podobo in utemeljitev vzgoje, na vzgojno zasnovo in na vzgojne cilje. V teh točkah je v glavnem mogoče vsebinsko zaobjeti znane koncepte.

² Pri tem smo se omejili na domsko vzgojo v dijaških domovih (oz. internatih).

2.1 Podoba in utemeljitev vzgoje v dijaškem domu

Vsaka vzgojna ustanova opravlja svoje dolžnosti in zadovoljuje posamezne potrebe. V nadaljevanju bomo govorili o tem, da so se dolžnosti in potrebe skozi zgodovino internatske vzgoje spreminjale v skladu s potrebami in zahtevami časa in da je dijaškim domovom od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje vedno težje izpolnjevati poslanstvo. Poslanstvo obravnavanih dijaških domov bomo zato preučili ob upoštevanju tega ozadja.

Utemeljitelja deželnih vzgojnih domov (LEH)³ sta reformska pedagoga Herman Lietz in Kurt Hahn. Te ustanove označujemo kot domove, ki želijo biti mladim drugimi domovi. Mladim bi hoteli ponuditi drugačen življenjski prostor, v katerem nabirajo izkušnje, živijo v skupnosti, ki jo odlikuje tesna povezava med družbenim, šolskim, spoznavnim, čustvenim ter teoretičnim in praktičnim učenjem. Ta skupnost omogoča življenjsko učenje v napetem polju: posameznik – skupnost – vzgoja. Izobraževanje in vzgoja, pa tudi skupno življenje so neločljivo povezani. Kakor smo že omenili, podoba teh internatov izhaja iz tradicije reformske pedagogike. Zanj je značilno, da je družino in klasično šolo obravnavala kot nezadostni vzgojni ustanovi, ki potrebe otrok po celostnem osebnostnem razvoju zadovoljita le deloma. Otroci in mladoletniki naj bi zato v deželnih vzgojnih domovih pridobili izkušnje, ki jih drugje ne bi mogli (Harder 2005, 4). Drugače pa domovi s takšno podobo nastopajo še danes. Njihova naloga ni več, biti za vsako ceno boljša vzgojna ustanova od družine in od šole, ampak dobra alternativa za družino in za šolo, alternativa, ki privablja s celostno vzgojno zasnovo in je dopolnitev družinske in šolske vzgoje.

Glavni namen deželnih vzgojnih domov je: pomagati mladim. Pri tem govorimo o individualni pomoči na šolskem področju, torej je to najprej šolska alternativa javnim šolam. V posameznih primerih pa se ti domovi z ustreznimi možnostmi pomoči pokažejo tudi kot alternativa za domove s specialno pedagogiko (Harder 2005, 5–7).

Dijaške domove s krščanskim pedagoškim ozadjem razumemo kot ustanove, ki poskušajo pomagati otrokom in mladim s konkretnimi problemi. To so lahko šolski, družinski ali osebni problemi in problemi, ki izvirajo iz družbenega okolja. Temeljno je krščansko vodilo: ljudem v stiski je treba pomagati. Vzgoja v dijaškem domu ni sama sebi namen, ampak temelji na predpostavkah, zaradi katerih se zdi smiselno in učinkovito, otroka za nekaj časa ločiti od družine. Navadno pojmujejo družino kot najboljšo in najprimernejšo vzgojno ustanovo, ki je dijaški dom ne more preseči. Katoliški dijaški domovi so opredeljeni kot vzgojno-izobraževalne ustanove (Barz 2005, 198–199).

Pri nekaterih konceptih lahko opazimo razumevanje domske vzgoje kot dopolnitev družinske vzgoje. V bistvu to pomeni, da bi se mogla družina in dijaški dom pri vzgoji dopolnjevati. Dejansko je v večini internatov tako, da morajo otroci med počitnicami in ob nekaterih koncih tedna domov, saj je dom zaprt. V kolikšni meri domska vzgoja res nadomešča družinsko, če otrok družine nima ali pa je z njo v zelo konfliktnem odnosu, ne pove nobeden od konceptov. Iz ponudbe internatov je mogoče le implicitno razbrati, da je tudi to mogoče.

³ V nemškem prostoru se deželni vzgojni domovi označujejo s kratico LEH (Landerziehungsheime).

Pojmovni par liberalno in konservativno, usmerjeno k normam, se zdi tudi zaradi politične rabe nenavaden ali celo neprimeren za opis pedagoških zasnov domske vzgoje. Vzgojne zasnove so elementi ali elementarne izjave pedagoških teorij, kakor so konkretizirani v konceptih. Konkretizacije vzgojnih zasnov v konceptih so bistveno trdnjše kakor pa spremenljive, lahko bi rekli: celo odvisne od duha časa, od temeljne teorije. Zato pojma liberalno in konservativno, usmerjeno k normam, zelo dobro kažeta na to, na kateri ravni se je v devetdesetih letih diskutiralo o domski vzgoji in o vzgoji na splošno. Generacija staršev, rojenih okrog leta 1968, je svojim otrokom dala prosto pot in mnogi so danes prepričani, da so otroke vzgojili preveč liberalno. Kot odmev na to vzgojo brez omejitev ali permisivno vzgojo se sliši klic po normah in vrednotah v vzgoji in temu klicu sledi veliko domov. Tako se zdi, da so danes liberalci nepopolnejši tradicionalisti, medtem ko so vzgojne zasnove, za katere smo mislili, da smo jih preživeli že v sedemdesetih letih, v novi preobleki videti zelo moderne. Pojma *liberalno* in *konservativno*, usmerjeno k normam, sta zato zelo aktualna in zelo natančno opisujeta različne zasnove domske vzgoje. Čeprav se uporabljata v politiki, se zdita prav zaradi družbene in politične vloge, ki jo je imela domska vzgoja skozi zgodovino, popolnoma legitimna.

Obe zasnovi imata nekaj prednosti in nekaj spornih značilnosti. Konservativna zasnova lahko s svojimi jasnimi cilji v našem vedno bolj individualiziranem in pluralnem svetu mladostnikom ponudi usmeritev in trdnost. Vzgoja neposredno pomaga pri praktičnem premagovanju življenjskih problemov. Ta zasnova je koristna predvsem pri pomanjkljivi vzgoji, pri vedenjskih motnjah in pri zanemarjenem izobraževanju. S tem se že kaže tudi pomembnost zasnove: na mladostnika vedno gleda kot na subjekt.

Liberalna zasnova v primerjavi s konservativno je usmerjena na pedagogiko samouravnavanja. Mladostnikom zaupajo, da bodo sami storili potrebne korake. Več prostora je za individualni razvoj in za krepitev identitete, dom pa je neko varnostno območje, skupnost, v kateri se mladostniki lahko preizkušajo. Za mladostnike, ki ne vedo, kaj želijo, ki so brez ciljev, je to lahko zelo stresno, saj se od njih veliko pričakuje, cilji pa so postavljeni zelo ohlapno.

Na splošno deželni vzgojni domovi težijo k liberalni zasnovi. V domovih s krščanskim temeljem je razpon širok: od liberalnih do konservativnih. Vse zasnove so za domove značilne toliko, kolikor upoštevajo napetost polja mladostnik – družba in v ospredje svoje dejavnosti postavijo mladostnike. Starši so bolj obrobne pomena. Dovolj je, če dom kot vase zaprta enota in skupnost mladostnike pripravi na poznejše življenje. Ni pa dovolj v smislu socialnodelovnih in socialnopedagoških zasnov. S sistemsko-ekološkega vidika družba ni le nekaj velikega, abstraktnega, ampak je njen mali del tudi življenjski svet mladostnika: družina, prijatelji, družbeni in gospodarski dejavniki tega sveta. Če določimo pluralistično ureditev, torej razlikujoče se norme in vrednote, teh v pedagoškem delu ne moremo preprosto zanemariti oziroma jih nadomestiti z enotnimi normami in vrednotami, čeprav so morda izraz objektivno resničnega, lepega in dobrega. Z drugimi besedami: vzgojna zasnova domov mora preseči meje ustanove.

2.2 Vzgojni cilji

Podobno kakor vzgojne zasnove je mogoče povzeti tudi pedagoške cilje. Inter-nati z liberalno vzgojno zasnovo se pretežno odpovedo konkretnim, za vse obvezujočim ciljem: »Za učenje življenja ni učnega načrta.« V skupni brošuri de-želni vzgojnih domov najdemo pretežno splošne cilje: zrelost, radovednost, re-snost, smisel za skupnost, zanesljivost, odprtost v svet, pripravljenost in zmožnost sprejemanja odgovornosti, volja do dela, samokritičnost, sposobnost sodelovanja, ne da bi zanemaril sebe, prijaznost, pripravljenost pomagati, zanimanje za politi-ko, skromnost in pripravljenost na odrekanje (Harder 2005, 8–9).

Cilji zadevajo subjekt in njegovo družbeno okolje, s katerim se konstruktivno ukvarja. Predvsem pa postavljajo širok okvir, znotraj katerega je mogoče njihovo uresničevanje individualno razlagati. Težava takšnih razmeroma »brezciljnih« kon-ceptov je: od mladostnikov se pričakuje, da si bodo sami postavljali sprejemljive cilje. Opustitev k enotnim ciljem naravnane vzgoje v korist naravnosti k subjek-tu pomeni, da se vzpostavlja neka napetost z institucionalno naravo, ki jo vzgoja kljub vsemu ima. Nujno je soglasje vseh udeležencev, da liberalna vzgoja ne bi na koncu izpodkopala svojih institucionalnih temeljev, če bi vsak sledil svoji liniji. Ne-obstoj diferenciranih ciljev pa ni nujno enak neobstoju oblik in ciljno usmerjene vzgoje. Pomembno je le to, da se vzgojitelji in mladostniki vedno znova poiščejo in določijo skupne cilje. To od vsakega posameznika zahteva veliko več napora ka-kor pa tog okvir norm in ciljev. Čeprav to na začetku zagotavlja zanesljivost pri delu, obstaja nevarnost avtomatizma pred fleksibilnostjo (Backes 2000, 140–141).

Koncepti domov s konservativno vzgojno zasnovo navajajo naslednje splošne cilje: usmerjenost, življenjski pogum, zaupanje vase in volja do življenja, oblikova-nje samopodobe, premišljen odnos do samega sebe, stvarna ocena okolja in spo-sobnost življenja s tem, občutek odgovornosti do sebe in do drugih, samozavest, graditev zaupanja, sposobnost sklepanja zvez in navezovanja, zavedanje vrednot, socialna in moralna sposobnost, odgovorno članstvo v družbi, pripravljenost za delo (Ladenthin 2001, 229).

Razlike z liberalnimi cilji so majhne, opaziti pa je vsebinski premik. Deželni vzgoj-ni domovi poudarjajo sposobnosti subjekta, tu pa je bolj poudarjena usmerjenost k subjektu in k družbi.

Katoliški internat splošne cilje razčleni (Ladenthin 2009, 386–395):

Osebnostni razvoj: zorenje v samostojno osebnost, prevzemanje osebne in druž-bene odgovornosti, razvoj identitete, samozavest in samozaupanje, uravnotežen in pozitiven odnos do ljudi in do stvari, razvijanje sposobnosti dinamičnega in kri-tičnega odzivanja na aktualno dogajanje, prevzemanje tradicionalnih vrednot, odgovori na izzive sedanjosti, da bi lahko sprejemali osebne odločitve; načrtovanje prihodnosti, ki vodi do izbire primerne poklica; razvoj ustvarjalnih sposobnosti, odprtost za kulturne vrednote; iz ponudbe množičnih občil postopno izbiranje tistega, kar pomaga pri osebnoštem razvoju.

Socializacija: občutljivost za druge, zmožnost sobivanja z drugimi, pozitivno re-ševanje sporov, približevanje partnerstvu in priprava na poroko ter ustvarjanje družine, strpnost do ljudi različnih nazorov in pripravljenost na dialog z njimi, za-

vzetost za trpeče, razvoj pripravljenosti s politično dejavnostjo, spreminjanje družbe v smislu evangelija.

Izobraževanje: dobra izobrazba, uspešen dokončanje šolanja, ki izboljša možnosti za prihodnost, volja do učenja z motivacijskimi dejavnostmi, krepitev prenašanja frustracij, oblikovanje življenjskega načrta na stvarni podlagi, razumevanje družbenih in političnih odnosov za dejavno sodelovanje v njih.

Pomoč pri svetovnonazorski usmerjenosti: posebno pozornost se posveča religioznemu duhu, saj otroci v številnih družinah niso bili deležni verske vzgoje. To lahko vzbudi občutek varnosti in pripadnosti (Ladenthin 2001, 229–242).

Pri teh ciljih je poudarek na usmerjenosti in na življenjskih preizkušnjah zlasti z religioznega vidika. Cilji so zelo diferencirani. Krščanska usmeritev je prenesena na raven ciljev. Če povzamemo: večina internatov uporablja splošne cilje, razlike so v poudarkih na ciljih. Vsak dijaški dom mora določiti cilje v povezavi s pedagoškim procesom, jih preverjati in po potrebi na novo določiti.

3. Kratek zgodovinski razvoj dijaških domov skozi prizmo vzgoje

Nasproti mnogim avtorjem, ki srednji vek označujejo kot mračnega, bi na tem mestu radi poudarili in izpostavili bogastvo tega obdobja. Z vidika domske vzgoje sta se vzgajanje in izobraževanje izvajali v samostanskih šolah. Vloga internata (konvikta) je bila skrbniška, namenjena spanju in prehrani učencev. Učitelji (duhovniki, redovnice) so v dopoldanskem času delali v šoli, v popoldanskem in v večernem času pa skrbeli za učenje, red in disciplino. V fevdalnih dvorcih je bilo organizirano elitistično izobraževanje in vzgajanje dvorjanov in vladarjev. Dvorne šole, prve univerze, visoko izobraževanje ob najbolj poznanih katedralah, so bile najvišje možno in dosegljivo izobraževanje. Učenci so živeli v dvorcih skupaj z učiteljem, ki je bil po pouku tudi vzgojitelj. Skrbel je za učenje in za disciplino v prostorih internata (konvikta) (*Pedagoška enciklopedija* 1989, 285). Samostani so bili tako prva zasnova domske vzgoje in razvoja vzgojiteljskega poklica.

Prav tako kakor drugje v Evropi segajo prvi začetki domske vzgoje v slovenskem prostoru v zgodnji srednji vek. Prve ustanove so bile namenjene sirotam in nezakonskim otrokom. Ustanovitelji so bili različni cerkveni redovi, cerkvene organizacije in bogati plemiški darovalci. V Ljubljani zasledimo prvo obliko organizirane zaščite otrok (sirot) že leta 1041. V začetku 13. stoletja je imel red križnikov prav tako v Ljubljani svojo šolo in internat. V začetku 18. stoletja so uršulinke odprle dekliško šolo z internatom (Starkl 1999, 16).

V drugi polovici 19. stoletja imamo že internate, namenjene mladostnikom, ki so se šolali zunaj kraja stalnega bivališča (v Kopru leta 1860, v Celju leta 1878, v Šmihelu pri Novem mestu leta 1886, na Ptujju leta 1900 in še v drugih krajih). Večina internatov je bila namenjena otrokom, ki so obiskovali osnovno šolo. Vzgojno delo v njih je bilo odsev svetovnega nazora in hotenj tistih, ki so omogočili otrokom življenje in delo v teh domovih (16).

Prvi internat (konvikt) v Ljubljani, ki je bil namenjen izključno srednješolcem, so leta 1600 odprli jezuiti. Sprejemal je predvsem dijake, ki so se šolali za duhovniške poklice, izjemoma pa tudi dijake drugih šol. V Rušah je bil leta 1612 ustanovljen internat (konvikt) za dijake župnijske šole, ki je imela naravo gimnazije. Leta 1852 je Anton Martin Slomšek v Celju ustanovil dijaški zavod (semenišče) z imenom Maximilianum. Ko je bil sedež lavantinske škofije prenesen v Maribor, je bil ustanovljen nov zavod, poimenovan Victorianum. Leta 1864 so oba zavoda v Celju združili, takrat nastalega nato leta 1870 razpustili in leta 1876 spet prenesli v Maribor (17).

Tudi drugi kraji niso zaostajali. Tako do prve svetovne vojne zasledimo podobne internate v Celovcu, Ptuj, Kočevju, Celju, Mariboru, Kranju in v Murski Soboti. Med obema vojnama se število internatov ni bistveno spreminjalo, vzgojno delo v njih pa ni imelo enotnih teoretičnih izhodišč. Glede mnogih sestavin, ki so ključnega pomena za celovit razvoj mladih, je veljal nekakšen pluralizem. Še vedno so se ohranjali elementi samostanske vzgoje, vsaj na področju medsebojnih odnosov, reda in discipline, kot temeljne postavke uspešnega vzgojnega dela. »Po drugi svetovni vojni so bili vsi cerkveni in privatni dijaški domovi podržavljeni. Namenjeni so bili v prvi vrsti otrokom padlih borcev v drugi svetovni vojni in dijakom iz oddaljenih krajev Slovenije in Jugoslavije. Vzporedno z odpiranjem dijaških domov v Sloveniji so bili odprti tudi številni slovenski dijaški domovi v zamejstvu (Trst, Gorica, Celovec), ki so bili namenjeni slovenskim dijakom iz krajev, kjer ni bilo ustreznih šol, imeli pa so tudi nalogo ohranjati slovenski jezik in kulturo na narodnostno mešanih geografskih območjih.« (17)

3.1 Doktrina vzgojnega dela v dijaških domovih do šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje

»Doktrinalni prijem je v glavnem temeljil na teoriji in praksi sovjetskega pedagoškega teoretika in reformatorja Antona Semjonoviča Makarenka (1888–1939), ki je dal osnovo za koncept šola – internat. Po oktobrski revoluciji leta 1920 je po nalogu boljševiške partije organiziral delovne kolonije za zapuščene otroke, katerih starši so umrli v vojni in revoluciji. Najprej je uredil in vodil kolonijo 'Maksim Gorki', potem komuno 'Deržinski'. V obeh kolonijah je iz siromašnih otrok in mladoletnih prestopnikov vzgojil 'močne' člane delovne skupnosti. Svoje pedagoške poglede je uresničil v vzgojni komuni, ki je imela prostore za bivanje, šolanje in delo učencev. Učitelji so živeli skupaj z učenci in jim bili predvsem zgled učenja in dela. Disciplina je bila izjemno stroga, vendar so učno-vzgojni rezultati to opravičevali. Makarenkove ideje za delo z mladoletnimi prestopniki so: socialistični humanizem, katerega osnova je spoštovanje otrokove osebnosti, izražanje zaupanja in ljubezni do otroka, razvoj zavestne discipline na osnovi notranjega prepričanja gojenca in zahteve, da je treba otroke vzgajati z življenjem in delom v socialističnem kolektivu, v neposredni delovni aktivnosti. Makarenko je organiziral domove kot socialne ustanove za socialistično vzgajanje. Njegove ideje in praksa so imele močan vpliv na vzgajanje v vseh socialističnih državah.« (Strugar 1993, 5) Nekaj let po sporu s Sovjetsko zvezo pa je bilo že nevarno omenjati njegovo ime, čeprav so mnogi vzgojitelji pri svojem delu še kako upoštevali njegove izkušnje (Starkl 1999, 17).

Po drugi svetovni vojni, ko se je s konstituiranjem in s postopno rastjo gospodarstva začel razvijati šolski sistem, še posebno srednješolski sistem, je država v mestih in po industrijskih središčih ustanavljala internate. To je bil sestavni del njene kadrovske politike. Da bi se v srednje šole raznih smeri, zlasti tistih, ki jih je potrebovalo razvijajoče se gospodarstvo, vpisalo dovolj dijakov, jim je bilo treba zagotoviti stanovanje, prehrano in možnosti za učenje. Ker so v internatih, ki učencem niso ponudili ravno najboljšega standarda in idealnih življenjskih in delovnih razmer, hoteli zagotoviti red in disciplino in jih usmerjati k učenju, so vanje nameščali prefekte. Večinoma so bili to učitelji, študentje ali pa dijaki sami, to je dijaki starejših letnikov, ki so stanovali v internatu (Skalar 1996, 41).

V petdesetih letih odgovorni niso razmišljali o vzgojni in socializacijski vlogi domov. Poudarek je bil na zagotavljanju in vzdrževanju reda in discipline in v skrbni prefektov, da so se dijaki učili in se pripravljali na šolo. Vendar takšnega stanja ne bi mogli posplošiti na vse dijaške domove. Kakovost in obseg dela v njih, ki je vseboval tudi manjšo ali večjo količino vzgojnih prvin, sta bila odvisna od ravnateljev in od njihovih sodelavcev, od njihove izobrazbe in od njihovih pedagoških izkušenj, od njihove zavzetosti in od občutka za potrebe odraščajočih mladostnikov. V nekaterih internatih so organizirali obvezne učne ure in aktivnosti v prostem času. Dijaki so se lahko vključevali v športne in tudi v kulturne aktivnosti, še posebno pri pripravi praznovanja državnih praznikov. Tedaj so bili v dijaških domovih in tudi v srednjih šolah popularni idejnopolitični krožki in delovne akcije, dijaki so se skupaj z vzgojitelji udeleževali političnih manifestacij. Mnogi dijaški domovi so imeli že v zgodnjih petdesetih letih interne pravilnike, ki so urejali pravice in dolžnosti dijakov, pa tudi (vzgojne) programe. Mladinska organizacija, v katero je bila tedaj včlenjena večina srednješolcev, je imela skrbno izdelan politični in idejni vzgojni program in ta je bil v prvih povojnih letih marsikje identičen z vzgojnim programom v dijaškem domu; program mladinske organizacije je bil vzgojni program dijaškega doma. V tem obdobju so obstajali posamični zavzeti ravnatelji – imeli so velik ugled med učenci, pa tudi med sodelavci in med kolegi po drugih domovih –, ki so že tedaj opozarjali na potrebe po sistematičnem vzgojnem delu, po skupnem organiziranem nastopanju, po oblikovanju vzgojnih programov za vse dijaške domove in po kvalificiranih pedagogih – vzgojiteljih. Strokovnjaki, ki bi lahko zasnovali pedagoško doktrino za vzgojno delo v dijaških domovih, se v tem času še niso intenzivneje vključevali (41–42).

»Domovi so v teh letih imeli socialno funkcijo (niso bili obravnavani v okviru ustreznih šolskih zakonov), locirani so bili v starih iztrošenih stavbah, bili so prenapolnjeni in niso nudili učencem drugega kot zasilno nastanitev, prehrano ter vzgojo, ki je bila zreducirana na bolj ali manj strogo vzdrževanje reda in discipline.« (Starkl 1999, 17)

Šestdeseta leta so potekala v znamenju aktivnosti državnoadministrativnih organov, konkretno Zavoda za napredek šolstva SR Slovenije, ki se je konec šestdesetih let preimenoval v Zavod SR Slovenije za šolstvo. Zavod za šolstvo je leta 1962 izdal prvi osnutek okvirnega programa vzgojne dejavnosti in organizacije dijaških in vajeniških domov Slovenije. Leta 1963 je pedagoška služba pri zavodu izdala dopolnitve k osnutku programa. Naslednji načrt je pripravila leta 1967 že Skupnost domov. Zavod za šolstvo je v letih 1968 in 1969 vzgojni načrt še nekajkrat dopolnil

in korigiral, zdaj že ob sodelovanju Skupnosti domov Slovenije, ki je postala konec šestdesetih let zelo aktivna in je v svoje roke vse bolj prevzemala pobude za načrtovanje vzgojnega dela, za oblikovanje vzgojnega koncepta, za trdnejšo, pedagoško utemeljeno organizacijo domov z definiranimi vzgojnimi cilji, za izobraževanje vzgojiteljev, da bi bili kos vzgojnemu poslanstvu v domovih, pa tudi za medsebojno povezovanje in organizirano nastopanje. Prav iz takšnih usmeritev je bila leta 1965 ustanovljena Skupnost domov Slovenije (Skalar 1996, 42).

To je bil začetek oblikovanja pedagoške doktrine, v kateri so bili že razčlenjeni posamični vidiki vzgoje, ki naj bi prispevala k vsestransko razviti osebnosti, k vzgoji samoupravljalcev, k vzgoji, ki je temeljila na marksizmu in na samoupravljalski praksi.

»Z rastjo ekonomske moči družbe in s tem tudi družine so domovi še naprej ohranili socialno funkcijo, vendar pa se je število dijakov v njih zaradi izredno slabih materialnih možnosti počasi, a vztrajno redčilo, kar je še dodatno poglobljalo socialne razlike. Premožnejši starši so za svoje otroke poiskali privatno namestitev, kar je pomenilo le zagotavljanje višjega materialnega standarda, medtem ko je bila vzgoja povsem potisnjena v ozadje. V izboljševanje ali vsaj ohranjanje materialnega stanja v domovih se je izredno malo vlagalo, tako da so stavbe z opremo vred naprej propadale. Izjema so bili nekateri dijaški domovi v okviru višjih šolskih centrov ali delovnih organizacij, ki so pričeli graditi lastne domove.« (Starkl 1999, 18)

Konec šestdesetih let je stroka še vedno stala bolj ob strani, teoretični koncept še ni bil oblikovan, v praksi pa je bila še vedno preveč v ospredju disciplinskonadzorna aktivnost zdaj že vzgojiteljev in ne več prefektov (Skalar 1996, 42–43).

3.2 Premiki v razvoju vzgojnega programa v dijaških domovih

Sedemdeseta leta pomenijo pomembne premike v zasnovi in načrtovanju vzgojnega programa v dijaških domovih, v začetkih sistematičnega izobraževanja pedagogov za delo v domovih z zasnovo permanentnega izobraževanja vzgojiteljev in ravnateljev, v povezovanju Skupnosti domov z domovi in s skupnostmi domov v republikah nekdanje Jugoslavije in s slovenskimi dijaškimi domovi v zamejstvu, predvsem pa v skrbi za ustreznejše in sodobnejše dijaške domove in študentske domove. Leta 1976 se je začela akcija prenove in že leto dni pozneje so bili zgrajeni trije dijaški domovi, prvi v Kopru. Do konca leta 1980 je bilo zgrajenih 25 dijaških in študentskih domov, do konca prenove leta 1985 pa skupaj 39 dijaških in študentskih domov (43).

Permanentno izobraževanje je v sedemdesetih letih preraslo v tradicionalne vsakoletne seminarje za vzgojitelje dijaških domov, v seminarje za ravnatelje in za druge vodstvene delavce, v seminarje za vzgojitelje in za ravnatelje zamejskih dijaških domov, pa tudi v tradicionalna vsakoletna srečanja delavcev dijaških domov, ki so bila v večjem delu namenjena tudi strokovnemu izpopolnjevanju. Vse to je postopoma vplivalo na kakovost vzgojnega dela v domovih.

Najpomembnejši premik v kakovosti kadrov in s tem tudi k boljšemu vzgojnemu delu pa so ustvarili programi višješolskega in visokošolskega izobraževanja pedagogskih in vodstvenih delavcev v dijaških domovih. Na Pedagoški akademiji so leta

1968 prvič sprejeli izredne študente v program domske pedagogike, v študijskem letu 1976/1977 pa so se vpisali prvi študentje v program domske pedagogike na Oddelku za pedagogiko na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Ta študij je bil organiziran do študijskega leta 1985/1986, ko je bil program prenesen na tedanjo Pedagoško akademijo, ki se od leta 1991 dalje imenuje Pedagoška fakulteta v Ljubljani. Od študijskega leta 1991/1992 dalje je domska vzgoja vključena v univerzitetni študijski program socialna pedagogika (Dekleva, Kobolt in Klemenčič 2006, 1).

Teorija domske vzgoje je postopoma ustvarila teoretične temelje konceptu in doktrini pedagoškega dela v dijaških domovih. Sodelavci tega programa so se vključevali v permanentno izobraževanje in v ustvarjanje vseh pomembnejših dokumentov, ki so nastali na pobudo Skupnosti domov. Izpostaviti je treba zlasti okvirni vzgojni program iz let 1980, 1987 in 1994. Pomemben delež pri oblikovanju nove pedagoške doktrine je imela revija *Iskanja*, glasilo pedagoških delavcev v dijaških domovih, ki je leta 1984 začela izhajati redno, enkrat na leto (Skalar 1996, 43–44).

V osemdesetih letih so se procesi, začeti konec sedemdesetih let, nadaljevali in poglobljali. Tedaj so se zaposlovali v domovih tudi že diplomanti višješolskih in visokošolskih programov. Kakovost pedagoškega dela se v tem obdobju v domovih ni toliko kazala v formalnih dokumentih. Če primerjamo okvirni vzgojni program iz leta 1972, ki ga je prvič sprejel in potrdil strokovni svet Zavoda SR Slovenije za šolstvo, z okvirnim vzgojnim programom iz leta 1980, med njima ni velikih razlik. Res je, da okvirni vzgojni program iz leta 1980 vsebuje manj političnih fraz, tako pri danih ciljih kakor tudi pri vzgojnih vsebinah in v spremni besedi k programu. Res je tudi, da so načela vzgojnega delovanja v programu iz leta 1980 bolj izdelana, moderneje zastavljena in skrbno oblikovana, pa tudi metodološki okviri in metodični napotki temeljijo na strokovnih temeljih. Program je v različnih segmentih dopolnjen in skrbno izdelan, vendar pa ostaja osnovna struktura s temeljnimi usmeritvami enaka, kakor je bila že v programu iz leta 1972. To lahko pomeni, da je bil okvirni vzgojni program iz leta 1972 kakovosten in vizionarski, ali pa so v osemdesetih letih nastali številne spremembe, dopolnitve in popravki, a ni še bilo kakovostnega preskoka, ki bi zahteval drugače oblikovane cilje in vsebine vzgojnega dela in drugačno strukturo okvirnega vzgojnega programa (44).

Podoben vtis dobimo, če okvirni vzgojni program iz leta 1980 primerjamo z okvirnim vzgojnim programom iz leta 1987. Zopet popravki, korekcije, dopolnila, dodatki in izpuščanje vsega, kar ne sodi več v novi čas, v spremenjeno družbenopolitično situacijo. Natančen bralec bi še vedno zasledil podobnosti v strukturi, pa tudi v nekaterih izhodiščih.

Toda v programu iz leta 1987 je vendarle mogoče zaznati tudi pomembne kvalitativne premike. Med splošnimi pogoji so posebej predstavljeni ekološko-psihološki pogoji, ki bi jih moral dom skupaj z arhitekturo, opremo in organizacijo zagotoviti učencem. Kot posebna vzgojna kvaliteta je predstavljena vzgojna skupina, opisana so pedagoška načela, pa tudi metodično-strateški okviri vzgojnega delovanja. V okvirnem vzgojnem programu iz leta 1987 je čutiti že izrisano pedagoško doktrino in sodobne usmeritve sestavljalcev in sodelavcev. To je pomembno, ker se pedagoška doktrina za vzgojni proces v ustanovah, ki niso namenjene izobraževanju, ampak vzgoji, pri nas do tedaj še ni izoblikovala.

Okvirni vzgojni program iz leta 1994 nekoliko še vedno ohranja prejšnjo strukturo, temeljiteje pa zamenja in posodobi cilje, naloge in vsebine vzgojnega dela. Načela vzgojnega dela posodobi, zavzame se za načelo koedukacije, pa tudi za načelo diferenciacije in individualizacije. Poleg sistema spodbud predvidi tudi sistem sankcij, vzgojni skupini kot vzgojnemu dejavniku postavi nasproti posameznika – individuuma. V tem programu je čutiti sodobnejše usmeritve, upoštevanje in vključevanje vrednot in prvin pedagoškega delovanja, za katere se zavzema razviti svet, in vsebin, ki so v funkciji zadovoljevanja potreb dijakov. Okvirni vzgojni program iz leta 1994 vpelje tudi novo terminologijo in se distancira od političnih in ideoloških prvin, ki so jih veliko vsebovali vsi prejšnji okvirni vzgojni programi (44–45). Zadnji vzgojni koncept za dijaški dom je iz leta 1999. Kurikularna prenova v dijaških domovih je izhajala iz izhodišč prenove, ki jih je sprejel Nacionalni kurikularni svet, in je pri tem upoštevala: uvajanje ciljnega in procesno-razvojnega načrtovanja, fleksibilnost v načrtovanju vzgojnega dela, razvijanje komunikacije med strokovnimi delavci, dijaki in starši, dvig profesionalizacije nosilcev vzgojnega dela (vzgojiteljev) ter spremljanje in evalvacijo vzgojnega dela.

Dijaški domovi so vzgojno-izobraževalne ustanove (Vzgojni program za dijaške domove 1999, 4), ki jih večinoma ustanavlja država in sodijo pod Ministrstvo za šolstvo in šport. V Sloveniji imamo tudi štiri zasebne dijaške domove, in to v Mariboru, v Vipavi, v Želimljah in v Ljubljani. V njih praviloma stanujejo mladostniki, ki obiskujejo škofijske gimnazije. V dijaških domovih so omogočena šolanje in prebivanje po končani osnovi šoli in usposabljanje zunaj kraja stalnega prebivališča. Dijakom tudi zagotavljajo najboljše možnosti za življenje in za učenje: organizirano in strokovno vodeno porabo prostega časa, pomoč pri učenju, v osebnih stiskah in ob prilagoditvenih težavah. Z upoštevanjem različnosti omogočajo vsem dijakom enake možnosti za razvoj.

4. Sklep

Pomen dijaškega doma je danes na področju etične in religiozne vzgoje še toliko večji, saj dijaški dom prevzema precejšen del nalog, ki jih je nekdanj v procesu otrokove socializacije imela družina. Z razvijanjem etične dimenzije naj bi mladostniku pomagal pri oblikovanju kriterijev za odgovorno odločanje. Človek se mora nenehno odločati in za odločanje potrebuje merila, po katerih bo presojal, kaj je prav oziroma dobro in kaj ne. V sodobni družbi ni več močnih tradicionalnih vrednostnih okvirov in tudi v zgodovini dijaških domov jih opazimo le pri konservativnem vzgojnem konceptu. Zato je toliko bolj pomembno, da se posameznik že zgodaj oblikuje tudi kot etična osebnost in zavestno prevzame temeljne etične vrednote.

Vsak človek, toliko bolj mladostnik v obdobju odraščanja, si postavlja bivanjska vprašanja. Glede stanja duha v slovenskem šolstvu zagovarjamo tezo, da je posebno kritična popolna odsotnost dušne in duhovne razsežnosti v vzgoji, kljub dejstvu, da številni poznavalci otrokovega razvoja opozarjajo na religiozno dimenzijo kot na enega ključnih dejavnikov za osmišljanje življenja (Schweitzer 2005).

Konceptualno gledano, se vprašanja o Bogu v liberalnih konceptih vzgoje v dijaških domovih ne postavljajo, torej tudi v aktualnem vzgojnem programu za dijaške domove ne, nasprotno pa lahko trdimo za konservativne koncepte dijaških domov. Dejstvo je, da se ne glede na vzgojno usmeritev vzgojno-izobraževalne ustanove ni mogoče izogniti temeljnemu bivanjskemu vprašanju. Potrjujemo tezo, da zaznavamo neskladnost med religioznim in areligioznim ter med etičnim in neetičnim v sodobnem vzgojno-izobraževalnem sistemu v dijaškem domu. Prav tako lahko sklenemo, da je vzgojno-izobraževalni proces v dijaških domovih skozi zgodovino pogosto temeljil na kaki osebnosti. Od druge svetovne vojne do devetdesetih let so bili dijaški domovi v slovenskem prostoru orodje v rokah socialističnega sistema.

Pred nami je naloga, kako vzgojno-izobraževalni proces v dijaškem domu oplemenititi z religioznimi in etičnimi normami. Družba sama po sebi nima etičnih in moralnih norm, ampak vse prepušča posamezniku. Privatizacija izbire norm seveda zmanjšuje konflikte, hkrati pa izprazni dialog med generacijami (Jacobs 2006, 126) in zmanjša možnost komunikacije življenjskih izkušenj. Ni načina, da bi se različne izkušnje med seboj primerjale in bogatile. Kadar si vsak sam postavlja norme in načela, se težko primerja z drugim, ki je drugačen. Vsak ima svoje izključujoče odločitve in izbire in težko najde podporo v drugih ali v družbi, ki je nevtralna. Od etične zavesti današnjih mladih je odvisna naša skupna prihodnost.

Reference

- Backes, Olaf.** 2000. *Jugendhilfe in Internaten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Barz, Heiner.** 2005. Chancen ausserfamiliärer Erziehung: Internate und Tagesinternate. *Engagement: Zeitschrift für Erziehung und Schule* 2:198–199. Aschendorf-Münster: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft.
- Dečman Dobrnjič, Olga, Metod Černetič in Zdenko Rožman.** 2007. *Trendi in scenariji dijaških domov*. Kranj: Moderna organizacija.
- Galimberti, Umberto.** 2009. *Grožljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Harder, Wolfgang.** 2005. *Landerziehungsheime: Ein zweites Zuhause im Internat*. Stuttgart: Vereinigung Deutscher Landerziehungsheime.
- Jacobs, Timo.** 2006. *Dialog der Generationen: Plädoyer für eine intergenerative Pädagogik*. Baltmannsweiler: Schneider.
- Klapan, Anita.** 1999. *Lernen im Schülerheim: Grundlagen der Internatspädagogik*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ladenthin, Volker, Herbert Fitzek in Michael Ley.** 2009. *Das Internat: Struktur und Zukunft*. Verband Katholischer Internate und Tagesinternate (V.K.I.T.). Würzburg: Ergon Verlag.
- Ladenthin, Volker.** 2001. Profile Katholischer-Internatserziehung heute. *Engagement – Zeitschrift für Erziehung und Schule* 1:229–242. Aschendorf-Münster: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft.
- Pedagoška enciklopedija.** 1989. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Pšunder, Majda.** 1992. *Dijaški dom, mladostnik, odklonskost*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Rosić, Vladimir.** 2001. *Domski odgoj*. Rijeka: Graftrade.
- Schweitzer, Friedrich.** 2005. Das Recht des Kindes auf Religion: Ermutigungen für Eltern und Erzieher. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Skalar, Vinko.** 1996. Vzgoja v dijaških domovih med preteklostjo in vizijo prihodnosti. *Iskanja* 15:41–51.
- Starkl, Danica.** 1999. *Priročnik za vzgojitelja v dijaškem domu*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Strugar, Vladimir.** 1993. *Biti učitelj*. Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor.
- Vzgojni program za dijaške domove.** 1999. <http://skupnost.sio.si/course/view.php?id=39> (pridobljeno 16. 5. 2011).

*Christian Gostečnik, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek,
Robert Cvetek*

Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti

Povzetek: Travmatični dogodki, kakor so fizična ali spolna zloraba in druga travmatična izkustva, ustvarjajo temeljne substance naših možganskih spominskih arhivov. Lahko celo rečemo, da vsako travmatično izkustvo, ki ni metabolizirano, ostaja globoko vsajeno v naša senzorična in motorična vlakna in s tem v organski, somatski spomin, zato se ta doživetja lahko tudi ponovno prebudijo, še prav posebno v intimnih odnosih z drugimi in tudi v odnosu do Boga. Žrtve teh travm lahko pozneje podoživljajo zgodnjo travmo in obenem tudi Boga in religijo ter vero dojemajo kot nekoga oziroma nekaj krutega, neusmiljenega, saj jim – denimo Bog – ni pomagal ali jih obvaroval, in se zato začnejo izrecno boriti proti njemu. Treba je torej veliko poguma in božje milosti, molitve in psihoterapije, da se tako telo kakor tudi psiha očistita in transformirata to božjo podobo ter postaneta ponovno funkcionalna.

Ključne besede: razvoj možganov, travma, zloraba, spomin, doživljanje sakralnega, Bog

Abstract: **Traumatic Experience and Perception of Religiosity**

Significant events like physical or sexual abuse and other traumatic experiences can create the basic substance for our memory banks and can also affect our perception of God, his Divine grace and religiosity in general. Any important event that is traumatic and is not metabolized can remain deeply ingrained in our sensory organic or somatic memory and can be reawakened, especially in an intimate relationship and also in our relationship with God. The victims can therefore re-experience traumatic events from the past and also perceive God, religion and faith as somebody/something cruel and heartless since God did not help or protect them. Therefore they deny God or even bitterly fight against him. So it takes much courage, God's grace, prayer and psychotherapy for the body and the psyche to heal, transform that particular image of God and become functional again.

Key words: development of brain, trauma, abuse, memory, experiencing the Sacred, God

1. Uvod

Doživetja, ki so obarvana s travmatičnimi občutki in ostanejo nepredelana, se velikokrat pozneje ponovijo, saj so občutki, ki spominjajo na originalno travmo, lahko še dolgo zelo živa. Govorimo o telesnih, organskih občutjih, ki se lahko neustavljivo pokažejo v čisto drugačnih situacijah in s popolnoma drugimi ljudmi, a njihova intenziteta ostaja enaka v vsej originalnosti. Posameznik, ki je žrtev teh občutij, se ob sorodnih senzoričnih občutjih, ki se pokažejo, počuti popolnoma nemočnega oziroma lahko zamrzne podobno kakor ob originalni travmi, brez kakršnegakoli občutka, da situacijo nadzoruje, pa čeprav je morda že odrasla oseba, travma pa se je zgodila v mladosti. Ob tem se v njem lahko tudi zelo spremeni doživetje Boga, ki naj bi ga rešil oziroma obvaroval teh krutih in travmatičnih dogodkov, pa ga ni, zato lahko žrtev tudi Boga začne dojemati kot krutega, brezbriznega in celo krivičnega ali pa ga zaradi teh dogodkov zanika, se začne celo boriti proti njemu. Skupaj s travmo se namreč pogostokrat ohranijo tudi afekti, ki spremljajo travmo. Tako na primer govorimo o afektu sramu, včasih pravega gnusa, ki je redni spremljevalec spolnih zlorab. Žrtev se zato počuti grdo in gnusno ter povsem nevredno, celo ničvredno in krivo in lahko za vse to krivi Boga ali pa se ob njem počuti grdo in neprimerno. Boga morda krivi tudi za nastalo travmo in ga v skladu s tem dojemata. Po drugi strani pa lahko prav ob travmatičnih doživetjih posameznik popolnoma spreminj svojo odnos do Boga oziroma ga šele tedaj v resnici vzpostavi. Lahko bi rekli, da se skupaj s travmo spremeni tudi doživetje Boga oziroma da travma s svojimi afekti lahko v vsej globini in širini obarva celotno religiozno doživljanje.

2. Raziskave možganskega delovanja

V zadnjem času so se na področju preučevanja možganskega delovanja zelo razširile raziskave v zvezi s travmo in možganskim odzivom nanjo. Številne raziskave (Fonagy et al. 2007; Kaplow in Widom 2007; Rothschild 2000, 2003, 2006, 2010; Schore 2003; van der Kolk 1996; Siegel 1999, 2007, 2010) se posvečajo procesiranju informacij tako v levi kakor tudi v desni možganski hemisferi, prav tako pa tudi njihovim povezavam z limbičnim sistemom. Raziskave kažejo (Fonagy et al. 2007; Rothschild 2003, 2006, 2010; van der Kolk 1996; Siegel 2010), da ima desna hemisfera oziroma desna polovica korteksa večjo vlogo pri shranjevanju senzoričnih informacij, zlasti pa afektov, ki so povezani z njimi. Tako senzorne informacije iz limbičnega sistema oziroma amigdale potujejo v desno hemisfero, kjer se ustvarjajo podobe mentalnih vsebin skupaj z afekti, ki jih spremljajo. Del tega globokega doživljanja je vedno tudi religiozno izkustvo, ki je v marsičem afektivno globoko zvezano s posameznikovim doživljanjem svetega in sakralnega.

Znanstveniki nadalje ugotavljajo, da ima leva hemisfera večjo povezavo s hipokampusom in je pri procesiranju informacij celo odvisna od govornih sposobnosti oziroma jezika, ki tem afektivnim doživljanjem dokončno daje pomen. Schore (2003, 182–185) je s tem v zvezi ugotovil, da so na primer aktivnosti broka, ki tudi leži v levi hemisferi naših možganov, ob travmi zavrti, enako zavrti pa je tudi de-

lovanje hipokampusu. Rothschild (2010, 107) to stanje imenuje »nemi teror travme«, ko žrtev travmatičnega doživljanja dobesedno ostane brez besed oziroma utihne spričo groze, ki jo doživi. Velikokrat ostanejo v spominu afekti, ki pozneje ob občutjih oziroma čustvenih atmosferah – tudi če samo blede spominjajo na originalno travmo – prebudijo cel spekter reakcij, katerim pa niti žrtev travme na samem začetku ne zna in ne zmore najti pomena (Fonagy et al. 2007, 388–410). Zaprta je tudi pot do leve hemisfere, saj ni ustrezne govorice ali jezika, da bi žrtev zmogla artikulirati travmatično občutje ali afekt. Telo vedno znova spregovori, saj zmeraj govori resnico in samo resnico, kajti v njem se prebujejo senzorična občutja, ki so postala *osrednji del posameznikove psihične strukture*, in to z vso silovitostjo, neustavljivostjo in resničnostjo, vse dokler jih psiha ne predela in integrira, še prej pa mora prek *regulacije afekta* umiriti telo (Rothschild 2010, 51–52; 142).

Možgani se v svoji izjemni večplastnosti zelo hitro razvijajo, saj že v prenatalni dobi vsako minuto proizvedejo 250 000 novih celic in do rojstva ustvarijo milijardo nevronov. Ti nevroni vsebujejo na tisoče dendritov, ki ustvarjajo sinaptične povezave (Eliot 1999, 67). Pri *osmih mesecih starosti ima otrok več nevronov in sinaptične gostote kakor kdajkoli v življenju* (Perry in Pollard 1998, 232). Pri *štirih letih so otrokovi možgani že 95 % strukturno razviti*. Če otrokove možgane primerjamo z odraslimi, pa vidimo, da so otrokovi možgani veliko bolj dojemljivi in prilagodljivi kakor možgani odraslega človeka; možgani odraslega človeka so bolj stabilni in organizirani. Otroci imajo 225 % več možganske energije in procesirajo več informacij, kakor jih zmorejo odrasli. Vendar so otrokovi možgani – poleg tega, da imajo veliko več potenciala kakor možgani odraslega človeka – obenem tudi zelo senzitivni in silovito ranljivi, predvsem glede zanemarjenosti in zlorabe (Siegel 2010, 126–128). Zanemarjenost in zloraba pustita na otrokovih razvijajočih se možganih nepopravljive vtise in lahko celo povzročita, da se v posameznih segmentih sploh ne razvijejo oziroma zaostanejo v razvoju (Cohen, Mannarino in Deblinger 2006, 80–83). Zato pa so lahko afekti, ki so vedno del tega neuresničenega razvoja, zelo močni in vplivajo na najbolj subtilna doživljanja, na primer na religioznost.

2.1 Vzgojni fenomen

Možganski razvoj je v marsičem *odvisen od odnosov*, ki jih ima otrok s svojimi starši, zlasti z materjo, v začetnih fazah razvoja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 119–121). Pri tem govorimo o najzgodnejših dotikih nežnosti med materjo in otrokom, govorimo o materinem najprej telesnem dotiku, ki ga morajo vedno spremljati sočutje, nežnost in razumevanje (81); govorimo o načinu, kako se mati približa otroku, in zlasti o tem, kako ga na primer doji. Pri tem je zelo pomembno, kako vzpostavi *telesni stik dojenja* s svojim otrokom, kaj mu ob tem sporoča: to je nekaj lepega, prijetnega za oba in ob dojenju oba doživljata najlepše trenutke stika in odnosa, ki se vzpostavlja, ali pa je mati polna stisk in nemira, nima dovolj časa, ni potrpežljiva, otroka ne pripravi na hranjenje, mudi se ji ali pa celo zavrača dojenje in doji zato, da je otrok ne bo več vznemirjal. Otrok vse te vtise, na primer dojenja, ponotranji, *ti vtisi bodo postali del njegovega organskega spomina*, postali pa bodo tudi zelo uporaben repertoar socialnih izmenjav oziroma stikov in v samem jedru tudi *religioznega doživljanja* (Rizzuto 1998, 30–37). Drugače pove-

dano, prav občutja, ki jih bo otrok dobil od svoje matere v intimnih trenutkih in v doživljanjih ob dojenju, bodo postala njegovo osnovno izkustvo, kako organizirati odnose z drugimi. Pri tem je nujno potrebno, da posameznik razume, kaj pomenijo bližina, zaželenost, hrepenenje in pogrešanje, pa tudi to, da se je treba pred nekaterimi odnosi zaščititi, jih odkloniti ali se jim celo upreti.

Povedati moramo, da je razvoj možganov zelo močno odvisen tudi od tega, *koliko so uporabljeni*, koliko se oplajajo z novimi izkušnjami in koliko se te izkušnje ponavljajo. Tako se namreč te izkušnje v otrokovi psihi utrjujejo in s tem shranjujejo; seveda pa se lahko posameznik iz teh izkušenj tudi uči. Če teh izkušenj ni ali jih ni dovolj, se možganski centri ne povezujejo in začetno propadati (Siegel 2010, 175–176). Informacije oziroma izkušnje, ki se ponavljajo in s tem prebujajo in spodbujajo procese v emocionalnih centrih možganov, imajo zato tudi večjo možnost, da se bodo shranile. Okolje, ki ni stimulativno in otroka oropa za najrazličnejša spodbudna doživetja, lahko zelo kritično vpliva na razvoj možganov, vsekakor tudi na njegov religiozni razvoj oziroma na način, kako ta posameznik dojema religiozni fenomen. Za zdrav razvoj je, kakor že rečeno, namreč nujna zdrava interakcija otroka z materjo. Singer (2004, 137) je že pred desetletji odkril, da sta *srčna utripa matere in otroka med njuno interakcijo zelo podobna*. Perry (1998, 39) pa je opazil *sinhroničnost v sinaptičnih vžigih*, in to v različnih delih možganov, ki so se prebujali ob vzajemnih izkazovanjih nežnosti med materjo in otrokom.

Podobno je mogoče ugotoviti, kako neverjetna je *povezava med nasilnimi starši in njihovimi otroki*, ki so tedaj nedolžne žrtve starševskega nasilja (Dutton 2007, 125–129). Tudi če je na primer oče nasilen, se med njimi zgradijo izjemne vezi. Tako se morda mati in otroci skupaj borijo proti očetovemu nasilju. Klasičen zgled tega so otroci, ki čutijo globoko očetovo stisko. Oče ne zmore regulirati svojih besnih čutenj in zato potrebuje otroke ali ženo, ki ga s svojim, po njegovem nepravilnim vedenjem vedno izzovejo, in zato nanje prenese svojo jezo in bes ter velikokrat pravi teror. Strah in teror se izjemno močno vtisneta v otrokove razvijajoče se psihične strukture in se lahko prenašata skozi več generacij (189). Ne samo da se zato možgani ne morejo pravilno razvijati, strah, teror in včasih prava zamrznjenost odslej bistveno usmerjajo posameznikovo vedenje, čutenje in razmišljanje. *Nasilje tako lahko postane osnovni organizator posameznikovega socialnega življenja*, to pa pomeni, da bo posameznik zelo ranljiv in nezmožen funkcionalno odgovarjati na izzive nasilja, ki ga bo doživljal v svoji okolici. Morda bo tudi sam nasilno razreševal konflikte ali pa bo ostal popolnoma nefunkcionalen ob nasilju drugih. Vsekakor lahko fenomen nasilja postane tudi bistveni katalizator religioznega doživljanja. Govorimo namreč o afektih jeze in agresije, ki lahko zelo močno obarvata religiozno doživljanje oziroma dojemanje religioznega in Boga samega.

Otrok naj bi se namreč ob starševski umirjeni navzočnosti sam začel učiti, kako *regulirati vznburjenje*, najprej s sesanjem palca, pozneje pa za to uporablja prifrontalne kortikalne kognitivne funkcije (Singer et al. 2004). Če pa tega ob starših ni doživljal, če ga starši niso znali umiriti, je otrok prepuščen sebi in okolici, ki lahko iz njega in v njem izzove najrazličnejše nefunkcionalne in grobe odzive. Pri tem govorimo tudi o sposobnosti *regulacije afektov*, na primer jeze, strahu in žalosti in s temi povezanih občutij, ki jih otrok še ne zmore obvladovati in za to nujno

potrebuje starše, da ga naučijo, kako predelati ta težka, včasih neznosna čutenja oziroma kako se notranje dovolj umiriti in si s tem dati možnost predelave teh čutenj. Še več, na tem mestu je treba reči, da naloga staršev ni samo, naučiti otroka, kako se lahko notranje umiri, ampak ga *morajo sami notranje umiriti*. To naredijo tako, da otrokov nemir, jezo, bes, žalost, stiske in frustracije sprejmejo, ponotranjijo, notranje predelajo in vrnejo otroku v zanj sprejemljivi obliki. To je najprej čisto telesna umiritev (mati otroka stisne k sebi); s tem ko se otrok telesno umiri, mu je omogočeno, da sprejme pomembna materina sporočila o ljubezni, o nežnosti, o sprejetosti in o pripadnosti in jih povzame ter ponotranji in s tem gradi in utrjuje svojo možgansko strukturo. Na podlagi materinih funkcij bo pozneje otrok, pa tudi kot odrasel človek iskal umirjenost in notranjo harmonijo v religioznem doživljanju ali pa bo skušal doseči to notranjo sinhronost v religioznem fenomenu. Nasprotno pa se bo lahko tudi maščeval Bogu in religioznemu za vse afekte grobe zanemarjenosti in zlorabe, ki jih je doživljal v zgodnjem razvoju (Riz-zuto 1998, 53–57).

2.2 Pomen zgodnje interakcije in religiozni fenomen

Otroci se začnejo že pri šestih mesecih učiti, kaj pomenijo *namerne akcije*, pri petnajstih mesecih pa se že selektivno odzivajo na *socialne interakcije* (Gujardo in Woodward 2004, 73–79). Zato sta družina in dom, kamor se otrok rodi, tako izjemno pomembna: kakšno okolje je to, je dovolj varno, je tam čustveno ozračje sprejetosti, ljubljenosti, se otrok v tem okolju lahko funkcionalno razvija, ga starša spodbujata in potrjujeta ali pa je to okolje, v katerem vladajo strah, stiska in napetost in včasih pravi teror. Otrok se bo pozneje najbolj intenzivno odzival prav na tiste senzacije, ki bodo najgloblje vrisane v njegov somatski spomin, saj bo vedno iskal podobnosti natanko s temi najgloblje vrisanimi afekti, ki jih je doživljal že v zgodnjih mesecih. Te zgodnje interakcije so skupaj z afekti, ki jih spremljajo, tisto osnovno psihično gradivo, na katerem je utemeljena posameznikova notranjepsihična struktura, in ima zato tako izjemno zavezujočo vlogo, ne samo v posameznikovem razvoju, ampak tudi v odraslih odnosih oziroma socialnih, medosebnih interakcijah (Repič 2008, 125–127).

Pozitivne zgodnje interakcije z materjo otroku omogočajo, da razvije mehanizem samoregulacije, metaboliziranja, navezanosti in empatije (Clulow 2005, 147; Stern 2004, 269–263). V nasprotnem primeru pa otrok zelo težko razvije življenjsko pomembni mehanizem, ki ga imenujemo afekt-regulativni sistem, na podlagi katerega bo zmozel nadzorovati in predelati ter integrirati predvsem težka čutenja in afekte, kakor sta na primer jeza in bes. Zlasti mati je v teh najzgodnejših mesecih otrokovega življenja tista oseba, ki v vsej polnosti čuti otroka; čuti ga v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah in se na te otrokove potrebe in želje tudi v polnosti odzove. Otrok v teh zgodnjih mesecih sporoča svoje želje in potrebe tako, da v materi ustvari nemir in večjo ali manjšo anksioznost ter frustracije, včasih jezo, skrb, pa tudi žalost in razočaranje, to pa so seveda v prvi vrsti otrokova doživljanja materinega nezadovoljivega razumevanja in odzivanja na njegove potrebe. Mati mora ta čutenja najprej sprejeti, jih notranje predelati, metabolizirati in jih nato vrniti v otroku sprejemljivi obliki, to pa naredi tako, da ga potolaži, z njim govori, ga objame, nahrani itd. Tako ga umiri, mu pokaže drugačno pot, dru-

gačen način, kako naj se sooča s težkimi, zanj neobvladljivimi čutenji in afekti. Otrok se počasi nauči teh načinov, jih počasi ponotranji in si tako gradi afekt-regulativni mehanizem. Ta regulativni sistem je namreč bistven pri zdravem doživljanju in dojemanju religije, še prav posebno pa pri njenem prakticiranju.

2.3 Regulacija afekta

Za boljše razumevanje, kako se vzpostavi afekt-regulativni sistem, se moramo seznaniti s strukturo in funkcijo *simpatičnega in parasimpatičnega živčnega sistema*, na podlagi katerih je mogoče razumeti, kako zanemarjenost in zloraba v otroštvu lahko ogrozita in spremenita regulacijo afekta in stile navezanosti. V odgovor na nevarnost amigdala aktivira simpatični živčni sistem, ki na nevarnost odgovori s spodbuditvijo telesnega vznburjenja in z izločitvijo kortizola; pri tem je delovanje kortikalnega dela možganov skorajda izključeno. Amigdala stimulira *locus ceruleus* in adrenalinsko medulo, ki preplavi možgane z norepinefrinom in telo z adrenalinom in s tem poveča hitrost procesiranja informacij, poveča možgansko delovanje in obenem *zviša srčni impulz in krvni pritisk in razširi arterijske žile*. Govorimo torej o alarmnem stanju, ki opozori posameznika, da se orientira nasproti nevarnosti, da se povsem posveti nevarni situaciji, in če se vznburjenje še poveča – to pomeni, da posameznik ne zmore učinkovito odgovoriti na nastalo nevarnost –, se aktivira sistem boja oziroma pobega, ki omogoči preživetje (Schore 2003, 37, 110).

Ko grožnje oziroma nevarnosti ni več, parasimpatični živčni sistem *upočasni bitje srca, sprosti mišice in zniža krvni pritisk*. Živčni sistem, ki je odgovoren za bitje srca, za gastrointestinalne funkcije, za potenje in za krčenje mišic, lahko postane vedno bolj aktiven. To je vsekakor povezano s povečano, abnormalno produkcijo kortizola, z dramatičnim znižanjem srčnega utripa in z izločanjem možganskih endorfinov v prifrontalnem delu korteksa, vse to pa vodi v *disociacijo* (Diseth 2005, 37–39). Tam, kjer se zanemarjenost in zloraba nadaljujeta, se možganska sistema, ki sta odgovorna za vznburjanje in kot posledica tega za umirjanje v možganih, *prenehata dopolnjevati oziroma komplementirati drug drugega*, zato tedaj lahko govorimo o analogiji avtomobila, v katerem posameznik simultano uporablja zavore in plin hkrati (Rothschild 2010, 63–66). Z drugimi besedami: če mati in oče ne zmoreta telesno, organsko umiriti otroka, mu regulirati težkih čutenj, ki jih doživlja, je veliko večja možnost, da otrok ne bo zmozel razviti funkcionalnega odziva na stresne situacije, s katerimi se srečuje oziroma se bo srečeval pozneje v življenju. Ta posameznik se zato lahko zateče v najrazličnejše oblike omam, pa tudi v religiozne skupine, ki to omogočajo, in to samo zato, da bi se končno neke lahko umiril. Tako lahko hitro postane žrtev najrazličnejših zlorab.

Če otrok že v zgodnji dobi nenehno doživlja travmatične oziroma stresne dogodke, lahko to zelo katastrofalno vpliva na ves njegov nadaljnji razvoj in se morada z vso silovitostjo nadaljuje v odraslo dobo. Raziskave kažejo (Tarulloa in Gunnar 2006, 17), da *zanemarjenost in zlorabe v otroštvu lahko tudi v odrasli dobi povzročajo vztrajno vznburjenje v simpatičnem živčnem sistemu*. Zanemarjenost in zloraba sta je zelo močno povezani s hipervznburjenjem, z razdražljivostjo, z anksioznostjo, z disregulacijo afektov in vedenja, s spolno aktivnostjo in z nižjim tole-

rančnim pragom za stres, pa tudi z možnostjo razvoja posttravmatske stresne motnje (PTSD) in disociativne motnje (Diseth 2005, 76–69). Med posamezniki, ki so bili kot otroci zlorabljeni ali zanemarjeni, je zelo pogost tudi povišan srčni utrip, medtem ko počivajo, to pa kaže na dejstvo, da se alarmantno stanje v možganih in v limbičnem sistemu, še nadaljuje in opozarja, da se zmanjšuje izločanje kortizola. Dolgotrajno aktiviranje simpatičnega živčnega sistema povzroči izločanja kortizola, to pa zavira razvoj T-celic, ki branijo napadeni organizem; zvišani krvni pritisk, ki zreducira sinaptično plastičnost oziroma dovzetnost, zavira izločanje hormonov kortikotropina in adrenokortikotropina, ki sta regulatorja hormona kortizola; zmanjšanje GABA receptorja, to je nevrotransmitterja, zavira proces vzbujenja, pri tem pa se lahko poškoduje tudi levi hipokampus, ki vpliva na shranitev verbalnega spomina (Tarulloa in Gunnar 2006, 70–73). Dolgotrajno aktiviranje alarmnega sistema povečuje hiperbudnost, pazljivost do nevarnih pojavov, hkrati pa zavira pozornost do nenevarnih. Ti ljudje zato hitro postanejo žrtve tudi religioznih fundamentalističnih skupin, saj jim večkrat zaradi silovitega vzbujenja povsem zablokira razsodnost.

3. Zgodnja zloraba in zanemarjenost ter religioznost

Struktura možganske nenormalnosti, ki je povezana z zlorabo in z zanemarjeno stjo v otroštvu, vključuje zelo močno hemisfersko lateralizacijo in zmanjšuje medhemisfersko integracijo. Desna možganska hemisfera pri zlorabljenih in zanemarenih kaže na večjo aktivnost, to pa je v čistem nasprotju z normalnim razvojem. Razvoj leve hemisfere je upočasnen, zato tudi otroci izkazujejo strožje, močnejše afekte, ki jih ne zmorejo regulirati. Vsaka hemisfera zase, kljub temu da ju povezuje *corpus callosum*, je specializirana za različne tipe procesiranja posameznih informacij. Leva hemisfera je osredotočena na percepcije in na izražanje v jeziku ter na logično in analitično razmišljanje, zato je normalno bolj dominantna in zapletena. Desna hemisfera pa vključuje percepcijo in izražanje emocij, zlasti negativnih in neprijetnih (Siegel 2007, 169–174). Zaradi prevelike gostote oziroma akumulacije stresnega hormona se pokvari *corpus callosum*, zmanjša se njegova prostornina in zavira medhemisferska komunikacija, to pa lahko povzroči emocionalne, vedenjske in disociativne probleme (Rothschild 2010, 17–18). Močan stres ustvari tudi asimetrijo ali neravnovesje stresnih hormonov serotina in dopamina in povzroči še nadaljnje povečanje anksioznosti.

Tudi del možganov, ki se imenuje *broka* in nadzoruje govorne sposobnosti in razumevanje jezika, je lahko zelo močno negativno zaznamovan s stresom. Zato razumemo, zakaj so travmatični spomini bolj telesni in vizualni kakor verbalni in narativni (Siegel 2007, 27–29), in to zlasti pri otrocih, pri katerih se govorne sposobnosti šele razvijajo. Anomalije na levi strani frontalnega in temporalnega dela, ki vključujejo tudi prefrontalni korteks, imajo lahko za posledico pomanjkanje delovnega spomina, povečanje zavrtnosti in zmanjšanje pozitivnih emocij in razumskih funkcij (Schore 2003, 259–263). Skrčenje cerebralnega dela možganov in paracinate (Kitayama, Quinn in Bremner 2006, 77–79) pa je kot posledica tega povezano s *pojavitvijo vsiljivih misli, z izogibanjem, s hipervzbujenostjo in z disociacijo*

mi. Sistem paracingulate je še posebno pomemben, ker so dolgotrajne socialne interakcije in osebne avtobiografske narativne zgodbe formirane prav v tem delu možganov. *Cerebralni vermis* pri tem igra zelo pomembno vlogo nadzora nad limbijskim sistemom in zlasti nad negativnimi emocijami (Teicher et al. 2003, 33–35). Nižji krvni pritisk v cerebralnem vermisu je pri podganah pokazal povezavo z nepozornostjo, z impulzivnostjo in s hiperaktivnostjo (Kitayama, Quinn in Bremner 2006, 17–22). Čeprav zlorabljeni otroci tudi kažejo podobne simptome raztresenosti, čezmerno aktivnost, slabo koncentracijo in hiperaktivnost, je vendarle potrebnih še veliko več raziskav na tem področju, preden se bomo dokopali do zanesljivih sklepov glede možganskega delovanja. Vsekakor lahko predpostavljamo, da sta prepočasni razvoj jezika in nezmožnost sprejemanja in artikulacije na podlagi verbalnih sposobnosti med zlorabljenimi otroki zagotovo povezana z upočasnim razvojem leve hemisfere, to pa lahko bistveno vpliva tudi na dojetanje in na izkustvo religioznosti. Ti posamezniki bodo tako na primer gnani od najrazličnejših magičnih vplivov in sredstev in niti ne bodo znali v pravi obliki dojeti religioznih vsebin, saj v njih ne bodo zmogli najti pravega pomena.

Tu moramo ponovno omeniti, da zanemarjenost in zloraba izjemno destruktivno vplivata na emocionalno regulacijo oziroma disregulacijo afektov, poleg tega pa tudi na otrokov stil navezanosti. Funkcija navezanosti je moderacija negativnih stresnih situacij inemocij, in to tako v zgodnji otroški dobi kakor tudi pozneje v življenju. Pri tem je jasno, da so varno navezani otroci veliko bolj sposobni urejati in reflektirati močna čutenja in tolerirati negativne afekte (Fonagy et al. 2007, 215–222). Zato se v nevarno ali anksiozno navezane otroke rane zlorab in zanemarjenosti v najzgodnejšem otroštvu najgloblje zarišejo v razvijajoče strukture možganov in tam ustvarjajo katastrofalne emocionalne, kognitivne in vedenjske vzorce. Te strukture oziroma afekti in stili navezanosti se namreč vedno znova aktivirajo tudi v odrasli dobi. Tu govorimo o nezavednih dinamikah. Posameznik, ki je bil kot otrok zlorabljen ali zanemarjen, te dinamike vedno znova aktivira kljub bolečinam in vedno novim travmam, ki jih lahko ob tem doživlja. Lahko celo rečemo, da se žrtve zgodnjih zlorab zelo težko česarkoli naučijo iz svoje lastne preteklosti in so tako, kakor že rečeno, lahko velikokrat pravi plen najrazličnejših kulturnih skupin.

S tem v zvezi moramo omeniti nevrobiološke raziskave (Fonagy et al. 2007, 294–305): kažejo, da ima *orbitofrontalni sistem odločilno vlogo pri integraciji preteklih in sedanjih izkušenj*, ki naj bi posamezniku pomagale oziroma omogočale ustrezno ravnanje pri vedenjskih nalogah, v socialnih situacijah in v situacijah preživetja v sedanjosti in predvsem v prihodnosti. Pri žrtvah zlorab in zanemarjenosti pa so prav te levohemisferske funkcije blokirane (Schore 2003, 98–104) in tako posameznik ne zmore zares ločevati preteklosti od sedanjosti. *Otrok, ki je bil v zgodnji dobi zlorabljen, zanemarjen, bo torej tudi dogodke in odnose v sedanjosti povezoval s preteklostjo* (pa čeprav bodo samo blede spominjali nanjo) oziroma bo v sedanjih dogodkih in osebah videl ogroženost iz preteklosti. Ker pri tem govorimo o bistveno nezavednih dinamikah, jih je najprej težko odkriti, še težje pa preprosto povezati s preteklostjo, ki naj bi bila tu še vedno na delu. Zato človek tako kakor nekoč, ko je bil še otrok, tudi sedaj v odrasli dobi še vedno vzdržuje starega rablja – ne da bi to v resnici vedel – in se še vedno postavlja v vlogo žrtve

(Rothschild 2010, 74–76). Vse dokler vzdržuje rablja, ostaja v njegovem zaporu in ostaja žrtev, to pa v religioznem smislu pomeni, žrtev najrazličnejših kultnih oblik.

3.1 Razvoj samozvesti in zdrave religiozne kritičnosti

Medtem ko je delovanje *leve hemisfere bistveno za prepoznavanje preteklosti* in za ustvarjanje pomena preteklih dogodkov za sedanjost, je delovanje *desnohemisferskega sistema osrednjega pomena za samoregulacijo*. Govorimo o sposobnosti reguliranja prožnih emocionalnih stanj prek interakcij s preostalimi ljudmi in o autoregulacijah, pri katerih ni drugih ljudi. Sposobnost preklapljanja med tema dvojnima regulatornima oblikama, ki sta odvisni od socialnega okolja, izhaja iz interakcijske vzpostavitve varne navezanosti in iz zorenja biološkega organizma in iz psihobiološke uglašenosti na socialno okolje (Fonagy et al. 2007, 245–247). Vse te funkcije naj bi bile vsaj v svoji zasnovi vzpostavljene že v otroštvu. Če pa je otrok žrtev zlorabe ali grobe zanemarjenosti, ima zelo malo možnosti, da razvije ustrezen desnohemisferski sistem, ki bi mu omogočal oziroma omogočil zdravo funkcioniranje in ustvarjanje odnosov z drugimi. *Otrok, ki je bil žrtev zlorabe, je že po naravi lahko zaprt vase, počuti se osramočenega, kakor da ne pripada nikomur, ker je umazan in neprimeren, in to samopodoba še vedno goji tudi v odrasli dobi, saj je to edina podoba, ki jo pozna in ne katero je navajen. Ker je zelo težko ostati zdravo samokritičen, bo lahko tudi religioznost in Boga dojemal kot del zlorabe ali pa bo v religioznosti začel iskati rešitev in očiščenje tega krutega spomina.*

Ta otrok in pozneje odrasel človek bo težko razvil učinkovito samozvest in si bo težko dovolil dajati osebno priznanje in potrditev. Učinkoviti jaz oziroma sistem samopodobe in s tem lastnega jaza, ki lahko prilagodljivo regulira različne oblike vznemirjenja in psihobioloških stanj in tako tudi afekt, kognicijo in vedenje, se lahko razvije samo v okolju, ki je spodbujajoče za rast. Dovolj dobra mati primereno in takoj odgovori na otrokova emocionalna stanja. Prav tako omogoča interakcijo z visoko ravno pozitivnega afekta v vzajemnem stanju igre. *Regulirani dogodki omogočajo otrokove sposobnosti soočanja z okoljem* (Siegel 2010, 203–208). Otrok se na podlagi zgodnjih interakcij nauči, kako vstopiti v okolje; ob igri se nauči spoznavati sebe, videti sebe v različnih situacijah, v ustvarjalnosti, poleg tega pa predvsem spozna, kako vzpostavljati odnose z drugimi, kako ovrednotiti svojo vlogo v interakcijah z drugimi in bistveno ločiti, kaj je njegovega in kaj pripada drugemu. Z drugimi besedami, nauči se ovrednotiti svoja lastna čutenja in čutenja drugih in prepoznavati, kje je vir čutenj, ki se lahko prenašajo z ene osebe na drugo, to pa v religioznem smislu pomeni, da postane zdravo kritičen in da mu je njegovo osebno izkustvo Boga najpomembnejše.

Starši so tisti, ki z zrelo psihološko organizacijo omogočajo zdravo in funkcionalno interakcijo z otrokom in mu s tem pomagajo, da začne razvijati odločilne regulatorne funkcije, in to tako, da mu ponudijo svoje in mu s tem pomagajo pre-rasti nezrelo, nepopolno psihološko organizacijo, ki se šele razvija (128–133). Z drugimi besedami, ko starši ostanejo mirni in odločni ob otrokovi vznemirjenosti in mu obenem omogočijo, da se ob njih umiri oziroma ga oni, vsaj v začetnih fazah, ko še ni razvit jezik, čisto telesno umirijo, mu s tem zarišejo osnovne dimen-

zije regulacije afekta. Zato si ni težko predstavljati, kako usodno na otroka vpliva zanemarjenost ali celo zloraba staršev. Namesto da bi bili starši za otroka vir sočutja in tolažbe in bi ga znali notranje umiriti, ga namesto tega notranje najbolj vznemirijo, vzburiijo ali zlorabijo. To ima lahko zato dolgotrajne posledice, ki se kažejo predvsem v otrokovi nezmožnosti in pozneje v nezmožnosti odraslega, da bi uspešno reguliral afekte jeze, besa, sramu in gnusa. *Vsekakor pa lahko tudi v otrokovih možganih ostaja trajno stanje zamrznjenosti, ki se v odrasli dobi lahko pokaže v simptomih raznih fobij, paničnih napadov, včasih pa tudi kot dolgotrajni PTSD* (Fonagy et al. 2007, 320–324). Ti posamezniki bodo velikokrat iskali rešitev v najrazličnejših, bolj ali manj religiozno obarvanih skupinah, ne da bi pri tem v resnici upoštevali zdravo avtorefleksijo in kritičnost, ki sta nujni ne samo v začetnih stadijih zdravljenja, ampak na vseh stopnjah do dosega zdravega funkcioniranja.

Če se tu še bolj poglobimo v otrokov psihološki razvoj, hitro ugotovimo, da sta bistveni nalogi prvega leta človeškega življenja ustvarjanje varne navezanosti in učenje emocionalne komunikacije, ki ju omogočajo predvsem interakcije med otrokom in primarnim skrbnikom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 22–24). Mati je tista, ki uravnava otrokove emocije in od zunaj opravlja in regulira kontrolo otrokovih telesnih stanj. Interakcije obraz – obraz, ki nastopijo pri starosti približno dveh mesecev, so visoko vzdražljive, vodene z afekti, to so kratki medosebni dogodki, ki otroka izpostavijo visokim ravnom kognitivne in socialne informacije. Za regulacijo visoko pozitivne vzdražljivosti otrok in mati uglasita intenzivnost afektivnega vedenja znotraj trenutka nekaj sekund. Zato je ta tiha interakcija z materjo, ki poteka večinoma brez smiselni besed (predvsem smeh, vzdihli vzhiceniosti itd.), tako zelo pomembna. Tako se namreč ustvarjajo vzdušje, občutja varnosti in zavarovanosti, občutja, ob katerih se otrok doživlja varnega in zavarovanega, in atmosfer, v katerih otrok lahko svobodno izraža svoja čutenja, tudi tista, ki jih mora mati šele regulirati, da bodo kot takšna sprejemljiva tudi za otroka.

3.2 Razvoj intersubjektivnosti in religioznost

Da je osrednja komponenta vsake zdrave religioznosti sposobnost za intersubjektivnost, ni nobenega dvoma. To je diadično izkustvo afektivne uglasenosti, ki nastopi že v prvih izrazih pozitivno obeležene socialne igre, v tako imenovani »primarni intersubjektivnosti«, v kateri poteka proces otrok-vodi-mama-sledi. V tej komunikacijski shemi *oba ustvarjata psihobiološka stanja* (Schoore 2003, 25–32); to pomeni, da na podlagi čistih telesnih senzacij drug v drugem prebujata in ustvarjata občutja pripadnosti, vzajemnosti in predvsem sočutja. Na podlagi tega se mati in otrok sočasno prilagajata, odzivata drug na drugega, ustvarjata prvo socialno stimulacijo in se na temelju tega pozneje lahko vse več in vse bolj pospešeno odzivata drug drugemu. V sočasnem kontekstu skupno uglasenega selektivnega ugibanja se otrok nauči pošiljanja specifičnih socialnih namigov in znakov, na katere mati odgovarja. In če mati, namesto da bi otroku omogočila vse te bistvene psihobiološke funkcije, otroka zanemari ali celo zlorablja, je jasno, da bo to pustilo katastrofalne posledice v otrokovem socialnem razvoju, predvsem kar zadeva odnose s prihodnjim potencialnim intimnim partnerjem. Vsekakor pa lahko rečemo, da je ta vzpostavitev intersubjektivnosti tudi osnova ustvarjalnega odnosa v religioznem izkustvu, ki ga posameznik ustvarja s sakralnim in s svetim.

Še nadalje lahko rečemo, da *uglašenosť obraz – obraz daje otroku prvo priloznost, da se vadi v medosebnej in medsebojnej usklajevanju biološkega ritma*. Vizualni, slušni in gibalni dražljaji, ki so vtisnjeni v teh emocionalnih komunikacijah, se hitro prenašajo sem in tja med otrokovim in materinim obrazom. In v teh prehajanjih mati deluje kot regulator otrokove vzdraženosti (Siegel 2010, 229–231). Te dinamike se ponavljajo vse življenje, in to v najrazličnejših oblikah in v najrazličnejših odnosih, predvsem pa se pokažejo pri intimnih partnerjih, še prej pri zaljubljenosti, ko partnerja prav prek obrazne interakcije začutita drug drugega. Točno te interakcije, ki odzvanjajo zelo globoko v njuni psihični strukturi, imajo odločilno vlogo pri prebuditvi strastne zaljubljenosti in privlačnosti, saj so globoko povezane prav z interakcijami, ki sta jih nekoč partnerja doživljala ob svojih materah. Zlasti pa je tu pomembna regulacija afektov, ki sta jo doživljala pri starših, saj bosta nezavedno vedno znova iskala podobne dinamike oziroma partnerja, ki naj bi reguliral njune težke afekte, tisto, česar starša nista zmogla. Toda ker bosta iskala podobne ljudi, podobe, ki so del njune notranjepsihične strukture in zato nosijo podobne dinamike regulacije afekta kakor njuni starši, se bosta vedno znova zapletala v stare modele večkrat zelo nereguliranih afektov in prav ti neregulirani afekti lahko pomenijo tudi jedro nezdravih religioznej praks, ki posameznika vodijo v nezdrave okultne scene, vse to z namenom, da bi mu tako uspelo regulirati nevzdržna notranje psihična stanja.

Poleg tega prehajanja afektivne uglašenosť od obraza skrbnika k obrazu otroka direktno *vpliva na razvoj krožnega povezovanja orbita prefrontalnega korteksa*, katerega kritično obdobje rasti, dozorevanje sega od starosti deset, dvanajst mesecev do dveh let in pol. Materin obraz je v tem pogledu najbolj močan in učinkovit dražljaj v otrokovem svetu. Znano je, da lahko neposredni pogled posreduje tako ljubeča kakor tudi zelo močno agresivna sporočila. Podoba materinega jeznega obraza in kaotične spremembe v otrokovem telesnem stanju, ki so povezane z njim, se neizbrisno vpišejo in vtisnejo v otrokov razvijajoči se limbični krogotok, kot »flashbulb« spomin, ki se v vidno-prostorski desni hemisferi shrani v implicitni proceduralni oziroma delavni spomin (Schore 2003, 110). Uglašenosť se razvije kot posledica učenja ritmične strukture drugega. *Oba, mati in otrok, lovita ritem drug drugega in oblikujeta oziroma preoblikujeta svoje vedenje tako, da se to prilega strukturi*. Da vstopi v uglašeno komunikacijo, mora biti mati psihobiološko uglašena ne toliko na otrokovo zunanje vedenje kakor na ritem njegovega internega stanja.

Nasprotno pa zlorablajoči skrbnik namesto uravnavanja povzroča ekstremno raven dražljajev, vznemirjenja in vzdraženosti, ki je zelo visok pri zlorabi in zelo nizek pri zanemarjanju. Manj ko se mati na primer zanima za otrokovo igro, ga ignorira ali odrija proč od sebe, bolj v njem povzroča oziroma vzdržuje travmatično stanje negativnega afekta. To se lahko dogodi tudi tedaj, ko se mati na otrokovo čustvovanje ne odziva ali se odziva neprimerno, ga celo zavrača in kaže minimalno ali nepravilno sodelovanje pri regulacijskih procesih. V teh primerih govorimo o *relacijski travmi*, za katero je značilno, da mati ni navzoča oziroma je nezmožna, z interakcijo uravnavati otrokovo stisko. Če otrok ostaja dalj časa v intenzivnem stanju vzdraženosti, za katerega ni dovolj pripravljen, to pusti na njem trajne posledice (Fonagy et al. 2007, 265–269). Opaziti jih je mogoče v odrasli

dobi, in to zlasti pri partnerjih, ki se dobesedno bojijo, da bi se kdorkoli vrnil v njihov na primer profesionalni svet, saj so se navadili, da so za vse sami. Podobno lahko zasledimo tudi pri posamezniku v odrasli dobi, ki se boji vsake iniciative, saj čuti, da bo na koncu ostal za vse sam, zato se je bolje prilagoditi.

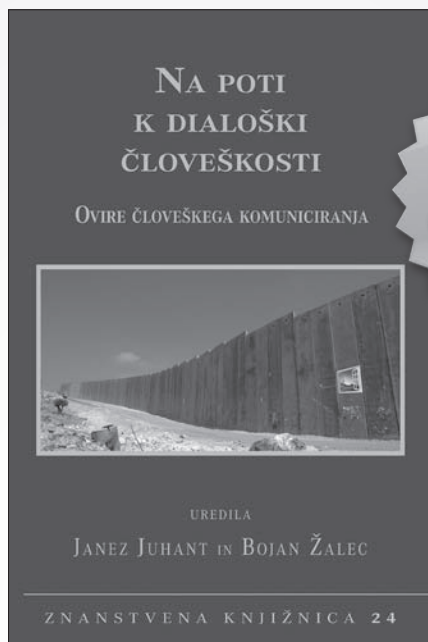
4. Sklep

Če sklenemo in na kratko povzamemo, potem bomo rekli, da otrok, ki je v obdobju, ko možgani hitro rastejo in se organizirajo, lahko zaradi izpostavljenosti, zaradi zanemarjenosti ali zaradi zlorabe postane žrtev trajajoče fiziološke ne-regulacije. Ta regulacija ima lahko relacijske travmatske posledice, ki se kažejo na vseh ravneh njegovega razvoja in kot posledica tega tudi v njegovem dojemanju religioznega fenomena. Pri tem govorimo o pomanjkanju materine navzočnosti oziroma o tem, da mati z otrokom ni afektivno uglasena, zato se med njima ne razvije občutje interaktivne vzajemnosti. Z drugimi besedami, v teh primerih govorimo o stanju, v katerem je otrok namesto diadične skladnosti intersubjektivnosti desnih možganov desnim možganom izpostavljen resnim prekinitvam intersubjektivnosti, ki povzročajo mrtve točke v otrokovem subjektivnem doživljanju. Ta izkustva negativno vplivajo na od njih odvisno zorenje desne hemisfere, ki je zagotovo dominantna pri subjektivnih čustvenih izkustvih in pri regulaciji afekta; to lahko tudi bistveno vpliva na dojemanje Boga in vere in na religioznosti na splošno. Zato bo potrebnega veliko terapevtskega dela, preden si bo ta posameznik mogel očistiti spomin, očistiti svojo samopodobo in svoj odnos do Boga in do sakralnega.

V poznejšem življenju se namreč te travme velikokrat izražajo v izrazitem strahu pred bližino in intimo, v strahu pred Bogom, ki je v teh primerih razumljen kot krut sodnik. Ko se prebudi kruta preteklost, prežeta z afekti, ki so ga nekoč spremljali, lahko človeka nepredvidljivo prevzame globoka anksioznost oziroma strah, da je popolnoma brez nadzora, da je v vsem v podrejenem stanju in da mora preprosto pobegniti, zato se zateče v skrajne oblike okultizma. Vsekakor pa je seveda tudi možno, da se prav v teh trenutkih oklene zdrave religioznosti, da se oklene Boga, ki odrešuje in ki očiščuje spomin na stare travme. Skratka, lahko bi rekli, da je to prebuditev zgodnjih psihičnih stanj, ki pa so še vedno navzoča v posameznikovi psihični strukturi in kličejo po novih znanstvenih raziskavah. Te raziskave bi morda vsaj malo lahko osvetlile, zakaj se nekateri posamezniki, ki imajo ta izkustva, ko se ta izkustva spet prebudijo, oprimejo najrazličnejših oblik religioznih praks, vse do zdrave vere, in zakaj se drugi v polnosti odvrnejo od Boga. Govorimo torej o dilemi, ki je doslej znanstvene raziskave religioznosti še niso razjasnile.

Reference

- 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, NY: W. W. Norton & Company.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cohen, Judith A., Anthony P. Mannarino in Esther Deblinger.** 2006. *Treating trauma and traumatic grief in children and adolescents*. New York, NY: Guilford Press.
- Diseth, Trond H.** 2005. Dissociation in children and adolescents as reaction to trauma-An overview of conceptual issues and neurobiological factors. *Nordic Journal of Psychiatry* 59, št. 2:79–91.
- Dutton, Donald G.** 2007. *The abusive personality: Violence and control in intimate relationships*. 2. izd. New York: Guilford Press.
- Eliot, Lise.** 1999. *What's going on in there? How the brain and mind develop in the first five years of life*. New York, NY: Bantam Books.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Guajardo, Jose J., in Amanda L. Woodward.** 2004. Is agency skin-deep? Surface attributes influence infants' sensitivity to goal-directed action. *Infancy* 6:361–384.
- Kaplow, Julie B., in Cathy S. Widom.** 2007. Age of onset of child maltreatment predicts long-term mental health outcomes. *Journal of Abnormal Psychology* 116, št. 1:176–187.
- Kitayama, Noriyuki, Sinead Quinn in Douglas J. Bremner.** 2006. Smaller volume of anterior cingulate cortex in abuse-related posttraumatic stress disorder. *Journal of Affective Disorders* 90, št. 2–3:171–174.
- Perry, Bruce D., in Ronnie Pollard.** 1998. Homeostasis, stress, trauma, and adaptation: A neurodevelopmental view of childhood trauma. *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America* 7, št. 1:33–51.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Rizzuto, Ana-Maria.** 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Rothschild, Babette.** 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2003. *The body remembers casebook: Unifying methods and models in the treatment of trauma and PTSD*. 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.
- Siegel, Daniel J.** 1999. *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York: Guilford Press.
- – –. 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- – –. 2010. *The mindful therapist: A clinician's guide to mindsight and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- Singer, Tania, Stefan J. Kiebel, Joel S. Winston, Raymond J. Dolan in Chris D. Frith.** 2004. Brain responses to the acquired moral status of faces. *Neuron* 41:653–662.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Tarulloa, Amanda R., in Megan R. Gunnar.** 2006. Child maltreatment and the developing HPA axis. *Hormones and Behavior* 50, št. 4:632–639.
- Teicher, Martin H., Susan L. Andersen, Ann Polcari, Carl M. Anderson, Carryl P. Navalta in Dennis M. Kim.** 2003. The neurobiological consequences of early stress and childhood maltreatment. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 27, št. 1/2:33–44.
- van der Kolk, Bessel A.** 1996. *The body keeps the score: Approaches to the psychobiology of posttraumatic stress disorder*. V: Bessel A. van der Kolk, Aleksander McFarlane in Lars Weisaeth, ur. *Traumatic stress: The effects of overwhelming experience on mind, body and society*, 214–241. New York: Guilford Press.



cena
14.00€

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

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

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

*Drago Jerebic, Sara Jerebic***Odvisnost kot oblika malikovanja**

Povzetek: Odvisnost ima poleg biološke, sociološke in psihološke tudi duhovno razsežnost, ki je vidna v psevdoreligioznih izkušnjah in ritualih odvisnika. Odvisnost je izraz njegovega hrepenenja po presežnem, za katero je prepričan, da ga na noben drug način ne more doseči. Podlaga temu izkrivljenemu prepričanju ali krivi veri je popačeno razmišljanje, ki je posledica neprimerne regulacije afekta sramu, ponavadi v zgodnjem otroštvu. Za to izkrivljeno religiozno udejstvovanje je značilno nesvobodno prisilno izkazovanje čaščenja objektu navezanosti. Vse te značilnosti veljajo tudi za malikovanje.

Ključne besede: odvisnost, malikovanje, religija, regulacija afekta sramu

Abstract: **Addiction as a Form of Idolatry**

In addition to its biological, social and psychological dimensions, addiction also has a spiritual dimension, which can be seen in the addict's pseudo-religious experiences and rituals. The addiction is an expression of his yearning for the transcendent and he is convinced that he cannot reach it in any other way. The basis for this distorted conviction or false faith is a distorted way of thinking, which is a result of an inappropriate regulation of the affect of shame, usually in early childhood. This distorted religious activity is characterized by a constrained and compulsive worshipping of the object of devotion. All these characteristics also apply to idolatry.

Key words: addiction, idolatry, religion, regulation of the affect of shame

1. Uvod

Pojem odvisnosti ponavadi obravnavamo kot težavo oziroma bolezen, kateri botrujejo biološki, sociološki in psihološki dejavniki. Manj pogosto pa se omeinja odvisnost kot duhovna težava, pri kateri govorimo o izkrivljeni obliki religioznosti, o neke vrste malikovanju (Bradshaw 2008). V tem članku se bomo osredotočili na skupne točke, stičišča, podobnosti in povezanosti med pojmom odvisnost in malikovanje. Zato bomo najprej pojasnili, kaj je malikovanje in kaj je odvisnost, nato pa bomo predstavili podobnosti med obema pojavoma, v tem smislu, zakaj lahko rečemo, da je odvisnost ena od oblik malikovanja in zakaj lahko rečemo, da je odvisnost tudi posameznikov duhovni problem.

2. Malikovanje

Malikovanje (angl. *idolatry*) pomeni čaščenje podobe (gr. *eidōlon* – podoba; *latreia* – čaščenje) in je največji greh v Svetem pismu. To je tako, kakor da bi se osredotočili na prst, ki kaže na neki objekt, namesto na objekt, v katerega je ta prst usmerjen. Namen kazanja s prstom pa je seveda, da pokažemo objekt, ne prsta. To primerjavo lahko uporabimo pri religiji: prst so zunanja pravila, obredi, molitveni obrazci, objekt pa je notranje doživljanje, misli in hrepenenje po povezanosti z Bogom (Swidler 2010, 140).

Razlagalci pravijo, da bi moral biti v Genezi in pri prerokih večji poudarek na zvestobi Izraelcev do Boga kakor pa na sami opredelitvi za monoteizem. To, da Izraelci ne bi smeli imeti drugih bogov in naj bi častili samo enega Boga, naj ne bi bilo definirano zgolj kot monoteizem, ampak predvsem kot zvestoba med dvema, med Bogom in ljudstvom. Zato je v tem kontekstu malikovanje razumljeno kot nezvestoba, kot prekršitev odnosa, zamenjava drugega z nekom tretjim, to pa je dejansko največja rana in bolečina v odnosu, ker je poškodovan ne samo človek, ampak prav odnos (Nicholls 1996, 452).

2.1 Prevelik poudarek na zunanjih stvareh

Nevarnost pri večini religij je prevelik poudarek na zunanjih obredih oziroma zapovedih. Ponavadi je namen zunanjih zapovedi in obredov, pomagati človeku, da bi lažje uglasil svoje notranjost, svoj razum in svoje srce na bistvene stvari. Zgled napačnega razumevanja religioznosti je, če nekdo reče, da je religiozen (recimo jud, kristjan), in s tem misli na to, da opravlja vse ekstenalije. Če je človekov glavni cilj, da opravi predpisano število del in zmoli toliko in toliko molitvenih obrazcev, je lahko učinek teh ekstenalij točno nasproten od želenega – njegov razum in srce odvrta od bistvenega in mu morda celo onemogočajo, da bi bil resničen, pristen oziroma avtentičen (Swidler 2010, 140). To pa je najbolj vidna posledica malikovanja. Malikovalec je manj pristen in resničen kakor pa pravi notranji vernik (Bradshaw 2008); natanko to Kristus izrecno kritizira pri svojih rojakih, pri farizejih (Mt 23,27).

Za judovstvo in islam obstaja največja skušnjava glede malikovanja: prevelika osredotočenost na zunanja dejanja (kdaj in kaj se sme jesti, kdaj se je treba ustaviti in iti k molitvi, kdaj se smejo družiti), njihov cilj je izpolnitev dejanja, ne pa dobro človeka samega (Mt 23,27). Pri krščanstvu ta nevarnost obstaja glede morebitne prevelike osredotočenosti na doktrino oziroma pravi nauk. Protestanti na primer poudarjajo, da je resnico mogoče najti samo v Svetem pismu (sola Scriptura), in tako je sedaj v Združenih državah Amerike že prek 350 različnih protestantskih cerkva. Ob tem se upravičeno postavi vprašanje, ali so naredili iz tega gesla oziroma doktrine idol. So s tem res prava podoba resnice, ki jo uči Sveto pismo?

Kot primer avtentične religije, za katero pravi, da jo najbolj povzemajo besede »v meni in med mano in tabo«, omeni Jezusa, ki ga na svoj način priznavajo vse tri monoteistične religije (judovstvo, islam in krščanstvo), in poudari tisto, kar je pomembno: ne toliko, kaj pride v človeka (ekstenalije), ampak kaj pride iz njega

(Mr 7,15). Ne naredijo človek dobrega zgolj zunanje stvari, ampak njegovo notranje hotenje in potem dejanja, ki iz tega sledijo. Enako velja tudi za odvisnosti: zadovoljstva ne prinašajo zunanje stvari, ampak je treba poiskati notranji vir zadovoljstva (Swidler 2010, 141).

Podobno pravi tudi Mark Johnston v delu *Saving God* (Johnston 2009, 27), ko navaja 1 Kor 13: »Če nimaš ljubezni, si nič, si brneče cimbale,« medtem ko je resnična vera predvsem izražena v ljubezni in v svobodi. Resnično religiozen človek ni malikovalec, saj mu je bistven odnos, ki ga vzpostavi z Bogom, in ne ritual. Malikovanje je poskus, »udomačiti« Boga, ga izkoristiti, mu dati prednost zaradi svojega lastnega ugodja. K temu se človek nagiba zato, ker ne zmore živeti v neodrešenem svetu, v iskanju in hrepenenju po Bogu. Zaradi negotovosti in dvomov – tudi to je del religije – si naredi malika in se s tem oddalji od pravega Boga (Bradshaw 2008; Moore 1992, 231–263).

2.2 Monolatrizem – čaščenje enega Boga

V hebrejščini za malikovanje uporabljajo besedo *avodah zarah*, to pomeni: tuje, sprevrženo, odtujeno čaščenje. Da je čaščenje sprevrženo, pravi Johnston, mora biti usmerjeno ne k malikom, izdelanim s človeškimi rokami, ampak k nižjemu bogu, ki ni Najvišji. Ko Jahve v Svetem pismu pravi, da je ljubosumni Bog, govori tudi o starih bogovih, ki so jih Izraelci poznali iz Egipta, in če beremo preroke, lahko ugotovimo, da pri Izraelcih govorimo o radikalnem razvoju od mnogoboštva do monoteizma. Na tej poti srečamo dinamiko monolatrizma, ki resda že pomeni čaščenje enega Boga, vendar pa tu še bistveni poudarek na monoteizmu samem. Po vrnitvi iz Egipta so se Izraelci še vedno želeli obračati na stare bogove, da bi jih pomirili. Zato jim je tudi Jahve dal prvo zapoved, da se ne bi več obračali nanje. Ko pa so sprejeli monoteizem, so ga sprejeli kot neke vrste »henoteizem«, prepričanje, da obstaja najvišje božanstvo, pa tudi nižji bogovi in da je Jahve najvišji in ljubosumni Bog, ki ne dovoljuje, da bi častili še druge bogove, saj bi bilo to malikovanje, napačno usmerjanje duhovne energije (Johnston 2009, 20).

Kot malikovanje označi sv. Pavel tudi držo Judov do tore, ko so zavrnili Kristusa. Namesto da bi verjeli, da jih je Kristus odrešil, so se še dalje podrejali zgolj Mojzesovi postavi, ki v tem kontekstu postane njihova malikovalska podoba. Sv. Pavel razlaga držo in prepričanje, ko si moraš sam s svojimi deli zaslužiti odrešenje, kot malikovalsko držo. Pravi, da nas je Kristus osvobodil postave, duhovne ječe, ki jo je postava predlagala (Gal 3,13: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo ...«) (Johnston 2009, 26).

2.3 Postanemo to, kar častimo

V knjigi *We become what we worship* avtor Beale razlaga, da človek postane podoben idolom, malikom, ki jih časti. Častilec nekoga polagoma začne odsevati lastnosti tistega, ki ga časti, začne dobivati njegove lastnosti. Podobno kakor pri vzgoji otrok, ko otrok začne posnemati starše. Ne postane starši, ampak kakor starši. Posnema nekatere starševske lastnosti, držo in naglas. Glavna misel knjige je: Bog je ustvaril ljudi, da bi bili podobe, ki bi odsevale njegovo slavo in izžarjevali bogopodobnost. Religiozen človek predstavlja in odseva Boga, malikovalec pa

odseva podobnost svojega malika. Težava pri malikovanju je po avtorjevem mnenju: zaradi dejstva, da so maliki mrtve stvari, stvari brez življenja, takšni postanejo tudi njihovi čistilci. Če nekaj ne obstaja, tega ni, zato bo tudi predstava o tem prej ko slej izginila. Tako se dogaja tudi z malikovalci, obsojeni so na propad, na izgubo, na izgubo samega sebe (Beale 2008, 15–36).

Če hoče biti človek iskren iskalec Boga, bo moral sprejeti svojo lastno omejenost, dejstvo, da Boga ni mogoče spoznati, da ga ni mogoče popredmetiti, obvladati, manipulirati z njim, ni ga mogoče skrčiti zgolj na neko podobo (Beale 2008, 17; Bradshaw 2008). Če človek tega ne sprejme, lahko razumemo, da ne želi sprejeti dejstva, da je samo človek, in želi biti nekaj več. To pa je blizu malikovalski drži – Bogu in sebi ne daje pravega mesta oziroma ne daje Boga in sebe na pravo mesto. Zmanjševanje vloge Boga ali povečevanje svoje vloge govori o malikovalskem, napačnem pristopu, ki človeku onemogoča, da bi bil avtentičen.

Da postane človek to, kar časti, potrjuje prerok Izaija, ko označi Izrael kot ljudstvo, ki ima ušesa, pa ne sliši, ima oči, pa ne vidi, ima usta, pa ne zna govoriti. Tako kakor njihovi idoli (Beale 2008, 51). Podobno je v Svetem pismu (2 Mz 32), ko govori o Izraelu, ki je čistil zlato tele; pravi, da bo malikovalski Izrael kaznovan, ker je odseval uporniški značaj zlatega teleta (trdovratni – 2 Mz 32,9; neposlušni – 2 Mz 32,25; odvrčali so se od poti – 2 Mz 32,8; treba jih je bilo združiti v ogradi, da bi jih Mojzes lahko povedel, kamor mu je Bog naročil – 2 Mz 32,26).

2.4 Prvi greh

Postavlja se vprašanje, kdaj se je rodilo prvo malikovanje. Je bilo že vključeno pri prvem grehu? Ko sta se Adam in Eva odvrnila od Boga, sta na njegovo mesto postavila nekaj drugega in tako nista več odsevala božje podobe (Beale 2008, 127).

Adamov greh v Svetem pismu ni eksplicitno označen za malikovanje, ta ideja pa ga na zapleten način povezuje s tem grehom. Adam ni več zvest Bogu, temveč se zanaša zgolj nase in verjetno tudi na satana, ki je prišel v podobi kače. Kača je lažniva (1 Mz 3,4) in sleparska (1 Mz 3,1.13) in Adam Bogu ne odgovori po resnici, ko ga Bog vpraša, ali je jedel z drevesa spoznanja (1 Mz 3,11). Adam odgovori, da mu je jabolko dala Eva, ki mu jo je Bog sam dal za ženo, in je jedel (1Mz 3,12). S tem zmotno prenaša odgovornost za svoj padec na Evo. Poleg tega Adam (kakor kača) ne zaupa besedi Boga, in ko zamenja zaupanje Bogu za zaupanje kači, pomeni, da ne odseva več božje podobe, ampak začne odsevat podobo kače (Beale 200, 129).

Opaziti je tudi element samooboževanja. Adam se je odločil, da bolje ve, kaj je dobro zanj, kakor to ve Bog. Zaupal je vase, v ustvarjenega človeka, namesto v Stvarnika. Iz raja je bil izgnan, ker je bila v kačinih besedah tudi resnica (da bosta razlikovala dobro in slabo; 1 Mz 3,5). Adam je lahko postal podoben Bogu na dva načina: z zaupanjem in s poslušnostjo, to je bilo dobro, ali pa z bogokletjem, to pa je bilo slabo. Adam si je dovolil določati etične zakone, a to je zgolj pristojnost Boga in ne vloga, ki bi jo lahko izpolnjeval človek. Poznavanje dobrega in slabega pomeni sodbo. Drevo s tem imenom je bilo kraj, kjer se je Adam odločil ali za sodelovanje in upoštevanje ali pa za kršitev božjih zakonov. Kot kralj/duhovnik je

lahko razglasil sodbo o vsem, razen o božji pravičnosti. Ko je kača prevarala Evo, se je tudi sam odločil, da je božja beseda napačna, kačina (lažni bog) pa pravilna. S tem je odzrcalil še naslednjo podobo kače, ki je poveljevala svoj način vedanja nasproti božji pravičnosti (Beale 2008, 133).

Prvi greh je povzročil, da je človek postal sam svoj ustvarjalec, zdravilec in nosilec in kot posledica tega vsi grehi vključujejo malikovanje, to pa pogosto obsega tudi prilastitev božanskih privilegijev in samooboževanje, da si zagotovi fizično, ekonomsko in duhovno blagostanje. V tem oziru je bilo malikovanje magija, pogosto uporabljena za manipulacijo z nadnaravnimi silami, da bi se zagotovilo častilčevo blagostanje (135).

3. Odvisnost

Kakor smo v prvem delu razložili, kaj je malikovanje, bomo sedaj поблиže pogledali, kaj je odvisnost, da bomo potem lažje potegnili nekaj vzporednic med obema pojmom.

3.1 Definicija odvisnosti

Diagnostični in statistični priročnik duševnih motenj, ki ga je izdalo Ameriško psihiatrično združenje (American Psychiatric Association 2011), v peti izdaji predlaga naslednjo definicijo odvisnosti: to je škodljiv vzorec uživanja substanc, ki vodi do klinično pomembne okvare ali motnje, spozna pa se v vsaj dveh ali več kriterijih, ki se pokažejo v dvanajstmesečnem obdobju:

- pogosto (ponavljajoče se) uživanje snovi, katerega posledica so neizpolnjene obveznosti v službi, v šoli, doma (pogoste odsotnosti ali slabo opravljeno delo – povezano z uživanjem snovi, odsotnost ali izključitev iz šole – povezano z uživanjem snovi, zanemarjanje otrok ali gospodinjskih opravil);
- ponavljajoče se uživanje snovi v situacijah, ko je to fizično nevarno oziroma tvegano (npr. vožnja z avtomobilom ali upravljanje strojev, oseba pa pod vplivom uživanja snovi);
- nadaljevanje uživanja snovi, kljub rednim in ponavljajočim se težavam v odnosih; težave so posledica uživanja snovi ali pa to uživanje še poslabša odnose (npr. prepričani z zakoncem o posledicah uživanja, fizično nasilje);
- tolerantnost, ki je definirana kot:
- potreba po izrazito povečanih količinah substance za doseg oame ali želene učinka,
- izrazito zmanjšanje učinka z nadaljnjim uživanjem enake količine snovi;
- umik, ki se kaže kot:
- značilen odtegnitveni sindrom zaradi uživanja snovi,
- uporaba iste snovi zaradi zmanjšanja ali izogibanja odtegnitvenemu sindromu;
- oseba pogosto uživa neko določeno substanco v večjih količinah ali v obdobju, daljšem, kakor je predvideno;

- pri osebi je navzoča vztrajna želja ali neuspešno prizadevanje (poskusi), da bi zmanjšala ali prekinila uživanje substance;
- oseba veliko časa porabi za dejavnosti, ki so potrebne za pridobitev snovi, za uživanje snovi in za okrevanje od posledic uživanja snovi;
- opuščanje pomembnih socialnih, poklicnih ali rekreativni aktivnosti ali zmanjšanje teh aktivnosti zaredi uživanje snovi;
- nadaljevanje uživanja snovi, kljub zavedanju, da zato obstajajo stalne in ponavljajoče se psihološke in fiziološke težave, ki jih povzroča ali celo poslabša uživanje snovi;
- hrepenenje, močna želja ali potreba po zaužitju neke snovi.

Na podlagi različnih tovrstnih priročnikov so strokovnjaki, ki se ukvarjajo s področjem odvisnosti, oblikovali bolj specifične definicije. John Bradshaw, ki je imel izredno velik vpliv na delovanje zdravljenih odvisnikov v Združenih državah Amerike (Levin 1998, 168), je kot sistemski teoretik in terapevt povzel bistvo odvisnosti *kot motnjo, navzočo pri posamezniku s patološkim odnosom do izkušenj, vzorcev vedenja, ki spreminjajo razpoloženje, se stalno ponavljajo in imajo negativne in za življenje škodljive posledice* (Bradshaw 1988, 129).

V okviru te opredelitve zadeva patološkost predvsem zanikanje in zablode, obrambne mehanizme, ki so zunanjemu opazovalcu videti zelo nenavadni oziroma nori, in dejstvo, da so navzoči neuspešni poskusi kontroliranja odvisniškega vedenja. Enako zadeva v okviru gornje definicije vedenje, ki spreminja razpoloženje, tako *substance* (droge, zdravila na recept, nikotin, kofein, hrana ...) kakor *vedenje* (igre na srečo, delo, spolnost, odnosi, treniranje, vera, čustva, nakupovanje, gledanje televizije ...). Negativne in za življenje škodljive posledice pa zadevajo: očitne specifične zdravstvene težave, posamezne pravne težave, nesreče in izgubo delovnega mesta ali odnosa, izgubo samospoštovanja ali spoštovanja družine ali kolegov, zmanjšanje delovne uspešnosti in učinkovitosti, prepire in na splošno negativno držo (Nationwide addiction and detox helpline 2011).

3.2 Odvisnost kot umik od pravega, resničnega odnosa in hkrati kot nadomestek za ta odnos

Tako kakor pri malikovanju velja tudi tukaj, da je to prekinitev odnosa z Bogom; častilec ga nadomesti z odnosom do idola (Beale 2008, 15–36). To lahko razumemo kot neke vrste nezvestobo: prekrši se zvestoba Bogu in Bog se nadomesti z neko stvarjo (Nicholls 1996, 452). Enako je pri odvisnosti: odvisnost je (ne) uspešen poskus, nadomestiti, zapolniti narcistični manko oziroma deficit (Levin, 1998, 170) oziroma poiskati tako imenovani nadomestek za neuresničeni odnos (Gostečnik 2006, 290).

Bradshaw nadaljuje, da pri svojem delu še ni srečal človeka, ki bi imel težave z odvisnostjo in ne bi čutil v sebi bolečine zavrženosti ali osamljenosti. Ta neznosnost bolečine sili človeka, da išče kakršnokoli možnost, kako bi se izognil tej boleči realnosti. Ko neka človekova dejavnost pripomore, da se človek izogne tem bolečinam, dobi ta aktivnost ali drža izredno pomembnost v njegovem življenju. Hkrati pa od posameznika zahteva čas in energijo, ki bi ju drugače uporabil na drugih

področjih svojega življenja, zato pravimo, da ima to zanj »za življenje« škodljive posledice, ker se na drugih temeljnih področjih življenja ne more več dovolj intenzivno vključevati (Bradshaw 1988, 128–131). Posledica občutka zavrženosti in osamljenosti je občutek, da je z menoj nekaj v temelju narobe in mi zato ni pomoči. Pravimo, da je temeljno ozračje, v katerem je ta človek odraščal ali doživiljal samega sebe, občutje sramu, to pa pomeni prej omenjeno: z njim je nekaj narobe, zato se mora skriti, prikriti tisto, kar je narobe. V tem vzdušje je zelo težko živeti, ker pomeni kronično neznošno bolečino. Naslednja oteževalna okoliščina: ni upanja, da bi ta bolečina izginila. Posameznik se namreč doživlja, kakor da mu ni pomoči, ker je v samem bistvu nekaj narobe z njim, v njegovi notranjosti; takšen tako ali tako je in v tem je sam. Zato z morebitnimi sprostitevami ali umiki pred to bolečino išče poti in sredstva zunaj sebe, ki bi ga vsaj deloma razbremenila teh občutij o samem sebi (Bradshaw 1992, 254).

3.3 Odvisnost – vedenje, ki spreminja razpoloženje

Navedenim sredstvom, predvsem pa vedenju in izkušnjam, ki so nekakšen umik pred bolečinami, pravimo vedenje, ki spreminja razpoloženje. Podobno kakor pri malikovanju, pri katerem človek pogosto zaradi nezmožnosti prenašanja eksistencialne negotovosti, dvomov in iskanja, kaj resnična vera je, izbere lažjo, bolj zanesljivo pot in si naredi zlato telo, sam postavlja zakone, vse z namenom, da bi se počutil bolje (Moore 1992, 231–263).

Vsako takšno vedenje, ki spreminja razpoloženje, ima v sebi potencial, da postane človek od njega odvisen. To se zgodi takrat, ko postane na primer kak religiozni ritual najpomembnejša izbira, prioriteta, ko je človek v stiski in se pusti zasvojiti s tem ritualom. To pa je vedno le nadomestek za pravi odnos z Bogom, ki pa ga zasvojena oseba ni zmožna. Takšno vedenje postane kronično, ker je tudi človekova bolečina zavrženosti kronična, kroničen je občutek, da je z njim nekaj v temelju globoko narobe. Ta kroničnost postane škodljiva za človekovo življenje in patološka. Nazadnje se vedenje, ki spreminja razpoloženje in človeka vsaj za nekaj časa zaščiti pred afekti sramu in pred zavrženostjo, sprevrže v odvisnost. Dejansko bi lahko rekli, da odvisnost postane obrambni mehanizem pred bolečimi občutji oziroma afektom sramu. Odvisnost zakrije občutek sramu in ga okrepi, afekt sramu pa, nasprotno, poganja odvisnost in ji daje dodatni zagon (Fossum in Mason 1986, 3–19).

3.4 Neregulirani afekt sramu kot podlaga odvisnosti in malikovanju

Zdrav, naravni sram je temelj moralnega življenja. Človeku sporoča, da ni absoluten, da ni Bog, da je omejen in nepopoln. Varuje ga, da je resnicoljuben, skromen in realen. Brez tega bi poskušal biti Bog oziroma bi se pretvarjal, da je Bog. Iz sebe bi naredil merilo, s katerim bi se primerjal z drugimi ljudmi. Ta sram mu mogoča in dovoljuje, da je nepopoln. Vključuje njegove napake, potrebo po pomoči in polno zavedanje svoje lastne omejenosti (Bradshaw, 1992, 125).

Če zdravega, naravnega sramu ni ali če afekt sramu ni zdravno reguliran, potem je velika verjetnost, da bo človek imel težave z razmejitvami, z realnim doživljanjem samega sebe in drugih in tudi na duhovnem področju, to pa lahko vodi v

izkrivljeno duhovnost, ki ji pravimo malikovanje, saj vsako malikovanje vključuje nezdravo neregulirani afekt sramu (Bradshaw 2008).

Religiozni ritual, ki ni pristen, je vedno v službi prekrivanja sramu in krivde, podobno kakor pri odvisnosti. Zdi se, da temu dejstvu nasprotujejo spoznanja o genetskih vplivih, vendar isti avtor zatrjuje, da dejansko ni osebe, ki ne bi imela težav z zavrženostjo in ponotranjenim sramom, skupaj s telesno odvisnostjo. To pa še ne pomeni, da ne obstajajo neke določene genetske predispozicije: pet- do devetkrat večja verjetnost je, da bo otrok alkoholika postal alkoholik, kakor pa se bo to zgodilo otroku iz družine, v kateri ni težav z alkoholom (Bradshaw 1988, 154).

Vključena so tudi zavedanja nasprotij, ki so del človekove narave – človek je več kakor žival in želi preseči svoje lastne omejenosti. Ne vodi ga nagon, ampak lahko sam izbira, to pa ga lahko vodi tudi v stanje, ko morda postane manj kakor človek in manj kakor žival. Kjer je svobodna volja, tam so lahko tudi ekstremistične odločitve, zelo nasprotne odločitve, drugače od nagona, ki vodi živali iste vrste v bolj ali manj isti smeri (Bradshaw 1992, 127–130).

Naravni sram človeka varuje, da najde ravnotežje med zelo različnimi možnostmi in izbiri, varuje ga, da ostane človek. Tej vrlini pravimo razumnost (Bradshaw 2009, 71). Kadarkoli človek naredi napako, nastopi afekt sramu. V začetku človek potrebuje starše, ki mu poimenujejo afekt sramu, da se ga otrok zave in da postane ta afekt čustvo. Ko pa doživljamo ta sram v nekem kontekstu in je ta kontekst v naših možganih zaznan kot dogodek, postane občutje, emocija. Če starši pomagajo otroku videti napako kot nekaj normalnega, kar se dogaja vsem ljudem, bo otrok ohranil to občutje sramu kot pozitivno varovalo, ščit svojega notranjega jaza. Še več, to lahko postane priložnost za učenje na podlagi napak iz vsakdanjega življenja. Kadar pa starši otroka sramotijo zaradi napak, sramotijo njegov afekt sramu, ki se pokaže ob storjeni napaki. V možganih se shrani kot neprijeten dogodek polomije in ponižanja.

Zdrav sram pomaga človeku razviti osebne razmejitve, nauči ga previdnosti, spodobnosti, zmernosti. Ko človek ponotranji ta pravila in navodila za primerno vedenje, nastopi sram v povezavi s krivdo. Ko človek naredi napako, začuti sram, ki nato postane krivda (čuti krivdo); temu pravimo moralni sram.

Človek doživlja sram tudi v povezavi z jezo, kot zaščito svojega lastnega dostojanstva. Ko doživlja svojo nemoč in svoje omejitve, postane sram izvir občutja skromnosti. Ob življenjskih skrivnostih pa bo človek naravni sram doživljal kot občutje spoštovanja, fascinacije. Zdrav, dozoreli občutek za sram je izvir in varovalo naše duhovnosti. Postane del človekove modrosti, človeku omogoča, da omeji stvari, ki so nepomembne, in se osredotoči na stvari, ki so dejansko tega vredne.

Brez občutka za sram človek ostane »brez sramu«. To pomeni pomanjkanje osebnih razmejitev. Takšen človek ima pomanjkljiv oziroma popačen občutek za samospoštovanje in si izoblikuje obrambno držo, ki ga varuje pred ranljivostjo. Gre v eno ali drugo skrajnost: perfekcionizem, nič mu ne more do živega, vedno je kontroliran, kritizira druge; druga skrajnost: predaja, brez kontrole, samopodcenjevanje, prevelika kritičnost do samega sebe, samoobtoževanje (Bradshaw 2009, 68–74).

Naloga staršev je, da varujejo svoje otroke in skrbijo za njihove razmejitve, za to, da otroci niso nezaščiteni ali izpostavljeni takrat, ko tega ne bi želeli. Najhujša travma za otroka je, če ga tisti, ki bi ga moral zaščititi, izpostavi oziroma da tisti, ki bi moral biti vir miru, postane vir nemira (Cvetek 2009, 73–87). Škodljivi, toksični sram je posledica vseh vrst zlorab. Zgodi se, da se otrok ob nekom, ob komer bi se moral počutiti zavarovanega, počuti travmatiziranega. To lahko povzroči samo nekdo, ki ni v stiku s svojimi lastnimi afekti sramu, zato jih prenese na otroka in mora otrok nositi njegov sram. Ta proces se ne dogaja samo pri fizičnem ali spolnem nasilju, temveč tudi pri čustvenem nasilju. Če starši kontinuirano sramotijo otroka, ko izraža svoje želje in potrebe, bo posledica tega jasna: kadarkoli bo kaj hotel ali začutil (in morda hotel izraziti) kako željo ali potrebo, bo občutil sram, počutil se bo osramočenega. To dinamika je bila v jedru avtoritarne vzgoje, pri kateri je bilo sramotenje ena od ključnih pedagoških metod (Bradshaw 2009, 68–74).

3.5 Odvisnost – iskanje zadovoljstva v zunanjih stvareh

Zgoraj opisano doto človek zelo težko živi, zato je eden od načinov, kako se soočiti z notranjo nevarnostjo, s škodljivim sramom, to, da ga človek poskuša omrtviti, otopiti; to je navzoče pri vseh vrstah odvisnosti: odtujevanje notranjemu doživljanju, v katerem je veliko sramu, in obračanje k zunanjim sredstvom. Tako pri malikovanju kakor v odvisnosti ljudje vidijo rešitev zunaj sebe, ne v svoji notranjosti (Fossum in Mason 1986, 39; Swidler 2010, 140). Ker se ozirajo po zunanjih stvareh, se počutijo notranje prazni. Temu pravimo duhovni bankrot. Želijo ga zapolniti na razne ekstatične načine ali samo na kak presegajoč način (Bradshaw 2008). Teolog Thomas Moore ugotavlja, da je v teh avtoritarnih, zlorablajočih dogodkih človekova duša poškodovana, ni pa izgubljena: duša še vedno nagiba človeka k rasti. Če je rast zablokirana bodisi z lažnim jazom ali z obrambnimi mehanizmi, ki so človeka zavarovali pred še hujšimi posledicami najrazličnejših oblik nasilja in kot posledica tega škodljivega sramu, potem duša išče skrite načine razodevanja: recimo človekove sanje, simptomatično vedenje, kompulzivno ponavljanje bolečih vsebin. Vse to pa moramo razumeti kot metafore duše, kot nenehne poskuse duše, ki želi razrešiti in preseči preteklo travmo (Moore 1992, 3–12, 231–263). Podobno ugotavlja Christian Gostečnik, ko opisuje razlog in namen kompulzivnega ponavljanja, v katerem bi človek želel ponovno oblikovati situacijo, podobno pretekli, v kateri se je zgodilo travma, vendar tokrat z namenom, da se sedaj dogajanje izteče po človekovi želji in se s tem človek osvobodi okovov prisilnega ponavljanja nečesa bolečega in nefunkcionalnega (Gostečnik 2004, 182–226). Moore pravi, da se v takšnih primerih duša nekako polasti popačene, sprevržene duhovnosti, vse z namenom, da bi jo slišali, da bi slišali človekovo stisko. In zasledovanje, iskanje ekstaze, opojnosti je lahko le vrsta izkrivljene duhovnosti, ko zasvojeni želi zapolniti in zadovoljiti neko praznino, vlti vanjo vsebino, po kateri žeja njegovo dušo (Moore 1992, 3–12, 231–263).

3.6 Odvisnost in prikrievanje uničujočega afekta sramu

Pri obeh fenomenih, pri odvisnosti in pri malikovanju, je navzoče prikrievanje sramu. Če odvisnik zanika, da bi imel težave, da bi se čutil v sebi zelo slabega,

nepopravljivega, se skrije, malikovalec se skrije: Adam se pred Bogom ali pretvarja ali pa resnično verjame, da dela prav (farizej); to je neke vrste grandiozni obrambni mehanizem (Beale 2008, 127; Bradshaw 1988, 154). Opisali bomo, zakaj se dogaja prikrivanje oziroma preveliko poudarjanje zgolj enega ekstrema: imamo kontroliranje kot sredstvo za prikrivanje in sprostitvev kot drugo skrajnost (acting out) »utapljanja« v uničujočem sramu (Fossum in Mason 1986, 14).

Kontroliranje je eden glavnih načinov za prikrivanje afekta sramu, ki ga človek čuti kot posledico zelo zgodnjega kroničnega doživljanja zavrženosti in občutka, da z njim nekaj ni prav. Obstaja tudi drugi pol tega resda povsem naravnega delovanja dvojice kontrola – sprostitvev. Ta dvojnost je navzoča na mnogih področjih, na primer pri mišicah: napetost – sprostitvev. Obe aktivnosti sta povezani. Pri večini stvari, s katerimi se človek prvič sreča in se jih skuša naučiti, naprej miselno kontrolira vedenje (vožnja avtomobila), pozneje, ko to osvoji, pa se lahko sprosti in se prepusti (vožnji). Podobno je pri plesu, pri vožnji s kolesom in pri igranju inštrumenta. Človek lahko pozabi inštrukcije, ker vedenje postane avtomatično in ne potrebuje več posebnega miselnega napora. V takšnih primerih pravimo, da človek dela še vedno razumno, vendar spontano. Kontrola in sproščenost se zlije-ta v eno, v nezavedni spontani gib (pritisk na pedal kolesa pri kolesarjenju), ki je bil na začetku zelo kognitivno kontroliran. Kontrola in sproščenost sta tako v rav-novesju in uglaseni druga z drugo (Bradshaw 1988, 133). Ko pa se zgodi, da se sram ponotranji in postane toksičen oziroma škodljiv, uniči ravnesje in razme-jitve. Človek postane bodisi grandiozen, najboljši, nadčlovek bodisi najslabši, manj kakor človek. Postane vse ali nič – in to ga lahko privede do totalne kontrole, ki rezultira v kompulzivnosti, v obsesivnosti, v perfekcionizmu ali pa v izgubi kontro-le nad svojim vedenjem, ki se pokaže v odvisnosti. Oboje je med seboj povezano in se dopolnjuje.

Sram podpira tako kompulzivnost kakor odvisnost, kontroliranost in destruktiv-no popušcanje, in povečuje napetost na obeh straneh. Zaradi afekta sramu posta-ne človek še bolj kontroliran in še težje si odpusti. Podobno se dogaja človeku, ki ima težave z neorganiziranostjo in postane še bolj samouničevalen. Bolj ko se po-sameznik kontrolira, bolj potrebuje protiutež sproščanja; bolj ko se avtodestruk-tivno sprošča, bolj potrebuje nato kontrolo. Latinska beseda za odvisnost je *addi-cere*, pomeni pa: predati se, vdati se. In dejansko odvisnost pomeni, da se posa-meznik neki substanci ali vedenju, ki spreminja razpoloženje, obsesivno predaja; to je nasprotni pol od kontrole. Vendar rešitev ni v tem, da bo ta človek skušal kontrolirati svojo lastno odvisnost, ampak da se zave svoje nemoči, tega, da ne-česa ne more več obvladovati, in se sooči z dejstvom, da ne more več kontrolirati svoje lastne odvisnosti. Odvisnost pa je prav zato odvisnost, ker je ne moremo več kontrolirati (Bradshaw 1988, 159).

3.7 Odvisnost in malikovanje kot demonstracija samozadostnosti, grandioznosti in samooboževanja

Če je človekova samopodoba, njegovo temeljno izražanje potreb in čustev, pre-plavljena s sramom, potem človekova volja izgubi konstruktivno vlogo in stik z razumom. To nam pomaga razumeti, zakaj neka oseba lahko zapade v nerealno

oziroma popačeno dojetanje same sebe, kakor to vidimo tako pri malikovanju, ko se nekdo dela, pretvarja, da je bog (Beale 2008, 15–36), kakor pri odvisnosti, ko se nekdo dojema, da je bodisi več kakor človek bodisi manj kakor človek (Bradshaw 2009, 73).

Za delovanje razuma – zaznavanje, dojetanje, presojanje, odločanje – je ključno delovanje volje, ko je treba izbrati, se odločiti med več stvarmi. Vse te funkcije omogočajo, da človek oceni različne alternative in med njimi izbere zase najprimernejšo v dani situaciji in v danem trenutku. Govorimo o vplivu nedominantne hemisfere, v kateri je center za čustveno reguliranje. Danes nevroznanost poudarja, da je glavni dejavnik pri dobri izbiri oziroma odločanju afekt, afektivna regulacija, se pravi desna hemisfera. To pomeni: če ima človek težave s čustveno regulacijo, s tem, da nekaterih čutenj ne sme začutiti ali jih doživlja pretirano, ima to vpliv tudi na njegovo razmišljanje in predvsem na odločanje. Če vse to povežemo s škodljivim sramom, bi bilo to izražanje čustev, preplavljenih s sramom, zato jih človek ne kaže in ne sme začutiti; zamrzne jih, s tem pa polagoma izgubi stik s čustveno inteligenco – regulacijo afektov. Ko se zgodi zamrznitev afektov, to zelo močno ovira dominantno hemisfero. Človekove razumske, analitične sposobnosti postanejo okrnjene, pristranske, razberejo manj možnosti pri izbiranju. To vpliva na delovanje volje, kakor da bi bila slepa, ne vidi alternativ, nima izvirnih podatkov, med katerimi bi izbirala, nima vsebine, podatkov zunaj sebe. Ko volja vsebuje samo sebe, lahko želi in hoče zgolj samo sebe, to pa je vzrok patološkega odnosa do svoje lastne volje in takšen odnosa je modifikator razpoloženja. Posledica tega je samovoljnost, impulzivnost, usmerjenost edinole na sebe, ekstremizem, vse do hotenja tistega, česar ni možno doseči, do nestvarnosti torej; samovoljnost namreč nima meja. V tej samovoljnosti se človek – podobno kakor pri besu – spet počuti močnega, v stiku s samim sabo, celovitega, nič več razcepljenega, zato je to zelo mamljivo in zasvojitveno vedenje. Ta samovoljnost je temelj vseh odvisnosti. Vsi odvisniki so dejansko sužnji svoje lastne volje (59–88, 217–234).

3.8 Odvisnost kot psevdoreligiozni obred

Pri vseh oblikah zlorab, pri fizični, pri spolni in pri čustveni zlorabi, obrambni mehanizmi pomagajo človeku, da se nekako zavaruje, ker bi drugače utrpel preveliko škodo. Temu procesu pravimo mistifikacija, vzpostavljanje obrambnih mehanizmov, ki človeka v začetku varujejo, pozneje pa ga ovirajo pri vzpostavljanju resničnih, pristnih in realnih odnosov (Bradshaw 1992, 56). Tako kakor je bilo že prej opisano, pri vseh vrstah zlorab je povzročitelj zlorabe nekdo, ki ni v stiku s svojim lastnim sramom, kakor nekdo, ki ima prav, ki že ve, zakaj tako dela, in ki lahko dela, kar hoče (Bradshaw 1992, 236; Repič 2008, 95–105). Zelo podobno kakor Adam v rajskem vrtu skuša biti kakor Bog, ko poseže po prepovedanem sadu. V dejanju ni čutil sramu (omejenosti, tega, kar je – človek) in šele nato ga preplavi sram in spozna, da ne more biti enak Bogu (Beale 2008, 127–129). Kot dejavnik zlorabe »se dela boga«, s tem, ko si dovoli to, kar je prepovedano, to, kar človeku ni dovoljeno. Po drugi strani pa to prepovedano sam kot žrtev doživi kot neke vrste lažnega boga; ob tem je zmeden in občuti velik sram. Zato mnoge žrtve zlorab iščejo substance, aktivnosti, ki jim nekako zagotavljajo lažno samopresežnost, s katero se povezujejo s tem lažnim bogom, upajoč, da bo odslej potek dogodkov

drugačen, razrešujoč, odrešujoč. To torej postane njihov bog in njihovo čaščenje. Ali drugače povedano, iščejo način, da ubežijo pred strašnim notranjim doživljanjem, da utopijo stisko in doživljanje samega sebe kot nečesa pokvarjenega, nelepega, umazanega in nepopravljivega.

Odvisniški psevdoreligiozni obred se začne s posvetitvijo, s pobožnostjo zasvojenčevemu bogu. Zasvojenčev »sveti nauk«, njegova doktrina, je oblikovan iz škodljivega sramu in popačenega jaza. Vsebina njegove religije je, da je ljubljen samo takrat, ko ni resnično on sam. Verjame, da je slab in ničvreden. To je odvisnost od lažnega jaza, od lažne predstave o samem sebi (Bradshaw 1992, 235–236) oziroma od afektivnega psihičnega konstrukta (Gostečnik 2004, 17). Naslednji element v ciklu psevdoreligioznega odvisniškega obreda je zasvojenčevo izkrivljeno mišljenje. Njegovi posthipnotični samogovori (slab sem ..., ne bo mi uspelo ...) postanejo formulirana molitev. Ljubezen zamenja z zlorabo. Izbere lažnega boga ali idola – primarno odvisnost. To je lahko alkohol, droga, spolnost, hrana, denar ..., kaka oseba. Lahko ima tudi manj pomembne bogove, sekundarne odvisnosti. Verjame, da mu ne bo dobro, dokler ne dobi odmerka substance, lažnega boga. Noben religiozni vernik ni nikoli tako predan svoji veri kakor zasvojena oseba. Tretja faza v ciklu je uprizoritev, udejanjenje (acting out), ali prevedeno v katoliško liturgijo: spremenjenje, povzdigovanje. Del tega je obsesivno razmišljanje. Zasvojena oseba je obsedena, preplavljena in popolnoma okupirana s svojim navideznim bogom. Porabi lahko ure ali celo dneve, ko razmišlja o substanci ali opojnem sredstvu, kako to dobiti in jo potem uživati. Obsesija deluje kot meditacija, mantra, molitev. Naslednji element v tej fazi so rituali, obredi, ki so del udejanjenja odvisnosti. Tudi za ta del porabi zasvojenec veliko čas, za ritualno vedenje pred zaužitjem, udejanjenjem, in med njim. Obstajajo posebne procedure in navodila za uporabo posamezne odvisniške substance. Sledi ekstaza, zadetek, orgazem. Takrat odvisnik začuti, da je prispel, da je povezan, celovit, kakor da je bog. Sledi metasram, padec, zdrs iz »stanja milosti«. Zasvojena oseba se počuti ničvredno. Ni zadovoljstva. Spet se pokažejo hrepenenje, manko, praznina. Metasram je sram, ki je rezultat posledic udejanjenja, uprizoritve, in zakrije škodljivi sram, ki leži v središču odvisnosti, pri izvoru odvisnosti. Zadnja faza v odvisniškem ciklu so negativne, za življenje škodljive posledice in povečanje intenzivnosti sramu in popačenosti. To vodi zasvojeno osebo nazaj k lažni religioznosti ali občutku, da je ničvredna, da je nekaj hudo narobe z njo, da ni vredna ljubezni. Zato zasvojena oseba spet išče svojega zasvojitvenega idola, da bi se spet počutila dobro, in tako cikel sam sebe poganja oziroma vzdržuje v teku (Bradshaw 1992, 235–238).

4. Sklep

Na koncu lahko povzamemo, da se pojma odvisnost in malikovanje prekrivata oziroma sta si podobna v več pogledih.

Mnogi avtorji so si enotni glede tega, da je psevdoreligioznost lahko vedno del odvisnosti, odvisnost pa tudi večkrat potrebuje psevdoreligioznost za svoje izražanje. Pri obeh govorimo o hrepenenju po presežnem, in to na popačen način. Ali

če povzamemo Jungovo besedno igro: spiritus contra spiritum (Levin 1998, 163), to pa lahko razumemo, kakor da nastopa alkohol v vlogi boja proti hrepenenju duše oziroma da je to duhovni boj, da odvisnost zelo močno posega na področje duhovnosti. Odvisnost razumemo kot sprevrženo duhovnost, ki človeka – namesto da bi ga osvobajala – usužnjuje. In prav to je eden od bistvenih kriterijev, ko ocenjujemo »pravšnost« neke duhovnosti: koliko človeka osvobaja? Če ne osvobaja, potem smo kaj hitro pri malikovanju in pri odvisnosti. Obema je torej skupno nesvobodno prisilno izkazovanje čaščenja objektu navezanosti.

V slehernega človeka je vsajeno hrepenenje po presežnem, po odnosu, to je hrepenenje človekove duše. Pogosto se dogaja, da je duša ovirana ali zablokirana v času človekovega odraščanja: izkuša zavrženost, zanemarjenost, zlorabe, to pa so zelo pogosto razlogi za morebitno odvisnost. Takrat človekova duša oziroma hrepenenje išče nadomestno pot, išče lažno presežnost, točno to se dogaja prav prek odvisnosti. Namesto da bi človek svobodno sledil svojemu hrepenenju, se zgodi, da nesvobodno išče nadomestno pot. Temu lahko rečemo tudi prisilno iskanje nečesa, česar ni mogoče najti, zato mora človek to iskanje prisilno ponavljati, vse dokler ne vzpostavi resničnega odnosa, dokler ne najde resnične Osebe, ob kateri se lahko umiri. To je zelo nazorno opisano pri sv. Avguštinu v njegovem življenju in iskanju, ko v Izpovedih (Avguštin 1991, 5) pravi: »... in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi«. S tem »počitkom« se je prenehalo njegovo kompulzivno ponavljanje najrazličnejših destruktivnih vedenj, ki jih lahko razumem kot krik po rešitvi in po resnični umiritvi.

Podlaga prisilnega ponavljanja, ki je temelj vsake odvisnosti, je nesvoboda v želji, napačno hotenje, poškodovana in okrnjena volja. Le iz teh razlogov človek dopusti, da mu nekdo ali nekaj zavlada, nadvlada nad njim, da se mu podredi in vda. Vse to je vtkano v dinamiko malikovanja in odvisnosti: nesvoboda, podrejenost, odmik od resničnega izvira, od žive vode (Jn 4,10), ki bi resnično potešila njegovo hrepenenje. Poskus, da bi se človek odrešil stiske prek odvisniškega vedenja, je vedno obsojen na neuspeh, saj to stisko poskuša reševati z »navadno vodo«, ne z živo vodo, zato ga lahko razumemo kot Sizifovo delo, kot ujetost v neki začaran krog, iz katerega ne more ven. Rekli bi, da je v tem smislu odvisniško in malikovalsko vedenje paradokсно, ker se človek svobodno odloči za nesvobodo.

V relacijski družinski paradigmi ta paradoks razumemo kot posledico neprimerne regulacije afekta, škodljivega sramu, to pa botruje vzpostavitvi izkrivljenega razmišljanja, ki onesposobi človekovo voljo, da bi želela in izbirala možnosti in odločitve, najboljše za človeka. Duše in njenega hrepenenja pa ne onesposobi, duša ne neha iskati rešitve bolečega ozračja, v katerem je odvisnik. Točno v tem smislu lahko razumemo delovanja mehanizma kompulzivnega ponavljanja: kot poskus duše, da išče dokončno odrešitev.

Odvisnost in malikovanje imamo tudi za moteno držo oziroma odnos in za zmotno izkrivljeno dožemanje Boga. Tako je pri odvisniku navzoče bodisi grandiozno občutje, da je več kakor človek, torej bog, da nima napak, da je popoln, predvsem pa: da ne potrebuje Boga oziroma – morda v izrazito grandiozni cinični drži – je pripravljen pomagati Bogu, če ta Bog njega potrebuje. Lahko pa je navzoča tudi temu nasprotna, še vedno religiozno zmotna drža: človek nad sabo obupa. Če prvi

tip odvisnika ne potrebuje Boga, za drugi tip odvisnika velja, da mu tudi Bog ne more več pomagati. Pri obeh je navzoča grandiozna pozitivna ali negativna odvisniška drža, ki ga varuje pred še hujšimi destruktivnimi občutki zavrženosti in zanemarjenosti.

Naslednja religiozna zmotnost, ki je razvidna tako pri odvisnosti kakor v malikovanju, je: odvisnik misli, da še ni odrešen in da si mora rešitev priboriti sam, z zunanjimi deli, z obredi ali substancami. Mnogi odvisniki pravijo: »Zame ni več pomoči,« a v tem lahko vidimo, da so z odvisnostjo iskali pomoč, odrešitev, in je niso našli. Dejanska odrešitev za odvisnika je spreobrnjenje, opustitev krive vere, zmotnega prepričanja, da zanj ni odrešenja, da ni »že odrešen«. Korak k sprejetju tako imenovanega odrešenja je priznanje svoje lastne nemoči, v smislu besed sv. Pavla: ko sem šibek, sem močan (2 Kor 12,10). V tem priznanju je zajeto priznanje človekove omejenosti, potrditev avtentične človečnosti, se pravi: tudi sprejetje svoje lastne omejenosti in nepopolnosti. To je vsebina prvega koraka v programu dvanajstih korakov pri različnih skupinah anonimnih odvisnikov, ki vključuje priznanje, da odvisnik potrebuje pomoč Boga (višje sile). Tako dejansko lahko rečemo, da je odvisnost duhovni problem, kakor je tudi zdravljenje odvisnosti v največjem svetovnem gibanju za zdravljenje odvisnosti postavljeno v okvir, v katerem je odnos z Bogom (High Power – nekdo, večji od človeka) nenadomestljiv.

Reference

- American Psychiatric Association.** 2011. Domača stran. 9. marec. <http://www.dsm5.org/ProposedRevisions/Pages/proposedrevision.aspx?rid=431> (pridobljeno 9. marca 2011).
- Avguštin, Avrelij.** 1991. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè in Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Beale, K. Gregory.** 2008. *We become what we worship: a biblical theology of idolatry*. Nottigham: Apollos.
- Bradshaw, John.** 1988. *Bradshaw On: The family*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- – –. 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- – –. 1992. *Creating love*. New York: Bantam Books.
- – –. 2008. *A theology of addiction*. Houston: John Bradshaw Media Group. Zvočni CD.
- – –. 2009. *Reclaiming virtue*. New York: Bantam Books.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fossum, Merle A., in Marilyn J. Mason.** 1986. *Facing shame*. New York: W. W. Norton.
- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- – –. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Johnston, Mark.** 2009. *Saving God: religion after idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Levin, Jerome, David.** 1998. *Couple and family therapy of addiction*. London: Jason Aronson.
- Moore, Thomas.** 1992. *Care of the soul: how to add depth and meaning to your everyday life*. London: Piatkus.
- Nationwide addiction and detox helpline.** 2011. Domača stran. 26. februar. <http://www.alcoholanddrugabuse.com/article1.html> (pridobljeno 26. februarja 2011).
- Nicholls, William.** 1996. Saints and fanatics: The problematic connection between religion and spirituality. *Judaism* 45, št. 4:446–458.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krik spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Swidler, Leonard.** 2010. Authentic religion: within me, and between me and thee. *Journal of Ecumenical Studies* 45, št. 1:140–141.

Andrej Inkret. *In stoletje bo zardelo*. Ljubljana: Modrijan, 2011. 639 str. ISBN 978-961-241-503-7.

Andrej Inkret, zagotovo najboljši poznavalec življenja in dela Edvarda Kocbeka, je izdal biografijo človeka, ki vedno znova vznemirja in navdihuje slovenski literarni, teološki in politični prostor. Kot moto biografije je Inkret izbral pomenljivi Kocbekov stavek iz *Tovarišije*: »Vedno bom zvest, četudi nikoli ne bom do kraja razumel svoje zvestobe.« Kakor je Kocbek to misel zapisal o sebi, tako tudi ob branju biografije lahko rečemo sodobniki, da bo njegova paradokсна zvestoba tovarišiji verjetno za vedno ostala nerazumljiva, a dovolj razvidna, da se na podobno pot, kakor jo je izbral on – v izjemno težkih časih –, ne stopi brez temeljitega razmisleka.

Inkret nam je postregel z učno uro tiste zgodovine, ki je še vedno popačena in se interpretira z zornega kota velike manipulacije, zaradi katere je tudi izbrani naslov knjige *In stoletje bo zardelo* popolnoma na mestu. Pred seboj imamo delo, ki najbolj celovito in temeljito predstavi ne samo Kocbeka, ampak ob njem in z njim obdobje med obema vojnama, drugo svetovno vojno in čas do Kocbekove smrti, ko se je komunizem v Evropi začel rušiti.

Iz biografije lahko razberemo tudi naravo političnega katolicizma na Slovenskem v 20. stoletju, z vsemi njegovimi nasprotji, delitvami in usodnimi odločitvami, ki vplivajo na krščansko občestvo vse v naš čas in tudi na vlogo kristjanov v politiki in v družbi nasploh. Skratka, Inkretova knjiga je učna ura zgodovine in bi morala postati obvezno branje na

vseh ravneh izobraževanja, če se želimo počasi izvleči iz utvar in mitologij 20. stoletja.

Avtor Kocbekovo življenje razdeli v osem poglavij oziroma med osem naslovov. Mi bomo knjigo predstavili predvsem v ključu Kocbekovega odnosa do družbenopolitičnih vprašanj, vključno s Cerkvijo.

Kocbekovo otroštvo, študij, prvo učiteljsko mesto na Hrvaškem, njegovo odločanje za OF in njegova udeležba v vojni in v revoluciji, to je tisto prvo obdobje njegovega življenja, ki z vso silo in strastjo drvi v smeri nekakšne teološko-preroške vizije na novo nastajajočega sveta, katerega ure Kocbek ne želi zamuditi, ampak ga hoče soustvarjati in biti eden od njegovih akterjev. Zgodovinsko zanesenjaški mesianizem Kocbeka tako prevzame, da kljub drugače nenehni referenci na krščanskega Boga in na njegove Besede drsi načrtno iz ene v drugo življenjsko situacijo, v objem sil, ki so ga potrebovale, zlorabile, izločile, zrinile na skrajni rob blaznosti, skratka: prevarale na celi črti. Odgovor na vprašanje, zakaj je Kocbek pustil tako dolgo, da so manipulirali z njim in ga izgravalili, zakaj ni sprevidel svoje politične zmote in zakaj ni poslušal svojih zvestih sopotnikov, kakor sta bila Šolar in Gosar, bo verjetno ostal za vedno skrivnost. Morda nam del tega odgovora odstira začetek Kocbekovega literarnega ustvarjanja – ob tem pa prve kritike njegove osebe izpod peresa rojaka Slodnjaka, ki jih Inkret zapiše takole: »Glavno slabost *Zemlje* je odkrival Slodnjak v osebni 'nedoživetosti', ki se kaže celo v ljubezenskih pesmih ('razglablja o ljubezni še ne pomeni ljubiti in pesniti') in enako tudi v avtorjevih domnevnih socialnih

verzih ('o socialnosti le poje, pa je ne doživlja in zato ne ustvarja') in celo v njegovih religioznih hvalnicah ('panteistični psihizem zveni iz njih, Boga ne vidimo, niti človeka ne') ... Kar ostane, je samo prisiljena 'želja po pesniškem ustvarjanju', ta želja pa priča ne le o Kocbekovem narcisoidnem egocentrizmu, temveč hkrati tudi o kulturno nerazvitem, podeželskem oziroma cerkvenem okolju, iz katerega je izšel ...«

No, na koncu je Slodnjak svojemu prileškemu rojaku kratko in malo povedal, da bo veliko bolje, če se v prihodnje raje posveti prozi in namesto »umetnosti zaradi umetnosti – resničnemu življenju svoje domovine«, če se »iz trpnega hvalivca dvigne v junaškega preoblikovalca človeka«. ... »Naše življenje potrebuje bojevnic in ne hvalnic. Zemlja je dobra in lepa, toda človek se mora predrugačiti ...« (86–87)

Čeprav je Slodnjak svojo prvo presojo pozneje večkrat revidiral in čeprav se je Kocbek odzval na to uničujočo kritiko z navidezno ravnodušnostjo v dnevniškem zapisu, češ da je Slodnjak rad nasilen, ne pa nepošten, bi vendarle lahko iz Slodnjakove kritike zaslutili, kako jo je v resnici Kocbek vzel zares. V eni od sodb je Slodnjak dobro zadel: da je bil namreč Kocbek narcisoidni egocentrik. Vsak človek je do neke mere narcisoid, umetniki toliko bolj, če pa se to poveže še z močjo in oblastjo, kakor se je zgodilo pri Kocbeku, potem postane vprašanje realne presoje sveta vprašljivo. Zavedno ali nezavedno je Kocbek sledil Slodnjakovi sugestiji, naj ne poje o socialnosti, če je ne doživlja, in enako o ljubezni. Njegove poznejše odločitve so bile tesno povezane s socialnim položajem Slovencev in s prepričanjem, da mora postati »junaški preoblikovalec človeka«, kakor mu je Slodnjak sugeriral. Prav zavest o preoblikovanju sloven-

skega človeka, o njegovi etični in družbeni samozavedi ga je nezadržno gnala v konflikt z avtoriteto Cerkve in v objem avtoritete partije, ki jo je prepoznal kot edino operativno silo družbenih sprememb. Te spremembe bodo ustvarile nove možnosti za socialno preoblikovanje slovenske družbe, v kateri bo on sam nekakšen duhovni guru.

Kocbek nacistično okupacijo Slovenije in odločitev za OF doživlja kot ekstazo zgodovinskega trenutka, v katerem ima edinstveno priložnost, da postane junaški preoblikovalec človeka. Morda prav zaradi tega svojega narcisoidnega gona po junaških dejanjih in po mesijanskih časih, v katerih bo akter, ni bil sposoben pravi čas sprevideti, kar mu je zlasti Gosar preroško napovedal, ko ge je svaril pred komunisti in mu očital lahkovernost, »češ da gre komunistom vedno za lastne interese in da bodo ob prvi priložnosti mirne duše poteptali vsak še tako trden dogovor« (134).

Da je Kocbek to doumel, je potrebno naslednjih več kakor deset let burnega življenja v svoji tovarišiji, v kateri Gosarjeve napovedi ni prepoznal niti v najbolj usodnem medvojnem dogodku, ko je pristal na dolomitsko izjavo. Inkret ugotavlja popolnoma pravilno, da je »z dolomitsko izjavo bilo z dnevnega reda odstavljeno odločilno vprašanje – ali naj se Osvobodilna fronta razvije v najvišjo demokratsko unijo, sposobno izvršiti vse reforme, ki bodo nujne v osvoboje- ni in suvereni Sloveniji, ali pa naj postane in ostane zgolj partijski instrument za izvajanje poljubnih družbenih in političnih načrtov«. In Inkret konča: »Kocbek – politični lahkovernež in fantast – na to možnost v zimi 1943 očitno še ni pomislil.« (193) Nasprotno, v svoj dnevniški zapis je dogajanje okrog dolomitske izjave zabeležil kot nove binkošti. Kako je bil on sam – in skupaj z njim

množice slovenskih kristjanov kot krščanskih socialistov in narodno zave-dnih borcev v partizanskih vrstah – in-strumentaliziran, pravzaprav ni uvidel vse do izida novel *Strah in pogum*, ki so bile povod za dokončni partijski obra-čun z njim, ko ga niso več potrebovali.

Najbolj plastično to pove Kardelj v svojem ključnem govoru na razširjenem plenumu Centralnega komiteja konec januarja 1952, ko postavi vprašanje: »Kdo je pravzaprav Kocbek? Kocbek je za nas ničla. Iz Kocbeka smo v času voj-ne skušali nekaj napraviti, ker nam je bilo to potrebno, in bi ga po vojni prav tako lahko pokopali, da tako rekoč nihče za njega ne bi vedel, če bi to znali nare-diti na isti način ... Kocbeka lahko izklju-čimo iz vseh organizacij, kadarkoli ho-čemo, in to pojasnimo ljudem brez vsa-kih resolucij in brez tega, da bi ga dela-li za politično figuro ali celo za mučeni-ka. Zdi se mi, da je treba Kocbeka pred slovenskim ljudstvom predvsem osme-šiti, ker dejansko je smešna figura ... Od nas je odvisno, ali bomo pustili, da se razraste ta 'kocbekovščina' v nek pojav, ali pa ga bomo zatrli v samem začetku brez ne vem kako velikega hrupa.« Na koncu je Kardelj pribil še, da ne sodi Ko-cbek nikamor drugam kakor »na Stude-nec ali pa v zapor, če bo nadaljeval s takimi stvarmi« (329).

Da so ga tovariši v naslednjih letih skušali spraviti v norišnico, je več kakor očitno iz vseh šikan in zasledovanj, ki jih je bil deležen. A izpovedanemu grobijanu – diktatorju in likvidatorju Kardelju – vse to zveni iz tega njegovega pobesne-lega govora – vendarle ni uspelo kocbe-kovščine zaustaviti in pospraviti z dne-vnega reda. Ko sta po Kardelju svoje do-dala še Vidmar in Maček in ko je Kocbek dokončno pristal na smetišču komuni-stične zgodovine, je dejansko postal ju-naški preoblikovalec človeka, še poseb-

no mlajše slovenske inteligence, ki je praktično od leta 1952 dalje in vse do danes – zahvali se lahko primeru Koc-bek – razbiral in razkrivala, a še vedno ne do kraja razkrila veliko zgodovinsko prevaro komunistov, ki so narod, pred-vsem pa katoličane izkoristili in žrtvova-li, da so po revolucionarni metodi, me-todi likvidacije, prišli in dejansko ostali na oblasti sedemdeset let. Primer Koc-bek je tako navzlic njegovi narcisoidno-sti in politični lahkovernosti ter fanta-stičnosti ključ za razumevanje slovenske zgodovine 20. stoletja, ki v naših logih ni postala niti roza barve, kaj šele, da bi zardela in da bi skupaj z njo zardeli predvsem tisti zgodovinopisci, ki kljub nespornim dejstvom še vedno prodaja-jo meglo NOB-ja in s tem zavajajo cele generacije.

Če parafraziramo Slodnjaka, lahko rečemo, da se je Kocbek dobesedno dr-žal njegove sugestije, saj se je po zbirki *Zemlja* posvetil prozi in resničnemu ži-vljenju svoje domovine in se dvignil v junaškega preoblikovalca človeka, ko je po sramotni upokojitvi pri osemindeti-desetih letih zapisal: »Začelo se je moje desetletno na zunaj naporno privatni-štvo, na znotraj pa nova svoboda in viš-ja faza moje usodnosti« (337).

V desetletju »pogreza«, kakor Inkret imenuje Kocbekovo javno odsotnost iz kulturnega in javnega življenja, se je Ko-cbek posvetil poeziji in pripravi partizan-skih dnevnikov. To, kar je preurejal iz sta-rih zapisov in kar je na novo ustvarjal, ni bilo več brez izkušnje, tudi na področju ljubezni ne: skozi biografijo se nam predstavi v vsej ambivalentnosti, saj o zakonu z Zdravko ne moremo govoriti kot o srečni in globoki zvezi, kakor sta jo – recimo – živila Pino in Pija Mlakar, Ko-cbekova osebna prijatelja. Tudi socialna, družbena in politična izkušnja, ki jo je Kocbek doživel v desetih letih tovarišije,

je bila izjemno močna in tragična, človeško tako globoko segajoča, da je prav s svojo izjemno rahločutnostjo do medvojnih človeških dilem in usod ustvarjal literaturo, ki je bila povsem drugačna od večine preostalega socialističnega, literarno-propagandnega pisunstva. V letih pogreza je Kocbek našel zavetje pri svojem nekdanjem sošolcu, teologu in partizanskem duhovniku Stanku Cajnkarju, ki je izdal revijo *Nova pot*. Ves čas od začetka njegove kulturne likvidacije dalje sta ga spremljala predvsem tržaška pisatelja Boris Pahor in Alojz Rebula. Rebula je v *Novem listu* protestiral, da je Državna založba umaknila izdajo *Listine*, nadaljevanje *Tovarišije*, po pisateljevi opredelitvi »pričevanje, ki je iz teme bunkerjev, v globini Roga, v smrtni stiski hajk, skozi krvavo gradivo revolucije iskalo v bolj človeški svet ... Odkar je slovenski bralec zavonjal kruh, se mu ne bo tožilo po ovsu. Še ni zvedel vsega iz teme bunkerjev, iz globine Roga, iz smrtnih hajk. In odslej bo vpraševal predvsem: kje je Listina? In če ne bo mogel brati njene besede, bo bral njen molk. Molk Listine.« (380)

Ta molk je trajal celih osem let. V šestdesetih letih 20. stoletja se je začel titoistični komunizem v Jugoslaviji počasi taliti. To ne pomeni, da Kocbek ni imel več problemov z objavami in potovanji, tudi ne pomeni, da so ga nehali zasledovati in kontrolirati, a je vendarle nastopilo obdobje, ko so se tudi nekateri domači literati opogumili v zadevi Kocbek. Počasi se je tako vračal v slovensko literarno kulturno javnost in leta 1964 dobil celo Prešernovo nagrado za poezijo, ki jo je sprejel zelo zadržano, saj je nekako čutil, da ga ta nagrada spreminja v »pojavo s predznakom, v ujetnika in v fosilijo« (419). Politika je končno zahtevala, da si nagrado deli z – njej vdanim pisateljem – Miškom Kranjcem.

Tako so ga nagradili in degradirali hkrati, a njegova vrnitev v javnost je bila sedaj neizogibna, pa naj je bilo to partiji po volji ali ne.

Kocbek je postal slovenski literarni partizanski oporečnik, ki je s svojim pisanjem odpiral temeljne dileme zapletenega časa, predvsem z vidika »*lastne napetosti do družbe*« in »*iz globoke in celostne človeške prizadetosti*«, kakor je to sam opredelil (424). Kar je odtlej prihajalo izpod njegovega literarnega peresa, se nikakor ni moglo več – po Słodnjaku – opredeljevati kot nedoživeto in kot umetnost zaradi umetnosti. Pesniški in prozni opus je Kocbeka postavil na sam vrh slovenskega literarnega Parnasa, to pa je imelo neizogibne posledice za mlado generacijo ustvarjalcev, ki so se vedno bolj oddaljevali od socialističnega realizma in sledili Kocbekovega intimističnemu eksistencializmu.

Leta 1974 ga je ponovno vznemirilo njegovo lastno razmerje do zgodovine, ko je pripravljajl odgovore na Pahorjeva in Rebulova vprašanja za znameniti Tržaški intervju, v katerem je Kocbek razkril temno stran meseca, tako osebnega kakor zgodovinsko kolektivnega. Inkret v tej zvezi piše: »Zavedal se je, da je dolžan prej ali slej odkriti resnico o temni strani meseca – povedati zadnjo neizprosno besedo o svoji partizanski utopiji in o ponesrečeni slovenski revoluciji. Bal se je tega odkrivanja in te besede.« (496) V njem je počasi dozorelo spoznanje, da se je »zgodovina, ki mu je bila 'slavnostni opoj', neizprosno odkrila z narodne defetistične strani – nič več in nič manj kot le vprašanje tehnike in moči, ali s Kocbekovo pesniško besedo – kot 'slepi nemir človeštva', kjer pa 'vse gre mimo neba in mimo človeka na zemlji'.« (522)

Knjižica *Edvard Kocbek pričevalec našega časa* je končno izšla 18. marca

1975 in seveda sprožila velik partijski vihar, saj je Kocbek kot sopotnik OF in udeleženec NOB-ja s svojimi odgovori postavil uradno zgodovino in vlogo partije na glavo. Ob izidu intervjuja je partijski vrh resda besnel, a Kocbek je tokrat imel dobro zaledje v tujini, tako da hujših sankcij ni bil deležen. Dve leti pozneje je doživel izdajo *Zbranih pesmi* in pozneje še *Krogov navznoter*. To pa je že bil čas, ko so domači zaznali zaskrbljujoča znamenja bolezni, ki je trajala do 3. 11. 1981; sodelavka Zala je pet minut po njegovi smrti novico sporočila organom oblasti. Tudi bolan, nemočen in nesposoben samostojnega življenja je imel Kocbek do zadnje minute svojega življenja ob sebi angela varuha slovenske udbe, ki jo je, žal, v njenih likvidatorskih začetkih odobral.

Inkret se v knjigi ne ukvarja s Kocbekovimi teološkimi besedili ali z njegovo teološko mislijo, ki je bila močno pod vplivom francoskega personalizma in eksistencializma. Celovito in temeljito biografsko delo, ki smo ga dobili na mizo, pa tudi za teologe odpira nova vprašanja in daje spodbude za nova iskanja. Kocbekov zgodovinski imanenti-

zem na eni strani in njegova etična vezanost resnici na drugi strani sta dialektična pola njegove teologije, s katero je dejansko pristal na heretičnem ledu, ko je opravičeval revolucionarno nasilje in na koncu svojega življenja – z resda »blaženo krivdo« – zmožal pogledati resnici v oči, čeprav mu je to nekako omračilo um.

Glede na vse, kar se je v naši polpretekli zgodovini dogajalo, je zadeva Kocbek blaženi primer, brez katerega bi morda naša kolektivna zavest ostala še bolj popačena in pomendrana, kakor je tako ali tako. Če smo že morali imeti revolucijo, potem nam je božja previdnost v njej dala tudi Kocbeka. Ne nazadnje je ostal zvest nekaterim temeljnim postulatam krščanstva in svojim zgodovinskim odločitvam. Znašel se je v navzkrižju svetov, ki se vedno znova skušajo predstaviti v dialoški presečnosti, tudi če je zgodovinsko dokazano – in tu je Kocbek svetovni unikat –, da to v praksi nikjer ni uspelo in tudi ne bo. Kocbekova učna ura je ura za uvid in ne za nove iluzije in fantazije.

Ivan Janez Štuhec

Gianfranco Ravasi. *Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi)*. Milano: Mondadori, 2007. 244 str. ISBN 978-88-04-57265-7.

G. Ravasi (rojen 1942), biblicist, profesor Svetega pisma, predstojnik Ambrozijanske knjižnice v Milanu, predsednik Papeške komisije za kulturne dobrine, kardinal, je slovenski javnosti znana osebnost. Ob imenovanju za kar-

dinala (2010) je bil predstavljen v *Družini* (28. 11. 2010), slovenski duhovniki pa so imeli na voljo prevod njegovih nedeljskih in prazničnih misli v priročniku *Oznanjevalec* (2005–2007). Odlikujejo ga jasnost, konciznost in strokovnost z ene strani, z druge pa izjemno poznavanje stvaritev človekovega duha v vseh zvrsteh umetnosti. Svoje znanje in svojo humanistično, biblično in teološko širino je razdaljal v knjigah, njihovo število presega sto petdeset enot.

Vprašanja sedmih glavnih grehov – napuha, lakomnosti, nečistosti, požrešnosti, jeze, nevoščljivosti in lenobe – se loteva kot svetopisemski strokovnjak, čeprav se poleg teoloških avtoritet pogosto sklicuje tudi na svetovne mislece, filozofe, literate, glasbenike in na filmske umetnike. V pregledu zasledimo več kakor petsto imen, tako so najpogostejše navedeni Ovidij, Cicero, Seneka, Virgilij, Plinij Starejši in Plinij Mlajši, Dante, Gregor Véliki, Tomaž Akvinski, Shakespeare, Goethe, Nietzsche, Freud, Galimberti in drugi. Besedilo se pogosto sklicuje na pregovore in aforizme, zlasti pa na zahodno ikonografsko tradicijo, ki tako kreposti kakor grehe personificira na ali jih upodablja v živalskih podobah.

Greh in krepost sta tako kakor laž in resnica stvarnost, ki je del življenja. Kreposti – vero, upanje, ljubezen, modrost, pravičnost, srčnost, zmernost – je avtor obravnaval v eni od svojih prejšnjih knjig (*Ritorno alle virtu* [Vrnitev h krepostim], 2005). Zdi se, da je človeško iskrivost, radovednost in fantazijo bolj zanimala pregreha kakor krepost. Kreposti so nasprotje glavnih grehov – napuha, pohlepa, nečistosti, jeze, požrešnosti, nevoščljivosti in lenobe. Tako kreposti kakor grehi ustvarjajo v človeku navado (*habitus*), ki zaznamujejo njegovo življenje; kreposti osvobajajo, grehi usužnjujejo. Da se je pojmovanje prvih in drugih docela spremenilo, ni treba dokazov; dovolj jih prinaša današnja miselnost in zlasti ravnanje. Življenje je križišče, na katerem se človek odloča za pot – v življenje ali smrt (5 Mz 30,15).

Narava kreposti (gr. *aretē*) in narava greha (gr. *kakia*) sta različni. Medtem ko so kreposti preproste in jasnejše, grehi izražajo dramatičnost človeškega bivanja. Grehi se včasih skrivajo pod videzom kreposti, meja med njimi je prehodna, kakor so opazali že antični filozofi

in cerkveni očetje. Avtor resda ne izenačuje besed greh (*peccatum, peccato*) in grešna navada (*vitium, vizio*); s prvo označuje posamezno dejanje, z drugo razpoloženje, ki prevladuje v človeku. Pomembnega vprašanja tako imenovane *optio fundamentalis* (temeljne usmeritve), ki jo cerkveni dokumenti in moralni teologi danes izčrpnije obravnavajo, avtor ne omenja.

Ko se sklicuje na mislece (filozofe, literate, umetnike, druge zgodovinske osebnosti), ne more mimo dekaloga, ki vsebuje več kakor zgolj med ljudmi dogovorjene norme. V dekalogu se dopolnjujeta naravni in razodeti zakon. Na prvi zapovedi, na veri v enega Boga, gradi etično življenje, ki temelji na človekovi svobodi in odgovornosti. Greh kot dejanje zoper Boga in bližnjega ima različne razsežnosti; vse so utemeljene na razmerjih. Na pomenljiv način, s številom sedem namreč, ta dejanja našteva apostol Pavel, ki povzema judaistične in filozofske prvine svojega časa (Rim 1,29–31; 1 Tim 1,9–10; 2 Kor 12,20). V teh dejanjih je močno navzoča družbena/teološka razsežnost greha, zlasti proti ljubezni do bližnjega. Na tej podlagi je treba presojati tudi »nove grehe« sedanjega časa, kakor so denarne špekulacije, manipulacija javnega mnenja, neodgovornost pri delu, hazardne igre, droga ipd. Pomembno je razlikovati med strastjo (*passio, passione*) in grešno navado (*vitium, vizio*). Prva izraža naravno teženje za nekim določenim ciljem (uveljavitev, ohranitev življenja, vrste), ki jo svobodna volja in razumnost – z drugimi besedami: askeza – ustrezno urejata, druga je konstantno ponavljajoče dejanje, ki niso v skladu z etiko, to je s človekovim dobrim.

Razprave o krepostih in grešnih navadah so vprašanje doslej obravnavale na tri načine: 1. z izčrpnimi svetopisem-

skimi navedki, 2. s teološkimi traktati (*De virtutibus et vitiis*), 3. v predstavitvi nasprotij med njima. Umetniki so alegorično upodabljali njuno nasprotujočo si naravo. Zgodovinski pregled ne more obiti pojmovanja kreposti in grešnih nagnjenj od grških filozofov (Aristotel, *Nikomahova etika*) prek sholastike (Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*) do mislecev novejšje dobe (I. Kant). Med zadnjimi so nekateri zbrisali mejo med krepostjo in grehom, kajti človekova dejanja so le sad njegove podzvesti (S. Freud in drugi), ki zanika greh in etično odgovornost, nekaj, kar je konaturalno človekovi naravi (M. Heidegger). Pojmovanje greha prehaja od osebne odgovornosti k iskanju vzrokov v človekovi družbeni naravi in v družbenih vplivih. Ne le filozofija, tudi druge družbene vede in umetnosti, kakor so literatura, glasba, upodabljajoča in filmska umetnost ..., se soočajo z dejstvom človeške grešnosti in življenjskega ravnanja. Dovolj bodi omeniti Dantejevo *Božansko komedijo*, v kateri v koncentričnih krogih pesnik opisuje značilnosti kreposti oziroma pregreh. Srednjeveška tradicija prinaša ne samo zanimive, ampak tudi tragične podobe človeških pregreh, ki imajo pogosto patološke značilnosti. Tudi sodobno filmsko umetnost bolj navdihujejo podobe človekove grešnosti kakor pa kreposti.

Svetopisemsko drevo spoznanja dobrega in slabega (1 Mz 3) je v vsakem času našlo svoj odmev v pripovedih in v umetniških upodobitvah. Mogočne srednjeveške katedrale ohranjajo realistične in alegorične upodobitve kreposti in pregreh v ikonografiji (na slikah in v plastiki), podobno tudi miniature starih kodeksov. Njihovo moralno sporočilo je: greh vodi v pogubo, v pekel. Negativne upodobitve so dopolnjevale upodobitve kreposti, ki izražajo drugo pot: pot lepe-

ga, krepostnega in srečnega življenja. Tako kreposti kakor pregrehe so personificirane v človeških in v živalskih podobah. Kateheza je bila dovolj nazorna, poučna in razumljiva. Ad rem!

Napuh (superbia) je prvi med pregrehami. Izraz »super«, »supra« pomeni poviševati se, biti nad drugimi, boljši, imenitnejši. Tomaž Akvinski je napuh definiral kot »inordinata praesumptio alios superandi« (*Summa theologiae* II^a-II^{ae}, q. 162 a. 3 ad 4). Ko človeku to ne uspeva, se v njem rodi druga pregreha – nevoščljivost (*invidia*). Obnašanje ošabneža je podobno petelinu, ki meni, da s svojim petjem prikljče jutranje sonce, to je človek, se »kiti s tujim perjem« (sv. Hieronim). Ni lahko najti harmonije med samozavestjo in skromnostjo, ki se ne povišuje nad druge. Svetopisemsko sporočilo govori, da je napuh začetek vseh drugih pregreh. Dialektika pove, da je v človeku navzoč točno tedaj, ko jo zanika, in nasprotno. Kaže se v razmerju do Boga in do bližnjega. Ima nešteto izrazov (stereotipov), ki jih najdemo v življenju posameznika in ljudstev, v mitih in v svetovni literaturi, v basnih, v novelah in v romanih. Najpopolnejši prikaz napuha najdemo v Svetem pismu, začne se z grehom prvega človeka in poteka prek babilonskega stolpa do farizeja v evangelijski pripovedi o cestničarju in farizeju (Lk 18,9–14). Še sodnejši so v tem pogledu poskusi današnjega človeka, ki se s svojo močjo, z dosežki v znanosti in z novimi možnostmi postavlja nad Boga, dejansko pa proti samemu sebi. Takšen je sodobni Ikar.

Lakomnost (avaritia, avarizia) je želja po vsakršnem imetju, ki postane človekov nikoli uresničen idol (v evangeliju mamon), še manj tisto, kar ga more osrečiti. V lakomnosti sta sredstvo in cilj izenačena. Vendar stvar ne more napolniti in zadovoljiti človekovega duha, ki

presega vse ustvarjeno in obstoječe. Posest dobrin se sprevrže v človekovo suženjstvo in zasvojenost od njih. Človek je prepričan, da je bogat, pa je ubog. Čemu bo služilo njegovo bogastvo (Lk 12)? Lakomnost je tudi proti temeljni zapovedi, to je zapovedi ljubezni. Človeku zapre oči za potrebe bližnjega. Zaradi pohlepa človek postane revež in ubog, ker se revščine boji. Z bogastvom ne more doseči ničesar trajnega – ne sreče ne življenja; njegovo življenje postane podobno življenju živali, ki nima razuma, toži psalmist. Pogubnost lakomnosti je nazorno prikazana tudi v Judovem izdajstvu (Lk 22,47), prav tako v malikovanju bogastva (Ef 5,5; 1 Kor 6,10). Če kaj, potem lakomnost ustvarja družbene razlike in zlo in podžiga sebičnost, ki je izvir drugih krivic. Tako nekoč kakor danes. Nič čudnega, če je sv. Frančišek Asiški kot nasprotje lakomnosti in bogastvu svojega časa izbral revščino in preprostost kot znamenje svobode božjih otrok. Uresničuje se rek, da je človek »v revščini za marsikaj prikrajšan, v bogastvo pa za vse«.

Nečistost, tudi pohota (luxuria, lussuria), je v tesni povezanosti s spolnostjo, ki je za človeka blagoslov ali prekletstvo, med in strup njegovega bivanja. V spolnosti se srečujeta telo in duh, vznesenost in odpor, veselje in gnus. Zaradi nečistosti je telo, ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen, ponižano, oropano dostojanstva; postalo je predmet, posest. Izrazoslovje, s katerim se izraža negativni vidik področja spolnosti, je bogato, včasih tudi banalno. Verjetno ne samo v italijanskem jeziku, tudi ne samo v krščanski kulturi. V izročilu različnih kultur ne manjka hvalnic Veneri in spolnosti, njunih realnih in alegoričnih upodobitev, mitov, narcizma in ljudskega etosa, pa tudi ne bridkih spoznanj, kakršne prinaša zapeljiva kača, ki izenaču-

je eros in tanatos, ljubezen in smrt. Človek, enota telesa in duha, nosi v sebi možnost pogube in kreposti. Sv. Avguštín je zapisal, da nečistost ni greh lepih in privlačnih teles, ampak sprijenega duha (*De civitate Dei*). Razne kulture izražajo tipologijo, kako se človek v življenju odloča in kaj prinašajo različne izbire: prešuštvo, homoseksualnost, krvoskrunstvo, pedofilija, pornografija itd. V spolnosti je lahko navzoča poetičnost in poduhovljenost, ljubezen, ki združuje in osrečuje, sprejemanje in darovanje, pa tudi zgolj zadostitev instinkta in izkoriščanje drugega. Materialnost spolnosti prihaja do izraza v kultu telesa in telesnosti, v spolnosti kot tržnem blagu, v raznih oblikah posesivnosti, vse do virtualne spolnosti, ki jo ponuja enostranski (reduktivni) pogled na spolnost. V nasprotju s temi tendencami se uveljavlja zavest osebnega in intimnega področja, nežnosti in pozornosti, ki spoštuje sebe in drugega. Biblično sporočilo presega vse, kar je človek zmožni reči o spolnosti. Človek, ustvarjen po božji podobi, je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen. Edinost in podarjanje božjih oseb je podoba edinosti in podaritve, ki človeka osrečuje in dopolnjuje. Življenje božjih oseb je vzor družinske zveze, ljubezni in zvestobe. Spolnost je tako postavljena »v razsežnost odnosov, občestva in presežnosti«.

Četrta med glavnimi grehi je jeza (*ira, furor*). Pogosto jo istovetijo z ognjem, na katerega se priliva olje, da se ogenj še bolj razplamti. Čeprav je v jezi navzoče samoobrambno ravnanje, mejni primeri jeze vodijo do vojn, ubojev, nasilja, sovraštva, maščevanja ... Jahve, Mojzes in psalmist v Stari zavezi, podobno Janez Krstnik in Kristus v Novi si ne pomešljajo pokazati jezo in srd zaradi krivic in prestopkov. Pregovori na mnogih mestih omenjajo jezo kot vzrok vedno huj-

ših nesoglasij, njeno obvladovanje pa kot pot k pomiritvi in razumevanju. Junač je tisti, ki obvlada samega sebe. Jeza, da, vendar ne tista, ki je brez uzda razumnosti in samokontrole, pravičnosti in ljubezni, drugače se spirala dvigne do nepredvidenega. Božja jeza, ki jo omenja Sveto pismo, je izraz božje pravičnosti in nepomirljivosti z grešnostjo in s hudobijo sveta. Bog edini je zmožen v polnosti združevati pravičnost in ljubezen z jezo in maščevanjem, človek pa lahko zaide v skrajnost. Jeza in sovraštvo, rojena iz zavisti, se vrstita od začetka človeškega rodu, od bratomora Kajna nad Abelom do današnjega dne. Kazen, ki jo človek doživi zaradi neobvladljivosti svoje lastne jeze, se najprej maščuje njemu samemu: znašel se je na poti, ki ga bo pokopala, če ne bo našel ali sprejel rešitve od zunaj.

Požrešnost (aviditas, gola) je greh, ki je navzoč v vseh obdobjih človekovega kratkega življenja. Podobno kakor drugi grehi je tudi požrešnost v svoji primarni obliki instinkt za ohranitev življenja. Imata torej pozitivno konotacijo, individualno in tudi občestveno; občestveno kot način, kako biti z drugimi in za druge. Pregovor »Jemo, da bi živeli, in ne živimo, da bi jedli« izraža to življenjsko resničnost. Jed in gostija imata v bibličnem sporočilu simboličen pomen poklicanosti, enosti z gostiteljem. Današnji čas kaže dve skrajnosti: neobvladljivo iskanje užitka ob jedi (bulimija) z ene strani, z druge pa zavračanje hrane (anoreksija, različne oblike diete), potrebne za ohranitev življenja. Ne le pri hrani, tudi na drugih področjih človek ne najde harmonije. Porabništvo je postalo način življenja, najprej seveda miselnosti, prevrednotenja vrednot. »Dolce vita« se je uveljavila tudi na drugih področjih: jed, pijača, zabava, orgije ..., ki se jim danes pridružuje še droga. Vzorcev ni bilo tre-

ba iskati; najdemo jih v bibličnih poročilih, v zgodovini nekdanjih ljudstev na vzhodu in na zahodu, v pripovedi o bogatinu in o ubogem Lazarju. Človek sega po prepovedanem sadu, prestopa zakon zmernosti, harmonija med njim in svetom je porušena, še bolj pa pravičnost in ljubezen med ljudmi.

Nevoščljivost (invidia) opredeljuje sv. Tomaž Akvinski kot »žalost, če se drugemu dobro godi, in veselje nad nesrečo drugega«. Moder človek se bo vprašal: In kaj imam tu od tega? Nevoščljivost razjeda srce in duha, v katerem je njen začetek. A ne ostane samo notranja drža, bolezen duha, marveč se nevoščljivost kakor plevel prenaša v meso in v dejanja. Tudi na druge se prenaša, kajti nevoščljivci umirajo, nevoščljivost nikoli. Zato si tudi prijateljstvo in nevoščljivost nista blizu – ali pa! Premagata jo lahko le naklonjena ljubezen in velikodušnost, ki drugemu privoščita srečo, uspeh. Tedaj se sreča prenese na oba. Nevoščljivost nikoli ne nastopa sama; družbo ji delajo napuh, sebičnost, ljubosumnost, jeza, agresivnost ... Zaradi nevoščljivosti hudobnega duha je prišla smrt na svet (Mdr 2,24), Kajn je dvignil roko zoper brata Abela (1 Mz 4,5), Savel zoper Davida (1 Sam 18,7–9), delavec zoper sodelavca (Mt 20,1–16). F. Nietzsche očita krščanstvu, da je z naukom o enakopravnosti vneslo med ljudi tekmovalnost in s tem tudi nevoščljivost. Prezrl pa je Pavlov nauk o enakosti ljudi v različnosti darov, s katerimi so obdarjeni. Nevoščljivosti je najbližja ljubosumnost, ki pod krinko ljubezni drugega sprejema kot posest. Nevoščljivec najbolj škoduje samemu sebi, ker se ne more rešiti iz začaranega kroga ljubosumnosti. Razmerja so zastrupljena, odrešitev je v resnici, ki jo je težko sprejeti.

Lenoba (pigritia, pigrizia) je zadnji med glavnimi grehi. Lenoba je ne le opu-

ščanje fizičnega dela, ampak predvsem brezbržnost v duhovnem (asketskem), ki so ga vneto gojili puščavniki in eremiti. Drugače pa že Stara zaveza govori, da je lenoba začetek mnogih pregreh. Razlog je v njeni naravi, ker ni agresivna kakor druge pregrehe, in se tiho naseli v človeka. Prilika o talentih je bila stalna spodbuda in tudi opomin k delavnosti. Pavel strogo opominja tiste, ki zaradi pričakovanja skorajšnjega Gospodovega prihoda opuščajo vsakdanje dolžnosti: »Kdor noče delati, naj ne je!« To načelo, verjetno odmev tedanje kulture, je bilo sprejeto celo v nekatere komunistične ustave. Boj proti lenobi, predvsem duhovni, je izražen tudi v Pavlovem pozivu: »Čas je, da od spanja vstanete.« Čeprav človek potrebuje počitek, ki ga zahtevata telo in duh zaradi napornega dela ali kot dušno hrano (dvojni vidik: otium, neg-otium), se lahko počitek kmalu sprevrže v njegovo nasprotje, v lenobo. »Dnem perdidi!« ugotavlja cesar Tit. Lenoba. Z drugimi besedami: praznina (*vacuum*) in dolgčas (*molestia*, *noia*) uničujeta današnjega človeka, zlasti mladega. In vendar nekateri izberejo prav ta način življenja, v brezdelju, dolgočasju, uživanju. Priznanje pred seboj, pred drugimi in pred Bogom, »da smo veliko dobrega opustili«, upravičeno sodi k spraševanje vesti. Lenoba

je bolezen duha, ki potrebuje očiščenja in spreobrnjenja. Oboje na osebni in na družbeni ravni: zahteva angažiranje za drugega, skupno dobro, premagovanje družbenih pregreh, pa tudi nabiranje novih moči v prizadevanju za dobro.

Ko preberemo zadnjo stran te nadvse zanimive knjige o glavnih grehah kot stvarnosti, s katero se človek tako ali drugače srečuje vsak dan, pričakujemo nadaljevanje ali vsaj kak povzetek. Pa se ne zgodi tako. Obravnave ostanejo nedokončane, odkritja človeških stvarnosti otipljiva, da jih odslej jasneje opazimo v svojem ravnanju in v ravnanju drugih. Statistiki bi razprave dopolnili z raziskavami v duhu svoje vede in bi želel ugotoviti procenke, psihoanalitik bi nadaljeval odkrivanje podzvesti in doživetij v mladosti in v medsebojnih razmerjih, moralist bi se spraševal, kakšno moralno odgovornost potegnejo za seboj posamezna dejanja, teolog bi verjetno ugotovil, da v razpravah ni dovolj prikazano odrešitjsko dogajanje, ki je – tako v življenju kakor v teologiji – ključnega pomena. Vrata ostanejo odprta, življenje tudi, izbira na križišču dveh poti pa dovolj jasna. Odločitev je tedaj dovolj vabljiva.

Rafko Valenčič

Jesse Rice. *The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community*. Colorado Springs, Colo.: David C. Cook, 2009. 231 str. ISBN 978-1-4347-6534-5; eISBN 978-1-4347-0066-7.

Glasbenik in pisatelj, ki je v prezbiterijanski skupnosti v Menlo Parku v Kali-

forniji osem let skrbel za umetniško oblikovanje bogoslužja, si je zadal za nalogo, preučiti stanje klasičnih skupnosti v dobi sodobnih socialnih omrežij. Posebno ga zanima vpliv facebooka na klasično življenje in na delo verske skupnosti. Možnost, da smo s sodobno tehnologijo v vsakem trenutku povezani s številnimi ljudmi na najrazličnejših koncih

sveta, spreminja naše odnose, hkrati pa tudi našo podobo o sebi. Vsak trenutek lahko spremenimo način, kako se predstavimo drugim, a to ni brez posledic za našo samopodobo. S tem se na novo postavlja vprašanje našega odnosa do Boga in do skupnosti, v kateri to povezanost še posebno živimo. Zato rezultat tega razmišljanja ni samo knjiga, ampak medmrežna skupnost, ki to živi in raziskuje dalje. Najdemo jo lahko pod naslovom: www.churchoffacebook.com. Knjiga noče biti in tudi ni teološko naravnana. Ne govori o spraševanju o naravi verovanja ali verske skupnosti, le razumeti hoče odnose, ki jih nova tehnologija prinaša, in kaj to lahko ponudi v dobrem in v slabem sodobnem verniku.

Poleg uvoda ima knjiga še šest poglavij. V vsakem poglavju poskuša avtor na humoren način pritegniti bralčevo pozornost. Vključi raziskave s področja znanosti in jih vpne v zakonitosti skupinske dinamike, kakor jo lahko zasledimo v medmrežnih skupnostih. V uvodu preide s predstavitve dogodka ob odprtju milenijskega mostu v Londonu leta 2000, ko je prevelika množica pešcev s sinhronimi gibi skoraj zrušila tehnično eno najbolj popolnih stvaritev današnjega časa, v opis zakonitosti medmrežnih skupnosti. Ob dejstvu, da človek zmore, hoče in celo uživa v sinhronem delu, kakor so to petje, ples, delo in igra, pokaže na vzrode, ki jih prav skupnosti na medmrežju uporabljajo pri privabljanju in vzdrževanju svojega članstva. Tam najdemo tehnične možnosti, ki omogočajo spontano povezovanje v enem samem trenutku številčno velike množice ljudi. Prav iz te spontanosti se lahko porodi popolnoma nepredvidljivo in nepričakovano. To pa spet lahko na vse, ki so za to odprti, vpliva s takšno močjo, da so pripravljeni prilagoditi svo-

je življenje novonastalemu redu. Avtor ugotavlja, da te tri zakonitosti najlaže opazimo prav na facebooku. V uvodu še pove, da noče vsiljevati posebne oblike verovanja, ampak je osebno prepričan, da prav evangelijsko oznanilo Jezusa Kristusa lahko posamezniku pomaga pri razumevanju, pri prilagajanju in celo pri rasti v sodobnem svetu hiperpovezav.

Prvo poglavje začne s prikazom srečanja vrhunskih ameriških tako imenovanih pozitivnih psihologov, ki so se lotili naloge, da odkrijejo, kaj človeka osrečuje. Edino, kar lahko sprejmejo za osrečujoče, je socialna vključenost, prijateljska povezanost s soljudmi. To je podprto še z rezultati raziskav Harryja F. Harlowa, ki jih je opravil na opičjih mladičih, pri katerih je hotel odkriti naravo ljubezni. Ta ljubezen je veliko bolj čustvene kakor materialne narave, kakor mu je uspelo pokazati z dvema samicama, lutkama, izdelanima iz žice. Ena je dajala hrano, druga toplino, nežnost. Mladič je veliko več časa – in veliko raje – preživel v bližini tiste, ki ni dajala hrane, ampak zgolj toplino. Kakor obstajajo različne oblike povezovanja, je mogoče tudi pri človeku najti željo po odnosu, ki nam daje toplino. Iz raziskav, ki so jih leta 2006 izvedli pod okriljem BBC, pokaže avtor na negativni vpliv izoliranosti. Prostoroljci so bili namreč izpostavljeni 48 ur popolni osami. Po tem času so se bistveno slabše odrezali na vseh tipično človeških področjih: na kognitivni, na emocionalni in na operativni ravni. Brez povezav človek ne more živeti polnega življenja. Prav to lahko najdemo na začetku Svetega pisma. Ustvarjeni smo bili za odnos med soljudmi: Adam in Eva. Vendar pravi odnos seže tudi do Boga: ustvarjeni smo po njegovi podobi in sposobni z njim vstopati v pogovor. Prav ta »prirojena« notranja sila je omogočila hitro rast facebooka.

Na začetek drugega poglavja postavi avtor odkritje klimatskih naprav. Delo W. H. Carrierja je v veliki meri omogočilo ustvarjalno življenje tam, kjer je bilo to prej precej oteženo. Vse to je odprlo vrata razvoju Silicijeve doline in vsega, kar je s tem povezano. Tja nas privede zgodba Marka Zuckerberga, študenta s Harvarda. Njegova iznajdljivost in hkrati neprilagojenost sta ga od tam pognali v Palo Alto, kjer je skupaj s sostanovalcema iz študentskega doma Dustinom Moskowitzem in Chrisom Hughesom zasnoval facebook. Iz preproste ideje po predstavitvi vseh študentov Harvarda na medmrežju se je razvilo socialno medmrežje, ki je danes vredno več milijard dolarjev (zanimiva je avtorjeva »ameriška« logika: kadar želi poudariti uspešnost kakega projekta, to pokaže z denarno vrednostjo). Poleg zakonitosti facebooka, njegove zgodovine in tistega, kar je pri tem inovativnega, pokaže tudi na zakonitosti doma, ki ga ponudi svojim uporabnikom. Po avtorjem mnenju se človek počuti doma tam, kjer hranimo nam najdragocenejše stvari, kjer lahko najdemo svojo družino, kjer se počutimo varne, saj se tam znajdemo, kjer smo lahko le takšni, kakor smo. Prav to so mnogi sodobni nomadi našli v facebooku.

Potreba po osebнем izrazu je tema tretjega poglavja. Z Dubajem, kjer si lahko kupimo po svoji lastni izbiri izdelan del umetnega otoka, avtor pokaže na možnost ustvarjanja osebnega profila na medmrežju. Pri tem govorimo o zagotavljanju temeljne človekove potrebe po kontroli, po obvladovanju življenjskega okolja. Tu naletimo na omejene človeške zmožnosti. Preveč izbire onemogoča kontrolo, zato je treba v internetnih povezavah ohraniti neko mejo. Kljub brezštevilnim priložnostim za sklepanje medmrežnih prijateljstev je za

pravo prijateljstvo število omejeno. Prav tako je s časom. Kljub tem omejitvam se zavedamo, da imajo mnogi možnost vpogleda v naš profil. S tem raste zavest, da smo nenehno pod kontrolo nevidnih opazovalcev. Vse to izziva osebno ustvarjalnost, ko hoče biti vsak nekaj posebnega: da izrazi sebe in pritegne in ohrani virtualne prijatelje. To pa izkorišča tržni sistem in nam ponuja nam primerne reklame. Pri tej ponudbi, ki se zdi narejena prav po našem okusu, se težko znajdemo. Podobni smo slepe mu Vergiliju, resnični osebi, ki so mu povrnili vid v zrelih letih. Visok dosežek medicine, ki bi moral Vergiliju pomagati, je prinesel številne nevšečnosti v njegovo življenje: moral se je popolnoma na novo naučiti, kako živeti z vidom. Podobno se dogaja vsem nam v novem svetu medmrežnih povezav.

V četrtem poglavju osvetli avtor problem zasebnosti in avtoritet na facebooku. Prav tako nastanejo težave z razumevanjem prijateljstva, zvestobe in odgovornosti. Človek pogosto izgubi občutek za čas in pravo osebno identiteto: ima več obrazov, ki se kažejo bolj po potrebi okolja kakor v dejanski zavesti posameznika. Kljub vsem težavam to prinaša številne možnosti, če se kot ozdravljeni Vergilij naučimo s tem živeti in to upravljati.

Peto poglavje prinaša spraševanje, ali je lahko krščanska skupnost tudi virtualna skupnost. Shane Hipps postavi temeljne zahteve za krščansko skupnost. Iz njegovih predpostavk izhaja, da prava krščanska skupnost ne more biti zunaj telesa, to pomeni: v virtualnem svetu. Ta svet lahko veliko doprinese k povezanosti, ne more pa nadomestiti živeče skupnosti. Še z drugimi krščanskimi misleci se sprašuje, ali ne bi tisti, ki vedno več časa preživi pred zaslonom, storil bolje, da bi sprejemnik

ugasnil in čas preživel s pravimi prijatelji. Pri tem bi se bilo po avtorjevem mnenju bolje vprašati o sodobni »konzumaciji« odnosov kakor pa o tem, kako te odnose navezujemo in jih vzdržujemo. Predvsem bi morali v te odnose vključiti več odgovornosti in zavezanosti tako drug drugemu kakor zavzetosti za dobro vseh.

V zadnjem poglavju poskuša avtor facebook približati evangelijskemu sporočilu. S primero Samarijanke, ki pri Jezusu najde živo vodo in potem pohiti v mesto, da še drugim sporoči veselo novico, pokaže na možnosti medmrežnega povezovanja. Jezus Samarijanko sreča tam, kjer je, in takšno, kakor je. Prav to »naključno« srečanje živo poseže v njeno življenje. Če najdemo pravo »smer« svojega bivanja v virtualnem svetu, potem nam to lahko pomaga, da kakor Samarijanka vidimo nešteto dobrih možnosti v življenju. Če nastopamo na facebooku z Jezusovo ponižnostjo in odprtostjo, potem bomo lahko odpirali pot resnici in dvigali duha, kakor se je to zgodilo Samarijanki. To lahko stori le avtentična oseba. Kljub neštetim možnostim za lažno predstavljanje je le avtentična oseba na medmrežju sposobna

nagovoriti. Da bi to dosegli, avtor na koncu doda še nekaj pravil. Ta pravila bi nam lahko pomagala, da novo orodje uporabimo – da orodje ne uporabi nas. Poleg praktičnih navodil o pristnosti in zavezanosti stvarnemu življenju nas poziva, da vsak mesec »posvojimo« enega ali dva medmrežna prijatelja, da iz tega naredimo kaj dobrega za konkretnega človeka in se mu zavežemo, kakor je to zmogel Jezus.

Čeprav to ni teološko ali pastoralno delo, knjiga odpira oči za svet, v katerem živimo. Kljub ameriški logiki popularnosti, moči in denarja, ki se, žal, vedno bolj globalizira, poskuša avtor ohraniti tipično evangelijska merila: prijateljstvo, zavezanost in pristnost. Skupnost, ki bi ostala brez tega, ne bi mogla biti pravo občestvo vernih. O tem veliko piše, čeprav iz perspektive prezbiterijanske skupnosti, ki je v primerjavi s katoliško veliko manj zakramentalna. Zdi se, da bi lahko iz te analize sodobnega prijateljstva na socialnih omrežjih na novo premislili o našem zakramentalnem druženju v Cerkvi in o vlogi, ki jo to danes ima ali nima v življenju konkretnega kristjana.

Janez Vodičar

Jean-Luis Ska. *L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente*. Cinisello Balsamo (Mi): Edizioni San Paolo, 2011. 172 str. ISBN: 978-88-215-7091-9.

Avtor knjige, jezuit iz Belgije, je profesor eksegeze Stare zaveze na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu.

Knjiga, ki jo sam opredeljuje kot kratek uvod v Staro zavezo, je namenjena študentom in vsem tistim, ki se lotijo

branja Stare zaveze in se pri tem zavedajo, da smisel bibličnih besedil ni vedno in neposredno doumljiv, da potrebuje pojasnitve, saj se soočamo z marsikaterim vprašanjem, med drugim: Kakšna je bila kultura starodavnega Bližnjega vzhoda? Kakšno je razmerje med svetopisemskimi besedili in drugimi književnimi deli starodavnega sveta?

Avtor, ki slovi še posebno kot strokovnjak za Peteroknjižje, z novo knjigo

ponuja pripomoček za branje Stare zaveze in odgovarja na nekatera osnovna vprašanja: Kaj je Stara zaveza? Kdo in kako je izbral knjige, ki jih danes najdemo v njej? Po kakšnih kriterijih so bile, denimo, te knjige izbrane in one izključene iz zbirke?

Knjiga je sestavljena iz sedmih poglavij, ki jim sledi sklep.

V prvem poglavju skuša avtor odgovoriti na vprašanje, zakaj Svetega pisma ne beremo. Čeprav je to knjiga, ki se največ prevaja in je najbolj znana po svetu, je hkrati tudi knjiga, ki je zelo malo poznana in zelo malo brana. Italijanski pisatelj Umberto Eco jo uvršča med GUB, tako imenovane *Great Unread Books*, vélike neprebrane knjige. Na zastavljeno vprašanje avtor daje dva odgovora: prvi razlog je povezan z načinom, s katerim se navadno vsak približa Svetemu pismu: izbere neka »določena« besedila, išče neki »določen« odgovor. Pri branju Svetega pisma pogosto ne upoštevamo kontekstov oziroma širših horizontov, v katere je posamezno besedilo umeščeno. Skratka, branje Svetega pisma je na splošno antološko branje, ki ni kontinuirano, to pa preprečuje, da bi globlje vstopili v logiko posamezne knjige ali obsežnega odlomka besedila. Drugi odgovor pa je, da je pogosto težko razumeti smisel konkretne prebranega besedila. Zato tvegamo, da pomen razumemo le deloma ali pa napačno.

Ta knjiga pa razumljivo, a hkrati z znanstveno posodobljenimi utemeljitvami in ugotovitvami odgovarja na začetna vprašanja, s katerimi se sooča bralec, ki ni poznavalec Svetega pisma, in hkrati želi spodbuditi kritično branje Stare zaveze, da je ne bi razumeli zgolj dobesečno, ker bi s tem okrnili globlji pomen besedila.

Pri predstavitvi Stare zaveze avtor uporabi podobo »narodne knjižnice«, saj so vse knjige, ki jo sestavljajo, primerljive z deli bogate knjižnice, ki s svojimi različnimi knjigami, lepo razporejenimi po policah, vabi bralca, naj vzame in prelista vsako od njih. Avtor predstavi po vrsti vse sklope knjig Stare zaveze, in to tako, da v drugem poglavju najprej razloži posebni pomen »narodne knjižnice«, ki jo ima Stara zaveza za identiteto izraelskega naroda, za izvoljeno ljudstvo in za njegovo življenje. Branje Stare zaveze razkriva namreč svojim bralcem rdečo nit zgodovine Izraela, ki je od začetka umeščena v svetovno dogajanje (1 Mz 1–11), in hkrati povezuje sijajnejša zgodovinska obdobja, kakor je obdobje monarhije (še posebno pod Davidom in Salomonom), s težjimi trenutki, ki sledijo, zlasti s padcem Jeruzalema, z izgnanstvom in z izredno in zahtevno prenovno ljudstva po vrnitvi iz izgnanstva.

Tretje poglavje je posvečeno predstavitvi Peteroknjižja, ki je opredeljeno kot ustava Izraela. Avtor osvetljuje predvsem namen pisateljev in urednikov knjig, ki so skrbno izbrali temeljne pripovedi, da bi se narod ob njih združil: »raccontare per unire« (27). V tej luči je možno razumeti poteze očakov Izraela, Jožefovo zgodbo ali Mojzesovo vlogo voditelja in zakonodajalca in doumeti povezave med večjimi enotami.

Četrto poglavje obravnava zgodovinske knjige, ki prikazujejo potek zgodovine izraelskega naroda od vstopa v obljubljeno deželo do padca Južnega kraljestva in Jeruzalema (587 pr. Kr.). Poleg tega predstavi tudi delo prvih prerokov, ki so v svojem času dvigali glas, da bi izrazili kritiko in »opozicijo« monarhiji.

V petem poglavju avtor nadaljuje predstavitev knjig večjih in manjših pre-

rokov, ki so bili dejavni od časa monarhije do vrnitve iz izgnanstva, in jih primerja s komentatorji, s publicisti in z esejisti današnjega časa. Preroke nam prikaže kot ljudi, ki v luči globoke vere presoajo in komentirajo aktualna dogajanja, da bi v njih odkrili pot naroda za prihodnost.

V šestem poglavju avtor, upoštevajoč prispodobo »knjižnice«, predstavi »oddelek knjig«, ki so posvečene modrostni literaturi in osvetljujejo značilnosti največjih izraelskih modrecev (Prg; Job; Prd; Sir; Mdr).

V sedmem poglavju se ustavi pri predstavitvi »zadnjih polic izraelske knjižnice«, ki obsegajo poetično delo psalmov in nekatere knjige, ki so nastale v poznejših stoletjih Stare zaveze – knjiga žalostink, Baruhova knjiga in Jeremijevo pismo ter knjige iz časa po vrnitvi iz izgnanstva – ali pa so vezane na helenistično obdobje (1–2 Krn; Ezr; Neh; 1–2 Mkb; Dan – in na koncu ljubezenska pesnitev, imenovana Visoka pesem).

Prednost nove knjige o Stari zavezi je v tem, da avtor jasno in dostopno osvetli najbolj bistvene značilnosti tako sklopov Stare zaveze kakor posameznih knjig v njih in jih z vidika vsebine, ki jo obravnavajo, in z vidika literarnih vrst in zvrsti približa današnjemu bralcu na nov in svež način, na primer tako, da aktualizira like starozaveznih osebnosti prerokov, modrih in drugih pisateljev Stare zaveze.

S svojim delom avtor razkriva, od kod je za izraelski narod izviralo globoko upanje v prihodnost, ki veje s strani Stare zaveze in ima moč, da nagovori tudi bralca tretjega tisočletja.

Knjiga je zaradi sintetičnega pristopa in hkrati zaradi visoke strokovnosti priporočljiva za študente kot posodobljena dopolnitev znanstvenega priročnika, ki je resda že več let na voljo v slovenskem prostoru, to je Henri Cazelles, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, Celje: Mohorjeva družba, 1979.

Maria Carmela Palmisano



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dvoje, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili namenjeni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

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

Mednarodna konferenca o solidarnosti

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011

Približno 925 milijonov ljudi oziroma 13,1 % svetovnega prebivalstva je lačnega. Aktualna, čeprav – žal – medijsko neodmevna Mednarodna konferenca z naslovom *Solidarnost* je potekla na Teološki fakulteti dne 13. aprila 2011. V okviru raziskovalne skupine *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije* jo je organizirala sestra Erika Prijatelj. Sodelovali so predstavniki iz Poljske in iz Avstrije, napovedani iz Srbije niso mogli priti, ter iz Slovenije.

Predavatelji so zelo nazorno predstavili razlike življenja v sodobnem svetu. Slikovno zgovorna je košarica hrane na teden v ZDA (od 360 dolarjev dalje) in kod v Afriki (2 dolarja). Pred očmi imejmo tudi nesrečnike, ki so na poti v Lampeduzo potonili v razburkanem morju. Kakor je pretresljivo zapisal Jurij Paljk v komentarju v *Novem glasu*, bi se morali v Evropi zbuditi in tudi Slovenci ob tem dogodku osvestiti in ne pozabiti, da so tudi naši predniki odhajali »s trebuhom za kruhom«! Seveda so med afriškimi prebežniki razlike: nekateri bežijo zaradi vojne, drugih zaradi revščine, tretji, ker jim oblastniki strežejo po življenju. V Evropi pa bi lahko gledali na vse probleme teh revežev bolj z vidika našega skupnega človeškega položaja. Vsi ljudje hrepenimo po človeški toplini, po varnosti in z željo po preživetju. Tudi lačni otroci bi radi imeli vsaj nekaj podobnega, kakor imamo Evropejci. Brez krepitve solidarnosti med nami je globalna rešitev neuresničljiva (M. Resnik, I. Bahovec).

Predavanja na simpoziju so potrdila, da tudi v Evropi manjka čuta vzajemnosti, saj se razlike glede tega čuta povečujejo. Le empatija (S. Gerjolj) lahko premaga predsodke v glavah in ustvari takšno solidarnost, ki je na Poljskem postala nacionalno gibanje za osvoboditev in novo družbo (E. Osewska in J. Stala). Kljub poudarjanju solidarnosti v družbenem nauku Cerkve (V. Stegu) je treba prav to spodbujati med mladimi (J. Vodičar) bogoslovci (F. Šuštar). Solidarnost ima danes vse boj ekumenske in medreligijske razsežnosti (E. Prijatelj), tudi pastorala v delovanju za ljudi s posebnimi potrebami (C. Koršič). Teologi srbske pravoslavne Cerkve prav tako poudarjajo solidarnost (Z. Krstić). Solidarnost bolj poredko zaide na filmska platna, čeprav poznamo takšne ideale: mati Terezija, Robin Hood itd. (A. Arko). Slišali smo o solidarnosti študentov, ki delujejo prijateljsko ali po organizacijah (K. Kocjančič). Težava šolske vzgoje sta poudarjena tekmovalnost in slab zgled širše družbe (M. Stanonik). Poznamo tudi težave sodobne družine, ki naj bi bila nosilka vzajemne vzgoje (A. Jazbec). Verski pouk v šoli (Avstrija, F. Feiner) je velika priložnost Cerkve, prav tako tudi naše dušnopastirsko delo v predšolskem in v osnovnošolskem delu z otroki (s. M. Burger) in z birmanci (P. Vesel Mušič). Ključni problem, ali smo pripravljeni lomiti kruh z lačnimi (M. Simčič), se rešuje v zavesti, da smo čuteča bitja. Ko slišimo, kako zlikovci maltretirajo živali (ptice), se lahko vpra-

šamo, kam nas vodijo izključevanje, le tekmovalnost in grabljenje. Ljudje, ki v zgodnji mladosti niso bili deležni človeške topline, se maščujejo, kričijo po človeku, ki bi jih razumel in jim odprl srce.

Konferenca je pomenila krepko spraševanje vesti o zamejenostih, ki nam preprečujejo, da bi videli v drugem človeku enako hrepenenje in enako upanje, kakor ju imamo sami. Vzajemnost ni le delitev dobrin, to je delitev človeškega položaja, to je zavest, da smo na skupni ladji. Ob pretresih se naše plovilo lahko potopi ali pa mnoge izgubi. Na poti k vzajemni človeškosti, kakor sem naslovil svojo *Etiko I*, lahko napredujemo le v zavesti, da smo odvisne racionalne živali (A. MacIntyre).

Janez Juhant

prof. dr. Martin Dimnik

Predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU

Profesor Martin Dimnik, CSB (Congregation of St. Basil), se je rodil 6. oktobra 1941 v Ljubljani. V vojnih razmerah je leta 1943 prišel v Avstrijo, leta 1949 pa v Kanado. Leta 1960 je s priznanjem končal srednjo šolo, leta 1965 je na Univerzi v Torontu diplomiral na oddelku za slavistiko, leta 1970 opravil magisterij na oddelku za ruski jezik in književnost in leta 1971 magisterij na Teološki fakulteti Univerze v Torontu. Leta 1976 je dosegel doktorat na Univerzi v Oxfordu v Angliji na oddelku za slavistiko. Od leta 1977 dalje je profesor na Pontifikalnem inštitutu za srednjeveške študije v Torontu za rusko, bizantinsko in južnoslovansko kulturo; v letih 1999–2006 je na Teološki fakulteti Univerze v Torontu predaval zgodnje krščanstvo na Balkanu. V letih 1990–1996 je bil predsednik Pontifikalnega inštituta za srednjeveške študije v Torontu, od leta 2008 dalje pa je akademski dekan tega inštituta. Zadnjih dvajset let v skladu z dogovorom z NUK skrbi za redno izmenjavo publikacij med ustanovama. Podoben dogovor ima tudi s Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani.

Od leta 1964 dalje je Dimnik prejel več štipendij in priznanj v Kanadi, v Angliji in v Sovjetski zvezi oziroma Rusiji, v Ukrajini in na Hrvaškem za svoje raziskovalno delo na področju Kijevske Rusije v obdobju med 9. in 13. stoletjem, na področju zgodovine Slovanov na Balkanu v srednjem veku in na področju zgodovine kovane denarja Slovanov srednjega veka na Balkanu. Zadnje pomembnejše priznanje so mu podelili decembra 2008 za knjigo *Medieval Slavic Coinages in the Balkans: Numismatic History and Catalogue*: izvoljen je bil za dopisnega člana Hrvaškega numizmatičnega združenja v Zagrebu. Drugače je član osmih akademskih združenj iz navedenih področij v Kanadi, v ZDA in v Angliji.

Izvirne znanstvene in pregledne znanstvene publikacije obsegajo pet knjig, štideset znanstvenih člankov, dve poglavji o splošni zgodovini v okviru Univerze v Cambridgeu in prek 60 člankov v uglednih mednarodnih, predvsem ameriških slavističnih in splošnih enciklopedijah. Tri Dimnikove knjige obsegajo njegove izvirne raziskave o dinastiji Černigov v Kievi Rusiji: *Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev, 1224–1246* (Toronto, 1981); *The Dynasty of Chernigov 1054–1146* (Toronto, 1994); *The Dynasty of Chernigov 1146–1246* (Cambridge University Press, 2003). Znanstvene ocene priznavajo pomemben Dimnikov prispevek k razumevanju zgodovine Kijevske Rusije v srednjem veku. S temi knjigami, ki so sad natančnih raziskav kronik, arheologije, kovancev, pečatov, »grafitov«, cerkva in arhitekture iz obdobja med 11. in 13. stoletjem, je Dimnik temeljito revidiral poglede ruskih in zahodnih zgodovinarjev glede vloge dinastije Černigov v Kievi Rusiji.

Leta 2008 je Dimnik pri založbi Spink v Londonu v soavtorstvu z Julijanom Dobriničem izdal knjigo z naslovom *Medieval Slavic Coinages in the Balkans: Numismatic History and Catalogue*. Namen knjige je bil, da se srednjeveški slovanski kovani denar z Balkana kot celota predstavi angleško govoreči strokovni javnosti. Knjiga prinaša splošno sintezo sodobnega raziskovanja in katalog glavnih vrst kovancev iz različnih srednjeveških slovanskih dežel Balkana in iz sredozemskih mest. Do zdaj so kovanice raziskovali le v specializiranih, v glavnem nacionalnih študijah,

ki so bile pod močnim vplivom avtorjevih etničnih pogledov. Dimnikova in Dobri- ničeva študija je prva celovita sintetična obravnava kovanja denarja pod politični- mi avtoritetami srednjeveškega Balkana, zato jo je strokovna javnost numizmatikov sprejela s pravim navdušenjem.

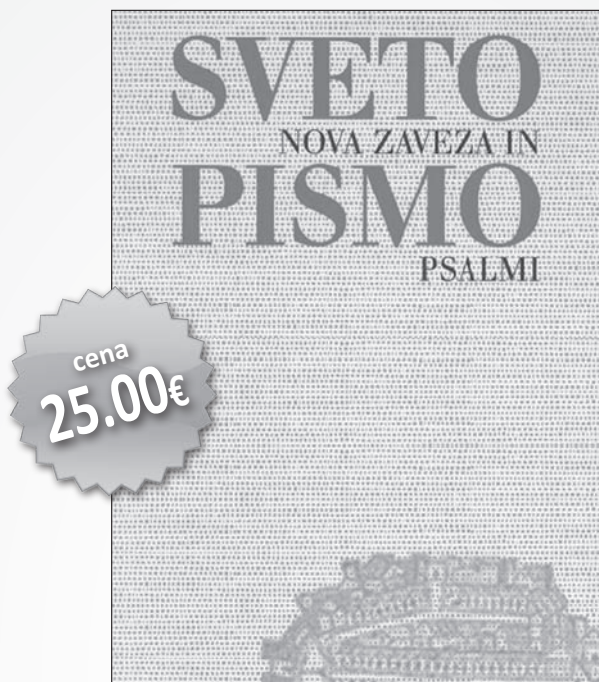
Profesor Dimnik je objavil tudi študije o apokrifnem spisu o Adamu in Evi v Ru- siji. Lani je izšla njegova knjiga z naslovom *The Apocrypha of Adam and Eve in Russia: The Forbidden Fruit* (VDM Verlag Dr. Müller, 2010). Raziskovanje ruske apokrifne verzije o Adamu in Evi je zadnjih sto let popolnoma zamrlo. Z boljševisko revolucijo leta 1917 je nastopila komunistična ideologija, ki je prepovedala razi- skovanje bibličnih tem v ruski kulturi. Dimnikova knjiga je v tem pogledu znamenje novih časov, obenem pa je tudi prva angleška študija, ki angleško govorečemu svetu omogoča dostop do tega ruskega izročila. Knjiga razlaga, kako so apokrifi o Adamu in Evi v srednjem veku prišli v Kijevsko Rusijo, navaja seznam prepoveda- nih knjig, ki vključujejo te apokrifne, povzema ustno izročilo legend in pisne pripo- vedi in natančnejšo obravnavo ene od najbolj razširjenih legend. Na koncu pred- stavi pomen apokrifov za množice ruskih kmetov in za manjšino izobražencev. Po eni strani knjiga opisuje ruske narodne prvine, ki so prišle v apokrifne zgodbe, po drugi strani pa kaže, kako so apokrifne prvine postale del ruskega vsakdanjega življenja. Knjiga je pomembno obogatila strokovno literaturo o zgodovini interpre- tacije Stare zaveze, ruske ljudske vernosti, religioznega pesništva, folklore, pogan- stva, literature na splošno, heroične folklore, drame, umetnosti in ikonografije.

Poleg monografij Dimnikovi številni znanstveni članki pomembno prispevajo k poznavanju različnih tem in uspešno razrešujejo razna odprta vprašanja. Raziskave temeljijo na neobdelanih zgodovinskih virih in ustvarjajo zanesljive geneologije kne- zov. Dimnik je uspešno sestavil tudi kronološki red dogodkov, ko je obseg virov ome- jen. Drugod je določil možne lokacije majhnih znanih ruskih mest. Opozoril je tudi na pomembno mesto svetniških zavetnikov v dinastični zgodovini, predvsem na sv. Borisa in Gleba. Na področju numizmatike je dognal identiteto knezov, ki so izdaja- li kovani denar. Med uspešne dosežke spada identifikacija odločb, ki so jih knezi potrdili leta 1097 na slovitom kongresu v Ljubeču. V enem od člankov je ugotovil identiteto in vlogo kneginj dinastije Černigov. Raziskal je tudi naravo dinastičnih grobnic v Kijevu od sredine 11. do sredine 13. stoletja. Izvirne raziskave je opravil še o dveh knezih neustreznega izročila iz dinastije v Smolensku in ugotovil njun pomen v zgodovini te dinastije. Drugo pionirsko delo je Dimnikova raziskava knežje dedišči- ne v kneževini Kijev. Njegov najnovejši članek je poglobljena raziskava narave knež- je oblasti v Novgorodu. Dimnik je uspešno zavrnil ustaljene poglede na to vprašanje z dokazi, da knezi niso bili le določeni »pozadniki«, temveč neodvisni vladarji mesta.

Med glavna področja Dimnikovega akademskega raziskovanja in pisanja sodi ugotavljanje narave knežjega nasledstva v Kijevski Rusiji. Tej temi je posvetil dva članka: *The 'Testament' of Iaroslav 'The Wise': A Re-examination*, *Canadian Sla- vonic Papers* 29, št. 4 (Toronto, 1987), 369–386; *Succession and Inheritance in Rus' before 1054*, *Mediaeval Studies* 58 (Toronto, 1996), 87–117. Med prve znan- stvene članke pa se uvrščata dva, ki ju je navdihoval »romantični« patriotizem. Dimnik je napisal dva članka o slovnski reformaciji s težiščem na Primožu Trubar- ju: *Gutenberg, Humanism, the Reformation, and the Emergence of the Slovene*

Literary Language, 1550–1584, *Canadian Slavonic Papers* 26, št. 2–3 (1984), 141–159; Primož Trubar and the Mission to the South Slavs (1555–1564), *Slavonic and East European Review* 66, 3. julij (London, 1988), 380–399. Glavni namen teh prispevkov je bila želja, da se začetki slovenskega knjižnega jezika in slovenska kultura predstavijo angleško govoreči strokovni javnosti.

Jože Krašovec



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najboljšejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

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

Lea Jensterle

Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju. Doktorska disertacija. Mentor Maksimilijan Matjaž. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. XII, 408 str.

Področje dela mlade raziskovalke Lee Jensterle v okviru raziskovalnega programa na Teološki fakulteti z naslovom *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji*, ki ga vodi akad. prof. dr. Jože Krašovec, je bila novozavezna apokrifna literatura. Mlada raziskovalka se je v tem okviru posvetila raziskovanju izbranih jezikovnih in literarnih oblik v apokrifnih evangelijih, ki so nastali v prvih štirih stoletjih, še posebej v Tomaževem apokrifnem evangeliju. Sad njenega raziskovanja sta doktorska disertacija z naslovom *Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju* in v njej prvi kritični prevod Tomaževega spisa v slovenski jezik.

Čeprav velja Tomažev apokrifni evangelij za enega najbolj izpostavljenih in kontroverznih apokrifnih spisov, je v slovenskem prostoru še relativno nepoznan in neraziskan spis in do sedaj brez ustreznega slovenskega prevoda. Jensterletova je v disertaciji, ki obsega tri dele, najprej predstavila zgodovino raziskovanja Tomaževega apokrifa. Spis je sestavljen iz 114 izrekov, brez posebnega narativnega okvira, vsi izreki se večinoma začenjajo z uvodom »Jezus je rekel«. Od odkritja v knjižnici v Nag Hammadu leta 1945 dalje se z njim odpira izredno zanimivo in hvaležno področje raziskovanja apokrifne literature. Toda Tomaž po drugi strani pomeni enega največjih izzivov za interprete, in to iz več razlogov. Ena prvih težav pri raziskovanju tega spisa je, da je do sedaj odkrita samo ena celotna verzija v koptskem jeziku. Ta tekst je nastal, tako kakor druga besedila iz omenjene knjižnice, v 4. stoletju in je prevod starejšega grškega besedila. V grški verziji imamo ohranjenih zgolj nekaj fragmentov, ki so bili odkriti nekaj let predtem v Oxyrhynchosu v Egiptu. Najstarejši od teh dokumentov, imenovan POxy 654, je nastal okoli leta 200. Tako omejeno število ohranjenih rokopisnih verzij skoraj onemogoča zanesljivo interpretacijo teže čitljivih oziroma poškodovanih mest, ki jih ni malo, in razmejitve naključnih pisateljevih napak od morebitnih namernih redaktorskih dodatkov. Tako je skoraj nemogoče slediti diahronemu vidiku razvoja besedila. Primerjava med ohranjenimi starejšimi grškimi fragmenti in njihovimi različicami v koptski verziji pokaže številne razlike, ki po avtoričinem mnenju večinoma dokazujejo, da je bil Tomažev spis zelo dolgo dokaj nestabilen in je prešel precejšnjo pot razvoja in spreminjanja, ki pa ji danes ne moremo več točno slediti.

Strokovnjaki Tomažev spis zelo različno umeščajo in interpretirajo. Nekateri ga vidijo v kulturnozgodovinskem kontekstu antičnih tradicij, drugi pa v tesni povezani s kanoničnimi evangeliji. V raziskavah večinoma prevladujejo vprašanja in teorije o njegovi odvisnosti oziroma neodvisnosti od Nove zaveze, medtem ko se formalna analiza teksta samega po sebi in v primerjavi z Novo zavezo postavlja v

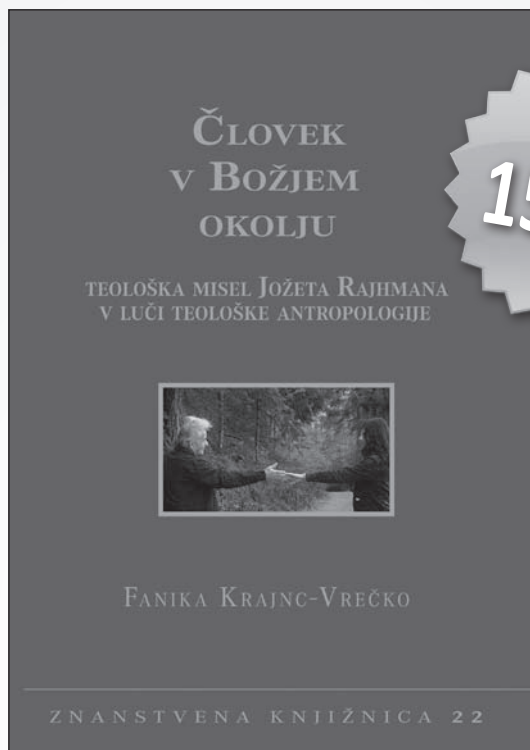
ozadje. Problemi glede razumevanja spisa so večplastni in medsebojno povezani. Ker je narativni okvir skoraj popolnoma odsoten in tudi ni mogoče najti nobene prepričljive domišljene strukture, po kateri bi si sledili izreki, težko govorimo o koherentnem razvoju posameznih tem. Na podlagi ključnih pojmov lahko povežemo zgolj manjše skupine zaporednih izrekov v nekakšen tematski krog. Nekatere izreki si vsebinsko na dobesedni ravni deloma ali v celoti nasprotujejo, obstajajo dvojnice, mnogi izreki pa kljub vsemu ostajajo nejasni in so lahko predmet povsem različnih interpretacij.

Jensterletova se je v prvi vrsti želela posvetiti analizi samega teksta in tem, ki jih najdemo v spisu. Pri tem je ugotovila, da tema kraljestva, ki je najmočnejša tematska povezava Tomaža s sinoptičnimi evangeliji, še ni bila v celoti formalno obdelana in razčlenjena in da bi prav jezikovna analiza Tomaževih izrekov o kraljestvu lahko prinesla nova spoznanja glede Tomaževih oblikovnih in vsebinskih značilnosti. Tej raziskavi se je posvetila v drugem delu, v katerem je analizirala osemnajst izrekov o kraljestvu. Večina med njimi ima vzporednice v sinoptičnih evangelijih, zato je avtorica analizirala tudi širše okolje v kanoničnih evangelijih. Tomaž v kontekstu kraljestva močno poudari vidik človekovega angažiranja, njegove težnje k prepoznavanju nečesa in k dejavni spremembi. To je večinoma izraženo s pojmi spoznanja, iskanja, videnja, poslušanja, najdenja. Tomaž z različnih vidikov spodbuja naslovljence k samoiniciativi, k odkrivanju tega, kar jim je še skrito, spodbuja jih k pravemu razumevanju in k prizadevanju za spremembe. Druga težnja je poudarjanje globljih, duhovnih komponent, ki bistveno presegajo vrednost materialnega. Težko pa je jasno določiti njihovo medsebojno razmerje. Pri semantični analizi je avtorica naletela na dilemo, ali imajo besede in motivi pri Tomažu kak že uveljavljen in konstanten ali pa le neki spreminjajoč pomen. Ali pri Tomažu sploh lahko zanesljivo opredelimo pomen posameznih motivov in jih celo povežemo z drugimi antičnimi spisi, v katerih ti motivi prav tako nastopajo? Da bi prišla do čimbolj objektivnih odgovorov, je avtorica opravila na izbranih izrekih natančno jezikovno analizo. Pri tem je odkrila nekonsistentnost tako v besednih kakor v stavčnih konstrukcijah, to pa otežuje enoumno interpretacijo. Hkrati je očitna Tomaževa težnja, da gradi na ustvarjanju napetosti v izreku, predvsem z nizanjem in povezovanjem nasprotnih polov. Ti poli so včasih jasno izraženi in povezani, včasih pa so opazni samo v strukturi in v besedišču. Tako ustvarja napetost med negativnim in pozitivnim aspektom posamezne tematike. V samih besedilih ostaja skop, večkrat izhaja iz negacije pričakovanega in pusti, da izzivalnost izrekov gradi sama zase.

V sklepnem delu naloge Jensterletova ugotovi, da ni mogoče jasno opredeliti miselnega ozadja Tomaževega apokrifa, saj so nanj vplivali različni miselni tokovi in tradicije, tako gnostične in modrostne kakor judovske in krščanske. Vsekakor pa je očiten odklon od kanoničnega novozaveznega sporočila. Zgovorna je že razlika, da Tomaž ne vsebuje pripovedi o Jezusovi smrti in vstajenju in skoraj nikakršne podrobnosti iz Jezusovega življenja. Ob tem pa ga močno zaznamujejo različni spekulativni, ezoterični poudarki. Tu in tam se zdi, da se približuje janezovskim temam, saj govori o luči in temi, o Jezusovi inkarnaciji v zablodeli svet, o Bogu kot Očetu, a končno spet prevladajo tuji ezoterični elementi. Tako se izreki vključujejo v raznolik idejni svet prvih krščanskih stoletij.

Eden od ciljev raziskave Lee Jensterle sta bila analiza preoblikovanja jezikovnih in literarnih oblik judovsko-krščanskih virov v apokrifnih evangelijih in ugotavljanje vpliva teh virov na oblikovanje sodobnih miselnih konceptov in vzorcev človeškega ravnanja. Raziskava kar kliče k razširitvi in k nadaljevanju, v katerem bi se ovrednotil prispevek zgodnjekrščanske apokrifne literature k reševanju temeljnih človekovih bivanjskih vprašanj, kakor so greh, krivda in odpuščanje ter hrepenenje po spravi in odrešenju. Ob raziskovanju literarnih tem in miselnih konceptov apokrifne evangeljske literature bodo tako nastajali še drugi prevodi temeljnih besedil v slovenski jezik, to pa bo omogočilo boljšo dostopnost teh virov domači javnosti. Jensterletova je z natančnim prevodom Tomaževih izrekov v slovenski jezik naredila pomemben korak proti temu cilju.

Maksimilijan Matjaž



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

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

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

Silvin Marijan Krajnc

Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na slovenskem. Doktorska disertacija. Mentor Peter Kvaternik. Teološka fakulteta Unverze v Ljubljani, 2010. 380 str.

Frančiškan p. Silvin Marijan Krajnc je opisal in pastoralno ovrednotil delovanje svojih dveh nekdanjih sobratov, p. Angelika in p. Romana Tominca, ki sta bila rodna brata in sta delovala v obdobju kakega stoletja, torej od konca 19. stoletja pa do zadnjega desetletja 20. stoletja, največ v Ljubljani. Zato je nameraval najprej dati svoj nalogi podnaslov *Apostola Ljubljane*. Takšen podnaslov bi po eni strani dobro izpostavil njuno središčno naravnost in glavni poudarek pri njunem delovanju, vendar bi bil z druge strani preozek. Z vsestranskim delom, ki je presega lo običajno razumljeno pastoralno delovanje, sta brata Tominec vtisnila poseben pečat svoji dobi, predvsem pa delovanju Cerkve v njej.

Avtor je delo zastavil dokaj obširno, saj je želel najprej čim bolj predstaviti dobo, v kateri sta brata odraščala in se oblikovala oziroma začela delovati, torej zadnja desetletja 19. stoletja in prva desetletja 20. stoletja. Šele dovolj podroben zgodovinski okvir namreč zagotavlja možnosti za pravičnejše ocenjevanje njunega poznejšega prizadevanja.

Takratni časi niso bili lahki, saj je bila celotna družba že v obdobju preoblikovanja, ki sta ga povzročili vse bolj napredujoča industrializacija in z njo povezana urbanizacija. Hkrati s tem se je spreminjala tudi vloga Cerkve v družbi, prav posebno na Slovenskem. Odpirala so se nova pastoralna vprašanja, kakor na primer politično delovanje kristjanov, vprašanje odnosa do drugih narodov, socialna razslojenost ... Posebno močno vlogo – tudi zunaj Cerkve – so imeli tedaj škofje Anton Bonaventura Jeglič, Gregorij Rožman in Anton Vovk.

Življenjska pot obeh bratov je zelo zanimiva in obširno in podrobno dokumentirano predstavljena. Deloma so se njuna pota prepletala, deloma ločevala. Ves čas pa je čutiti pri obeh močan čut za socialno pravičnost in delo zanj v okviru, kakor so ga dopuščale okoliščine. P. Angelik je bil v tem prizadevanju sprva predvsem teoretik, pozneje pa kot župnik neposredni uresničevalec vsega, kar je prej učil druge. V obdobju med obema vojnama je potekalo zelo živahno razpravljanje o socialnih problemih, kakor so vprašanje dela in pravičnega plačila zanj, vprašanje lastništva, krščanske solidarnosti, vprašanje sindikalnega povezovanja in še mnogo drugega. P. Angeliku je pri iskanju rešitev za ta vprašanja zelo pomagala široka izobrazba. Čeprav se je v svoji disertaciji posvetil filozofskim avtorjem v srednjem veku, je iz tega znanja lahko črpal mnoge koristne odgovore na vprašanja o človekovem dostojanstvu.

V tem delu disertacije je prvi vrh njene vrednosti: osvetli namreč tisti del slovenske cerkvene zgodovine, ki je vse premalo poznan ali pa se je doslej v zgodovinopisju napačno vrednotil. V obdobju med vojnama se je namreč živo razpravljalo o papeških socialnih okrožnicah, od Leona XIII. do Pija XI. Te razprave je narekoval čas sam, pa tudi problemi, ki jih je ta čas prinašal s sabo. Cerkev se je

zelo aktivno vključila ne le v razprave, ampak tudi v dejavno iskanje konkretnih rešitev najrazličnejših socialnih vprašanj.

Vse to se zdi posebej pomembno, ker v sedanjih razmerah znova stopajo v ospredje družbenih razprav vprašanja o vrednosti človekovega dela, o porazdelitvi dolžnosti in pravic med posamezniki in družbenimi skupinami, o medgeneracijskih obveznostih in oblikah solidarnosti in podobno.

Drugi vrh doseže raziskava Silvina Marjana Krajnca v podrobnem prikazu pastoralnega delovanja obeh bratov Tominec. Čas, v katerem sta bila poklicana k delu, je bil izredno težaven, njuna pozicija v frančiškanskem samostanu pa še posebno izpostavljena. Kako neprizanesljiva je bila tista doba glede zahteve po opredeljevanju za eno ali drugo politično – ali še bolje: svetovnonazorsko – stran, nam nazorno pokaže prav zelo ostra delitev, ki je v tem pogledu šla po sredi med sobrati v njuni redovni skupnosti.

Avtor poskuša kar najbolj objektivno, čeprav ne brez opaznih simpatij do obeh Tomincev, prikazati njun prispevek k ohranjanju edinosti v Cerkvi na Slovenskem, če se delitvi že med člani samostanske skupnosti ni bilo mogoče povsem izogniti. Tu se zdi še posebno dragocen stalen in iskren stik s škofom Vovkom, pa tudi konkretno pastoralno delovanje, v katerem je bilo mogoče prek neposrednega oznanjevanja vsaj nekoliko prispevati k edinosti v Cerkvi, kajti druge možnosti so bile v povojnem času zelo omejene.

V vsestranskem neposrednem pastoralnem delovanju je še zlasti pomemben prispevek p. Romana Tominca, saj je njegova beseda navadno zelo odmevala zaradi neposrednosti na eni strani in zaradi poetične prisrčnosti na drugi strani. Posebno učinkoviti so bili v tem smislu njegovo pridiganje, kateheza in pastoralna mladih, predvsem študentov.

Avtor na koncu pogumno sooči delovanje p. Angelika in p. Romana Tominca z dokumenti zadnjega koncila in drugih pokoncilskih dokumentov. Pri tem izpostavi njun krščanski personalizem in prizadevanje za aktivno družbeno delovanje, česar – se zdi – še posebno potrebuje Cerkve na Slovenskem v najnovejšem času. Brata Tominec se v svojem času, ki ni bil lahek, nista zaprla v samostansko celico ali ostala skrita znotraj cerkvenih zidov, ampak sta z vso vnemo posvetila svoje znanje, čas in moči službi iskanja resnice o človekovem dostojanstvu in o njegovi vrednosti pred Bogom. V pastoralni dejavnosti, v katero se je nazadnje izteklo njuno celotno življenjsko prizadevanje, sta navsezadnje le dokazala, da sta bila v svojem času zares vredna imena: apostola Ljubljane.

Disertacija je izšla v knjižni obliki pri založbi Brat Frančišek v Ljubljani v začetku leta 2011 z naslovom Brata p. Angelik in p. Roman Tominec – glasnika pravičnosti in dobrote. Podnaslov dela: Njun prispevek k podobi katolištva na Slovenskem pred drugo svetovno vojno in po njej. Knjiga obsega 365 strani.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

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 Kneževič**, 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)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 327 Daniel Franklin Pilario, Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times**
Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas
- 345 Drago K. Ocvirk, Zvestoba suni – tradiciji**
Being True to Sunnah – the Tradition
- 357 Mari Jože Osredkar, Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji**
Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia
- 369 Armada Riyanto, Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims**
Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani
- 383 Jože Krašovec, Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma**
Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible
- 395 Irena Avsenik Nabergoj, Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu**
The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt
- 411 Chris J. Scobie, A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians**
Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom
- 425 Avguštin Lah, Bog je solidaren s človekom. Trinitarične osnove človeške solidarnosti**
God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity
- 439 Peter Kvaternik, Pastoralno prenavljanje Cerkve. Škofijska sinoda v pozabi**
Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods
- 457 Katarina Kompan Erzar in Tomaž Erzar, Čustvena povezanost in notranje življenje**
Emotional Connectedness and the Inner Life

OCENE / REVIEWS

- 463 Avsenik Nabergoj, Irena, Literarne vrste in vrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa (Manca Erzetič)**
- 468 Bucciattini, Massimo, Michele Camerota in Franco Giudice, ur., Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica (Bogdan Kolar)**
- 469 Tropper, Peter G., Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens (Bogdan Kolar)**
- 471 Perše, Brigita, Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije (Peter Kvaternik)**
- 474 Bärenz, Reinhold, Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge (Peter Kvaternik)**
- 476 Bick, Rolf, »Ich singe den Ruhm der Gestalt«. Neue Gestaltarbeit (Janez Vodičar)**

POROČILI / REPORTS

479 Peter Kvaternik, Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov
(Bratislava, 15.–18. september 2011)

481 Stanislav Slatinek, Mednarodni kongres o duhovnih poklicih
(Horn, 30. junij – 7. julij 2011)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

487 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

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

Manca ERZETIČ

univ. dipl. slovenistka BA in Literary Sciences
Partizanska 11, SI – 5213 Kanal
manca.erzetic@gmail.com

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

Katarina KOMPAN ERZAR

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
lia-katarina.kompan@guest.arnes.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

Peter KVATERNIK

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

Avguštin LAH

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Drago K. OCVRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, PhD, Prof., Fundamental Theology,
živa verstva in misiologijo Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvirk@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

Daniel Franklin PILARIO

dekan, prof. dr., za teologijo Dean, PhD, Prof., Theology
Adamson University, St. Vincent School of Theology
221 Tandang Sora Avenue, 1151 Quezon City, Philippines
danielfranklinpilario@yahoo.com

Armada RIYANTO

rektor, prof. dr., za filozofijo Rector, PhD, Prof., Philosophy
Widya College of Philosophy and Theology
Jl. Terusan Rajabasa 2 Malang, Indonesia
fxarmadacm@gmail.com

Chris J. SCOBIE

mag. v pastoralnem duhovništvu, doktorand UL M.A. Pastoral Management & Leadership, Doctoral Student UL
Ljubljanska 23, SI – 1000 Ljubljana
christopher.scobie@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
Slomiškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Janez VODIČAR

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
janez.vodicar@guest.arnes.si

Daniel Franklin Pilario

Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times

Abstract: Asian experience shows that religious influences on this continent interweave in the sense that e.g. Catholics understand their beliefs in a Buddhist way if they live in a majority Buddhist environment. Heretofore Christian paradigms of religious pluralism as analyzed in the first part of the paper have not proved themselves worthwhile. Asian Catholic theologians Jacques Dupuis and Felix Wilfred both tried to find a way out of the impasse in this area, therefore their work is presented in a critical manner in the second part of the paper, where the direction of further thinking is suggested as well. The third part gives a proposal for pluralism and dialogue in the area of religion: religious dialogue should primarily take place at the grassroots and religious discourse must return to the rough grounds. Religion is not just a group of abstract doctrines and esoteric beliefs, but a way of life. In this way of life the »third magisterium« and the »discipleship of equals« are formed. People in the village meet at the well where they get water to survive. Here they solve their problems and make their plans. Therefore the well is an appropriate image of religious pluralism and dialogue; Jesus and the Samaritan woman found there their common depths there as well.

Key words: Asian theology, interreligious dialogue, dialogue paradigms, pluralism, exclusivism, inclusivism, Jacques Dupuis, Felix Wilfred, »third magisterium«, »discipleship of equals«

Povzetek: Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas

Življenjske izkušnje Azijcev kažejo, da se religijski vplivi na njihovi celini prepletajo v tem smislu, da na primer katoličani razumejo svoja verovanja po budiistično v večinskem budističnem okolju. Dosedanje krščanske paradigme religijskega pluralizma, ki jih razprava v prvem delu analizira, se niso obnesle. Azijska katoliška teologa Jacques Dupuis in Felix Wilfred sta vsak po svoje iskala izhod iz slepe ulice na tem področju, zato je njuno delo kritično predstavljeno v drugem delu, ki je v njem tudi nakazano, v katero smer velja razmišljati. V tretjem delu je obravnavan predlog za pluralizem in dialog na religijskem področju, ki

se glasi: religijski dialog mora v prvi vrsti potekati med »preprostimi« verniki in religijski diskurz se mora vrniti na trdna življenjska tla. Religija ni le sklop visokoletečih doktrin in nenavadnih verovanj, marveč način življenja. V tem načinu življenja se oblikujeta »tretje učiteljstvo« in »skupnost enakih«. Ljudje se v vasi srečujejo ob vodnjaku, kjer dobivajo vodo za preživetje. Tam rešujejo svoje težave, tam načrtujejo. Zato je vodnjak ustrezna podoba za religijski pluralizem in dialog; ne nazadnje sta pri njem našla skupne globine Jezus in Samarijanka.

Ključne besede: azijska teologija, medverski dialog, dialoške paradigme, pluralizem, ekskluzivizem, inkluzivizem, Jaques Dupuis, Felix Wilfred, »tretje učiteljstvo«, »skupnost enakih«

1. Stories from the ground

Let me start with personal experience. Among the students that I teach in the Philippines are young people from Myanmar, Laos, Cambodia, Thailand, Vietnam, China and other Asian countries. In one of those classes, we talked about the resurrection. One student from Cambodia stood up and said he had experienced the resurrection himself. I asked how. He said his brother resurrected in him. I asked him how can that be possible. »My mother said so. While I was still five years old; I seem to speak and know what only my late brother could have said and known. So, my mother told me that I am my brother. My brother resurrects in me. Is this what you mean by resurrection?« he asked. Then another student from Laos stood up and said the same thing happened to his friend. And another, the same happened with her neighbour! I am not talking about Buddhists. I am talking about Christians living in Buddhist contexts. The most natural thing for them is to think of Christian doctrines in Buddhist categories – the only framework which they are familiar with. These are also the thought patterns of their friends, of the stories they tell everyday, of the songs they sing from childhood. This encounter has shaken my single Christian, maybe Western, frame of thinking about the resurrection. As a theology professor, I was at a loss on how to continue. Our theological categories do not just fit. In the philosophical language common to the postmodern mind, we belong to different *language games* and language games are incommensurable, incomparable. And if that is so, we can ask, how can interreligious dialogue be possible?

There is another personal episode I would like to share. I was once invited by small Christian communities in the southernmost islands of the Philippines (Jolo and Sulu) to give them talks on community organizing. The residents of these islands are mostly Muslims and small Christian groups live among them. The Christians have a small chapel in the midst of several mosques. They are all good neighbours. Their husbands – Muslims and Christians – share the sea for livelihood. Their wives share in the same stories, jokes and gossips. Their children are friends and playmates as they study in the same school, the only elementary school

in the island. The Muslims have their local imam who faithfully leads in their prayers. The Christians have their lay ministers who also take care of their spiritual activities. During the Catholic fiesta, the Muslim brethren attend the Mass, bring their share of food and present their numbers in the common program. The Christians, on the other hand, also respect the solemnity of the days of the Ramadan. Young people of the place make efforts not to eat their snack in public to sympathize with their Muslim friends. Despite the differences of their religions, they live quite normal, happy and harmonious lives among themselves. Until the day when a famous *mubaligh* came!

As you know, *mubalighs* are some sort of Muslim missionaries trained somewhere else and who comes to a local community to bring the message of revival, renewal and fidelity to their faith. This *mubaligh* began preaching on the themes of religious differences, superiority, distinctiveness and uniqueness. He began to stir up suspicions and resurrected old biases. »You know what happened to him, Father?« the Christians who told me ask. »The local imam and the Muslims themselves drove him out of their place.« Of course, the Christians did not think I was going to preach the same thing with them. But their telling me the story is also their way of saying, »if you do the same, we can drive you out as well.«

I will go back to these stories in the end. I just narrated them now in order to state the thesis I have in this paper. True, religious languages are in fact incommensurable. They do not really fit. Interreligious dialogue is not to conquer and subsume one discourse over the other but to respect these utter differences. But to respect these differences does not mean being incommunicable, being sealed-off. If our theological categories could not interact, our lives do – because we need to survive. And if our doctrines destroy our lives, they would have to go. Most often our differences could not be arbitrated in the level of ecclesiastical exhortations, theological reflections or academic conferences. They need to be referred back to the »rough grounds« where real people make sense of their faiths as they struggle to survive everyday life. It is only people in »laboratories« – detached as they are from the real stakes of life – who are plagued by sectarian fixations. People in the rough grounds have even no time for these preoccupations. Unless, of course, if they are instigated to do so by people from outside, from somewhere, from above – those who in fact do not know the rough grounds of their local lives. In most cases, religious differences find convergence not in detached situations but in the »rough grounds« of life.

But let me first go back to the intended objectives of this paper. I am requested to give the »biblical and theological interpretations of interreligious dialogue« – as the original title goes. It appears that the basic questions that I am supposed to answer in this conference are the following: 1) What does the bible say about interreligious dialogue? 2) What theological frameworks are available to understand our relationship with other religions?

I would only like to focus on the second (the paradigms of theological interpretations). I will answer the first question. The scriptural data on the Christian rela-

onship with other religions is so complex and ambivalent that one can find what one wants to see. On the one hand, you can read narratives of Hebrew bias against surrounding faiths which ranges from assertion of Israel's election to waging violent wars of aggression. On the other hand, one can also see Israel's and Christianity's positive view of other religions shown in Isaiah's characterization of the Servant of Yahweh as a »light to all nations« (Isa. 42:6) and Paul's sermon about the »unknown Gods« of the men of Athens at the Areopagus (Acts 17:22-23) (Legrand 1990). Members of other religions are derided as »pagans«, »heathens«, »gentiles« or »dogs« – but at the same time, they are also praised for being »good Samaritans«, »believing centurions«, or »Syrophoenician woman« whose faith even surpassed the rest. We need to remember that the bible does not ask our present questions. Its writers were preoccupied in having to show that Israel was God's chosen people or, in the case of the New Testament, that Christianity is the realization of God's promise of a messiah. At worse, other religions are seen with hostility as it competed with Israel or Christianity; or, at best, were mere stages through which history travels to arrive at the peak of their Christian fulfilment in Jesus.

What appear as crucial to our present search are the paradigms of interpretations so that when we read and search the Scriptures, we know where we are coming from and what reading glasses we use. This leads me to my next point.

2. Paradigms of theological interpretation

There are three important points to consider before we venture into the descriptions of different paradigms. First, we adopt the word »paradigm« instead of »models«. Models are descriptive and inclusive of one another. For a full understanding of »church«, we need to take all the models together – institution, sacrament, herald, servant, etc. These models are complementary and not mutually exclusive of one another.¹ Positions in interreligious dialogue are different. The different »paradigms« mutually cancel each other out. Following Kuhn's notion of paradigm shifts (1970), one cannot at the same time profess both the Ptolemaic and Copernican worldviews. Either the earth is at the center of the universe or the sun! Pick your choice.

Second, there are different ways of mapping these divergent Christian views of other religions. However, for our purposes here, we follow the triple classification which is shared by several theologians like Alan Race, Jacques Dupuis and Aloysius Pieris. Alan Race (1982) is responsible for the systematic treatment of the now classic distinctions of exclusivism, inclusivism and pluralism. Jacques Dupuis names the three paradigms – ecclesiocentrism, christocentrism and theocentrism (2001a; 2001b). Reminiscent of Niebuhr's *Christ and Cultures*, Aloysius Pieris (1982) also talks in tripartite fashion: Christ against religions, Christ of the religions and Christ among religions.

¹ The notion of models was first introduced into theology by Avery Dulles (1974).

Third, J. Peter Schineller's categories of »constitutive«, »exclusive« and »normative« prove helpful to understand the differences among different paradigms. I will explain as we go along.²

2.1 Ecclesiocentrism / exclusivism

The first and most conservative position is »ecclesiocentrism« (*exclusivism*). In this paradigm, both Jesus Christ and the Church are the »constitutive«, the »exclusive« way to salvation. To be »constitutive« and »exclusive« means to be indispensable. It means that God's saving grace only comes to us through Christ and him alone. Without the historical incarnation of God in Jesus of Nazareth, no one human being will be saved. Not only that »Jesus saves,« as famous evangelical posters tell us, but »only Jesus saves« and no one else. The bible is thus read from the perspective of this paradigm and one can also find proofs for it. »There is no other name in the whole world given to man by which we are to be saved.« (Acts 4:12) »I am the way the truth and the life. No one comes to the Father except through me« (John 14:6).

The foremost corollary in ecclesiology is the now famous dictum: »*extra ecclesiam nulla salus*« (outside the Church, there is no salvation).³ Implicit belonging to the Church also becomes the only way to be saved. Other consequences follow as can be found in medieval theological treatises on the necessity of infant baptism, the talk about limbo, or the aggressive approach to missions, etc. There are narratives of a missionary in the Philippines who goes around the fields on their horses. When he meets someone along the way, he asks if they have been baptized. If not, he makes them kneel down and he begins to pour water on them while pronouncing the baptismal formula. His motives are great: he does not want them to go to hell! This seemingly medieval Catholic position appears ridiculous and funny today but the same framework is also present in the neo-orthodox Protestant positions of Karl Barth (1956).⁴ The same positions are alive in both sides of the denominational divide – both in the ultra conservative *Opus Dei*⁵ and

² In this section, we are deeply indebted to J. P. Schineller (1976). Even as Schineller talks of four different positions, the explanation of each position is quite helpful and, in Dupuis's assessment, is still valid in current discussions. Though Schineller follows the fourfold division, this can also be harmonized in the triple division which we have adopted. Other authors also propose fourfold divisions. Knitter has four types: 1) conservative evangelical model (one true religion); 2) widespread Protestant model (all salvation comes from Christ); 3) open Catholic model (various paths, Christ is the sole norm); 4) theocentric model (various paths, God as the center). See Paul Knitter (1985). Hans Küng (1987) has also four divisions: 1) no religion is true; 2) only one religion is true; 3) every religion is true; 4) one religion is true, one in whose truth all religions participate.

³ For a good discussion on this maxim, see Jacques Dupuis (2001a, 84–109) and Gavin D'Costa (1990).

⁴ The heading goes thus: »The Revelation of God as the Abolition of Religion.« For Barth, men and women do not possess the capacity to experience the divine; such capacity is only given by the Incarnate Word. Thus, all other religions are nothing but illusion. They are totally opposed to the revelation brought about by Christ.

⁵ This comes from the writings of Josemaria Escriva de Balaguer (1990), the founder of the Opus Dei: »*Extra Ecclesiam, nulla salus*. That is the continual warning of the Fathers. Outside the Catholic Church you can find everything except salvation, Saint Augustine admits. You can have honour and sacraments: you can sing 'alleluia' and respond 'amen'. You can uphold the gospel, have faith in the Father, in the

the documents of some evangelical churches like *Lausanne Covenant* (1974) and *Manila Manifesto* (1989).⁶ I also have in mind the thousands and thousands of priests, missionaries, religious and lay people whose faith life and pastoral options are derived from such a theology. This is not a dead paradigm. It is still very much alive as it fuels present-day fundamentalist efforts both in Protestant and Catholic circles (not to mention the other faiths). It is like saying: in a world where people are educated in the Copernican worldview, there are still people who believe and act as if the sun revolves around the earth.

2.2 Christocentrism / inclusivism

When the paradigm shifts from ecclesiocentrism to Christocentrism, the role of Christ in salvation is still affirmed but the role of the Church fades in the background. Jesus remains constitutive or normative but not the Church. There are different shades of this paradigm. One position states that Christ is the »constitutive« way to one's salvation but not exclusive. »Salvation is here available *extra Christum*, but it is only possible *propter Christum*.« We can only be saved by the grace of Christ, but this grace is available even to those outside the Church through Christ. A modified and more open position goes like this: Christ is not constitutive but »normative«. Normative means he is the superior and ideal type through which other mediators can be measured and evaluated. »Salvation, which was always possible for all mankind, becomes decisively and normatively manifest in Jesus. God is love and this love has been operative always and everywhere; this love is revealed more clearly in the person and work of Christ, but it is not mediated *only* through Christ.« (Schieneller 1976, 557) This is the most crucial issue in interreligious discussions today: the issue of the uniqueness of Jesus. The Notification sent to Jacques Dupuis is revelatory of the Vatican position in this issue. It upholds that Jesus is the »sole and universal mediator«; that he is the fulfilment, completeness and fullness of God's revelation (that is, constitutive).⁷ This paradigm is best expressed by John Paul II when he said in *Tertio Millennio Adveniente* (no. 6): »Christ is thus the fulfilment of the yearning of all the world's religions and, as such, he is their sole and definitive completion.« Or, in the *Ecclesia in Asia* (no. 14), he proclaims: »We believe that Jesus Christ, true God and true man, is the one Savior because he alone – the Son – accomplished the Father's universal plan of salvation.«

Son, and in the Holy Spirit, and preach that faith. But never, except in the catholic Church, can you find salvation... It is a matter of faith that anyone who does not belong to the Church will not be saved; and anyone who is not baptized does not enter the Church.«

⁶ The Manila Manifesto 1989 states: »We affirm that other religions and ideologies are not alternative paths to God, and that human spirituality, if unredeemed by Christ, leads not to God but to judgment, for Christ is the only way.«

⁷ »It must be firmly believed that Jesus Christ, the Son of God made man, crucified and risen, is the sole and universal mediator of salvation for all humanity... It is consistent with the Catholic doctrine to hold that the seeds of truth and goodness that exists in other religions are a certain participation contained in the revelation of Jesus Christ. However, it is erroneous to hold that such elements of truth and goodness, or some of them, do not derive ultimately from the source-mediation of Jesus-Christ.« (Congregation for the doctrine of the faith 2001)

Scripture texts can be summoned to support this paradigm. For instance, Paul's sermon at the Areopagus is a challenge to consider the Christian God as the name of the »unknown God« whom the Greeks worship. Or, in another part, Paul exclaims: »God our savior desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth; for there is one God and there is one mediator between God and man, the man Jesus Christ, who gave himself as a ransom for all« (1 Tim 2:4–6). Examples of this position can be seen in the »logos Christology« of the early Fathers Justin and Irenaeus, in the »*preparatio evangelica*« discourse of Clement of Alexandria, in the fulfillment theories of Danielou and De Lubac, or in Rahner's »supernatural existential« and »anonymous Christianity« (Dupuis 2001a, 53–83; 130–157).

Whatever the shades of this position in Christology, it is the role of the Church that is decentered; it now becomes the sign – even a privileged sign, if you want – of God's saving love to the world. But even here, the Vatican is very cautious. Even as »elements of truth and goodness« in other religions are expressions of the Spirit, to consider these religions as »ways of salvation« in themselves has »no foundation in Catholic theology« (Congregation for the doctrine of the faith 2001). It is in these areas that the debate continues.

2.3 Theocentrism / pluralism

The move from Christocentric to theocentric paradigm (that is, from inclusivism to pluralism) touches on the constitutive role of Jesus in the order of salvation. Here, Jesus is considered as just one mediator among many others; Christianity as one way among the many ways to God. In the terms used by Schineller, Jesus' mediation is non-constitutive and non-normative to achieve salvation. This position seems to be the farthest from Christian tradition. But its strength is its emphasis on the incomprehensibility of God. One remembers Thomas Aquinas who, after having written the *Summa*, proclaimed that all he did was »straw«.⁸ All human ways to God are attempts to fathom the deepest mystery called God. We are here at the borders of apophatic theology and silence is the only respectable stance in front of God's greatness. All others – *summas*, creeds, morals, religions – fade into their own relative space in front of the »incomprehensible God« (Rahner 1978).

There is a big gap between the inclusivist paradigm and the pluralist paradigm. From acknowledging Christ as the focal point of all religions in inclusivism, God now takes the center stage in pluralism. John Hick, one representative of this position, calls this a Copernican turn in theology (1973; 1977; 1980; 1983). Just as there was a paradigm shift from Ptolemy to Copernicus, there is also a paradigm shift from thinking that all religious traditions revolve around Christianity. There is the need to decenter it and place God back to the vital axis around which all

⁸ Three months before Thomas Aquinas died, he could no longer write. He hung up all his instrument of writing and never dictated anything. He then confided to Bro. Reginald but made him promise not to tell this to others as long as he lives: »All I have written seems to me like straw compared to what has now been revealed to me.« (Weisphehl 1974, 322)

religions – and Christianity is just one among them – revolve. If we are to be true to the project of dialogue with other religions, Hick enjoins Christianity to let go of its central position in the inclusive paradigm, the uniqueness of Christ, included. For him, the »uniqueness of Christ« discourse has purely devotional and subjective functions: »That Jesus is my Lord and Savior is language like that of a lover, for whom his Helen is the greatest girl in the world,«⁹ a personal response to an experience of life and salvation but one which can never be universalized as valid for all.

There are different ways to call or conceptualize this Divine Center. John Hick talks about »the Real«. All religious traditions pursue the Real in paths known to them, all of which are equally precious and valid. In this newer context, the theocentric paradigm undergoes further development. »God« this time is decentered, the Real comes in. Paul Knitter (1987; 1995) also proposes another term: »regno-centrism« or »soteriocentrism« (instead of theocentrism). Since all religions carry with them aspirations for liberation, what proves central therefore is the salvation we all aspire for. In Christian language, all religions are relative attempts to establish God's Kingdom of justice and equality in our midst. Interreligious dialogue thus becomes an ongoing conversation towards liberation.

3. Transgressing borders

We have said above that paradigms are mutually exclusive and incommensurable. Embracing one paradigm prevents one from affirming the other. If one is exclusivist, she could not be inclusivist or pluralist and vice versa. This »either-or« way of thinking, characteristic of the Scholastic principles of contradiction, proves to be too Western. The Asian worldview is better characterized as »both-and«, not »either-or«. Oriental logic would have no problem reconciling opposites, harmonizing contradictions, like the co-existence of »yin and yang« in a single reality. Like bamboos, Asians do not insist on one side; they can bend, bow or swing. Their strength is not found in firmness of positions but in being able to sway with the wind.

The above paradigmatic approach to interreligious dialogue looks like a Western preoccupation. However, there are contemporary attempts by Asian theologians to transgress the boundaries of these hard line distinctions in order to evolve a viable theology of religious pluralism for our times. Let me single out two: the »inclusive pluralism« of Jacques Dupuis⁹ and the »religious cosmopolitanism« of Felix Wifred. The first is to solve the impasse from the view of systematic theology; the second from the perspective of sociology of religions. In the following section, I will also forward my own proposal to transgress the borders of this current debate.

⁹ Jacques Dupuis, of course, is a Belgian Jesuit but he has spent the greater part of his missionary life in India and his reflections echo the Asian preoccupations of our relationship with other religions.

3.1 Inclusive pluralism (or pluralist inclusivism): Jacques Dupuis

Four years after the controversial *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997) and three years before his death in 2004, Jacques Dupuis published *Christianity and the Religious* (2001). This work intends to go beyond the current Western impasse on interreligious interpretative paradigms. »If we hope to build a theology of religions founded not on mutual contradictions and confrontation but on harmony, convergence and unity, the current problematic must be abandoned.« (2001a, 84) To do so, he forwarded a category not present in his previous works: »inclusive pluralism« – a framework that transgresses both the imperialistic tendencies of inclusivism and the relativistic inclinations of pluralism (2001a, 87–95).

In this book, Dupuis aimed to answer three basic questions in interreligious dialogue: 1) Can the members of other religions be saved? 2) If yes, can these religions be said to contain »elements of truth and grace« so that their adherents, if they are save, are saved in them and somehow through them? 3) If yes, can it be said that these religions have positive meaning in God's single overall plan of salvation? (O'Collins 2003, 389–90) Dupuis answered »yes« to all these questions – departing, as it were, from traditional Christocentrism (inclusivism) and locating his position on the borders of theocentrism (pluralism).

1 Tim. 2:4–5 is paradigmatic for the contemporary discussions on interreligious dialogue. One can find two poles present in these verses. On the one hand, there is God's universal will of salvation (»desires all men and women to be saved and to come to the knowledge of truth«, verse 4). On the other hand, there is also the mediatorship of Jesus (»For there is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus«, verse 5). One takes his/her position in the interreligious debate depending on which pole one emphasizes. If you privilege the first pole, you are a pluralist; if you opt for the second, you are an inclusivist. For Gavin D'Costa (1986; 1987), John Hick's foremost critic, the only viable Christian option is inclusivism. Dupuis wants to go beyond it and argue for a pluralist position. Dupuis, of course, is not a pluralist and has always been critical of Hick who, according to him, does not accord some proper place to the unique role of Jesus. He thus attempts to negotiate the boundaries of these supposed-to-be mutually exclusive paradigms.

How does he do it? Dupuis have recourse to what he calls »Trinitarian Christology« as his interpretative key. He does this on two counts. First, he points to the crucial relationship of Jesus to the Father. In the Trinitarian mystery, he wants to highlight the fact that Jesus is the »Son« and not the »Father«. Lest we forget, they are different »persons«. John 14:6 tells us that Jesus is »the way, the truth and the life.« Jesus is the way, the mediator, the »decisive« revelation of God's action in the world. By his being the Son of God, he is very intimate with the Father; but he is not the Father. He is not the goal or the end of our human longings. Jesus of Nazareth is not the »absolute mystery«; only the Father is. This assertion aligns Dupuis with other pluralists who place God, the »Real«, the »Ul-

timate« as the center of all our strivings. All the others are different ways to the Real, to use the words of Hick. But such position does not relegate the role of Jesus to oblivion. Jesus is still the »definitive« revelation of the Father.

In a second move, Dupuis also points to the relationship of Jesus with the Spirit. There is a tendency among Western Christians to forget the Spirit. Western Christianity, he says, is often criticized by Eastern Orthodox Christianity for its tendency to be »Christomonistic«. There is an impression that in the West, Christ seems to be isolated and divorced from his relationship with the Father and the Spirit. There is thus a need for a stronger Spirit-Christology. Just as there is a need to establish the »personal distinction« between Jesus and the Father, there is also a need to point to the distinction between the Son and the Spirit. But distinct as they are, »there is between them no dichotomy but total complementarity in a single divine economy of salvation« (2001b, 93). Dupuis quotes one theologian to bolster his claim: »Their respective roles are equally essential and necessary, and, on this very account distinct... Pentecost does not inaugurate a religion of the Spirit; it initiates the dispensation throughout space and time of the fruits of the incarnation.« (93–94) In other words, to emphasize Jesus' relationship with the Spirit as both distinct and complementary is helpful to Dupuis's position on two levels. On the one hand, the distinction between Jesus and the Spirit keeps the assertion of »uniqueness« intact. Jesus is decidedly the apex of God's revelation (inclusivism). The Spirit does not inaugurate something new. It merely continues the mission of Jesus in the world today. On the other hand, the complementary relationship of Jesus and the Spirit signals that other revelations, other mediators after him are also valid revelations of God. Such complementarity establishes the continuity of God's saving action between Christianity and other religions (pluralism).

3.2 Religious cosmopolitanism: Felix Wilfred

Another attempt to break the contemporary impasse is forwarded by Felix Wilfred. In the recent issue of *Concilium* (2007) whose theme centers on *Pluralist Theologies: The Emerging Paradigm*, Felix Wilfred wanted to do this not from the inner perspective of religious doctrine as Dupuis has done, but from an external view of religions in general (sociology of religions). In the social sciences, there is a term that gains currency as a description of our times: »cosmopolitanism«. Following this lead, he thus proposes the notion of »religious cosmopolitanism« to counteract fundamentalism, sectarianism and bigotry often connected with religions (Wilfred 2007, 112–122). Wilfred takes into account the present economic-cultural globalization and technological developments. Through this, one becomes »a citizen of the world«, as it were. People today travel and communicate in quite an unprecedented pace. Instead of viewing these movements with pessimism, Wilfred extrapolates from this the universal destiny of all religions. What does this concretely mean? What are the repercussions of this assertion?

First, religions, he argues, belong to the whole of humankind. Contrary to sectarianist tendencies attributed to it, religion in fact has some universal destiny.

Second, no particular religion can ever claim to exhaust and fully possess the »mystery« which all religions point to. »That would be a sin against humankind for having claimed for oneself what, in reality, belongs to all (114).« Third, all expressions of religions – creeds, rituals and practices – are means, and not ends in themselves. These are pointers to the »mystery«, not the Mystery itself. Religion is a penultimate experience, Wilfred says, not the ultimate one. Fourth, the mission of religions is the flourishing of the human family. A religion can be judged based on whether it causes the annihilation or the flourishing of the human community. The above assertions on universality, inexhaustible mystery, relativity of religious expressions and the mission of human flourishing easily locate Wilfred in the pluralist camp.

But Wilfred is also aware of the bourgeois tendencies of contemporary cosmopolitanism as it colludes with globalization, transnationalism, and even western classical antiquity.¹⁰ Such a bourgeois cosmopolitanism, which extols the »tourist« on airlines' frequent flyer lists, is an instrument of capitalism that destroys cultural identities of rooted communities. There is, however, a »humanistic cosmopolitanism« which embraces »the particular and in solidarity with the local.« This movement in the grassroots level is in search of »alternative modes of life« (human flourishing) not as separate groups but as networks of communities thereby in direct resistance to the universal, individualistic, imperialistic logic of global capitalism. What are its implications to Wilfred's notion of »religious cosmopolitanism«?

If Christianity owns up to its universal destiny, as Wilfred suggests, such centrifugal direction needs to be complemented with centripetal force to root religions in communities, cultures and peoples. In other words, Christianity does not just go out and proclaim its message to the whole world. If this is the only movement, it becomes imperialistic as in the missionary projects in the past. Christianity's proclamation needs to be appropriated, owned, reinterpreted, revised or reshaped from the perspective of the grassroots. The proclamation thus reverses to the opposite direction resulting in dialogue between faith and cultures, between Christianity and other religions, between the missionary and the grassroots community. This is what Wilfred calls »reverse universality«. Here, it is not only Christian faith that enriches and challenges cultures; it is also cultures that enriches and challenges the faith. It is not only Christianity that fulfills other religions; it is also other religions fulfilling Christianity. In the view of Wilfred, »reverse universality« brings in pluralism and diversity in faith expressions. But unlike the position of hard line pluralists, such diversity is not mere aesthetic plurality but one that is cemented by »the spirit of solidarity and translated into corresponding practice« (120). In other words, reverse universality can only be seen in actions of solidarity in the grassroots level. Cosmopolitanism without solidarity is bourgeois as proclaimed by the individualistic and consumerist march of global capital. Humanistic

¹⁰ Wilfred here cites the efforts of Martha Nussbaum to develop cosmopolitanism inspired by western classical antiquity. M. Nussbaum and J. Cohen, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996).

cosmopolitanism, and consequently, religious cosmopolitan, want to counter such imperialistic moves through its emphasis on solidarity and dialogue in the local communities.

In metaphorical terms, religious cosmopolitanism reminds us both of »root« and »journey«: »To live is to strike roots; [but] it is also equally true that life is a journey« (117). Rootedness and journeying do not necessarily contradict; together they can exist in one reality. To be true to one's being, one needs to be rooted in but also to be detached from one's religion. A »religious cosmopolitan« needs to keep this dialectical tension.

4. Religions: back to the »rough grounds«

4.1 Beyond Dupuis and Wilfred

The efforts of Dupuis to overcome the impasse between inclusivism (which is a Vatican preoccupation) and pluralism (which is dear to the Asian churches) are quite opportune. »Inclusive pluralism« is not a direct response to the questions which the Vatican posed to him about his earlier book, *Toward a Theology of Religious Pluralism* (1997) but it is a courageous and decisive position vis-à-vis the same questions.¹¹ According to one author who has interviewed Dupuis during these difficult times, there was no doubt »that the ordeal he went through with the Congregation of the Doctrine of Faith had caused havoc to his mental and physical health at the age of near 80« (Phan s.a.). Yet the act of standing up to this ecclesiastical interrogation at the end of his life after 60 years of faithful service to the same Church is testimony enough to the courageous spirit that underlies the work of Dupuis.

On a more theoretical level, I think Dupuis has cracked the impasse of hard line paradigmatic positions interreligious dialogue has travelled all these years. If we follow the logic of »paradigms« set by the Western discourse of interreligious dialogue, there will be no hopeful end in view. To use the language of contemporary philosophy, the positions are »incommensurable«. There is no way for us to compare positions just as there is no way for us to exchange 1 meter of cloth and 1 kilo of sugar. There is just no point of comparison. Thomas Kuhn first introduced the idea of »incommensurability« in *The Structure of Scientific Revolutions* through his notion of »paradigms«. »When paradigms change,« Kuhn argues, »the world itself changes with them« (1970, 111). Thus, different scientific paradigms are incom-

¹¹ The manuscript of the second work was finished in March 31, 2000, five months before the *Dominus Jesus* and almost a year before the Notification concerning his work came (February 21, 2001). Thus, it cannot be a direct reply to both documents. But as Peter Phan (s.a.) says: »That does not mean that the book was written, as Dupuis himself acknowledges, without careful attention to the objections brought forth by the Congregation for the doctrine of the faith as well as by his theological peers against his previous work, since it was written during the three years in which he was responding to the questions raised by the Congregation for the doctrine of the faith.« See also a comparative review of the two works by Dupuis in Gerard O'Collins (2003).

measurable. There cannot be points of contact since each comes from a different way of speaking, a different way of living, a different language game. The paradigms of exclusivism, inclusivism and pluralism (or ecclesiocentrism, Christocentrism and theocentrism) are quite mutually exclusive that they can only cancel each other out. Thus, from the perspective of incommensurable paradigms, the »inclusivist« Rome (or, at worst, exclusivist) will always have problems with Asian theologians whom it suspects to be flirting with pluralism. But if we want this Church to move to the 21st century, this situation cannot continue. There is a need to look for alternatives. Dupuis has courageously attempted to venture on one.

Even as his work is necessary, Dupuis's elucidation of his position is only accessible to theologians, to the experts who have the necessary academic background to agree or counter his positions on the Trinity, Christology, pneumatology and ecclesiology – all »big words« inaccessible to the ordinary Christian. And since these positions are often misunderstood even by the experts themselves who do not agree most often, the project of interreligious dialogue usually ends in an impasse, as it often does today. If interreligious dialogue is mainly done »from above«, like the classical »top down« economy, the benevolent effects do not usually trickle down. What trickles down in fact are the conflicts and confused positions of the experts as they are fanatically digested by avid loyalists and fervent supporters.

What comes to mind is the *tabligh* that one day arrived in that local island community. Left to themselves, people in the »rough grounds« know what respect and solidarity is all about. Despite their differences in religion (Islam and Christianity) and cultural backgrounds (Muslim islanders and Visayan settlers), they learn to live together and respect their diversity. It was only the *tabligh* – someone from outside, someone from above – that complicated their lives. If we are going to survey most of the religious and cultural conflicts happening around us, it is because there were people, dogmas, decrees, exhortations which come from nowhere that unduly influenced, manipulate or incite the local community. Most often, these hegemonic ideas are imposed on the grassroots without their wanting to or without full knowledge of their consequences. It was fortunate that the local island community was courageous enough to say no to the *tabligh*'s impositions. They had the courage to expel him. I think the Christians in that community would have the courage to throw me out of the island, if I acted in the same way.

That makes Felix Wilfred's framework closer to my position. »Reverse universality«, he argues, refers to acts of solidarity in local communities. My only apprehension with Wilfred's proposal is its starting point. His framework starts with a centrifugal force – a movement towards the outside, the universal destiny of all religions. Only then in a second move does he think of »reverse universality« – the appropriation of that universal religion in local contexts. For me, such a cosmopolitan and panoramic outlook still smacks of imperialism and colonialism; this time with a reverse movement which can also be construed as »counter imperialism« – as expressed in a post-colonial movement of formerly colonized peoples writing back (Ascroft and Tiffin 1989). In my mind, such a cosmopolitan view is not necessary. The locus and point of action and analysis are not the cosmopo-

lis but the local grassroots community itself. Of course, it receives different voices from outside brought by the media, missionaries, business, cultural trends, etc. All of these are hegemonic and universalizing. It has been always like that since the dawn of human communities. What is crucial is to uphold the autonomy of the local grassroots communities where all these forces intersect. It is these communities that need to decide what to take in and what to reject, what to keep and what to expel, what helps and what destroys. All these discourses and initiatives from outside can only be arbitrated in the rough grounds of the people's praxis.

4.2 The rough grounds

My proposal is quite simple: interreligious dialogue should primarily happen **M**at the grassroots. Religious discourses should be brought back to the »rough grounds«.¹² Religion is not a separate sphere merely composed of abstract doctrines and esoteric beliefs. It is a way of life. And like all ways of life, it is lived everyday together with economic struggles, political relations and other cultural practices. Only religion existing in the abstract – in documents, dogmas and decrees – can become fundamentalist. When it strikes the rough grounds, it could not but negotiate, adjust, accommodate, respect, dialogue.¹³ There is no other way – that is, if people want to survive.

Even as Wittgenstein speaks from another context, I appropriated his »rough ground« discourse to advance my proposal here: »We have got on to slippery ice when there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk: so we need friction. Back to the rough ground« (Wittgenstein 1958, § 107). Most often, religious discourses (and religious practitioners) live in frictionless ideal worlds. The missionaries come and go. Their lives are not intimately connected with the communities on the ground. These leisurely contexts allow them to play, as it were, to imagine, invent, dream

¹² For this framework, see my work on theological methodology Daniel Franklin Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu* (Leuven: Peeters and Leuven University Press, 2005).

¹³ There is a need for us to answer a typically postmodern question. How can dialogue be possible when »language games are incommensurable«. Language games, but also cultures and religions – all »forms of life« – do not and could not communicate among themselves. They are seen to be islands unto themselves. »There is no unity to language,« says Lyotard (1993, 20), »there are islands of language, each of them ruled by a different regime, untranslatable into the others.« Such plurality, in the mind of postmoderns, is good news in order to prevent the hegemonic dominance of one discourse, one culture, one language game over others. So far, so good! But it is the incommensurable language games that also inspire Samuel Huntington's idea of the »clash of civilizations«. According to him, in the post-Cold War era, the source of conflict is not so much politics and economy but cultures and religions. Different civilizations and religions (Western, Buddhist, Islam, Sinic, Hindu, African, etc.) will continue to clash as they are incommensurable language games – a glaring example of which is the 9/11 event. But are religions and cultures really locked up in permanent conflict? Edward Said criticizes Huntington as an ideologist, »someone who wants to make 'civilizations' and 'identities' into what they are not: shut-down, sealed-off entities that have been purged of the myriad currents and counter-currents that animate human history.« See Edward Said (s.a.). True, there have been conflicts fuelled by imperial aggression but also lively cross-fertilization. In the first place, there are no monolithic civilizations and religions. These are all plural discourses in constant exchange, sometimes in some forceful manner, others times, cooperating, but always negotiating, sharing and influencing each other.

with concepts and words without life and death consequences in actual lives. But it is also because of this social location that their ideas do not work. We need to be immersed in the friction of real life to be able to move. Religions: back to the rough grounds.

This is what I would like to say: it is only the »local community« that is the main agent of interreligious dialogue. The Federation of Asian Bishop's Conferences is clear on this: »An authentic dialogue with other religious traditions is the task of a local Church, fully involved in the life and struggles of the people, especially the poor« (Federation of Asian Bishops' Conferences 1990, 82). I would even go further than that. It is not the local Church considered as diocese or parish – but each grassroots community whose different lives, cultures and religious traditions are so deeply intertwined in their common search for human well-being. I am referring here to what a philosopher – Raymond Williams – call »knowable communities« or »placeable social identities«: »places where we have lived and want to go on living, where generations not only of economic but also of social effort and human care have been invested, and which generations will inherit« (Williams 1989, 124).¹⁴ It is the common commitment of these communities to live fuller lives »that they discover their complementarity and the urgency and relevance of dialogue at all levels« (Federation of Asian Bishops' Conferences 1990, 82).

4.3 The »Third Magisterium« and the »Discipleship of Equals«

I am not alone in this proposal. Aloysius Pieris (1993; 2005) also talks about the »third magisterium«. The first magisterium refers to the hierarchy; the second are the Western theologians and scholars; the third are the »basic human communities« or what I call the »rough grounds«. The first and second magisterium have long been interacting with each other; most often, they clash as seen in several disciplinary action on theologians in the recent past. But, as we have shown above, most of these discussions lead to a hopeless impasse. Pieris thus argues for a »third magisterium« as a hope out of this stalemate. In these communities, interreligious dialogue is not even the main concern; it is the survival of their children, of their families, of their local community. And in the context of survival, the concerns of religion – Jesus, Allah, Buddha, Mohammed, the Bible, Koran, Bhagavad-Gita is shared and talked about, is interpreted and re-interpreted, is lived and acted upon. These grassroots communities serve as the new *locus theologicus*. »These locations may be places of study combined with practice, of places where symbiosis occurs and theologians can also get to work. Talk and action within this third magisterium seem to me to constitute the most challenging instance of renewed discourse about the divine at the present time« (Troch 2007, 78).

¹⁴ It is parallel to Stuart Hall's (1991, 35–36) insistence of 'ethnicity': that »face-to-face communities that are knowable, that are locatable, one can give them a place. One knows what the voices are. One knows what the faces are... Ethnicity is the necessary place or space from which people speak... [Speaking] cannot be unplaced, it cannot be unpositioned, it is always positioned in a discourse. It is when a discourse forgets that it is placed that it tries to speak everybody else.«

Another contemporary theologian who has a parallel intuition is Elisabeth Schüssler Fiorenza with her model on the Kingdom of God as a »discipleship of equals« (1983, 140–154; 1993). Reinterpreting the experience of the early followers of Jesus, Fiorenza sees it as a movement of »solidarity from below« where women, children, slaves, farmers – all marginals take an active and primary role. In these rough grounds, borders of gender, religions, social status are transgressed engendering a real discipleship of equals. It is in a *koinōnia* free from sexism, classism, casteism, racism, clericalism and all forms of prejudices against the other and the marginalized. In short, it is in these rough grounds that consensual fellowship and ministry is to be incarnated. And, if there are still structures of dominance in present social and religious arrangements, it is these same communities which shall confront, resolve and work together towards justice and equality.

5. In search of a metaphor: paths or wells?

To give an image to what I have been talking about, let me compare two dominant metaphors for interreligious dialogue. The most common metaphor is that of a »path«. Many paths, one end! Many religions, one God! Even as the image of path is liberating, it still betrays the individualistic approach to the Divine. After all, paths, roads and highways, even as they intersect and meet somewhere, remain solitary spaces of one's journey reminiscent of »incommensurable language games«. Let me suggest another metaphor – that of the »village well«. In most of our poor rural villages, people do not have individual wells. There is just one single well for the whole community. It is here that all people meet to fetch water. From their different family concerns, different religious longings, different occupations, it is here that their lives interact each day. This well is the common source of their existence. It is here that they share stories, solve problems, talk about their lives. It is here that solidarity becomes alive. And if they share deep enough, beyond their distance and differences, they will find the well-spring of life. Jesus and the Samaritan woman knew this too well!

References

- Ascroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge.
- Barth, Karl. 1956. *Church Dogmatics*. Vol. 1/2. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Congregation for the doctrine of the faith. 2001. Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. January 24. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html (accessed 05.02.2009).
- D'Costa, Gavin. 1986. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1987. *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*. New York: University Press of America.
- . 1990. *Extra Ecclesiam Nulla Salus Revisited*. In: Ian Hammett, ed. *Religious Pluralism and*

- Unbelief*, 130–47. London: Routledge.
- Dulles, Avery.** 1974. *Models of the Church*. New York: Doubleday.
- Dupuis, Jacques.** (1997) 2001a. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 2001b. *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Escriva de Balaguer, Josemaría.** 1990. *In God's Household*. Manila: Sinagtala.
- Federation of Asian Bishops' Conferences: Theological Advisory Commission.** 1990. Thesis on Interreligious Dialogue: Thesis 7. In: *Interreligious Dialogue: Catholic Perspectives*. James Kroeger, ed. Davao City: Mission Studies Institute.
- Hall, Stuart.** 1991. The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. In: *Culture, Globalization and World-System*. Anthony D. King, ed. London: Macmillan.
- Hick, John.** 1973. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: Macmillan.
- —. 1977. *The Center of Christianity*. London: SCM Press.
- —. 1980. *God has Many names: Britain's New Religious Pluralism*. London: Macmillan.
- —. 1983. *The Second Christianity*. London: SCM Press.
- —. 1993. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. London: SCM Press.
- Knitter, Paul.** 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 1987. Toward a Liberation Theology of Religions. In: John Hick and Paul Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness*, 178–200. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 1995. Toward a Liberative Interreligious Dialogue. *Cross Currents* 45:451–68.
- Kuhn, Thomas.** (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago.
- Küng, Hans.** 1987. What is True Religion? Toward and Ecumenical Criteriology. In: Leonard Swidler, ed. *Toward a Universal Theology of Religion*, 231–50. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Legrand, Lucien.** 1990. *The God Who Comes: Mission in the Bible*. Quezon City: Claretian Publications.
- Lyotard, Jean-François.** 1993. Wittgenstein »After« . In: *Political Writings*. Bill Readings and Kevin Paul Geiman, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manila Manifesto.** 1989. <http://www.lausanne.org/manila-1989/manila-manifesto.html> (accessed 31.01.2009).
- O'Collins, Gerard.** 2003. Jacques Dupuis's Contributions to Interreligious Dialogue. *Theological Studies* 64:388–397.
- Phan, Peter. s.a.** Inclusive Pluralism. http://americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=2760 (accessed s.a.).
- Pieris, Aloysius.** 1982. Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, e.g., in Asia. In: *Jesus, Son of God*. Special issue, *Concilium*, no. 3:65–70.
- —. 1993. Interreligious Dialogue and Theology of Religions: An Asian Paradigm. *Horizons* 20:106–14
- —. 2005. *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity: Doing Interreligious Studies in Reverential Mode*. Colombo.
- Pilario, Daniel Franklin.** 2005. *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*. Leuven: Peeters and Leuven University Press.
- Race, Alan.** 1982. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Rahner, Karl.** 1978. Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God. *Journal of Religion* 58, Supplement: 107–25.
- Richard, Lucien.** 1981. *What are they saying about Christ and World Religions*. New York: Paulist Press.
- Said, Edward.** s.a. The Clash of Ignorance. <http://www.thenation.com/doc/20011022> (accessed s.a.).
- Schineller, J. Peter.** 1976. Christ and Church: A Spectrum of Views. *Theological Studies* 37:545–566.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- —. 1993. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: Crossroad.
- Troch, Lieve.** 2007. Mystery in Earthenware Vessels: The Fragmenting of Images of God within New Experiences of Religion. In: *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*. Andrés Torres Queiruga, Luis Carlos Susin and José María Vigil, eds. Special issue, *Concilium*, no. 1.
- Weispheipl, James.** 1974. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Work*. Garden City, New York: Doubleday and Co.
- Wilfred, Felix.** 2007. Christianity and Religious Pluralism: Toward Reverse Universality. In: *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*.

Andrés Torres Queiruga, Luis Carlos Susin and José María Vigil, eds. Special issue, *Concilium*, no. 1:112–122.

Williams, Raymond. 1989. Mining the Meaning: Keywords in the Miners' Strike. In: *Resources of Hope*. Robin Gable, ed. London: Verso.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 345—356

UDK: 282-72-4

Besedilo prejeto: 04/2011; sprejeto: 08/2011

Drago K. Ocvirk

Zvestoba suni – tradiciji

Povzetek: Tradicija je pomembna razsežnost družbenega in človekovega obstoja, čeprav ji je modernost odvzela velik del blišča, pomembnosti in vpliva. V razpravi teče beseda o islamski tradiciji, to je *sunī* – ima se za pristojno »tradicijo« in je hrbtenica večinskega islama, sunizma –, in o njenih nosilcih tradicionalistih, sunitih. Prvi del sledi nastajanju sune, se zaustavi pri Mohamedovem pomenu zanjo in pri njegovi podobi v njej, drugi del pa obravnava odnose do sune, ki jih gojijo njeni nosilci tradicionalisti, suniti. Dva tipa odnosov obstajata: ponavljalski (teroristi, fundamentalisti, zmerneži in liberalci) in ustvarjalni. Zagate, v katere zaide ponavljalski tip odnosa do sune, so rešljive z ustvarjalnim odnosom in z »etiko nadomeščanja«.

Ključne besede: tradicija, suna, islam, teroristi, fundamentalisti, zmerneži, liberalci, ustvarjalci, etika nadomeščanja

Abstract: **Being True to *Sunnah* – the Tradition**

Tradition is an important dimension of the existence of any society or person though modernity has robbed it of a great part of its brilliance, relevance and impact. The paper is about the Islamic tradition i.e. *sunnah*, which claims to be the authoritative »tradition« and is the backbone of the majority Sunni Islam, and about its adherents, the traditionalists, the Sunnis. The first part of the paper traces the emergence of *sunnah*, deals with Muhammad's importance for it and with his image in it. The second part of the paper deals with the attitude towards *sunnah* adopted by the traditionalists. There exist two types of this attitude, a repetitive one (terrorists, fundamentalists, moderates, and liberals) and a creative one. The problems caused by the repetitive type of the attitude towards *sunnah* can be solved by a creative attitude and »ethics of substitution«.

Key words: tradition, *sunnah*, Islam, terrorists, fundamentalists, moderates, liberals, creatives, ethics of substitution

Zame je islam negacija ekstremizma. To je v nasprotju s tem, kar počno posamezni muslimani po svetu, in v nasprotju s tem, kako islam doživlja zahod – namreč kot vero ekstremizma.

Če bi se že moral označiti, bi se označil za zmernega tradicionalista. Za zmernega, ker svojih osebnih prepričanj ne izkazujem agresivno. Če bi bil ekstremen konservativec, z vami morda niti govoril ne bi, saj bi menil, da se nahajate nižje na duhovni lestvici, ker niste musliman. Za tradicionalista, ker je tradicija zame vrednota. Za zmernega pa spet zato, ker ni že vsaka tradicija vrednota. Poskušam sprejeti tisto pozitivno v tradiciji, ne pa jo zavreči že zato, ker je tradicija. Tradicionalizem je na neki način filozofsko nujen. Vsi stojimo na ramenih svojih predhodnikov. Sledim tradiciji islama, ki ni izključevalen, ki ne temelji na strahu pred drugimi.

Mufti Osman Đogić (2004)

Za moderni miselni, vrednostni in vedenjski vzorec je tradicija nasprotje razuma, univerzalnosti in svobode. Tisto, kar se prenaša od prejšnjih rodov sedanjemu, izročilo – to pomeni latinska beseda *traditio* –, je v najboljšem primeru preživeto in zaostalo, starokopitno, medtem ko je »moderno« to, kar se dela zdaj oziroma delamo mi. Naš *modus vivendi* (iz lat. besede *modus*, način, je izpeljan izraz modernost), naša »moda«, naš življenjski slog je pristojen, ker je drugače od tradicionalnega racionalen, splošen in osvobajajoč. Z modernisti se začenja obdobje luči, razsvetljenstva, z njimi se končuje obdobje teme, »mračni vek« vladavine tradicije. Ta ideološki egocentrizem in narcizem, ki sta okupirala državo, sta v liberalni izvedbi odrinila izročila, predvsem verska, pa tudi narodna idr., v zasebnost. To smo na primer v Sloveniji videli v nestrpni kampanji proti vprašanju o verski in narodni pripadnosti v popisu prebivalstva ali zdaj, ko smešijo domovinsko zavest kot arhaično in jo nadomeščajo s politično kategorijo države. Komunizem, fundamentalistični avatar modernistične ideologije, pa je »zaostalost« in »mračnjaštvo« odpravljal kar s fizično likvidacijo vernikov, predvsem kristjanov.

V zahodni civilizaciji se spopadata dve pojmovanji svobode, ki obe koreninita v razsvetljenstvu. Po prvem – vse bolj prevladujočem – je posameznik »končni izdelek« in se kot takšen uveljavi in vzpostavi v tem, kar je že ves čas, ko se osvobodi, se emancipira od spon tradicije in danosti (naravnih, bioloških, družbenih). To je uničujoča »fantazma človeka, ki naredi sam sebe«, kakor je knjigo *Nora osamljenost* podnaslovil Olivier Rey (2006). V drugem pogledu na svobodo je posameznik bitje, ki ga je treba za človeka šele narediti z nego, vzgojo in izobraževanjem. Človek se ne rodi svoboden, ampak v svobodo poklican in naravnan. Pot do samostojnosti vodi prek sprejemanja in prebiranja vsega, kar so zbrali in ustvarili

predniki. Takšno prevzemanje ni zaviranje svobode, marveč njeno omogočanje, kajti sleherni se vključuje v »skupni svet«, ki je starejši in večji od njegovega neposrednega okolja, to je družine in danes naroda. Za uporabo jezika in razuma se je treba usposobiti, to pa je mogoče le v interakciji z drugimi in v družbi, ki je vzpostavila mehanizme za prenašanje teh sposobnosti iz roda v rod in goji torej tradicijo, v družbi, ki je – hočeš ali ne – tradicionalna. S tem tudi zavaruje »človekov svet« pred novim rodом, ki bi ta svet lahko zaradi neizkušenosti in neučakanosti razdejal. Edina alternativa sodobnemu nihilizmu je hvaležnost, ki pa je ni brez zavesti, da smo vse prejeli, da je vse dar. Človek, zasidran v tradiciji, je trden in ni suženj potrošniških siren, ki ga zvabijo zdaj sem, zdaj tja in ga premetavajo kakor čoln brez vesla, krmila in kompasa. Zato lahko danes zavezanost in zvestoba kaki tradiciji človeka osvobajata suženjstva egocentričnega individualizma in potrošniškega materializma. Res pa je, in tudi tega ne gre spregledati, da ga lahko vodita v malikovanje tradicije – v fundamentalizem ali integrizem –, ki se v radikalnih oblikah kaže kot nestrpnost do drugih ali kar kot nasilje in terorizem.

Sklicevanje na tradicijo oziroma izročila je *leitmotiv* pripadnikov religij. Njihovo razmerje do nje določa tudi njihov odnos do sveta, v katerem živijo. Izjavo Osmana Đogića, prvega muftija Islamske skupnosti v Sloveniji, na začetku te razprave bi lahko izrekel tudi pripadnik kake druge religije, le namesto islama bi vstavil ime svoje religije. Člani verskih skupnosti se ne razlikujejo prav posebno glede pomena, ki ga pripisujejo tradiciji, in glede načinov, kako jo obravnavajo, razlikujejo pa se po vsebinah, ki jih s tradicijo prejemajo, se jih oklepajo, nanje prisegajo in se po njih ravnaajo. V razpravi teče beseda o tradiciji, to je *sunī*, v islamu in pri njenih nosilcih tradicionalistih, sunitih. V prvem delu sledim nastajanju sune, se zaustavim pri Mohamedovem pomenu zanjo in pri njegovi podobi v njej, v drugem delu pa obravnavam pet vrst odnosov do sune, ki jih gojijo njeni nosilci suniti.

1. Iznajdba sune (tradicije)

Suna, to je tradicija, resda ni za sunitе, islamske tradicionaliste, v teoriji enakovredna Koranu, je pa skupaj z njim vir božjega razodetja, iz katerega je izpeljana tudi šarija, podlaga islamske zakonodaje, *fika*. Gledano od zunaj, pa je suna izjemna stvaritev in iznajdba prvih generacij Mohamedovih privrženecv, hrbtenica sunizma, večinskega islama, in civilizacije, ki jo je ustvaril.

1.1 Tradicionalisti proti novotarijam

Kdor je kdaj poskušal brati Koran, je hitro ugotovil, da ga malo ali nič ne razume. Pripovedovanje se prekinja, preskakuje, zdaj je to, potem nasprotje istega. Da bi v njem karkoli razumeli, bi morali poznati kontekst, tega pa sam Koran ne daje. To pomanjkljivost v izobilju odpravlja tradicija, ki je ustvarila velikanski opus o Mohamedu. Prerokova suna, sestavljena iz hadisov in Sire (Hisham 1955), je zgodba epskih razsežnosti, ki osvetljuje in komentira razodetje: *recital* – to pomeni izraz *koran*. Ta dobi svoj *Sitz in Leben* in je umeščen v »zgodovinsko« okolje.

S to tradicijo pa je tudi križ, kolikor je namreč ne sprejemajo vsi muslimani, ker so iznašli druga pota do »resničnega« pomena Korana, ki njim bolj ustreza, kakor pa tisti, ki ga daje suna. Medtem ko ima suniti suno, Poslančevo izročilo, da bi razumel Koran, ima šiit resda tudi suno, ki se za njegove potrebe v marsičem razlikuje od sunitske, vendar pa njemu razkrivajo skrito bistvo Korana imami. Prvi od njih je Ali, potem pa je tu »skriti imam«, ki kakor nekakšen Sveti Duh v katolištvu še danes »informira« šiitske ajatole v zadevah razodetja in božje volje. Ker šiizem ni življenjsko odvisen od sune, Prerokove tradicije, tako kakor je sunizem, ni obsojen na ponavljanje, marveč je ustvarjalen in inovativen.

Suniti, ki se imajo v skladu s svojo pripovedjo za prve in edine prave muslimane, so, če gre verjeti zgodovinarjem, nastali kot reakcija na šiite (Crone in Hinds 1986). Alijevi privrženci oziroma pristaši »ljudi iz (prerokove) hiše«, *Ahl Al-Bajt*, so – zgodovinsko gledano – prvobitni zametki tega, kar se bo pozneje razvilo in poimenovalo kot islam. V *Ahl Al-Bajt*, to »sveto družino«, sodijo Mohamedova hči Fatima, njen mož Ali in njuna sinova Hasan in Husein. Proti Aliju, ki se je potegoval za oblast, se je vzpostavila koalicija, ki ga je premagala in zasedla Poslančev tron. To je utemeljevala z razlogi, ki so pobijali pravico *Ahl Al-Bajta* do oblasti in s tem legitimnost Alija in njegovih pristašev. Sunizem, religija »ljudi tradicije«, *Ahl Al-Sunna*, je v svojih začetkih predvsem antišiizem. Medtem ko je naziv sunizem, ki opredeljuje večino muslimanov, nastal šele v 9. stoletju, obstaja Alijeva stranka od 7. stoletja dalje.

Al-Šafi, ki je s svojim delom *Izviri religijskega zakona* v 9. stoletju prvi teoretik sunizma, zahteva od »vernikov«, naj sledijo Prerokovemu izročilu, utemeljenemu v *hadisih*. Kmalu za njim zavrne šiite Al-Ašari v zajetnem delu *Bleščeči odgovori pristašem krivoverskih zablod in novotarij*. »Al-Ašarijev učenec Ibn Hanbal, ustanovitelj ene od štirih pravnih sunitskih šol, je uzakonil neizprosno obsodbo »novotarijskih temin« in napoveduje religijsko misel prihodnjih stoletij, ki temelji na zavračanju »šiitskega krivoverstva« in razkrinkavanju »filozofske predrznosti«. Sovraštvo do teorije sprememb, ki ji sledijo privrženci svete družine, je torej določalo sunizem. Morda ga je celo ustvarilo! Gazali, njegov najslavnejši predstavnik iz 11. stoletja, je naslovil svojo uspešnico *Uničenje filozofov ...* Suna, okrašena z več tisoč pripovedmi, v katerih ni mogoče ločiti lažnega od verjetnega, čudovitega od plehkega, je postala predmet resničnega čaščenja.« (Gozlan 2008, 90–91)

Naj sta nastopila svobodomiselnost in razum kjerkoli – pri mislecih, kakor na primer pri Averoesu, ali pri sufijih –, suniti so ju poskušali zatreti v kali. *Bida*, novost, postane nasprotje sune, prestop in greh. Sunizem, ki je od 12. stoletja dalje zaprt za nove razlage, je postal prevladujoča oblika islama, »lagodno oblačilo večine. Sunizem, nazadnjaški v samih temeljih, je omogočil nastanek saudskega fundamentalizma in protišiitstva, ki je najmočnejša islamska ideologija sodobnega časa. Načelo pokorščine oblastem je zasidral v večini arabskih dežel, kjer so sodobni režimi po koncu upov, ki jih je zbudila dekolonizacija, spet prevzeli stare navade kalifov.« (Gozlan 2008, 101)

1.2 Slikanje »resnične« poslančeve podobe

Arabska beseda *islam* ne pomeni miru, ampak podrejenost, izpeljanka *muslim* pa podrejenec, podrejenka. Ta izraza imata v okviru islama povsem določeno vsebino: podrejenost Alahu in njegovemu poslancu Mohamedu. Zato lahko »rečemo, da je islam religija tistih, ki že kakšnih štirinajst stoletij sledijo učenjem preroka Mohameda« (Shepard 2009, 1). Alah in Mohamed sta neločljivo povezana: kdor zavrača Mohameda, zavrača Alaha, kdor se podreja Mohamedu, se podreja Alahu. »'Vsebinske vere' ali, če vam je ljubše, podrobnejša razčlenitev *šahade*: 'ni božanstva razen Boga', je najprej afirmacija Mohamedovega poslanstva, zatem pa tudi sprejemanje celotne vsebine koranskega besedila.« (Gardet 2002, 37)

Koran sam postavlja Mohameda (ki ga resda pod tem imenom omenja le štirikrat, pa še to so poznejši vložki, pravijo tekstni kritiki) za zgled: »V Alahovem poslancu imate prelep zgled za slehernega, ki upa v Alaha in Poslednji dan in rad prizadevno poveljuje Alaha.« (33,21) Kar je dragulj med kamni, je Mohamed med ljudmi. Čeprav je zgolj človek, je izjemen v vsem in je »denimo, nekako inkarnacija Korana. »Ko so Ajšo, njegovo najljubšo mlado ženo, povprašali po njegovem značaju, je preprosto odgovorila: *Njegov značaj je bil Koran – imel je rad, kar ima rad Koran in razjel se je, kadar je bil jezen Koran.*« (Schimmel 1985, 45–46) Kako velikanski pomen ima Mohamedov lik za »vernike«, so »neverniki« ob srečanju z njimi nemudoma opazili. Patriarh Sofronij je leta 634 zapisal: »Arabci se hvalijo, da obvladujejo ves svet, in sicer zato, ker stalno in brez zadržkov posnemajo svojega poglavarja.« (Gallez 2005, 385) Kdor posnema Mohamedov zgled, kakor je dan v izročilu – *suni*, je na Alahovi poti, sledi šariji. Arabska beseda *šarija*, ki v predislamskem času pomeni »steza, po kateri pride živina do vode«, označuje v islamu božjo postavo in religijske smernice. »Postavili smo te na (*šarijo*) uzakonjeno pot religije. Njej sledi in ne strasti teh, ki ne vedo nič!« (45,18) Sledenje prerokovemu zgledu in suni pomeni, da je ali posameznik ali ljudstvo pokorno Alahovi volji in se podreja njegovim ukazom. Zato sta Mohamed in njegova zgodba še kako pomembna za muslimana, ki se ponaša z imenom sunit, to je tradicionalist. Če je Mohamed tako bistven za razumevanje islama, posebno sunizma, potem je utemeljeno vprašanje: *Kakšen je bil Mohamed?*

Zahodnjak bo odgovor iskal najprej pri zgodovinarjih, a njihova dognanja za sunite nimajo pomena, zato bomo pogledali, kaj vodi sunite. Za sunite so kanonični hadisi in vrsta Sir pristni in zanje ni sence dvoma, da je Mohamed storil ali rekel natančno tisto, kar ti spisi sporočajo. V teh kanoničnih in poznejših nabožnih spisih, ki oblikujejo, določajo in usmerjajo samopodobo in dejavnost muslimanov, v prvi vrsti sunitov, je Mohamed predstavljen kot človek izjemnih sposobnosti in dejanj. »Na več mestih v Koranu bo bralec naletel na božjo zapoved »Bodi pokoren Bogu in njegovemu poslancu« ali na kaj podobnega. Takšne koranske zahteve so podlaga za Mohamedovo čaščenje, ki je kmalu preseglo spoštovanje, ki gre normalno preroku. Tudi zdaj ne bodo pobožni muslimani nikoli omenili ničesar, kar pripada Preroku ali je z njim povezano, ne da bi dodali oznako *šarif*, »plemenit«. Tekom časa so potem kratke koranske omembe predelali in razvlekli v dolge

pripovedke in čudežne legende, ki so počasi osvetlile obrise zgodovinskega Mohameda z vrsto barv. Videti je, da je imela pokorščina Preroku pomembno, morda celo osrednjo vlogo pri razvoju islamske pobožnosti. Mar ne beremo v Suri 3,29: »Reci: če ljubite Boga, pojdite za menoj, potem vas bo Bog imel rad in vam odpustil vaše grehe. Resnično Bog odpušča, je usmiljen.« (prim. Sura 33.30) (Schimmel 1985, 25–26)

Boji, vojne, preganjanja, polemike ipd. za »pravi« islam so med muslimani samo še podžigale slikanje »resnične« podobe božjega Poslanca. Vsaka skupina se hoče utemeljiti z njim in v njem prepoznati, zato je sunitiski Mohamed popoln sunit, šiitski popoln šiit, sufijski popoln sufi ... Delitve med muslimani so samo še povečale in pospešile ustvarjanje »resnične« podobe božjega Poslanca, v katerih se skupine, ki so jih ustvarile, zagotovo najdejo in prepoznajo, vprašanje pa je, ali bi se v njih prepoznal tudi »zgodovinski« Mohamed sam. Te podobe, okrog in zaradi katerih se je prelilo toliko krvi in ugasnilo toliko življenj, so pogonska moč in sad ljubezni do njega. »Ljubezen do Preroka teče kakor kri po žilah njegove skupnosti.« (Schimmel 1985, 256)

Nemusliman težko dojame pomen Mohameda za muslimane, zato tudi ne razume, zakaj množični protesti, umori in fatve s smrtno obsodbo, ko se muslimanom zazdi, da je kdo užalil njihovega Preroka. Da je nekaj narobe, se je Zahod zavedel, ko je pisatelj Salman Rushdie leta 1989 zaradi romana *Satanovi stihi* občutil bes muslimanov in si nakopal smrtno obsodbo. Opozorilo, ki ga je na račun Rushdieja izrekel Akhtar: »Reci kar hočeš o Bogu, a Mohameda pusti pri miru!« bi izrekel malodane sleherni musliman (1989, 1). Takšni ekscesi kažejo, kako nevarno je kritično – kaj šele humorno – obravnavati »Popolnega človeka«, ki ima za muslimane »malodane kozmični položaj in funkcijo« (Schimmel 1985, 4). Že pred desetletji je na to opozoril Wilfred Cantwell Smith: »Muslimani bodo dovolili napad na Alaha; obstajajo ateisti in ateistična literatura, pa racionalistične družbe, toda omalovaževanje Mohameda bo povzročilo tudi s strani najbolj »liberalnega« dela islamske skupnosti fanatizem peklenske silovitosti.« (1965, 69–70)

1.3 Mohamedova »pravoverna« podoba

Med različnimi podobami Mohameda je za sunite odločilna njihova. Po tej je Mohamed božji Poslanec, ki ne le oznanja božjo voljo in postavo, marveč vzpostavlja božjo suverenost v svoji skupnosti. Končni cilj njegovega poslanstva pa je podreditev vsega človeštva Bogu in s tem vzpostavitev božje suverenosti nad njim. Suniti morajo posnemati zgled poslanca, državnika in vojskovodja. »Ker v islamu ni ne cerkve ne duhovniškega posredništva, po katerem bi možje in žene dosegli odrešenje ne glede na politične okoliščine, si morajo na vso moč prizadevati, da bi uresničili ideal prvotnega islama – medinsko utopijo – da bi si tako zagotovili preživetje na drugem svetu. Zato ostaja oboroženi prerok iz Medine popoln zgled za vse čase, njegova življenjska pot pa model za moralno in politično delovanje, ki ga bodo zavestno posnemali tisti, ki hočejo ustvariti bolj pravično ureditev v tem svetu.« (Ruthven 2006, 77)

Z umikom Mohameda iz Meke v Jatrib/Medino julija 622 se ni zgodila le selitev, *hidžra*, marveč se začneta *izhod* in *osvajanje (sveta)*, ki imata svojo vzporednico v biblični pripovedi o Mojzesovem izhodu iz Egipta in o osvajanju obljubljene dežele. »Iz srečanja Preroka z Medino, z mestom-oazo oz. mestom-državo, ki ga je sprejelo, je rojen politični islam. Mohamed bo njegov nesporni navdihovalec, monarh, razširjevalec in ustvarjalec.« (Chebel 2005, 21) Iz Sire izvemo, da se je v Medini hitro uveljavil, če ne zlepa, pa zgrda, kot voditelj nove skupnosti *ume*. Pri njegovem osvajanju oblasti so jo prvi skupili judje po veri (judo-nazarejci, ne rabinci!): dva njihova klana je izgnal gola in bosa, tretjega, Kurajza, pa likvidiral. »Kakor pravijo nekateri, jih je bilo (pobitih) šeststo do sedemsto, drugi trdijo osemsto do devetsto... Nato so prodali ženske in otroke. Tako zbrani denar in zaplenjene premočnine so si razdelili. Dva deleža več so dali konjenikom. Prerok si je za priležnico vzel lepo Rajhano, vdovo po enem od usmrčenih. Spreobrnila se je v islam. ... Ob krvavi zori maja 627, ki se je na medinskem trgu razlivala prek jam, pravkar napolnjenih s trupli, se je mogel Mohamed z zaupanjem zazreti v prihodnost.« (Rodinson 2005, 251–253) Ko je postal nesporni vladar Medine, je moral urejati življenje v njej, zato so razodetja, ki jih je dalje prejemal, bolj pravne narave. Od naropanega plena je jemal petino in pobiral vazalni davek, vendar ni pozabil revnih, vdov in sirot. Ko je svojo oblast razširil po Arabiji in osvojil Meko januarja 630, se je začel ozirati po sosednjih deželah, a osvajalskih namer ni uresničil, ker ga je dne 8. junija 632 prehitela smrt.

Malek Chebel strnjeno predstavi Mohamedov politični model, ki je ideal tradicionalistov. »Prerok sam je zasedal dve funkciji, zdaj pridigarstvo, zdaj generalsko. Političen in duhoven človek hkrati. Odtlej bo islam nagonsko povezan s celovito predstavo življenja, in sicer tako, da ni telesno življenje nikoli ločeno od duhovnega, niti posameznikovo od družbenega, vojna od miru itd. Skratka, islam ima odgovor na sleherno vprašanje od zibeli do groba. Po smrti preroka leta 632 ... so vsi, ki so se potegovali za kalifski položaj, izvajali to isto ureditev, ne da bi jo kakorkoli hoteli postaviti pod vprašaj. Edino popuščanje političnemu pluralizmu bo *šura* ali »posvetovanje z različnimi klani« v kriznih časih... Poglavarji klanov, ki so bili v preteklosti »véliki volivci«, so bili hrbtenica islamske teokracije. Še danes se pojem podložnosti (*baja*) uporablja v večini vzhodnih monarhij, vključno s sultanati in z emirati.« (2007, 153–154)

2. Med papagajsko in ustvarjalno zvestobo

Gledano od zunaj, je ena od težav tradicionalistov, to je sunitov, v tem, da ne morejo ničesar iz tradicije opustiti zgolj zato, ker bi jih to motilo ali da bi ugajali drugim. V tem smislu so suniti tudi integristi, suno sprejemajo v celoti takšno, kakor jo prinaša uma oziroma kakor jo je zdajšnja uma prejela od prejšnjih rodov pa vse nazaj do Alahovega poslanca samega. Videti je, da si to predajanje iz roda v rod predstavljajo nekako materialistično in mehanično kot potovanje štafete iz rok v roke od starta pa do cilja brez vpliva na vsebino sune same. Ker za vsebino

sune stoji Poslančeva avtoriteta, se ji mora »verniki« brezpogojno podrejati, nad njo nima moči, zato je ne more ne spreminjati ne ukinjati. Za tradicionalista to seveda ni nobena težava, nasprotno, to je edino pravilno in hvalevredno početje. Toda kljub enakim izhodiščem ne obstaja ena sama vrsta tradicionalistov. Tako od muftija Đogića zvemo, da je »zmeren tradicionalist«, ker je nasprotnik islamskih ekstremistov, in ni »ekstremen konservativec«, ker ne zaničuje nemuslimanov. Sam bi tem trem tipom tradicionalistov dodal še dva: liberalnega in ustvarjalnega.

2.1 Po črki sune

Zanimivo je, kako je med Homeinijevo islamsko revolucijo v Iranu nastal na Zahodu vtis, da so islamski teroristi in skrajneži šiiti, ne suniti. »Pristno šiitsko vednje je mazohistično v tem pomenu, da velja trpljenje za vrednoto, ki bo poplačana na drugem svetu. Med šiitske obrede sodita tudi bičanje samega sebe in rezanje po telesu z nožem. Toda napovedovale so se spremembe, kajti Homeini in drugi šiitski vodje so svoje učence poučili, da je edina pravilna pot pretepanje sovražnikov, ne pa sebe.« (Mozaffari 1998, 72) Ajatola in njegovi so se v resnici zgledovali po drugače osovraženem sunizmu in so s tem trpni šiizem »sunizirali« (Gozlan 2008). Pozornejši pogled pokaže, da teroriste proizvajata sunizem in sunizirani šiizem (npr. Hezbolah); v njem najdejo motivacijo in ugodno okolje za rast.

»Ekstremni konservativci« ali skrajni tradicionalisti sovražijo in zaničujejo vse, ki niso kakor oni. Sebe imajo za prave muslimane, drugi muslimani so »hipokriti«. Kako ravnati z njimi in z »neverniki«, je razvidno iz Prerokove sune. V to skupino lahko uvrstimo vahabe in salafe. Njihova stališča so skrajna, kakor kaže reakcija vélikega muftija Saudske Arabije Abdela Aziza al-Šejka na govor papeža Benedikta XVI. v Regensburgu. Šejka je zbodla papeževa obsodba nasilja v božjem imenu. Kot dober sunit namreč ve, da je džihad »od Alaha potrjena pravica«, zato je človek ne more razveljaviti. »Širjenje islama je šlo skozi več stopenj, skrivnih in javnih v Meki in Medini. Potem je Bog dovolil muslimanom, da se branijo in borijo proti tistim, ki jih napadajo. To je od Alaha potrjena pravica. Logično, da Alah zato džihada ne zavrača.« Trditev, da nasilje v imenu Boga ni dovoljeno, je »poskus spodkopavanja islama«, kajti že pri začetkih njegovega širjenja je bilo treba »odstraniti vse, kar je oviralo to sveto dolžnost«. Res pa je, da »vojna ni bila Prerokova prva izbira«, zato je pokorjenim ljudstvom vedno dal možnost, da so bodisi sprejeli islam bodisi proti plačilu posebnega davka (*džizija*) ohranili svojo vero. »Kadar pa je bilo prebivalstvo trdovratno, mu ni preostalo drugega, kakor da gre nadenj z orožjem in tako odstrani oviro za širjenje islama.« V poduk papežu šejk še doda, da »se zapoved vojne proti tistim, ki se niso hoteli spreobrniti, ni začela z Mohamedom. Drugi preroki, med njimi Izraelca Mojzes in David, so se borili proti svojim sovražnikom.« Véliki mufti sklene svoj protest s priporočilom papežu, naj se najprej poduči, kaj piše v krščanskih svetih knjigah, potem pa naj bere Koran in suno pravično in nepristransko, da bo mogel bolj objektivno presojeti ravnanje muslimanov (Abdel 2006).

Drugeče od teroristov in fundamentalistov so danes tradicionalisti Đogićevega kova, torej »zmerni«, rezervirani do uporabe sile v verskih zadevah, vsaj tam, kjer

so muslimani manjšina. Medtem ko fundamentalisti ob sklicevanju na tradicijo gojijo negativen in nestrpen tip odnosov do vseh, ki jih nimajo za prave muslimane, so zmerni suniti pragmatični. Če je le mogoče, tradicije ne opuščajo, drugače pa čakajo na boljše čase v prepričanju, da »Alah ve bolje!«. Seveda pa ima tudi »zmernost« različne pomeni v različnih krajih in v različnih časih.

Ko je otomansko cesarstvo sredi 19. stoletja že postajajo »bolnik na Bosporju«, se je poskušalo rešiti s strukturnimi spremembami. Med drugim je izenačilo nemuslimanske podložnike (kristjane in jude) z muslimanskimi, ukinilo je suženjstvo in rahlo izboljšalo položaj žensk. Te reforme so tradicionalisti v Arabiji razglasili za odpad od islama, vstali so proti Istanbulu in se mu z orožjem uprli. Po njihovi doktrini namreč ni mogoče razveljaviti tega, kar je dovolil ali ukazal Alah sam. Suna jasno izpričuje in šarija natančno predpisuje, da »neverniki« v umi niso enakovrni vernikom; da suženjstvo dovoljuje Alah sam; da so pravice žensk omejene (Lewis 2002). Če so danes celo v Turčiji, ki se ima za laično in hoče v EU, nesuniti drugorazredni, kristjani na primer nimajo pravnega statusa in pravice do formiranja duhovnikov, kako se jim potem godi šele v deklariranih islamskih deželah!

Suženjstvo v islamu še zdaleč ni odpravljen. Leta 2007 ob izidu knjige *Suženjstvo v islamskem svetu. Dobro prikrivan tabu* (Chebel 2007a) je avtor dejal: »Suženjstvo je v islamu tabu. Tako je namreč ponotranjeno, da celo sužnjelastniki zanikajo, da bi bili kaj takega. Tudi zahodni islamologi kakor Vincent Monteil, Jacques Berque ali Louis Massignon, ki štejejo med tiste, ki so najbolj poznali islam, so zamolčali informacije o tem škandalu. Raje so se usmerili v mistične višave vélikih teozofov, kakor pa da bi obelodanili škandalozno resničnost o trgovcih s človeškim mesom. Jaz sem musliman. Moja beseda ima drugačno težo. To raziskavo sem izvajal na terenu. Obiskal sem vse tiste dežele, katerih sužnjelastniško kulturo preučujem. Bil sem v Zanzibaru, Mavretaniji, Maroku in Egiptu. Govoril sem z žrtvami suženjstva... Koran pravi, da je Bog »nekatero dvignil nad druge po stopnji, da bi nižji služili višjim kot služabniki«. Na takšne stihe se opirajo vahabi v Savdski Arabiji in muslimani v Zalivu, da spravijo svoje zaposlene v suženjstvo, jim odvzamejo potni list in ravnaajo z njimi kot s sužnji... Muslimani so že zelo dolgo prepojeni s kulturo suženjstva. Čas je, da se je osvobodijo!« (2007b)

Ženske so pa še zlasti jabolko spora med muslimani, ko govorimo o njihovem dostojanstvu in statusu. Tu se morda najprej razločno vidi, kako ostajajo zmerni suniti vendarle predvsem slepo zavezani suni, čeprav jo tam, kjer je ni mogoče uresničevati, preprosto »zamrznejo«. Naj ponazorim! Na novinarsko vprašanje: »Je pravično in človeško žensko, ki je zanosila z zunajzakonskim partnerjem, kazenjati do smrti?« je »zmerni tradicionalist« Đogić odgovoril: »Na to vprašanje vam ne bom odgovoril, kajti ne živim v sistemu, kjer je uzakonjena takšna kazen, denimo v Alžiriji, kjer so se ljudje za uvedbo šeriatskega prava odločili na referendumu. To je stvar tamkajšnjega sodnika in sistema. Ni pomembno, ali je to zame grozno ali ne. Tako kot ni pomembno, ali je glasba Beatlesov zame umetnost ali ničvreden hrup. Brez zamere, ampak vaše vprašanje izžareva evropocentričnost.« (Đogić 2003) V podobni situaciji se je znašel islamski javnomnenjski voditelj in ljubljeneec zahodnih liberalcev, Tariq Ramadan, v televizijskem pogovoru z Nicola-

som Sarkozyjem, takrat francoskim notranjim ministrom. Namesto da bi pretepanje in kamenjanje žensk gladko zavrnil, je Ramadan menil, da bi ju bilo dobro začasno prekiniti, ker ustvarjata med zahodnjaki slab vtis o islamu. Pozneje je razložil, zakaj *hududa*, telesnih kaznih (sekanje rok, kamenjanje, bičanje ipd.), ni mogoče odpraviti. »Osebnost sem proti smrtni kazni ne le v islamskih deželah, marveč tudi v ZDA. A če hočeš, da te v islamskih deželah poslušajo, ko govoriš o islamskih rečeh, ne moreš kar reči, da je treba s tem prenehati. O teh zadevah moraš razpravljati znotraj islamskega okvira. V to so vključeni tudi sveti spisi. Sam ne nago-varjam le muslimanov v Evropi, temveč obravnavam izvajanje *hududa* povsod: v Indoneziji, Pakistanu in na Srednjem vzhodu. Ko govorim muslimanom, jim govorim v njihovem svetu, iz njega, kajti govorjenje od drugod bi imelo nasprotno učinke.« (Berman 2007)

Seveda si lahko človek zastavi vprašanje: Kako bi ravnali »zmerni« tradicionalisti, ko bi bili v kaki deželi na Zahodu v večini? Bi si prizadevali za vzpostavitev islamske ureditve pod šarijo in za vse, kar to potegne za seboj, ali pa bi sprejeli ureditev, ki je bolj naklonjena posamezniku kakor tradicionalna islamska? A to je tema za kako drugo razpravo.

Moderen in s tem površen odnos do sune zavzemajo liberalni tradicionalisti. Drugače od prvih treh vrst tradicionalistov se ji v bistvu ne podreajo, marveč jemljejo iz nje tisto, kar jim ustreza, in zavržejo, kar jim ni po volji. V tem smislu niso integristi, ker jim ni pomembna celotna suna, kakršnakoli že je, ampak le tisto v njej, kar je v sozvočju z njihovimi hotenji in pričakovanji. Zaradi takšnega »potrošniškega« in »samopostrežnega« odnosa do sune bi zanje težko rekli, da so še tradicionalisti v ustaljenem pomenu besede.

2.2 V duhu sune

Od vseh doslej omenjenih vrst tradicionalistov so po mojem mnenju res pravi tradicionalisti tisti, ki suno jemljejo resno in ji dajejo življenjsko moč in podobo za svet, kakršen je danes. To pomeni, da so bolj kakor na črko sune pozorni na njenega duha. Pri svojem razmisleku in iskanju zvestobe suni ne uporabljajo le tradicionalnih islamskih ved in znanja, marveč jemljejo zares svetne znanosti, posebno humanistiko in družboslovje. Pri tem dajejo poudarek Koranu in ga v nekem smislu ločujejo od Mohameda. To je pravzaprav delala večina oporečniških gibanj, ki so se uprla diktatu sunitskih vladarjev in ulem. Zanimivo, M. Chebel očita kristjanom, »da so ves čas zmanjševali presežni pomen Korana in islama«, in to tako, »da so njegovo bistvo, poklic in pomembnost krčili na osebnost Mohameda, čeprav je ta sam pogosto povedal, da je le »božji Poslanec«, *rasul Allah*, o čemer jasno govori 110 koranskih stihov« (2010). Toda resnici na ljubo je vendarle treba reči, in to smo videli prej, da so se suniti skupaj s svojo tradicijo vzpostavili prav ob poudarjanju pomena in vloge Mohameda in s tem črke. Če se danes suniti ustvarjalno vračajo k duhu ustanovitelja islama, ki je v božjem imenu odpravil mnogo nehumanih običajev poganske Arabije, je pričakovati, da bodo osvobodili sunita mnogih nehumanih praks in neživljenjskih predpisov, ki jim jih nalaga dosedanji tradicionalni, tudi »zmerni« sunizem.

Naj sklenem z islamskima avtorjema, ki odgovorno in ustvarjalno pristopata k svoji tradiciji. »Morda je še prezgodaj, da bi vedeli, kdo bo pisal naslednje poglavje islamske zgodbe, ni pa prezgodaj za napoved, kdo bo nazadnje zmagal v vojni med prenovo islama in nasprotovanjem prenovi... Leta nasilja in uničevanja so bila potrebna, da so Mohamed in njegovi očistili Hidžaz »malikov«. Še več časa bo treba, da bi islam očistili njegovih novih malikov – puhlega pobožnjakarstva in fanatizma – ki jih častijo tisti, ki so nadomestili Mohamedovo prvotno vizijo strpnosti in enotnosti s svojimi ideali sovraštva in razdora.« (Aslan 2006, 266) Pisatelj Abdelwahab Meddeb gre še dlje in postavi etično izhodišče za tri monoteizme; to izhodišče zagotovo velja za vse, saj sleherni vedno pripada tej ali oni skupnosti, ki je bolj ko ne egocentrična. Šele ko človek stopi iz nje in se postavi na mesto drugega, bo razmišljal drugače, bolj prizadeto in odgovorno, kakor pa dokler je v varnem zavetju samozadostne sune/tradicije. Z vidika takšne etike tudi ni več razumljivo in sprejemljivo sebično stališče »zmernih« tradicionalistov, da drugod vsakor lahko na primer kamenjajo ženske ali izvajajo druge telesne kazni (*hudud*), če se je zato odločila večina »zmernih« tradicionalistov ali kogarkoli drugega. »Verjamem, da bi bilo treba popolnoma opustiti tako misel o resnični religiji kot misel o medreligijskem dialogu, ki je povsem neučinkovit, da bi živeli »etiko nadomeščanja«, se pravi, da se nekdo postavi na mesto drugega. To je krasna etika, ker pripada vsem trem monoteističnim tradicijam.« (2011, 202)

Reference

- Abdel, Aziz al-Šejk.** 2006. Le mufti d'Arabie défend le jihad en islam, »un droit légitimé par Dieu«. *La Croix*, 17.09. <http://www.la-croix.com/afp-static/pages/060917153813.bx7cis4l.htm> (pridobljeno 17. 9. 2006).
- Akhtar, Shabbir.** 1989. *Be Careful with Muhammad*. London: Bellew Publishing.
- Aslan, Reza.** 2006. *No God but God: The Origins, Evolution and the Future of Islam*. London: Arrow Books.
- Berman, Paul.** 2007. Who's Afraid of Tariq Ramadan?: The Islamist, the journalist, and the defense of liberalism. *The New York Review of Books*, 04.06.
- Chebel, Malek.** 2005. *L'Islam et la Raison, le combat d'idées*. Pariz: Perrin.
- — —. 2007a. *L'Esclavage en terre d'Islam. Un tabou bien gardé*. Pariz: Fayard.
- — —. 2007b. L'islam est victime de sa culture esclavagiste. <http://www.lepoint.fr/content/debats/article?id=200561> (pridobljeno 24. 9.).
- — —. 2010. Un Prophète diabolisé par l'Occident. http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2010/43/un-prophete-diabolise-par-l-occident-26-08-2010-650_163.php (pridobljeno 30.8.).
- Crone, Patricia, in Martin Hinds.** 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Century of Islam*. Cambridge: University Press.
- Đogić, Osman.** 2003. Rodetovo stališče je lahko nevarno [pogovor vodila Ranka Ivelja]. *Dnevnik*, 18.01., Zelena pika: 26–27.
- — —. 2004. Ni enakopravnosti, če imate tri tisoč cerkva in ne dovolite nobene džamije [pogovor vodil Matija Grah]. *Delo*, 6. 3., Sobotna priloga: 4–6.
- Gallez, Eduard-Marie.** 2005. *Le messie et son prophète: Aux origines de l'islam: De Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*. Pariz: Ed. de Paris.
- Gardet, Lousi.** 2002. *Islam: Religion et Communauté*. Pariz: DDB.
- Gozlan, Martine.** 2008. *Sunnites, chiites: Pourquoi ils s'entretuent*. Pariz: Seuil.
- Hishâm Ibn.** 1955. *The Life of Muhammad: a translation of Ishâq's Sîrat rasûl Allâh*. Trans. A. Guillaume. London: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard.** 2002. *What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2011. Europe and Islam. *Omnis Terra* 45, št. 416 (maj): 196–203.

- Mozaffari, Mehdi.** 1998. *Fatwa: Violence and Discourtesy*. Aarhus: University Press.
- Rey, Olivier.** 2006. *Une folle solitude: Le fantasme de l'homme auto-construit*. Pariz: Seuil.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Ruthven, Malise.** 1997. *Islam*. Oxford: University Press.
- Schimmel, Annemarie.** 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. London: University of North Carolina Press.
- Shepard, William.** 2009. *Introducing Islam*. London: Routledge.
- Smith, Wilfred Cantwell.** 1965. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Columbia: South Asia Books.

Mari Jože Osredkar

Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji

Povzetek: Prispevek predstavlja nastanek treh administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti v Sloveniji in razloge za islamski pluralizem v Sloveniji. Kulturološki razlogi nam odgovorijo na vprašanje, zakaj se je večina muslimanov v Sloveniji prepustila integracijskemu procesu in ustvarja slovensko islamsko identiteto. Razlikovanje med teološkima izrazoma »iman« in »din« pa osvetli razloge za strogo izpovedovanje vere po Koranu, ki ga najdemo pri muslimanski manjšini v Sloveniji. Tekst ne obravnava islamskega verskega nauka, razlaga pa pojme iz islamske terminologije, ki so uveljavljeni med bošnjaškimi muslimani v Sloveniji.

Ključne besede: muslimani, organiziranost, integracija, kultura, vera, Slovenija

Abstract: **Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia**

The article describes the emergence of three administratively separate Islamic religious communities in Slovenia and the grounds for this Islamic pluralism. The cultural reasons answer the question why the majority of Muslims in Slovenia has been participating in the integration process and has been creating a Slovenian Islamic identity. The distinction between the theological terms »iman« and »din« throws light on the reasons for strictly following the religious prescriptions of the Quran, which can be found with the Muslim minority in Slovenia. The article does not deal with the Islamic religious doctrine itself, but draws upon Islamic terms that provide a common bond among Bosnian Muslims in Slovenia.

Key words: Muslims, organization, integration, culture, faith, Slovenia

1. Uvod

V prispevku govorimo o položaju muslimanov v Sloveniji v letu 2011 in o dogodkih, ki so jih v bližnji preteklosti privedli do današnjega položaja. Najprej želimo pri muslimanih v Sloveniji izpostaviti dejstvo, ki ga izraža beseda »pluralizem«. To je: obstajanje več enakopravnih, enako pomembnih sestavin, mnogovrstnost, raznovrstnost (SSKJ). V Sloveniji so vsi muslimani suniti. Med njimi pa lahko prepoznamo več administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti, katerih voditelji se drug drugemu ne podreajo. Te skupnosti niso enake, a so za našo

obravnavo vse enako pomembne. Poskusili bomo pokazati na teološke in na kulturološke razloge za njihovo razdeljenost.

Po uradnem popisu prebivalstva iz leta 1991 je v Sloveniji takrat stalno živelo 29 361 muslimanov, leta 2002, ko se je pri popisu prebivalstva v Sloveniji zadnjič postavilo vprašanje verske pripadnosti, pa se je za muslimane izreklo 47 488 oseb ali 2,4 % vsega prebivalstva v RS. V naši državi po številu vernikov zasedajo drugo mesto, takoj za katoličani (Urad Vlade RS za verske skupnosti, 2008, 82). Tudi v letu 2011 se sklicujemo na ta podatek. Največja koncentracija muslimanov je danes v Ljubljani in okolici (približno polovica) in na Jesenicah. Ker so muslimanski verniki priseljenci, pravimo, da je islam v Sloveniji neavtohtona religija.¹ Vendar se v tej predstavitvi ne bomo zaustavljali pri narodih, iz katerih so muslimani prišli v Slovenijo v zadnjih petdesetih letih. Osredotočili se bomo na islamske skupnosti, v katerih se združujejo muslimani v Sloveniji in so v naši državi uradno registrirane pri državnih ustanovah.² Najprej bomo na kratko orisali, kako je nastal razdor med muslimani na slovenskem ozemlju, predstavili bomo organizacijo treh skupnosti muslimanov, nato pa bomo razmišljali o razlogih za islamski pluralizem v Sloveniji.

2. Iz enotnosti v pluralizem islama v Sloveniji

Za razumevanje današnjega pluralizma med muslimani v Sloveniji je pomembno izpostaviti dejstvo, da v času SFRJ, ko so se muslimani priseljevali, svoje verske identitete v Sloveniji niso izpostavljali. Prvi razlog je zagotovo politična, ateistična ureditev v državi in zapostavljanje vernikov. Poudariti pa je tudi treba, da so bili to zelo sekularizirani muslimani, ki jim verska praksa ni veliko pomenila. Šele po razpadu Jugoslavije in po koncu komunistične ureditve so muslimani v Sloveniji izrazili željo po boljši organiziranosti. Tako so leta 1994 dobili svoj mešihat, to je izvršilni kolegijski organ in najvišji verski in administrativni organ islamske skupnosti. Po statutu je novoustanovljeni mešihat v Sloveniji ostal podrejen Sarajevu in mufti,³ ki je leta 2001 prišel v Ljubljano, je bil član tamkajšnjega rijaseta,⁴ po funkciji pa mu je pripadal položaj predsednika mešihata v Sloveniji. Po njegovem prihodu so se muslimani povsod po Sloveniji organizirali v džemate (odbore), ki jih vodijo imami in skrbijo za versko življenje muslimanov. Od takrat dalje ima tudi njihova verska praksa večji poudarek. V do tedaj enotni islamski skupnosti je nastal razkol štiri leta pozneje zaradi sarajevskega imenovanja novega muftija v Sloveniji.

¹ *Avtohton* je po opredelitvi SSKJ tisti, ki je po izvoru od tam, kjer živi.

² Urad Vlade RS za verske skupnosti in Ministrstvo za notranje zadeve.

³ *Mufti*, bosansko muftija, je najvišji verski predstavnik islamske skupnosti v državi ali na nekem ozemlju in tam predsednik najvišjega islamskega organa, ki se imenuje mešihat. Kot predsednik mešihata predstavlja islamsko skupnost in jo zastopa v družbi.

⁴ *Rijaset* je rezidenca Reisu-l-uleme in hkrati najvišja verska ustanova za muslimane v BiH.

V skladu z drugim odstavkom 111. člena Statuta ISS⁵ (najvišji pravni akt ISS) je mufti imenovan za štiri leta z možnostjo ponovnega imenovanja. Ker je bil g. Osman Đogić na položaj muftija imenovan z dnem 21. 5. 2001, bi mu, upoštevajoč štiriletni mandat, funkcija prenehala z dnem 21. 5. 2005. V skladu s statutom bi mu skupščina IS v BiH lahko podelila drugi mandat. Sarajevčani so potrebovali le pozitivno mnenje o njem iz Ljubljane. Toda zbor ISS rijasetu v Sarajevo ni poslal pozitivnega mnenja za ponovno imenovanje Osmana Đogića na mesto ljubljanskega muftija. Za negativno mnenje so imeli več razlogov: motilo jih je, da se pri delu ni posvetoval z nadrejenimi v Sarajevu, ni jim bilo prav, da se je amerškemu veleposlaniku v Sloveniji pritoževal glede položaja ISS, in s katoliško Cerkvijo je imel slabe odnose. Skupščina IS v BiH je dne 3. maja 2005, torej nekaj tednov pred iztekom njegovega mandata, razrešila Osmana Đogića in nekaj dni pozneje za koordinatorja ISS imenovala Ibrahima Malanovića, imama iz Maribora. Med njim in razrešenim muftijem se je takoj razvnel spor glede uradnih prostorov ISS, ki sta ga reševala na civilnem sodišču. V tem sporu pa niso bili pomembni le uradni prostori mešihata. V bistvu se je ISS tedaj soočila s spopadom dveh povsem različnih idej. Na eni strani je bil Osman Đogić, ki se je zavzemal za samostojnost ISS, na drugi strani pa je zvestobo Sarajevu poosebljal mariborski imam Ibrahim Malanović, »koordinator« ISS.

Sabor IS v BiH je v Sarajevu dne 29. aprila 2006 na predlog Zbora ISS izbral mag. Nedžada Grabusa za novega slovenskega muftija, ki je v začetku devetdesetih leto in pol kot imam že služboval na Jesenicah. Težave muslimanov v RS je poznal od blizu in tudi slovenščina mu ni bila tuja. Sodeloval je s sarajevskim rijasetom in bil blizu reisu-l-ulemi, bil je teološko izobražen, saj je na Islamski fakulteti pripravljaval doktorat in kot asistent že predaval islamsko dogmatiko. V Slovenijo je torej prihajal sposoben mož z namenom, da v njej vzpostavi enotnost.

Osman Đogić ni sprejel Grabusovega imenovanju in je dne 8. maja 2006 pri vladnem Uradu RS za verske skupnosti registriral Slovensko muslimansko skupnost. Direktor urada, dr. Drago Čepar, je 800 strani dolgo vlogo ocenil kot vzorno. Čepar je ob tej priliki Porić izjavil za medije, da razkola med muslimani ni, ker so krajevni odbori⁶ podprli ISS, ki je bila v Sloveniji registrirana leta 1976, ugotavljamo, da se je z registracijo nove muslimanske skupnosti v Sloveniji razkol kljub temu zgodil. Večina muslimanov je ostala zvesta ISS, saj je nova Slovenska muslimanska skupnost štela le nekaj sto pripadnikov. Toda tedaj so se muslimani v Sloveniji razdelili v dve ločeni, administrativno samostojni verski skupnosti. Osman Đogić je svoje videnje nepravilnosti v ISS, razloge za ločitev od nje in osamosvojitve od Sarajeva predložil v 300 strani debeli knjigi *Zaustavite izlazim*, ki je izšla oktobra 2006.

Sočasno z nesoglasji med Đogićem in Grabusom pa se je oblikovala še naslednja islamska skupnost v naši državi. V obeh že omenjenih skupnostih zagovarjajo muslimani najbolj liberalno vejo islamskega prava, ki sledi učenju šole hanefi.⁷ To

⁵ ISS je Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.

⁶ V času ustanovitve Slovenske islamske skupnosti je imela islamska skupnost v Sloveniji deset odborov.

⁷ Poznamo štiri pravne islamske šole oziroma šole mišljenja oziroma šole fikha: hanefijsko, malikijsko,

pomeni, da šeriatsko pravo prakticirajo le v liturgiji. Na vseh drugih področjih pa se podrejajo civilnemu pravu RS. Tudi po videzu in oblačenju verniki ne odstopajo od slovenskih lokalnih običajev. Nekaj posameznikov pa se je odločilo za radikalnejše življenje po Koranu. Po besedah g. Nevzeta Poriča so ti verniki na petkovih molitvah izstopali do takšne mere, da so se preostali verniki počutili nelagodno. Ker niso bile pomembne samo zunanje razlike, temveč tudi razlike v izražanju vere in v načinu življenja, so se počasi oddaljevali od ISS. Že leta 2002 so se ti radikalni verniki z ljubljanskega področja začeli zbirati na petkovih molitvah na Vrhniki, z gorenjskega okrožja pa na Jesenicah. Dne 22. februarja 2007 so ustanovili Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji⁸ z dvema centroma: na Jesenicah in v Ljubljani. Čeprav se niso registrirali kot verska skupnost, je danes to administrativno samostojna skupina muslimanov, ki se od obeh drugih razlikuje po izražanju vere in z njima nima povezave.

V letu 2011 torej muslimani v RS niso več administrativno enotni. Čeprav vsi suniti, se med seboj razlikujejo po načinu izražanja vere, njihovi voditelji pa med seboj ne sodelujejo.

3. Ista vera, tri samostojne verske skupnosti

Islamska skupnost v Sloveniji je prva organizirana verska skupnost muslimanov v Sloveniji in danes tudi najštevilčnejša. V letu 2011 mešihat ISS v Ljubljani pokriva celoten slovenski prostor. Sedež ima na Grablovičevi 14 in zanj je trenutno odgovoren mufti dr. Nedžad Grabus. Nekaj več od 6500 družin⁹ v ISS je razdeljenih med sedemnajst džematov (odborov): Ajdovščina, Celje, Jesenice, Kočevje, Koper, Kranj, Krško, Ljubljana, Maribor, Nova Gorica, Novo mesto, Postojna, Sežana, Škofja Loka, Trbovlje, Tržič in Velenje. Vsak džemat ima svojo molilnico, svojega imama, ki vodi skupne molitve, in po potrebi pomočnika, ki se imenuje muhain. Vsi odbori v Sloveniji so povezani v nadzorni odbor, ki ima svoje predstavnike v Zboru ISS, v njem pa je trenutno štiriindvajset članov. Izvršni organ tega telesa je muftijstvo, ki ima sedem članov, na čelu je mufti, ki svoje delo opravlja poklicno. Poleg tega v okviru ISS v Ljubljani deluje Islamski verski in kulturni center na Kurilniški 18. Zbor ISS je najvišji predstavniški in zakonodajni organ ISS.

Do leta 2005 je lahko postal imam vsak moški musliman (ženske s končano srednjo versko šolo ne morejo postati imami, lahko pa poučujejo verouk), ki je končal medreso, to je srednjo versko šolo, ki je bila do takrat v Zagrebu in v Sarajevu. Z letom 2005 pa so v Sarajevskem rijasetu reorganizirali študij: za imama je treba diplomirati na sarajevski Fakulteti islamskih nauka, imamska smer. Islamska verska

hanbelijsko in šafijsko. Šole so poimenovane po njihovih snovalcih: Ebu Hanife, Malik, Ahmed ibn Hanbel in Šafija. Vsa učenja vseh štirih šol so pravilna in se ne razlikujejo po temeljnih prepričanjih in prakticiranjih islama, ampak v različnih interpretacijah oziroma z različnimi dojemanjem fikha pri imamih, snovalcih mezhebov. Danes najbolj značilna razlika je opravljanje molitve.

⁸ Prvotna ideja ni bila ustanovitev ločene verske skupnosti, temveč le društvo v okviru ISS.

⁹ Število družin se razbere iz zapiskov o finančnih prispevkih za delovanje skupnosti.

srednja šola v Zagrebu pa je postala gimnazija odprtega tipa, po učnem programu torej enaka državnim gimnazijam. Velika večina imamov, ki delujejo v Sloveniji, je prišla iz BiH.

Slovenija je ena prvih držav v Evropi, ki je podpisala sporazum (Sporazum o pravnem položaju ISS, julija 2007) z islamsko skupnostjo v svoji državi (Urad RS za verske skupnosti, 2008). Že tretje leto ISS enkrat na leto izda interno glasilo *Amber*. ISS nima nobenih odnosov s Slovensko muslimansko skupnostjo in z Društvom za promocijo islamske kulture v Sloveniji, je pa odprta za sodelovanje in za stike z drugimi verskimi skupnostmi. Odzove se tudi na vabila k pomembnejšim slovesnostim v katoliški Cerkvi.¹⁰ 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 Islamska skupnost v Sloveniji pridružila Svetu krščanskih Cerkva v Sloveniji v izjavi glede predloga novega zakona o verski svobodi.

Slovensko muslimansko skupnost (SMS) je ustanovil Osman Đogić, da bi se muslimani v Sloveniji čutili enakopravni in da bi se dejavneje vključili v lokalno skupnost. Po Đogićevih navedbah četrtnina muslimanov, ki živijo v Sloveniji, ni bošnjaške narodnosti, zato imajo pravico delovati kot sestavni del okolja, v katerem živijo. Za prvega predsednika skupnosti je bil imenovan Haris Rosić. Imam SMS mora imeti diplomu fakultete za islamske nauke, ni pa nujno, da jo pridobi na sarajevski fakulteti. Od ustanovitve do danes naloge imama opravlja Osman Đogić, ki pa v tej funkciji ne deluje poklicno. Prav tako opravlja prostovoljno svoje delo tajnik Edin Kumalić, ki je po poklicu strokovnjak za računalništvo in skrbi za spletno stran SMS. Skupnost se financira iz prispevkov vernikov. To je njen edini vir dohodkov in pomoči iz tujine ne pričakujejo. V registru, v katerem beležijo prispevke po 40 evrov, ki jih vsaka družina na leto prispeva za skupnost, je zapisanih tristo družin. S tem prispevkom si družine omogočijo glasovalno pravico na skupščini SMS. Plačevanje »članarine« pa ni pogoj za različne verske storitve, kakor je na primer pogreb. Po besedah tajnika skupnosti se večkrat zgodi, da pridejo verniki, ki jim imami ISS odklonijo pogreb zaradi neporavnanih obveznosti. Osman Đogić obred opravi kot svojo dolžnost. V centru Ledina so kupili prostor, ki ima zaporedno številko 33 in se mu na zunaj ne vidi, da je urejen za skupno molitev (*mesdžid*). Odprt je za kogarkoli. Člani skupnosti pa tudi hodijo v molilnice, ki jih drugače upravlja ISS.

¹⁰ Mufti je bil navzoč pri ustoličenju Antona Stresa za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita, prišel je tudi na škofovsko posvečenje Stanislava Lipovška v Celje. Enako je na akademski ravni: ISS je pripravljena za sodelovanje. Nevzet Porić je na povabilo Marija Jožeta Osredkarja, člana Programskega odbora konference *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja*, s prispevkom Družina v Islamu sodeloval na simpoziju, ki ga je organiziral Institut Jožef Stefan. Dne 14. maja 2010 je bilo organizirano srečanje profesorjev Fakultete islamskih nauka 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. Marjana Hercet in dr. Mari Jože Osredkar, ki je septembra 2010 odpotoval v Sarajevo in Fakulteti islamskih nauka vrnil obisk.

Od vernikov, ki se ob petkih zberejo pri molitvi v centru Ledina, je 50 % udeležencev Bošnjakov, drugo pa so tujci, predvsem študentje, ki ne prihajajo iz nekdanjih jugoslovanskih republik. Zato je nagovor (*hudba*) v bosanščini in v angleščini. Molitev poteka v arabskem jeziku. Skupnost sprejema doktrino islama v celoti, tako kakor ISS, in imam vsako nedeljo v centru poučuje otroke v mesdžidu. Pouk poteka v bosanskem jeziku, uporabljajo bosanske učbenike in enak program, kakor ga imajo za poučevanje druge skupnosti. Pri poučevanju uporabljajo tudi slovenski prevod Korana, ki je delo Erika Majarona.

Vodstvo SMS z vodstvom ISS nima povezave. Sodelovanje z njimi dopušča pod pogojem, da bi nastale spremembe v vodstvu največje islamske skupnosti v Sloveniji. Prav tako vodstvo nima stikov z Društvom za promocijo islama v Sloveniji. Verniki pa se med seboj družijo brez ovir. Ker je skupnost majhna, imajo z neislamskimi verskimi skupnostmi v Sloveniji samo neformalne stike, želijo pa si vzpostaviti vezi s katoliško Cerkvijo.

Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji ima dva centra (*džemata*), na Jesenicah in v Ljubljani. Gorenjski člani društva se zbirajo na cesti Maršala Tita 68 na Jesenicah, osrednjeslovenski pa na Koprski ulica 2 A v Ljubljani.¹¹ Društvo deluje enotno, sestavljata pa ga dva dela: *El-iman* in *Resnica-hak*. Zdaj je predsednik društva Fikret Harčević; v ljubljanski molilnici vodi molitve imam Muhammed Naneh, ki je sirskega rodu, v gorenjski molilnici pa Alim Hasanagić, ki zelo prizadevno skrbi za internetno stran in komunicira z javnostjo. Nobeden od omenjenih voditeljev molitve nima formalne imamske izobrazbe. Medres v Bosni in Fakultete islamske znanosti v Sarajevu ne priznavajo, ker ne sledijo izvirnemu islamu. Omenjena voditelja molitve se, kakor sta povedala, izobražujeta s prebiranjem tistih učenjakov, ki zavračajo vsakršno modernizacijo v islamu. V skupnosti, ki šteje okoli sto družin po vsej Sloveniji, želijo slediti izvirnemu islamu. Vera jim ne pomeni le prepričanja, temveč predvsem način življenja. Zunanji izrazi verovanja, torej verska praksa, so zanje bistvo islama. Sami zase trdijo, da so muslimani, ki živijo tako, kakor je zapisano v Koranu in v Suni. Ravnati se želijo po dejanjih poslanecev, brez verskih inovacij. Idejno zavračajo tako imenovani »evropski« islam.

Ideja za radikalno življenje po izvirnem nauku vere se je rodila med mladimi člani danes največje islamske skupnosti, ki so prosili imama za verske knjige in tam našli zapisano, da je poslanec Mohamed rekel: musliman se od nemuslimana razlikuje v tem, da si pušča rasti brado, ženske pa naj se pokrivajo. Ko so mladi preproke besede začeli uresničevati, so postali v islamski skupnosti nezaželeni, zato so ustanovili neodvisno skupnost. Plačila za opravljanje verskih obredov zavračajo, ker mora biti vera brezplačna. Načrtom gradnje džamije v Ljubljani nasprotujejo, ker bo zgrajena s krediti, to pa ni v skladu z razodetjem v Koranu. Držijo se tudi navodila iz Korana, ki dovoljuje le petje brez inštrumentov. Zato inštrumentalne glasbe ne poslušajo. Kakor zaračunavanje obresti je tudi to greh. Ne pijejo alkohola in spoštujejo navodila glede prehranjevanja. In ker islamsko razodetje od

¹¹ Avtor članka je dne 23. oktobra 2010 obiskal prostore društva v Ljubljani in se pogovarjal s predsednikom društva, imamom Muhammedom Nanehom, in z Alimom Hasanagićem.

muslimanov zahteva misijonarsko dejavnost, poskušajo ljudi pritegniti k islamu na različne načine, najbolj pa prek internetnih spletnih strani. Z vodilnimi ljudmi obeh drugih islamskih skupnosti v Sloveniji nimajo nobenih povezav in tudi z nemuslimani ne nameravajo sodelovati. V bistvu tudi medreligijski dialog pojmujejo kot priložnost za oznanjanje islama.

4. Razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji

V sooočenju z modernostjo, ki je v Sloveniji drugačna od one v BiH, se tudi islam individualizira in konec je samoumevne kolektivne zavesti. Zdaj se tudi muslimani združujejo po idejnih sorodnostih in prioritetah. Na prvi pogled bi lahko ocenili, da je prioriteta za ISS bošnjaštvo, za SMS integracija v novo kulturo, Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji pa si prizadeva za »vrnitev k pristnemu, nadčasovnemu islamu«. Nekaj podobnega se dogaja z vsemi religijami, ko pripadniki vstopijo v okolje, ki je različno od tistega, iz katere prihajajo. Razloge, ki so privedli do pluralizma islama v Sloveniji, bi lahko razdelili na kulturološke in teološke.

4.1 Kulturološki razlogi

Moderna krščanska teologija pozna izraz »inkulturacija«, ki nam lahko nekoliko osvetli vprašanje, zakaj se večina slovenskih muslimanov integrira v slovensko kulturo. Sama po sebi nobena kultura ni »krščanska« ali »islamska«. Zato lahko vsaka vera vstopi v vsako kulturo in se živi v njej. Inkulturacija namreč pomeni vstop vere v novo kulturo. Življenje po veri kulturo oplemeniti na način, da ohranja njene prvine, torej sprejme način življenja, v katerem se (z)najde, izloči le tisto, kar nasprotuje bistvu vere. Načelu inkulturacije gre zahvala, da najdemo na »črni celini« krščanske cerkve, ki imajo zunanost podobno kolibam, v Alpah krščanska svetišča spominjajo na planinske koč, v Prekmurju na primer pa je notranost cerkve arhitekt Jože Plečnik okrasil z lokalno keramiko. V Afriki pri maši plešejo, pojejo in tolčejo po bobnih ter prebirajo Sveto pismo v svojem jeziku. Inkulturacija je v polnosti uresničena, ko kultura, ki je sprejela vero, napiše svojo teologijo in ustvari svoj način izražanja vere (Gallagher 2003, 145). Religija ni več tujek, temveč postane integralni del družbe. Tako lahko razumemo tudi vstop islama v evropski prostor in na takšen način zahodni svet pričakuje inkulturacijo muslimanskih prišlekov. Ne govorimo torej o zahtevi po odpovedi verovanju ali o zavrnitvi korenin, temveč se pričakuje nova islamska identiteta, ki ne bo tujek v slovenski kulturi. Integracija je dvosmerni proces obojestranskega prilagajanja med priseljenci in lokalno skupnostjo, ki ustvarja novo kulturo. Vsaka družba teži k enotnosti, ki sestavlja celoto in tako omogoča svoje preživetje. Družba torej pričakuje, da se bodo priseljenci integrirali v novi način življenja. Tiste, ki se nočejo ali ne morejo integrirati, pa doživlja kot tujke v svojem organizmu. Če je teh tujkov malo, družba brez problema nadaljuje svoj ustaljeni način delovanja. Problemi nastopijo tam, kjer je teh »tujkov« toliko, da ogrožajo način življenja v okolju, ka-

mor so se naselili. V evropskih državah, v katerih se število priseljencev giblje okoli 10 % ali celo več, je popolnoma razumljivo, da se družba kot organizem tudi agresivno brani tujkov v svojem telesu. To se lahko zgodi na političnem področju, na katerem nacionalne stranke s političnimi programi »branijo« ustaljeni način življenja, ali pa v čisto praktičnem vsakdanjem življenju, ko takšni ali drugačni fundamentalisti, tisti torej, ki ne sprejemajo drugačnosti, svoje nestrinjanje z »drugačnostjo« izrazijo z nasiljem.

Vera, ki želi ohraniti svoje bistveno sporočilo in poslanstvo, mora spreminjati izraze vere. Ker je vera ozko povezana s kulturo, se morajo izrazi vere spreminjati sočasno s spremembo načina življenja. Obredi v širšem pomenu besede morajo istočasno izražati vsebino vere in način življenja, drugače so nerazumljivi in verniki »nehajo prakticirati«. Vera mora postati način življenja. Vera, ki ne postane kultura, ni bila v polnosti izživeta (Janez Pavel II.). Čim bolj torej izrazi vere izražajo tudi kulturo, tem bolj je »vera živa«. Ponavadi se način življenja, torej kultura, spreminja počasi. Sočasno s kulturo se počasi spreminjajo tudi izrazi vere, da lahko ohranijo svojo funkcijo. Iz zgodovine pa brez težav izluščimo primere, ko se je nekemu ljudstvu način življenja spremenil tako rekoč čez noč, na primer zaradi vdora druge, močnejše kulture. Ko so Evropejci osvojili ameriški kontinent in si podvrgli tamkajšnje prebivalce, so čez noč spremenili njihov način življenja. Izrazi njihovega verovanja in obredi se niso mogli tako hitro prilagoditi spremenjenemu načinu življenja, zato je njihovo verovanje izginilo. Ker niso »practicirali«, niso imeli obredov in so izgubili tudi svojo vero. Podobno se dogaja tudi ob migracijah v sedanjem času, ko se ljudje čez noč znajdejo v čisto drugačnem načinu življenja, kakor so ga bili vajeni v svoji matični domovini. To religiološko logiko lahko apliciramo na islam, ki je »prišel« v evropsko kulturo.

Če hočejo muslimani, ki so bili navajeni drugačnega načina življenja, v Sloveniji ohraniti bistvo islamske vere in njeno razumljivost, morajo uskladiti svojo versko prakso s slovensko kulturo. To se dejansko dogaja v ISS in v SMS, ki iščeta slovensko identiteto islama. Navedimo nekaj primerov.

Najprej oblačenje. Slovenska zakonodaja ne govori o načinu oblačenja. Nošnja *hidžaba*¹² v Sloveniji ni prepovedana in muslimanke imajo lahko v javnosti pokrito glavo. Lahko nosijo tudi *kimar*,¹³ *čador*¹⁴ ali celo *burko*.¹⁵ Nošenje teh oblačil kot izraz vere omogoča 7. člen slovenske ustave, ki zagotavlja versko svobodo. Verski voditelji ISS in SMS od svojih vernic ne zahtevajo, da si pokrijejo lase, in te vernice več ali manj v oblačenju posnemajo slovenske navade. Člani Društva pa idejno zavračajo tiste, ki pravijo, da na primer nikab oziroma burka ni zapovedana v Koranu. Ženske, ki nosi le hidžab, resda ne obsojajo, vendar se njihove vernice pri

¹² *Hidžab* (arabsko *hiğāb*) pomeni zastreti. Tako se imenuje tudi ruta, s katero si muslimanke pokrivajo lase, obraz pa je odkrit.

¹³ *Kimar* je dolg, pelerini podoben plašč, ki pokriva lase, vrat in ramena in pada čez boke, lahko do kolen.

¹⁴ *Čador* je *kimar*, ki sega do gležnjev.

¹⁵ *Burka* je oblačilo iz goste tkanine, ki pokriva celo telo. Dopolnjuje vidljivost skozi gosto mrežo v predelu oči.

oblačenju strogo držijo verskih navodil. Enako držo najdemo tudi pri moških. Medtem ko si celo voditelji prvih dveh skupnosti brijejo brade, imajo vsi moški člani Društva brade gosto poraščene.

Naslednji primer je molitev. Musliman ima dolžnost, da moli petkrat na dan, v džamiji, v molilnici ali drugje. Verniki ISS in SMS se skupnih molitev udeležujejo ali jih individualno opravljajo glede na obveznosti in kolikor jim dopušča čas. Člani Društva pa molijo petkrat na dan, ne glede na okoliščine. Prepričani so, da tisti, ki opušča molitev, ni več musliman. Opuščanje molitve, razen če se to zgodi zaradi nevednosti, je po njihovi interpretaciji znamenje odpada od islama. Predsednik društva Fikret Harčević je pustil službo, ki mu ni omogočala opravljanja molitvenih obveznosti, in si je poiskal delodajalca, pri katerem lahko prekine delo, ko pride čas za molitev.

Lahko spregovorimo tudi o prehrani. Muslimani poznajo izraza *halal* (to, kar je dovoljeno uživati) in *haram* (to, česar ni dovoljeno uživati). V islamu je prepovedano uživati alkohol, svinjino, divjačino, kri in nekatere notranje živalske organe. Toda halal meso mora biti tudi ustrezno pripravljeno. Najbolj rigorozno spoštujejo navodila glede prehranjevanja in prepoved pitja alkohola člani Društva. Postavlja pa se vprašanje ramadanskega posta, ki zahteva popolno abstinenco od hrane in pijače od zore do mraka. V muslimanskih deželah se v postnem mesecu ritem življenja in dela spremeni. Kaj pa v nemuslimanski kulturi? Ali musliman lahko opravlja svoje dolžnosti? Mnogi verniki si sami prikojijo pravila posta. Nekateri pa so zvesti izročilu.

Tudi družinsko življenje se prilagaja slovenski kulturi. Muslimani se v Sloveniji lahko poročajo po šeriatski zakonodaji. Tisti, ki se je strogo držijo, prakticirajo tudi poroke med mladoletnimi, ki jih starši podpirajo. S sklenitvijo šeriatske poroke je zadoščeno islamskim predpisom, ki spolne odnose v zunajzakonski zvezi obsojajo. Šeriatsko pravo dovoljuje, da ima moški do štiri soproge. Ker slovenska zakonodaja to prepoveduje, med muslimani v Sloveniji poligamija ni v praksi. Teoretično pa je poligamni zakon lahko sklenjen pred imamom, ki pred civilnimi ustanovami prijavi le eno ženo, preostale pa so registrirane le v zapisnikih, ki jih v mesdžidih vodijo imami.

4.2 Teološki razlogi

Kulturološki razlogi nam pomagajo razumeti držo tistih muslimanov v Sloveniji, ki se integrirajo. V človekovi naravi je, da se posameznik nekako prilagaja okolici. Zato, da lahko preživi. Ali da lažje preživi. V bistvu se otrok vzgaja in odrašča tako, da posnema svojo okolico, in ta navada mu do neke mere ostane tudi v odrasli dobi. Problem je v tem, da je v odrasli dobi ta lastnost omejena s težnjo po ohranjanju svoje osebne identitete, še posebno ko postane pomembno vprašanje vere. Razlog za izražanje vere na tradicionalen način, ki je preizkušen, pa čeprav v drugačnem kulturnem okolju, so nekatere religijske institucije, ki to zahtevajo, ker so prepričane, da se edino tako ohranja »prava« vera pri njihovih pripadnikih. Teološki razlogi nam pomagajo razumeti držo tistih, ki zavračajo »evrop-

ski islam« oziroma kakršnekoli novitete v veri, tistih torej, ki si prizadevajo za ohranitev izvirnega islama.

Beseda islam pomeni popolno izročitev, podreditev Bogu, hkrati pa označuje povsem konkretno religijo in pripadnost skupnosti. Islam pomeni izvajanje predpisanih obveznosti, ki jih nalaga skupnost, in izpoved pripadnosti islamski skupnosti, umi. Islam močno teži k temu, da ni razlike med »religijo« in »svetno skupnostjo«. Muslimani so vsi, ki pripadajo tej skupnosti in je ne izdajo. Kdor javno prizna, da se je spreobrnil v drugo religijo in s tem zapušča umo, je odpadnik, izdajalec in zasluži smrt (Gardet 2002, 27–29). Islam razlikuje med pojmom »*iman*« in »*din*«. Iman ponavadi prevajamo z besedo vera, din pa z besedo religija. Vendar se pomensko ne prekrivata in ju tudi ni mogoče omejiti na zahodno, od krščanstva odvisno in po njem določeno razumevanje obeh izrazov.

Iman (vera) je v bistvu pričevanje o tem, kar človek verjame; to je notranje sprejemanje razodetih resnic in izpovedovanje teh resnic z besedo. »Vernik (*mu'min*) je tisti, ki pričuje o predmetu vere. Pa tudi Bog pričuje o samem sebi, zato je *mumin* eno najlepših imen za Alaha. *Allah mu'nim*... pomeni to, da pričuje o svoji resničnosti, o samem sebi. »Jaz sam sem resnično Bog. Ni boga, razen mene samega.« (Koran 20, 14)« (Gardet 2002, 32–33) Pričevanje se imenuje *šahada*, verodostojna, resnična priča, če je treba – do mučeništva, pa je *šahid* (*šuhada* v množini). Ta beseda označuje tako islamsko izpoved vere kakor izpoved vere v islam. Razlog človekovega obstoja in drugih razumnih bitij (npr. angelov) je pričevanje o Bogu in zanj. »Človek, ki je prejel 'poziv' za islam, ne more ločiti pričevanja o edinem Bogu od sprejemanja koranskega teksta. 'Vsebinske vere' ali razgrnitev *šahade*: 'ni boga, razen Boga' je najprej afirmacija Mohamedovega poslanstva (druga *šahada*); je pa tudi strinjanje z vso vsebino koranskega teksta.« (37) Musliman postaneš, ko izpoveš vero. Vendar kdor ostane le pri izpovedovanju vere, je sekularizirani vernik. Njegovo nasprotje pa je vernik, ki se odloči za radikalno življenje po izvornem nauku vere. To je bila tudi ideja mladih muslimanov ISS, ki so se zaradi vere (*iman*) Mohamedovim besedam odločili, da se jih bodo radikalno držali v dejanskem izražanju vere (*din*).

Din (religija) obsega vse, kar je razodeto v Koranu in je zato od Boga. Medtem ko je *iman* notranje sprejemanje razodetih resnic, je *din* celovitost dejavnega izpovedovanja vere. *Din* so torej dejanja, bodisi liturgična bodisi vsakdanje dolžnosti, ki jih islam zapoveduje. Vse, kar ni din, česar ni v koranskem razodetju, je to-svetno, človeško. »Za specifično muslimansko misel bo pojem islama imel dvojen pomen: islam kot opravljanje božjih predpisov, ki je eden od elementov *dina*, in islam kot skupnost, uma, ki vsebuje po eni strani *din* (pokorščino šariji), po drugi pa politiko (*dawla*), in sicer tako, da je ta svetni izraz zahtev, ki ali izvirajo iz šarije ali pa so vsaj pod njenim nadzorom.« (32)

Spoštovanje *dina* nam pomaga razumeti radikalnost vernikov Društva oziroma njihovo željo po vrnitvi h koreninam. Ker njihova vera temelji na Koranu, ki je temelj islamskega življenja, sami zase pravijo, da so fundamentalisti. Prepričani so, da je le to pravi islam. Nikakor pa se ne strinjajo s trditvijo, da so vehabiti, kakor

so jih okarakterizirali nekateri v najštevilčnejši islamski skupnosti v Sloveniji. Člani društva prisegajo na šeriatsko pravo, ker je dolžnost vsakega muslimana, da se ravna po njem. V Sloveniji ga resda ne morejo prakticirati v javnem življenju, zato se ga držijo le v zasebnem življenju. Nikakor pa ne bi svojih sporov reševali na civilnem sodišču (kakor to delata obe drugi skupnosti), ker je za pravega muslimana pristojno le šeriatsko sodišče.

5. Sklep

Radikalnost in sekularizem, ki ju najdemo pri muslimanih, organiziranih v treh islamskih skupnostih v Sloveniji, sta kakor dve dimenziji verskega življenja. Obe sta potrebni za evolucijo religije. Če bi obstajala samo radikalnost, ki bi v kali zatrla vsakršno spremembo izražanja vere, religija ne bi šla v korak s spremembami življenja (slovenska kultura) in ji ne bi uspelo, mlajšim generacijam razumljivo predstaviti razodete resnice. Islam bi bil zanje kakor živ fosil, v katerem ne bi našli smisla oziroma koristi za svoje življenje. Ko pa bi obstajal samo sekularizem, bi vera izgubila prvotno sporočilo razodetja. Za evolucijo islama sta torej potrebni obe dimenziji. V bistvu obe obstajata pri vseh obravnavanih verskih skupnostih, pa tudi pri vseh posameznikih. Vsak vernik je hkrati delno radikalen in delno sekulariziran. Razmerje med dimenzijama pa je pri posameznih vernikih in skupinah različno.

Islamski pluralizem v Sloveniji je koristen tudi za medreligijski dialog, saj razbija monolitnost islama. Simpatična raznolikost muslimanov, ki ne vzbuja strahu, omogoča več dialoga, kakor bi ga monolitnost in zaprtost. To dokazuje tudi dialoška oziroma nedialoška drža vseh treh administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti v Sloveniji. Vsekakor pa je islamski pluralizem dokaz živosti muslimanske religije v Sloveniji.

Reference

- Džaferović, Sejfullah Ervin**. 2006. *Spoznajte islam*. Ljubljana: Studio Print.
- Đogić, Osman**. 2006. *Zaustavite izlazim: svjedočenje »smijenjenog« slovenačkog muftije*. Prozor: Fondacija Makljen.
- Gallagher, Michael Paul**. 2003. *Spopad simbolov: uvod v vero in kulturo*. Ljubljana: Družina.
- Gardet, Louis**. 2002. *L'Islam: Religion et communauté*. Pariz: DDB.
- Harcet, Marjana**. 2007. *Alahove neveste*. Ljubljana: Monitor.
- Janez Pavel II.** 1982. Letter founding the Pontifical Council for Culture. 20.04. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_it.html.
- Kalčič, Špela**. 2007. Nisem jaz Barbika. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Mlinarič, Urška**. 2010. Smo fundamentalisti. *Večer*, 24.06., Sobotna priloga.
- Pašić, Ahmed**. 2002. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- Porić, Nevzet**. 2010. Petdeset i dvije godina života u Sloveniji. *Amber* [Interni glasilo Islamske skupnosti v RS] 3, št. 3 (avgust).
- Slovar slovenskega knjižnega jezika**. 2008. Ljubljana: DZS.
- Trampuš Jure**, 2001. Prvi muftija. *Mladina*, št. 40.
- Država in vera v Sloveniji**. 2008. Ljubljana: Urad Vlade RS za verske skupnosti.



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

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

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

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

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

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

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)
 BV 71 (2011) 3, 369—393
 UDK: 272-675:28
 Besedilo prejeto: 06/2011; sprejeto: 08/2011

Armada Riyanto

Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims

Abstract: Why hold a dialogue with Islam? What is (not) Islam? How to put the dialogue into action? These are the questions to be answered by the present paper. Since those engaging in a dialogue are always concrete, the answer to the first question is given within the framework of the Congregation of the Mission and the Vincentian Family acting with their social, educational and medical institutions in an Islamic »sea« and providing pastoral care to the Catholic minority. The answer to the second question consists of the view of the Catholic Church upon Islam and of the explanation of a Muslim woman what her religion is not. The main attention is given to the question how to put the dialogue into action. The answer is coming from the experience of the Indonesian minority where the dialogue comprises four areas: everyday life, activities, theological exchange and religious experiences. A dialogue is only successful if the participants' heart is in it.

Key words: dialogue between Muslims and Catholics, Islam, Catholic Church, Congregation of the Mission (CM)

Povzetek: **Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani**

Zakaj gojimo dialog z islamom? Kaj je/ni islam? Kako uresničevati dialog? To so vprašanja, na katera odgovarja predavanje. Ker so nosilci dialoga vedno konkretni, je odgovor na prvo vprašanje dan v okviru Misijonske družbe lazaristov in Vincencijanske družine, ki delujeta v islamskem morju s svojimi socialnimi, šolskimi in zdravstvenimi ustanovami, pastoralno pa med katoliško manjšino. Odgovor na drugo vprašanje je sestavljen iz pogleda katoliške Cerkve na islam in iz muslimankinega pojasnila, kaj njena vera ni. Največ pozornosti je posvečene vprašanju, kako uresničevati dialog. Odgovor prihaja iz manjšinske indonezijske izkušnje, v kateri zajame dialog štiri področja: vsakdanje življenje, delovanje, teološko izmenjavo in religijsko doživljanje. Dialog je uspešen, kolikor je dialog s srcem.

Ključne besede: dialog med muslimani in katoličani, islam, katoliška Cerkev, Misijonska družba

Dialogue with Islam is one of the most challenging tasks of the Christians today. It is challenging for some reasons. *Theologically*, Islam and Christianity have the same monotheistic roots of faith as »Abrahamic religions«; but *historically*, Islam and Christianity do have many *memoria passionis* due to the so called »holy crusades« against each other for defending the holy land and for invasions in the past. *Philosophically*, Islam and Christianity pursue the same wisdom related to God, but there seems to be unfinished tension among them. *Sociologically*, people of both Islam and Christianity are altogether more than one third of the whole population of this planet; *politically*, the two of these religions are concerned with peace in the Middle East (Palestine and Jerusalem) and the growing fundamentalism which has always created terror and violence everywhere. Finally, from *human perspective* of everyday life, all of us are to seek ways of dialogue to bridge and to collaborate with one another to make the better world possible (Borrmans 1990).

If I may guess what sort of feeling we do have in our heart, when hearing about »Islam«, there are mixed perceptions. What we perceive about Islam is consciously or unconsciously overwhelmed by the recent news. What we heard about Islam is somewhat a blend between fact and bias. Islam has often been falsely identified with radical groups such as Hamas, Hizbollah, Jamaah Islamiyah, Taleban, Al Qaeda and the like. Countries in Africa, Asia, Australia, Europe and even America have had sad experiences with the presence of radical Islam groups. India with the tragedy of Mumbai, the Philippines with somehow unfinished conflicts in the South, and Indonesia with the growing radicalism of Islamic groups are facts that influence our understanding of Islam.

However, Muslims are statistically almost one fifth of the population of the whole world and nearly seventy percent of the Asian people. So, it would be unfair if we understood Islam from the perspective of the existence of radical or fundamental groups as mentioned above.

Understanding is not *par excellence* knowledge. Understanding means conscience. By »conscience« I do not mean merely in a moral sense. Rather, it refers to human capacity to transcend sensible appearances. With conscience we have often discovered beauty or goodness behind thing or fact whose appearance is sensibly not likeable. Dealing with the vulnerable, for instance, has often been unlikeable experience. But, when you use your capacity to transcend physical appearance, you will find a wonderful witness of human virtues in their humble presence. So, with this meaning of understanding I would like to start to deal with dialogue with Islam. In doing so, I outline the paper with a simple method, »why, what, and how« we do dialogue with Islam.

1. On *why* of dialogue with islam

On March 30, 2000, Fr. Robert Maloney, the Superior General of Congregation of Mission, wrote a *letter* on the presence and apostolic commitment of the

Vincentine family in the Muslim world. Recalling that contemporary society becomes increasingly multicultural and multireligious, he encouraged the Vincentine family to be present and diligent to create contacts, dialogues, and mutual collaboration with the Muslims. Dialogues and collaboration can make sense of being Vincentine in many countries especially in Asia.

»The Islam that we encounter is simultaneously both unified and diversified,« Fr. Maloney remarked. »A simple glance at a map will show its sociological and cultural diversity from Morocco to Indonesia. This diversity is also seen within Muslim societies themselves, going so far as to give rise, at times, to grave internal conflicts. In some areas, relations with other religious bodies have taken an aggressive turn. Nevertheless, the violence and intolerance experienced in too many places should not conceal from us the reality of a significant number of believers who live their religion in peace and respect for others« (Maloney 2000, 102).

We are challenged to strive in a ceaseless effort despite difficulties and impossibilities of dialogues and collaboration between Christians and Muslims. »This Islamic reality, which encompasses not only the religious life of individuals but the whole complex of their social life, cannot leave us indifferent. It is, in fact, one of the most important challenges for the Church and society in many countries. Could our religious communities and societies not find ways to live in peace and collaborate sincerely? Would true religious liberty not be possible in every country? Will the disciples of Christ be able to proclaim the Good News while respecting the consciences of others, and, even more, will they, in their relations with others, live what they proclaim, despite difficulties? Can they expect, at the same time, that the disciples of Mohammed will be increasingly concerned about promoting respectful, fraternal attitudes toward those who do not share their faith?« (102).

On the one hand we have to be faithful to the Vincentine spirituality while on the other hand we have to do more dialogues and collaboration with Muslims. »Our Vincentine spirituality can help us see Muslims in a new way, while realistically acknowledging the difficulties, often tragic, unfolding in certain countries. It will be useful for us to refocus on St. Vincent's way of looking at the individual person. A spirit of dialogue is part of his heritage, as well as a spirit of seeking reconciliation between individuals and among human communities. A deep attitude of humility can help us discern patiently and prudently the values that others hold, values sometimes expressed in surprising ways. I want to encourage the Vincentine Family to move forward energetically in making contact with the followers of Islam and to witness among them to the spirit of the Gospel. I suggest that in the years ahead we engage in a deeper examination of the meaning of the Church's mission among Muslims and become involved in it more actively« (103).

What should we concretely do in dialogue with Islam? It is important to have a proper knowledge of Islam and of the Church's teaching on interreligious dialogue. »It will also be important for us to foster a basic understanding of Islam,

especially in our houses of initial formation and in our ongoing formation. The Congregation should also form some experts in Islam and interreligious dialogue« (103). Above all, as Vincentians seeking personal contact with Muslims, we should work with them in areas common to us, such as the service of the poor, the struggle for justice, and respect for human dignity. »Through high-quality meetings, shared life experiences and common work, prejudices will be overcome, and it will become possible to open channels of mutual respect and reconciliation, and to build peace and brotherhood in the human family« (103).

In the end of his letter, Fr. Robert Maloney puts up beautiful words urging us to continue commitment in fraternal dialogues with Muslims. »St. Vincent told us that love is inventive. So we should look for concrete ways to go out to men and women who do not share our faith, something which has been a part of our charism from the beginning. For centuries, the Vincentian Family has had a remarkable commitment to education and culture in many countries with an Islamic tradition. I am eager that we would continue this commitment today and broaden it to promote fraternal dialogue among all believers and people of good will, as the teaching of the Church since the Second Vatican Council invites us to do« (104).

Quid nunc Vincentius? What would Saint Vincent do if he were living in our contemporary situation especially in Asia where 70% of populations are Islam? Would he not create more contact and dialogue with Muslims? Or, would he not encourage confreres to study about Islam and how to deal and collaborate with Muslims?

2. On *what of islam: understanding and misunderstanding*

The Vatican II launched the Declaration on the relation of the Church and the non-Christian Religion, *Nostra Aetate*, that changes our understanding as well as relationship with other religions. In the opening the document underlines the sense of unity among different people. The Catholic Church has been aware of the new sign of the times that humankind is drawn closer to each other. In the Declaration is a pretty short »document on Islam« that contains only two paragraphs. Meanwhile the first deals with appreciation toward Muslims, the second recalls historical experience of hostilities between Christians and Muslims and yet at the same time appeals to forget the past by working for mutual collaboration for peace and freedom.

Definition of Islam is »submitting oneself to God«. Everyone who submits him/herself to God is called Muslim. In this sense, I would say that a Christian is a »Muslim« too. Islam is widely known by its two main branches (in reality there are many) *Sunni* and *Shia*. Both of them share the most fundamental Islamic beliefs and articles of faith. The differences between them initially stemmed not

from spiritual differences, but *political* ones. Over the centuries, however, these political differences have spawned a number of varying practices and positions which have come to carry a spiritual significance. *Sunni* Muslims make up the majority (85%) of Muslims all over the world. Significant populations of *Shia* Muslims can be found in Iran and Iraq, and large minority communities in Yemen, Bahrain, Syria, and Lebanon. Indonesian Muslims are mostly *Sunni*.

In a website I found a short article entitled *Top 10 Myths About Islam*, written by Christine Huda Dodge (2009), an American of Irish/English descent who has been a Muslim for the past 16 years. She is an educator and writer with over a decade of experience researching and writing about Islam on the Internet. Among other books she wrote was *The Everything Understanding Islam Book* (2009). According to her the ten myths about Islam are:

1. *Muslims worship a moon-god.* Some non-Muslims mistakenly believe that Allah is an »Arab god«, a »moon god«, or some sort of idol. Allah is the proper name of the One True God in the Arabic language.
2. *Muslims do not believe in Jesus.* In the Qur'an, stories about the life and teachings of Jesus Christ (called 'Isa in Arabic) are abundant. The Qur'an recalls his miraculous birth, his teachings, and the miracles he performed by God's permission. There is even a chapter of the Qur'an named after his mother, Mary (Miriam in Arabic). However, Muslims believe that Jesus was a fully human prophet and not in any way divine himself.
3. *Most Muslims are Arabs.* While Islam is often associated with Arabs, they make up only 15% of the world's Muslim population. The country with the largest population of Muslims is Indonesia. Muslims make up 1/5 of the world's population, with large numbers found in Asia (69%), Africa (27%), Europe (3%) and other parts of the world.
4. *Islam oppresses women.* Most of the ill-treatment that women receive in the Muslim world is based on local culture and traditions, without any basis in the faith of Islam. In fact, practices such as forced marriage, spousal abuse, and restricted movement directly contradict Islamic law governing family behavior and personal freedom.
5. *Muslims are violent, terrorist extremists.* Terrorism cannot be justified under any valid interpretation of the Islamic faith. The entire Qur'an, taken as a complete text, gives a message of hope, faith, and peace to a faith community of one billion people. The overwhelming message is that peace is to be found through faith in God, and justice among fellow human beings. Muslim leaders and scholars do speak out against terrorism in all its forms, and offer explanations of misinterpreted or twisted teachings.
6. *Islam is intolerant of other faiths.* Throughout the Qur'an, Muslims are reminded that they are not the only ones who worship God. Jews and Christians are called »People of the Book«, meaning people who have received previous revelations from the One Almighty God that we all worship. The Qur'an also

commands Muslims to protect from harm not only mosques, but also monasteries, synagogues, and churches — because »God is worshipped therein.«

7. *Islam promotes »jihad« to spread Islam by the sword and kill all unbelievers.* The word Jihad stems from an Arabic word which means »to strive«. Other related words include »effort«, »labor«, and »fatigue«. Essentially Jihad is an effort to practice religion in the face of oppression and persecution. The effort may come in fighting the evil in your own heart, or in standing up to a dictator. Military effort is included as an option, but as a last resort and not »to spread Islam by the sword«.
8. *The Quran was written by Muhammad and copied from Christian and Jewish sources.* The Qur'an was revealed to the Prophet Muhammad over a period of two decades, calling people to worship One Almighty God and to live their lives according to this faith. The Qur'an contains stories of Biblical prophets, because these prophets also preached the message of God. Stories are not merely copied, but the oral traditions are referred to in a way that focuses on the examples and teachings that we can learn from them.
9. *Islamic prayer is just a ritualized performance with no heartfelt meaning.* Prayer is a time to stand before God and express faith, give thanks for blessings, and seek guidance and forgiveness. During Islamic prayer, one is modest, submissive and respectful to God. By bowing and prostrating ourselves to the ground, we express our utmost humility before the Almighty.
10. *The crescent moon is a universal symbol of Islam.* The early Muslim community did not really have a symbol. During the time of the Prophet Muhammad, Islamic caravans and armies flew simple solid-colored flags (generally black, green, or white) for identification purposes. The crescent moon and star symbol actually pre-dates Islam by several thousand years, and wasn't affiliated with Islam at all until the Ottoman Empire placed it on their flag.

3. On how of dialogue with islam

Dialogue and Mission, a document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, (1984) speaks of four forms of dialogue, without claiming to establish among them any order of priority:

1. The *dialogue of life*, where people strive to live in an open and neighborly spirit, to share their joys and sorrows, their human problems and preoccupations.
2. The *dialogue of action*, in which Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people.
3. The *dialogue of theological exchange*, where specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other's spiritual values.

4. The *dialogue of religious experience*, where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute.

In November 2008, Islamic and Catholic experts met at the Vatican City, after years of chilly relations due to the growth of fundamentalism. Everything has now resumed, thanks to the address of Benedict XVI in Regensburg, where he affirmed that religion embraces reason and excludes violence. The most urgent theme in that dialogue is religious freedom. Every community may be guaranteed to proclaim and spread its faith. On the first day of the meeting, they addressed theological-spiritual themes; on the second day, they discussed »Human dignity«, exploring issues related to human rights, religious freedom, and religious respect, possibly alluding to the freedom to convert and change religions.

»This encounter between Muslim and Catholic experts in November is a start, and is a positive for the mere fact that it is being held: dialogue is better than indifference and reciprocal silence. In recent years, an important change has taken place. At first, the letters from the Muslim scholars requested a dialogue that would be exclusively, let us say, theological. But this ran the risk of being unproductive. The Holy Father and Cardinal Tauran stressed that dialogue would have to include the problems of daily life and the rights of conscience. One of the Muslim participants, Tariq Ramadan, agreed on this point. Christians and Islam obstructed by fundamentalism... Both religions claim to bear a message of truth, and are called to proclaim it and spread it in mission. But the ways in which this is to be done must be specified. Using means unworthy of religion, or that is prohibited, must be excluded. The Muslims, for example, accuse the Christians of conducting proselytism by doing »favors« for the poor, and asking for conversion in exchange. But it is unjust to block advancement while permitting a religion to spread. The idea that is promoted in the Muslim world, »the truth has all rights, falsehood has no rights,« is also unjust. On the basis of this, the possibility for non-Islamic religions to spread is practically excluded. To this is connected the disdain toward apostates – as happened with the baptism of Magdi Cristiano Al-lam – who are viewed as traitors, instead of seekers of truth. Having schools is also important for both religions, and therefore this right must be defended, and must not be denigrated as proselytism. My impression is nonetheless that this dialogue can be fruitful if it respects three dimensions: 1) It must begin, and continue for years; 2) At the end, concrete documents must be drawn up, and distributed as widely as possible; 3) Maximum authority must be given to these documents produced« (Samir 2008).

An important and demanding declaration was published at the end of the meeting by the Vatican and by representatives of the 138 Muslim scholars. Among other things, it affirms respect for life and dignity of each person, man or woman, which involves, among other things, respect for freedom of conscience and religion; the rejection of discrimination on account of faith; the importance of bearing witness through prayer to the transcendent dimension of life in an increasingly secularized world; an affirmation of the duty to give young people a solid

moral, civil, and religious education, and teach them about the faith of others. The declaration also speaks of the possibility of creating a permanent mixed committee, and announces a second forum to be held within two years, in a Muslim majority country.

3.1 Living our Everyday Life

What do we mean by dialogue? What is dialogue when it is lived in everyday life?

Some years ago, I was asked to give a talk on our Christian commitment to interreligious dialogue in an activity of Christian-Islam dialogue held by a Protestant denomination The Christian Church of Eastern Java (GKJW). The participants were 45 Muslims, 45 Protestants, and 10 Catholics from various places in Indonesia. The activity was sponsored by both GKJW and a Christian organization from Germany. Dialogue lasted a month with various programs of exposure. For 45 Muslims there are programs of exposure in Catholic or Christian communities for a week; and 45 Protestants went to Islamic communities. I repeated Pope John Paul's teaching that »each member of the faithful and all Christian communities are called to practice dialogue, although not always to the same degree or in the same way« (Gioia 1997, 235-236). A Catholic, a simple woman spoke up and said to me, »Father, I agree on the importance of interreligious dialogue, but I can't discuss the Trinity with my Muslim neighbors. I'm a housewife, mother of four children. I would probably explain our faith badly. It is too difficult for me.« I answered that she was right and the Church doesn't expect her to do theological discussions with Muslims. But I said, »You can teach your children that God also loves Muslims and others, and you can reinforce that teaching by your attitudes, charities, as well as acceptance and tolerance. Dialog is our perennial call to live peacefully with people from other faiths.« (Riyanto 2010, 478-481)

I feel that many of the members of our community might react to the Church's encouragement to dialogue in a way similar to this woman. We feel that we are not trained for it, and we are worried that in any theological exchange we might quickly be in over our heads. Even more than 40 years after the Second Vatican Council, many Christians still have a very restricted idea of what the Church is referring to by the term »dialogue« (Michel 2008).

Already in 1979, the Asian bishops sought to put the emphasis on dialogue as it should be practiced by ordinary Christians (that is, by »non-experts«). The Asian bishops gave priority to the »dialogue of life«, which they said was »the most essential aspect of dialogue«. According to the Asian bishops, the dialogue of life occurs when: »Each gives witness to the other concerning the values they have found in their faith, and through the daily practice of brotherhood, helpfulness, open-heartedness and hospitality, each show themselves to be a God-fearing neighbor. The true Christian and [their neighbors of other faiths] offer to a busy world values arising from God's message when they revere the elderly, conscientiously rear the young, care for the sick and the poor in their midst, and work together for

social justice, welfare, and human rights.« (Rosales and Arevalo 1997, 109-112)

The bishops are moving away from the idea of dialogue seen as mainly a way »*talking or discussing*« to one of »*a way of living together*«, with the emphasis on »*sharing life*« in the context of daily living. In my reflection (Riyanto 2010), dialogue is concretely sort of beautiful activities such as:

- *sitting together*: »*silaturahmi*« (visiting and extending hands of blessing and respect), sharing, negotiating, and discussing;
- *standing together*: respecting one another and promoting equality and rights;
- *working together*: building the better life of society in various fields such as education, health service, economy, and politics;
- *experiencing ups and downs of everyday life*: cultivating the sense of solidarity, friendship, brotherhood, neighborhood;
- *meditating together* [I don't use the term »*prayer*«]: learning and listening to each other about spiritual experience of God and extending God's love to one another;
- *journeying together*: ceaselessly searching the truth in a way that one experiences freedom and love only in God he discover!

Shall we not be dying together too? If we live in peace with others, it will be beautiful that we will also die in the same peaceful way others experience. In other word, dialogue is nothing other than ceaseless activity to seek peace in our living together with others.

3.2 Cultivating the sense of being together

I live in a seminary located in a periphery of a small town, called Malang, East Java. Our seminary is surrounded by Muslims. Until now there aren't any difficulties in our relationship. As ordinary people who live in a suburb we feel close to each other. We form a group or community consisting of more or less 40 families. This group of families meets every Saturday evening respectively in a family who wins »*arisan*« (an activity of collecting money in a small amount from each member of the group, then share that money to the lucky one after a simple procedure of play). Our seminary belongs to this group; seminarians take actively a part of such an activity every Saturday evening. By doing so, the seminarians are doing something good to cultivate the sense of being together. Neighborhood means brotherhood. We do experience that living out the spirituality of brotherhood can be broadened not just within our community but also with people of other faiths with whom we share the same feeling as brothers and sisters.

Our seminary provides several different assignments of pastoral activities. One of them is called »*kampung pastoral*« which is a pastoral activity that makes seminarians involve themselves in activities of *kampung* (village). We believe that being together means involving oneself into everyday life of other people. When we involve ourselves, we cheer and experience what others cheer and experience in their daily lives. Our house is also surrounded by five mosques big and small. Ev-

every time of the call to pray starts (there are five times, even at 4 a.m.!) there is extremely big noise, since there are dozen of loud-speakers producing a strong voice of *Adhan* (a call to pray). Unfamiliar ear would feel badly disturbed. To be honest, this is very disturbing. How do we get familiar and not feel being disturbed? Just stay calm, be still, and enjoy!

Once I experienced a beautiful moment. It happened during my travel to China. We were leaders of private universities in our region of East Java. In a hotel I stayed in a room with an Indonesian Muslim colleague, a professor of sociology. We are friends to each other. After a long journey to the Great Wall we were tired and went back to our hotel. In a small room he took his stuffs and said that he would pray just beside his bed (there were two beds). I said, »Great, I should do the same!« So, he started to pray and so did I. Honestly I did find that it was a moment of the beauty of our being together. We just do what we should do according to our own faith and, again, it was beautiful.

3.3 Befriending others

My daily activities are mainly learning and teaching. I teach some philosophical subjects in Widya Sasana College of Philosophy and Theology at Malang, in which more than 400 students are preparing themselves to priestly ordination. Learning and teaching philosophy has always been a challenging task for me. Besides, I am invited to give lectures in a state university to deal with »phenomenological research« in Ph.D program (University of Airlangga) and also in Islamic universities (Surabaya and Malang) as visiting professor of philosophical subjects.

Whereas in Widya Sasana College I work with professors from religious congregations as well as diocesan priests, in universities where I engage in lectures I get occasion to meet people and intellectuals of different religions mostly Islam. This is a blessing and an interesting experience to me. I got friends of Muslims from different branches of Islam. In Indonesia there are two main groups of Muslims. The first one is called »Nadlatul Ulama« (NU) whose perspective of doctrine is more popular and rooted in ordinary people's tradition of life. It is the largest Islamic organization in Indonesia. The second biggest one is »Muhammadiyah« whose doctrine is somehow puritan and intellectual. Both share Sunni school. In my experience the Catholics can go with both NU and Muhammadiyah. They are good friends and are also active in working together with people from other faiths. When I work with them I feel alright. They are just simple and enthusiastic. Befriending Muslims is indeed beautiful. I also teach in both NU and Muhammadiyah universities. Mingling with Islamic scholars is a joy and blessing for me hoping that the same joy they gain while learning philosophy with my humble presence.

3.4 Working together for justice, peace and charity

In the words of the Asian bishops »working together for social justice, welfare, and human rights« is one of the manifestations of the dialogue of life. All aro-

und the world, Christians are striving, together with the followers of other religions, to build peace and to establish just societies. *The Daughters of Charity in Indonesia* as well as in countries of Asia Pacific have always done something beautiful in making efforts of collaboration for justice and peace in the society. In Indonesia, for instance, they are working together with the Muslims in many different areas of apostolate such as empowering women workers and women from villages, rendering health service or giving scholarship for poor children, taking care of leprosy persons, offering relief help to the survivors whenever there is natural disasters, etc. *Society of Saint Vincent de Paul*, *CM fathers*, and *Vincentian family* are also working hand in hand with different Islamic groups to give assistance to the poor especially the vulnerable and victims of disasters.

I do believe that no any single institution can handle effectively promotion of justice, peace, and love in society. Christians should be aware of the importance of collaboration. Every stage of our initial Vincentian formation must also seek ways and create possibilities that being man of collaboration is *par excellence* one of the most crucial requirements to be achieved by candidates.

3.5 A dialogue from the heart

Has God desired enmity between Christians and Muslims? The roots of the natural affinity that should exist between Muslims and Christians go back to the very Scriptural origins of Islam. Indeed, the Qur'an states: »The closest in affection to [Muslims] are those who say: »We are Christians,« for among them are priests and monks and they are not arrogant.« (5:82) This perception of divinely-willed friendship and cooperation between Muslims and Christians was expressed on the Christian side when the Catholic Church, in declaration *Nostra Aetate* (no. 3), urged Christians and Muslims to move beyond the suspicions and conflicts of the past in order to work together to carry out a common mandate: »For the benefit of all, let them together preserve and promote peace, liberty, social justice, and moral values.«

I do agree with Tom Michel (2008) who gives a comment that »the long history of conflict, oppression, violence, and war between Christians and Muslims must be understood as acts perpetrated by those who *failed to live according to the teaching of their respective faiths* or else the misguided actions of those whose theological vision was too narrow to recognize God's work of grace within the other community«. In other word, dialogue with Muslims needs to start *from the heart*. Heart locates physically in the center of our body. As the center heart becomes so important to the physical structure of human existence. What comes up from heart is what comes up from human being. So, heart is indeed the representative of the human presence. But, heart is also symbol of love. That means the good things which are out of heart expresses love. Mind thinks, ear listens, mouth speaks, eye sees, and heart loves, contemplates, and meditates.

Virtues of heart are simplicity, meekness, humility, courage as well as charity and love. When saying that dialogue with Muslims starts from the heart, I mean we need to start from love and charity, not prejudice nor judgment. These virtues

shape our ways of self-communication. They make friendship, solidarity, brotherhood, neighborhood, and togetherness possible. Such virtues make others feel to be accepted and welcome as they are. These virtues are essential elements in dialogue with Muslims. When I say that in dialogue we also need virtue of courage, I mean courage to transcend our inferior and superior mentality as Christian. Christians who live in the midst of Muslims as majority have inferiority as predominant feeling; and those who are majority seems to easily have superiority over the Muslims. To some extent, Christians are to be courageous to initiate to seek concrete ways of cultivating dialogues with Muslims regardless of difficulties and obstacles.

Dialogue is possible when we start from the heart. This is my simple conviction sprung from »the well« of experience of everyday life. By »the well« I mean love of God from which blessing and every good thing flow to our daily life. God is love. There will be no peace on earth, if there is no love. There will be no love, if there is no dialogue. And, so do our living and being together with Muslims. There will be no dialogue, if it does not start from the heart. We need dialogue with love. In this following song, it is said clearly that peace on earth starts with »me« and »us«. Loving others begins with our deep and personal experience of being loved by God.

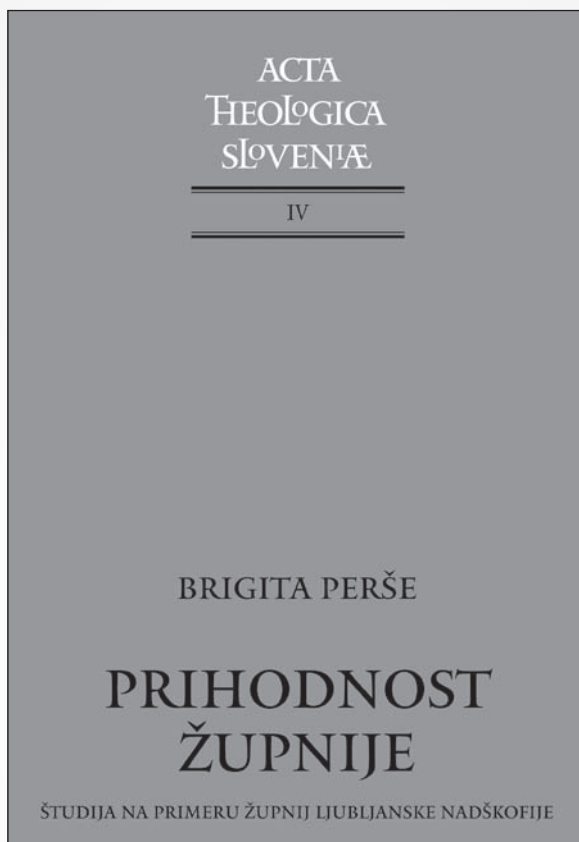
*By Sy Miller and Jill Jackson, »Let There be Peace on Earth«
Let there be peace on earth, and let it begin with me.
Let there be peace on earth, the peace that was meant to be.
With God our Creator, we are family.
Let me walk with my neighbor in perfect harmony.
Let peace begin with me; let this be the moment now.
With every step I take, let this be my solemn vow:
To take each moment, and live each moment, in peace eternally!
Let there be peace on earth, and let it begin with me.*

References

- Bormans, Maurice.** 1990. *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*. New York : Paulist Press. Orig. pub., *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*. Paris: Cerf, 1981.
- Dodge, Christine Huda.** 2009. *The Everything Understanding Islam Book: A complete guide to Muslim beliefs, practices, and culture*. Avon, MA: Adams Media.
- Gioia, Francesco, ed.** 1997. *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church (1963–1995)*. Boston: Pauline & Libreria Editrice Vaticana.
- Maloney, Robert.** 2000. Our Apostolic Mission in the Islamic World. *Vincentiana* 44, no. 2 (March–April).
- Michel, Thomas.** 2008. Islam in Asia. [Http://www.sedos.org/english/michel.htm](http://www.sedos.org/english/michel.htm) (accessed in 15.01.2009).
- Riyanto, Armada.** 2010. *Dialog Interreligious: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah* [Interreligious Dialogue: Historicity, Thesis, Discourse, Face]. Yogyakarta: Kanisius.
- Rosales, Gaudencio, and Catalino Arévalo, eds.** 1997. *For All the People of Asia*. Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1979 to 1991. Manila: Claretian Publications.
- Samir, Khalil Samir.** 2009. The Letter of 138 Muslim scholars to the Pope and Christian Leaders. [Http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=14](http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=14) (accessed 10.01.2009).

The Roots of Muslim Anger and Its Challenge for Christians; Islamic Revival in Asia and Its Implications for Christian-Muslim Dialogue; Christian-Muslim Relations: Are We Missing the Real Story? 2010. [Http://www.sjweb.info/dialogo/index.cfm](http://www.sjweb.info/dialogo/index.cfm) (accessed 10.01.).

Top 10 Myths About Islam. 2008. [Http://islam.about.com/od/commonmisconceptions/tp/myths.htm](http://islam.about.com/od/commonmisconceptions/tp/myths.htm) (accessed 10.01.2009).



Brigita Perše
Prihodnost župnije

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 383—393

UDK: 27-234=16

Besedilo prejeto: 08/2011; sprejeto: 09/2011

Jožke Krašovec

Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma

Povzetek: Članek govori o edinstveni zbirki faksimilov najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma, ki imajo ključno mesto v zgodovini slovanskih narodov. Starejši prevodi svetopisemskih besedil so postali standardni vir za narodno slovstvo. Ta izredno pomembni evropski projekt je bil zasnovan, da bi bralce uvedel v razne vrste verzij, ki so v ozadju uveljavljenih prevodov Svetega pisma v slovanskih deželah. Projekt je raziskovalcem Vzhoda in Zahoda dal veliko priložnost za raziskovanje zgodovinskih, jezikovnih in literarnih vprašanj, da bi tako olajšali bolj strokovno razumevanje Svetega pisma med ljudmi. Ta članek presoja notranje razmerje med odvisnostjo od virov in ustvarjalno svobodo prevajalcev ob upoštevanju ravni jezikov in slovstev v njihovih začetkih in modernih pogledov na umetnost prevajanja.

Ključne besede: Sveto pismo, viri, prevodi, besedišče, literarni slog, izročilo, izvirnost

Abstract: **Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible**

The article refers to a unique collection of facsimiles of the oldest Slavic translations of the Bible, which represented a crucial point in the history of Slavic nations. The early translations of the biblical texts became a standard source for folk literature. This unique European project was designed to introduce the readers to a variety of translation versions that lie behind the established translations of the Bible in Slavic countries. The project gave to scholars from East and West a great opportunity to deal with historical, linguistic and literary issues in order to facilitate a better qualified understanding of the Bible among the people. The article evaluates the inner relation between the dependence on sources and the creative freedom of the translators in view of the level of languages and literatures at their beginnings and of modern opinions on the art of translation.

Key words: Bible, sources, translations, vocabulary, literary style, tradition, originality

Med letoma 1983 in 1988 sta nemška znanstvenika prof. dr. Reinhold Olesch (Köln) in prof. dr. Hans Rothe (Bonn) kot urednika začela pripravljati širokopoltežno zastavljeno zbirko Biblia Slavica, da bi širši javnosti omogočila dostop do

zgodnjih pomembnih prevodov Svetega pisma v slovanske jezike, dopolnjenih s komentarji. Urednika sta izrecno poudarila, da je zbirka, ki za zdaj obsega enainštirideset zvezkov v devetih jezikih, nastajala v širokem okviru celostnega razumevanja zgodovine in kulture vzhodnega dela Srednje Evrope. Zajetna zbirka Biblia Slavica je zdaj na voljo v številnih knjižnicah po vsem svetu. Najpomembnejši viri kulturne in duhovne zgodovine slovanskih narodov so po zaslugi študij in komentarjev dostopni širšemu krogu znanstvenikov, saj obravnavajo predvsem vprašanja virov in prevodnih načel, ki zadevajo tudi druga jezikovna območja Evrope in sveta. Poleg tega so v vseh prevodih Svetega pisma v slovanske in v baltske jezike opazni sledovi močnih vplivov sosednjih slovanskih in drugih evropskih jezikov in kultur. Odnos med viri in posameznimi slovanskimi in baltskimi prevodi Svetega pisma, temeljna prevodna načela in medsebojno vplivanje jezikov in kultur zato ponujajo neizčrpen in nenehno aktualen vir za primerjalno predstavitev (Krašovec 2010).

1. Viri in posebnost starih prevodov v slovanske jezike

Kvirom starih prevodov Svetega pisma v slovanske jezike sodijo ne le izvirnik in antični prevodi Svetega pisma, temveč v nekem pogledu tudi prevodi Svetega pisma v starocerkvenoslovanščino, ki sta jih v deželah današnjih Češke in Slovaške od leta 863 dalje pripravljala brata iz Soluna v Makedoniji, Ciril (Konstantin) in Metod. Kakor je bilo v navadi v bizantinski Cerkvi, sta brata pri bogoslužju uporabljala poleg grščine tudi nacionalne jezike. Začela sta prevajati perikope in sv. Metodo se je posrečilo, da je iz grščine v starocerkvenoslovanščino prevedel liturgične perikope iz knjige Psalmov in iz Nove zaveze. A zaradi političnih razmer rokopis tega dela ni bil niti enkrat v celoti prepisan, tako da so se ohranili le krajši fragmenti. Starocerkvenoslovanska verzija evangeliarija in druge svetopisemske perikope pa so z ustnim izročilom vendarle učinkovale in v drugi polovici 13. in v 14. stoletju pripomogle k naglemu razvoju češkega knjižnega jezika. Češki jezik in književnost sta se še posebno razmahnila po letu 1348, ko je kralj Karl IV. v Pragi ustanovil univerzo.

Kdaj in kako je nastal prvi prevod Svetega pisma v češčino, še ni do konca pojasnjeno. Zdi se verjetno, da je nastajal po delih na podlagi tedaj razširjenih knjig Vulgate v teku treh stoletij, od 12. stoletja dalje. Po mnenju specialistov na tem področju je bila najstarejša celotna češka Biblija sestavljena iz prevodov posameznih delov, in to med letoma 1360 in 1380. Eden od rokopisov je Dresdenska Biblija; takšno oznako nosi zato, ker so jo hranili v Kraljevi knjižnici v Dresdnu.¹ Jezikovne in slogovne raziskave Dresdenske Biblije dopuščajo domnevo, da je bilo pri prevajanju udeležениh kakih deset strokovnjakov, ki pa niso delali po enotnih kri-

¹ Dragoceni rokopis je mladi jezuit Josef Vraštil leta 1910 odnesel na univerzo jezuitskega reda v belgijskem Leuvenu, da bi ga tam fotokopirali. Ko je leta 1914 izbruhnila prva svetovna vojna in so nemške čete zažgale hiše ob glavni ulici blizu univerzitetnega poslopja, je rokopis v trezorju zgorel. Približno tretjina kodeksa je bila prefotografirana in fotokopirana in tako rešena (Kvas 1989, 11).

terijih. Izrazoslovje ni ustaljeno in enovito uporabljeno. Za isto latinsko besedo je v prevodu uporabljenih več različnih čeških izrazov. Termini so deloma prevzeti iz najstarejših čeških evangeliarijev, oprti na starocerkvenoslovanski prevod Svetega pisma. Vladimír Kyas opisuje posebnost prevoda z vseh pomembnejših vidikov in povzame:

Prevajalci so nalogo izpolnili razmeroma uspešno, ustrezno svojim različnim sposobnostim. Treba je opozoriti predvsem na tiste, ki so se ukvarjali z Genezo, s knjigami modrosti in z evangelijski. Nacionalni jezik je že imel na voljo besedišče, doraslo različnim izrazom, izhajajočim iz starih kultur tujih dežel, pa tudi hebrejskemu in latinskemu načinu izražanja; tako so se lahko dobro znašli s sredstvi tedanjega jezika in so morali le redkokdaj izumljati umetne izraze. V slogu so prevodi vsekakor zelo svobodni, pač po zaslugi gnetljivosti jezika razvijajoče se staročeške proze, in si bolj kot za dobesedno podajanje besedila prizadevajo za dobro razumljivost. (Kyas 1989, 14)

Staročeška Biblija je v 14. in v 15. stoletju zelo močno vplivala ne le na češko in na slovaško jezikovno občestvo, temveč tudi na sosednje poljsko. Pozornost zbujajoče je, da so prevodi Svetega pisma v poljščino nastali veliko pozneje kakor v češčino, čeprav je bila prva poljska univerza v Krakovu ustanovljena nedolgo za praško (leta 1364, reforma in razširitev leta 1400). Poljski prevajalci so se pogosto bolj ali manj opirali na češke prevode Svetega pisma ali posamezne knjige celo prevajali kar iz češčine. Najstarejša poljska knjiga Psalmov in celo tako imenovana Zofijina Biblija iz leta 1455, ki je le deloma ohranjena, nista prevedeni iz latinščine, temveč iz češčine. Poljščina se je v Cerkvi predtem razvijala v okviru homilij, ki so bile resda napisane v latinščini, a brane v poljščini. V latinsko besedilo so ponekod vstavljeni poljski stavki in odstavki, navedki iz Svetega pisma. V prvi polovici 16. stoletja pa je izšlo več delnih prevodov Svetega pisma, predvsem knjiga Psalmov in evangelijski. Z natisom Leopoldite leta 1561 se je tudi na Poljskem začel razcvet tiskanja Svetega pisma (Urbańczyk 1988, 25–35).

S kronološkega in kulturnozgodovinskega vidika je smiselno, da so bili v serijo II zbirke Biblia Slavica uvrščeni trije najstarejši natisnjeni prevodi celotnega Svetega pisma v poljščino: katoliška Leopoldita iz leta 1561, ki jo je po Vulgati pripravil Jan Nicz Leopoldita (1523–1572) in je bila ponatisnjena v letih 1575 in 1577; kalvinistična Brestovska ali Radziwiłłova Biblija iz leta 1563, ki je že bila prevedena iz hebrejskega in iz grškega izvirnika; prevod Svetega pisma, ki ga je leta 1572 za antitrinitarce pripravil Simon Budny. Do šestdesetih let 16. stoletja je bila natisnjena cela vrsta prevodov knjige Psalmov, Nove zaveze in posameznih knjig Stare zaveze. Nekateri prevodi Svetega pisma niso bili natisnjeni. Leta 1561 je Nikolaus Scharffenberg v Krakovu izdal prvo celotno katoliško poljsko Sveto pismo, imenitno likovno opremljeno.

Leopolditov prevod vsebuje številne narečne jezikovne posebnosti in izposojenke iz nemščine, poleg tega pa se v njem zrcalijo sklepi tridentinskega koncila (Ses-

sio IV, 8. 4. 1546) o omejitvi kanona svetih knjig, vključno z devterokanoničnimi knjigami in s knjigami, ki jih je zavračal Luter, in o vzpostavitvi cerkvene tradicije kot drugega vira verovanja. Glavna Leopolitova skrb so bili: utemeljitev naslonitve prevoda na Vulgato in pojasnila na robu strani in na začetku vsakega poglavja. Zaradi opiranja izključno na Vulgato so sodobni prevajalci Brestovske Biblije in Simon Budny hudo napadli delo Jana Leopolita. Jezuiti so se odzvali tako, da so se zavzeli za temeljito revizijo uradnega katoliškega Svetega pisma. Leta 1593 je poljski jezuit Jakub Wujek izdal nov prevod Nove zaveze, leta 1599 (dve leti po njegovi smrti) pa je izšel njegov prevod celotnega Svetega pisma. Ta prevod so več kakor tristo petdeset let uporabljali v katoliških cerkvah po vsej Poljski.

Brestovska Biblija iz leta 1563 je drugi pomemben mejnik v zgodovini prevodov Svetega pisma v poljščino, še zlasti ker so jo protestanti označili za standardno delo reformacije na Poljskem. Ta v celoti komentirana Biblija je rezultat skupnih naporov več poljskih, francoskih in italijanskih protestantskih strokovnjakov, ki so ostali anonimni. Zaporedje in sestava knjig Stare zaveze se ravna po francoski Bibliji Roberta Estienna (Stephanus) iz leta 1553, ki je med drugim kot novost vpelel razdelitev besedila na verze in številčenje verzov. Devterokanonične knjige sledijo kanoničnim knjigam kot »apokrifi«. Na naslovni strani piše, da je Brestovska Biblija narejena zvesto po hebrejski, grški in latinski. A Simon Budny je v uvodu k svojemu prevodu leta 1572 oporekal tej navedbi:

Na začetku ali v naslovu so napisali, da so knjige prevedli iz hebrejščine ali iz – kakor pravijo – judovskega jezika in iz grščine, a se je, kakor rečeno, očitno pokazalo, da so grščino in hebrejščino na mnogih mestih napačno razumeli in se niso dovolj potrudili; ni težko ugotoviti, da so prevajali samo iz latinščine in zraven še iz francoščine ... Poleg tega je jasno, da so si pretežno prizadevali za lepo poljščino in pri tem zanemarili posebnosti grščine v Novi zavezi in v knjigah, ki jih označujemo kot apokrifne, ... in da se niso menili za posebnosti hebrejščine v Stari zavezi. (Kwilecka 2001, 1527)

Na podlagi česa lahko presojamo objektivnost navedenega mnenja Simona Budnyja? Iskanje kriterijev objektivnosti v veliki meri spodleti že pri soočenju s tekstnokritičnimi težavami hebrejskih in grških predlog. Zlasti pesniška besedila Stare zaveze so v jezikovnem pogledu na številnih mestih problematična, zato se – ko v tekstni kritiki in pri prevajanju Svetega pisma iščemo rešitve – ne moremo izogniti navezovanju na antične prevode. To je v praksi verjetno glavni razlog, zakaj prevajalci poleg izvirnika uporabljajo tudi pomožne vire.

Najpomembnejši pomožni viri prevajalcev Brestovske Biblije so bili Septuaginta, novi komentirani prevodi iz izvirnika v latinščino in francoska Biblija Roberta Estienna. Posledica teženja vseh prevajalcev k jasnosti je bila, da so se zmeraj nekoliko oddaljili od oblike, deloma pa tudi od vsebine izvirnega besedila. V nasprotju z drugimi prevodi Svetega pisma v poljščino v drugi polovici 16. stoletja je za Brestovsko Biblijo značilno izogibanje hebraizmom oziroma semitizmom. Tipične

hebrejske fraze, izrazi, metafore in specifične sintaktično-stilistične konstrukcije so prevajalci zavestno prenesli v poljske semantične ustreznike, da bi preprečili nastanek poljščini tujih oblik. Irena Kwilecka pravilno presoja, da načelo, po katerem naj bi »svetopisemsko besedilo bralcu predstavili v jasni, razumljivi, duhu poljskega jezika ustrezni obliki«, zahteva številne oblikovne odklone od izvirnika (Kwilecka 2001, 1534). Prevajalci Brestovske Biblije so to težavo deloma rešili z opozorili na posamezne besede, izraze ali fraze v pripombah na robu strani. Sklicovanja na hebrejsko verzijo so še posebno številna v knjigi Psalmov. Navezava na izvirnik že sama po sebi pove, da so prevajalci pri interpretaciji izvirnika na tem mestu naleteli na težave. Ker je grško besedilo Nove zaveze obremenjeno z veliko manj tekstnokritičnimi in semantičnimi problemi, se prevajalci veliko redkeje sklicujejo na grško verzijo.

Prvi prevodi Svetega pisma v slovenščino so nastali med letoma 1555 in 1584; med letoma 1555 in 1582 so izšli delni prevodi, leta 1584 pa celotna monumentalna slovenska Biblija, po Juriju Dalmatinu poimenovana Dalmatinova Biblija. Nekateri prevodi odlomkov iz Svetega pisma so izšli po večkrat: Matejev evangelij leta 1555 in leta 1582 Nova zaveza v celoti; pismo Rimljanom leta 1560, pisma Korinčanom in Galačanom leta 1561, preostala Pavlova pisma leta 1567; vsa Pavlova pisma znova leta 1582. Prvi delni prevodi so bili za ponatis deloma revidirani. Med razpravami v komentarjih k izdaji zbirke Biblia Slavica je posebno pomemben analitični prispevek prof. dr. Hansa Rotheja (Rothe 2006, 67–96). Čeprav je jezikovna analiza prof. Rotheja omejena le na Matejev evangelij, je mogoče iz nje sklepati marsikaj o uporabi virov v prvih prevodih Svetega pisma v slovenščino. V naravi semantike je, da je analiza besedišča v prevodu v primerjavi s predlogo še zlasti zgovorna. Primerjave na jezikovni ravni jasno pokažejo, da je bil Trubarjev prvi vir ne latinska Vulgata, temveč Lutrova Biblija. Hans Rothe v sklepni opombi povzame: »Mnenju, da se je Trubar opiral na Erazmovo izdajo Nove zaveze in ›ob njej‹ uporabljal ›tudi‹ Lutrov prevod (Slodnjak), ne moremo pritrditi. Bržkone je bilo obratno – kakor se od Grafenauerja (1914) naprej tudi domneva.« (96)

Vprašanje virov je veliko jasnejše pri hrvaškem prevodu Svetega pisma, ki ga je v prvi četrtini 17. stoletja pripravil jezuit Bartol Kašić (Bartholomaeus Cassius, 1575–1650) in je bil prvič natisnjen leta 2000, in to v seriji Biblia Slavica. Rokopis prevoda ni ohranjen ves, domneva pa se, da je prevod obsegal celotno Sveto pismo. Obstoječe raziskave posebnosti tega prevoda kažejo, da je bil za Kašića odločilen pravi smisel besedila Vulgate. A primerjalne študije povedo tudi, da je bil Kašić prav tako zasidran v starocerkvenoslovanskem izročilu hrvaških lektionarjev in v bogoslužnem jeziku svojega časa (Fućak 1975, 226–232). V stoletjih pred Kašićem so bili za bogoslužne namene prevedeni posamezni deli Stare in Nove zaveze, tako da je dikcija jezika Svetega pisma zaznamovala celoten religiozni in bogoslužni kontekst. Vendar primerjava s starohrvaškimi lektionarji kaže, da je Kašić starejše prevode predelal. Ker pa njegov prevod ni izšel ne takrat ne pozneje, ni mogel nikoli odigrati ključne vloge v verskem življenju in v zgodovini jezika (Hannick 2000, 71–90; Golub 2000, 91–97).

2. Izrazne možnosti starih slovanskih jezikov

Niti eden od staroslovanskih prevodov Svetega pisma ni doživel popolne jezikovne analize. A v komentarjih v seriji *Biblia Slavica* je vendarle nekaj razprav, ki na posameznih primerih predstavijo bistvene jezikovne značilnosti najpomembnejših prevodov. Velika skrb prevajalcev Svetega pisma je bila, da bi v svojih prevodih ohranili kontinuiteto s starejšim izročilom. V 16. stoletju so bili v modi zastarel način izražanja in izposojenke iz latinščine, češčine in nemščine. Besedišče je bilo na tej razvojni stopnji še zelo omejeno, zato je vzniknila potreba po bogatenju poljskega besedišča z uporabo tujih besed. Prvi popolni prevodi Svetega pisma so bili pionirsko delo. Prevajalci so imeli za primerjavo na voljo le delne prevode svojih predhodnikov. Da bi delo opravili čimbolj ustrezno, so se oprli na prevode, ki so jim bili jezikovno in časovno najbližji. To pojasnjuje, zakaj so češki prevodi Svetega pisma pomembna podlaga poljskih. Povzamemo lahko, da Leopolda zrcali ne le dejansko omejenost poljščine tistega časa, temveč tudi navezanost na izročilo, ki po svoji naravi uteleša konservativno držo. V smislu protestantskega gibanja so se prevajalci Brestovske Biblije zelo močno odtrgali od izročila in »razvili nov model knjižnega jezika – model, ki se je v glavnem opiral na sredstva živega jezika, kakršnega je takrat uporabljala skupnost bolj ali manj izobražene poljske družbe« (Kwilecka 2001, 1634). V nadaljevanju Irena Kwilecka takole pojasni novo situacijo: »Pri razvojnem procesu jezika prevoda ni igrala majhne vloge humanistična kultura brestovskih prevajalcev, kajti njihov izbor umetniških sredstev je bil zelo zavesten. To je izraženo v nenavadno barvitim in izdiferenciranim besedišču, v bogati frazeologiji, v rabi jezikovnih sredstev z veliko ekspresivno in impresivno (čustveno) močjo, torej v prvinah, ki pripomorejo k lepoti in izvirnosti svetopisemskega sloga.« Za Brestovsko Biblijo je precej bolj kakor za druge poljske in nepoljske prevode Svetega pisma značilna pozornost zbujujoča raznolikost besedišča, oblik in izdiferencirane sinonimike. Besedišče sestavljajo pretežno besede, že udomačene v živem jeziku, pa tudi izposojenke iz tujih jezikov: bohemizmi, galicizmi, germanizmi, latinizmi, rusizmi. V nasprotju z Leopoldo se Brestovska Biblija nikjer konkretno ne ujema s češkimi prevodi. Tudi nemška Lutrova Biblija očitno ni vplivala na prevajalce Brestovske Biblije. Pogosta posledica svojevrstne razširitve in diferenciranja besedišča, morfologije, skladnje in slovničnih oblik, da bi se izognili enoličnosti, je odmik od izvirnika; tega odmika ni mogoče razložiti z izraznimi možnostmi poljščine, temveč z okrepljenim prizadevanjem za jezikovno lepoto, za razumljivost in za semantično specificiranje, to pa odseva močno željo po interpretaciji.

Razprave o jeziku starih slovanskih prevodov Biblije so nazorno pokazale, da v vseh primerih govorimo o velikih literarnih dosežkih. Da bi razumeli visoko stopnjo izraznih možnosti starih slovanskih jezikov, moramo primerjalno ovrednotiti široko zajeta zgodovinska ozadja. Iz zgodnjega časa pokristjanjevanja slovanskih narodov imamo na voljo le malo književnih spomenikov, ki bi pričali o rabi slovanskih jezikov. Od romanike dalje pa vendarle vemo za pomembno vlogo, ki jo je ustno izročilo odigralo pri nastanku in pri oblikovanju evropskih knjižnih jezikov. V času

pred prvimi zapisi je stalna uporaba nacionalnega jezika vsem nadarjenim ljudem ponudila priložnost, da različne vsebine in občutja izrazijo jezikovno korektno in literarno dobro. Najgloblje razmerje med jeziki omogoča njihovo medsebojno zbliževanje. Ne glede na vse zgodovinske odnose so si jeziki sorodni v tem, kar hočejo povedati. Sorodnost jezikov je podlaga za medsebojno dopolnjevanje v intencijah, ki naposled vodijo v čisti jezik.

V tem kontekstu se zdi primerno, da opozorimo na cerkvenozgodovinske predpostavke slovanskih jezikov. Irski in škotski menihi so že sredi 8. stoletja prišli do koroških Slovanov in oznanjali krščansko vero v njihovem nacionalnem jeziku. Trudili so se torej, da bi bogoslužna in svetopisemska besedila posredovali v nacionalnem jeziku vernikov. Pomembno vlogo pri tem je imelo petje, kajti besedila pesmi so na poseben način olajševala dojetje verskih resnic, saj so bila obenem tudi mnemotehnično sredstvo. Verniki so bili torej napoteni na poslušanje, ne na branje. Tako se je uveljavilo, da obdobje pred prvimi zapisi označujemo kot čas ustnega izročila. Najpozneje na začetku 10. stoletja je bila starocerkvenoslovanščina že izoblikovana, to pa pojasnjuje, zakaj sta bila misijonska dejavnost med Južnimi Slovani in prevajalsko delo Cirila in Metoda tako uspešna. Irski in škotski misijonarji in pozneje grška brata Ciril in Metod so s tem uveljavili prastaro judovsko prakso, da se v bogoslužju svetopisemsko berilo neposredno prosto prevede v nacionalni jezik vernikov. Tako je nastala tradicija targumov, ki je bila temeljnega pomena za ohranitev judovske identitete.

Kulturni okvir pokristjanjevanja slovanskih narodov je bogata patristična dediščina v grščini in v latinščini. Ker leži območje – zemljepisno gledano – na stičišču obeh jezikov, sta igrali pri pokristjanjevanju Slovencev pomembno vlogo obe jezikovni tradiciji. Grška dediščina je povezana predvsem s položajem in delovanjem oglejskega patriarhata. Slavisti, na primer Leszek Moszyński in Christian Hannick, menijo, da so najstarejši ohranjeni slovenski pisni dokumenti, Brižinski spomeniki, nastali konec 8. stoletja v sklopu misijonske dejavnosti salzburške nadškofije med slovanskim prebivalstvom na Koroškem in v Panoniji. To so splošni spovedni obrazci, ki so bili po mnenju nekaterih slavistov prevedeni v starocerkvenoslovanščino iz staronemške predloge, po mnenju drugih pa iz grške (Hannick 1996, 239–243). Vsekakor so to besedila v izoblikovanem staroslovanskem jeziku, ki zadostuje vsem pogojem za živahen nadaljnji razvoj. Poznejši razcvet tega jezika je izpričan v Stiškem rokopisu iz 12. stoletja (Glavan 1992), v 16. stoletju pa se je Slovenija uvrstila med narode, ki so z delnimi prevodi in s prevodom celotnega Svetega pisma dobili trdno podlago za razvoj knjižnega jezika (Merše 2006, 99–325; 2011, 7–16).

Cerkvenozgodovinske predpostavke za nastanek starocerkvenoslovanščine s posebnostmi staroslovenščine so najbolj zanesljiv ključ za razumevanje visoke razvojne stopnje knjižnega jezika, ki so ga v 16. stoletju ustvarili slovenski reformatorji. Utegnilo bi se zdeti samoumevno, da Primož Trubar nemara ni črpal svojega besedišča, slovnice, svetopisemskega načina izražanja in estetske substance iz kmečke govorice svoje rojstne vasi Rašice, temveč iz meščanskega in iz cerkvenega visokega jezika takratne slovenske kulturne metropole Ljubljane. Številni germanizmi izpričujejo ne le revščino slovenščine, temveč tudi protestantsko odvr-

nitev od rimskokatoliške tradicije in usmeritev h germanskemu vzoru. Razprave o večini drugih staroslovanskih prevodov Svetega pisma kažejo, da tam usmeritev h germanskemu vzoru ni bila tako poudarjena kakor pri slovenskih reformatorjih.

Presoja prevodov Svetega pisma v primerjavi s starimi lektionarji in z drugimi besedili glede na predlogo ni lahka. Ker o najstarejših besedilih nimamo neposrednih poročil, vodijo jezikovne in slogovne raziskave najstarejših ohranjenih besedil in prevodov celotnega Svetega pisma, pogosto v različnih redakcijah, do spoznanja, da so prevajalci v veliki meri črpali iz izbranih starejših slovanskih predlog. V skladu z naravo stvari so se trudili preseči lokalna narečja in tuje izraze, da bi lahko nagovorili kar najširši krog bralcev. Najpomembnejša podlaga je bil takrat razširjeni jezik, ki se je oblikoval v razvijajoči se književnosti in so ga gojili v intelektualnih krogih. V vseh slovanskih deželah je na prevajalce zelo močno vplivala starocerkvenoslovanska tradicija, pa tudi praksa ustnega prevajanja, kajti jezik Svetega pisma je bil s svojo dikcijo v vseh deželah povezan s celotnim verskim in bogoslužnim kontekstom. V tem živem kontekstu so se z ustnim izročilom ohranili najstarejši prvi prevodi in se sčasoma prilagodili nadaljnjim razvojnim stopnjam jezika. Jezik Svetega pisma je tako pripomogel k bliskovitemu razmahu slovanskih jezikov v času pred prvimi zapisi. V vseh obdobjih so prevajalci iskali ustrezne fraze in črpali iz bogatega besedišča pogovornega in knjižnega jezika. Vsi staroslovanski jeziki so tako postali dovzetni za oblikovanje in dorasli hebrejskemu, grškemu in latinskemu načinu izražanja ter značilnemu in živemu slogu posameznih knjig Svetega pisma. Prevodi so vsekakor svobodno stilizirani in si prizadevajo za dobro razumljivost. Glede na raznolikost virov je razumljivo, da izrazoslovje ni enotno, saj so avtorji redko težili k enotni naravi prevoda, očitno pa so se trudili, da bi kolikor mogoče dobro pojasnili vsebino. Pri tem so neredko uporabili tudi neobičajne besede, včasih celo takšne, ki so si jih sami izmislili.

Poseben, samostojen dosežek Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina pa je bilo njuno razumevanje prevajanja. Njuno načelo je bilo *ad fontes*, se pravi: nazaj k izvirom. Glede na takrat še zelo nizko raven hebrejskega in grškega jezikoslovja sta, zlasti pri Stari zavezi, poleg izvirnika seveda uporabila tudi Vulgato in še nekatere druge prevode. Gledano v celoti, sta prevoda Svetega pisma stvaritvi z njunim čisto posebnim in neponovljivim pečatom. Kolikor je bilo mogoče, sta ohranila literarno in slogovno zgradbo Svetega pisma, pa tudi značilen, močno kontrasten svetopisemski način izražanja. Ker sta kot prevajalca sledila načelu, da je treba smisel izvirnika prelini v slovensko obliko, sta se vrnila k temeljni funkciji samega jezika, v katerem se beseda, podoba in ton zlijejo v eno. V času, ko še ni bilo enotnega, vse slovensko območje zajemajočega knjižnega jezika, je bila takšna rešitev nujna. Splošna razumljivost je bila eden od ciljev, za katere sta si prizadevala prevajalca Svetega pisma. Da bi bilo besedilo kar najbolj natančno razumljivo, sta ga prevajala ponekod bolj vsebinsko, se pravi: izhajajoč iz stavka, drugod kolikor mogoče dobesedno.

Vsi prevajalci Svetega pisma so se opirali na razširjeni pogovorni jezik in si prizadevali za splošno razumljivost besedila. Nasploh lahko iz prevodov razberemo načelo, da je treba namesto na predlogo suženjsko priklenjenega prevoda pripra-

viti besedilo, ki bo vsebino prelilo v ciljni jezik, ne da bi bilo po smislu in po obliki preveč oddaljeno od izvirnika. Kljub težnji, ki jo narekuje pravilo *ad fontes*, so dodatno uporabljali Septuaginto in zlasti Vulgato, pa tudi ustno izročilo. S primerjavo različnih mest so se posebno veliko naučili in velikokrat po intuiciji našli pravo rešitev. Bralec dobi tudi vtis, da so bili nekateri prevajalci pravi pesniki, ki so se znali prilagoditi slogu vsakokratne prevodne predloge, znali so upoštevati slogovne in retorične danosti in ustrezno predstaviti svobodni ritem. Gledano v celoti, je večina prevajalcev svojo stvaritev zaznamovala s posebnim in neponovljivim pečatom, obenem pa v veliki meri ohranila visoko literarno kakovost izvirnega besedila. Z rabo v bogoslužju in tudi drugače pri vzgoji so prevodi Svetega pisma v vseh stoletjih odločilno pripomogli k razvoju jezika in duhovne kulture.

Presoje posameznih prevodov Svetega pisma glede na predloge in izrazne možnosti ciljnega jezika so v današnjih raziskavah starih slovanskih jezikov zelo omejene v perspektivi. Strokovnjaki se bolj ali manj jasno opredeljujejo za dobesednost pri prenosu izvirnika, drugi hvalijo konkretnost v ciljnem jeziku, spet tretji melodičnost in slogovno polnost obravnavanih prevodov. Vendar pa je treba imeti ves čas pred očmi omejene možnosti prevajanja. Če se prevajalec zelo odločno ravna po načelu dobesednosti in je njegov zgled pretirana zvestoba, osredotočenost bralca/poslušalca tako močno usmeri na posamezne besede in besedne konstrukcije, da se poruši ravnovesje jezikovnega toka, uravnoteženo razmerje med besedo in stavkom. Primerna predstavitev večje jezikovne enote, ustaljene fraze in podobe, sestavljene iz več besed, pa osredotočenost usmeri bolj na ton, na stavčni poudarek, na elegantnost hebrejske ali grške fraze, na kompleksni učinek podobe, na besedilo kot celoto, v kateri preproste nazorne predstave vodijo miselni tok v ozadju. V tem je pravi vzrok dejstva, da so imeli stari slovanski prevodi Svetega pisma izredno veliko vlogo v kulturni zgodovini slovanskih narodov. Prvi prevajalci so bili tvorci jezika in književnosti, saj se prevajalska volja zmeraj vzpenja do meja svojih možnosti.²

3. Sklepni premislek

Projekt Biblia Slavica lahko primerno ocenimo le v širokem okviru celostnega razumevanja zgodovine in kulture slovanskih narodov v Evropi. S pokristjanjevanjem so vsi slovanski narodi vstopili v zgodovino. A takrat še ni bilo nobenega enotnega knjižnega jezika, ki bi zajel celotno območje posameznega naroda. Nacionalni jeziki so bili v ustni in v pisni obliki večinoma razcepljeni na narečja z ra-

² Glej Askani 1997, 190: »Prevod ni jezikovna izjava, ki bi mogla in smela mirovati v sami sebi, kakor to sme kakšna druga poljubna izjava. Neobičajna jezikovna drža in jezikovna oblika, ki zaznamujeta prevod (in na njem glede na to »puščata svoj pečat«), svojo neobičajnost črpata iz dejstva, da je bil prevod v stiku z nekim drugim jezikom in da to ni ostalo brez posledic – impetus drugega jezika ga je namreč potisnil do meja lastnih možnosti. Zato v vseh svojih frazah priča ne le o sebi, temveč hkrati tudi o tem svojem sunku. Noče, da bi bilo pozabljeno, nasprotno, na sebi hoče pokazati, v sebi hoče nositi, da njegov jezik ni utečen, temveč pridobljen in izborjen, da je *prevod*. Jezik, ki v svoje območje ne samo prevaja drug jezik ali celo zgolj njegovo vsebino, temveč je tudi sam pre-veden, pre-stavljen v območje, ki doslej ni bilo njegovo. To je njegovo težko breme in hkrati njegova čast.«

znolikimi fonetičnimi posebnostmi in z različnim besediščem. Pod pritiskom duhovno-kulturnih ponudb in samopotrditve so se sčasoma oblikovali pokrajinski pisni občevalni in uradniški jeziki, tako da je polagoma nastopilo močnejše poenotenje v govorjenem jeziku. Misijonarji, ki so bili praviloma tudi prvi prevajalci sakralnih besedil, so uporabljali in gojili splošno razumljiv jezik. Religiozne ustanove so se zlasti v bogoslužju trudile za vzvišenost sijajnega svetopisemskega sloga in tako združile vsa narečja in vso deželo približale neki določeni govorni obliki. V naravi evangelija je, da je splošna razumljivost glavna značilnost vseh starih slovanskih prevodov Svetega pisma.

Šele celostno razumevanje zgodovine in kulture slovanskih narodov jasno pokaže, da je vprašanje izraznih možnosti starih slovanskih jezikov v tem kontekstu še posebno pomembno. Prevajalci sakralnih besedil so si prizadevali ustvariti prevod, ki bi ga preveval tudi duh slovanskega jezika. Kar zagovarja Martin Luter v *Poslanici o prevajanju*, je bilo temeljno načelo vseh prevajalcev, tudi tistih, ki jih označi za »osle«: »Zakaj ni treba črk v latinskem jeziku spraševati, kako naj govorimo nemško, kakor počno ti osli, temveč je treba o tem vprašati mater v hiši, otroke na ulici, preprostega moža na trgu, in tem gledati na gofljo [Maul], kako govore, in po tem prevajati, in tedaj bodo oni razumeli in opazili, da se z njimi govori nemško.«³

Bogoslužje je bilo odločilno za razvoj jezikov, kajti samo tam so brali Sveto pismo, ki je tako s svojim smislom in zvenom, s pomenom besed in z njihovim zvokom, z melodijo jezika delovalo na ljudi. Velik učinek na poslušalce ima Sveto pismo predvsem zaradi svoje izvirne ustne neposrednosti in vznesenosti. Vznesenost je sploh značilna za svetopisemski slog. Stopnjevanje vznesenosti pa je v prevodu treba doseči s slogovnimi in ritmičnimi sredstvi. Sveto pismo ima jezikovno obliko, ki je po svojem najglobljem smislu govorjena, ki torej nakazuje pot k neki določeni obliki jezika in sili h govorjenemu. Prevod ima torej sam po sebi naravo neke vznesenosti izvirne ustne neposrednosti. Glasno govorjena besedila so povezana s ponovitvami in z ritmom; kot takšna učinkujejo veliko bolj vznesenostno od zapisanih. Pravi dosežek prevoda je v preobilici vznesenosti. V prevodu mora ne le odzvanjati izvirna ustna vznesenost, v njem naj se uteleša tudi vznesen gestus nakazovanja, ki se doseže s ponazoritvijo in oživitvijo izvirnega govora.

³ Glej Störig 1973, 21. Navedeno po slovenskem prevodu Božidarja Debenjaka, *Poslanica o prevajanju*. *Poslanica o prevajanju*, v: Martin Luter, Tukaj stojim. Teološko politični spisi, Zbirka Temeljna dela (Ljubljana: Krtina, 2002), 50-51.

Reference

- Askani, Hans-Christoph.** 1997. *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen.* Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 35. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Fučak, Jerko.** 1975. Šest stoljeća hrvatskoga lekcionara u sklopu jedanaest stoljeća hrvatskoga glagoljaštva. *Analecta Croatica christiana* 8:226–232.
- Glavan, Mihael, ur.** 1992. *Stiški rokopi.* Monumenta Slovenica 2. Ljubljana: Slovenska knjiga.
- Golub, Ivan.** 2000. Kašićs Übersetzung und die biblische Vorlage. V: Hans Rothe in Christian Hannick, ur. *Biblia Sacra: Versio Illyrica selecta, seu declaratio Vulgatae Editionis Latinae Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag. Fide. Anno 1625: Kommentare.* Wörterverzeichnis, 91–97. Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln, Band 2,2: Kroatische Bibel des Bartol Kašić. Kommentare. Wörterverzeichnis. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Hannick, Christian.** 1996. Die Freisinger Denkmäler innerhalb der Entwicklung des slawischen christlichen Wortschatzes. V: Janko Kos, Franc Jakopin in Jože Faganel, ur. *Zbornik Brižinski spomeniki*, 239–243. Dela/Opera 45. Ljubljana: SAZU, ZRC SAZU.
- – –. 2000. Zur Textgestalt der Bibelübersetzung des Bartol Kašić. V: Hans Rothe in Christian Hannick, ur. *Biblia Sacra: Versio Illyrica selecta, seu declaratio Vulgatae Editionis Latinae Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag. Fide. Anno 1625: Kommentare.* Wörterverzeichnis, 71–90. Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln, Band 2,2: Kroatische Bibel des Bartol Kašić. Kommentare. Wörterverzeichnis. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Krašovec, Jože.** 2010. Gründe für die sprachliche und literarische Vielfalt in den ältesten slawischen Bibelübersetzungen. V: Hans Rothe, ur. *Biblia Slavica: Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008*, 6–44. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010.
- Kwilecka, Irena.** 2001. Die Brester Bibel: Kulturgeschichtliche und sprachliche Fragen der Übersetzung. V: Hans Rothe in Friedrich Scholz, ur. *Księgi Nowego Testamentu: Kommentare*, 1465–1660. Biblia Slavica II: Polnische Bibeln, Band 2, Teil 2: Brester Bibel 1563, Nowy Testament. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Kyas, Vladimír.** 1989. Die altschlesische Bibelübersetzung des 14. Jahrhunderts und ihre Entwicklung im 15. Jahrhundert. V: Reinhold Olesch in Hans Rothe, ur. *Kuttenberger Bibel/Kutnahorská Bible: Kommentare*, 9–32. Biblia Slavica I: Tschechische Bibeln, Band 2. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Luther, Martin.** (1530) 1973. Sendbrief vom Dolmetschen. V: Hans Joachim Störing, ur. *Das Problem des Übersetzens*, 15–32. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Merše, Majda, ur.** 2006. Wortschatz der slowenischen Bibelübersetzungen des 16. Jahrhunderts. V: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur. *Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin: Kommentare*, 99–325. Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln, Band 3,2: Kommentare. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Merše, Majda.** 2011. Uvod. V: Kozma Ahačič, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak, ur. *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*, 7–16. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Rothe, Hans.** 2006. Das Matthäus-Evangelium: Materialien zu den Redationen von 1555 und 1582 sowie zu den Quellen. V: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur. *Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin: Kommentare*, 67–96. Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln, Band 3,2: Kommentare. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Störing, Hans Joachim.** 1973. *Das Problem des Übersetzens.* Wege der Forschung 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Urbańczyk, Stanisław.** 1988. Vom Florianer Psalter zur Leopolda. V: Reinhold Olesch in Hans Rothe, ur. *Leopolda: Kommentar*, 25–35. Biblia Slavica II: Polnische Bibeln, Band 1. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.



Christian Gostečnik
Inovativna relacijska družinska terapija

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

Teorija je bila nagrajena na Slovenskem forumu inovacij.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3,395—409

UDK: 27-242.5:364.662"04/14"

Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 08/2011

Irena Avsenik Nabergoj

Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu

Povzetek: Zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) pripoveduje, kako je enajsti Jakobov sin Jožef brez socialne in politične moči postal podkralj na egiptovskem dvoru, kljub intrigam, sovraštvu in krivičnim obtožbam proti njemu. Pripoved jasno priča o tem, da merilo za presojanje moči in šibkosti, bogastva in ubošva v Svetem pismu ni materialno in socialno, temveč etično. Besede in dejanja oseb razkrivajo psihološki paradoks moči in šibkosti: moč starejših bratov in osebe na oblasti (Potifarka), ki se dramatično razkrije kot šibkost, in šibkost mlajšega brata (Jožef), ki v preizkušnji izkaže svojo moralno moč in na položaju oblasti velikodušno odpusti svojim bratom. Namen članka je, pokazati na paradoks moči in šibkosti v razlagi same svetopisemske zgodbe in v recepciji zgodbe pri izbranih religioznih literarnih avtorjih od krščanske antike do novejši dobe.

Ključne besede: šibkost, moč, ponižnost, ošabnost, prevara, odpuščanje

Abstract: **The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt**

The story of Joseph in Egypt (Gen 37–50) recounts how Joseph, the eleventh Jacob's son, being without social and political power, became viceroy at Egyptian court, in spite of intrigues, enmities, and false charges against him. The narrative testifies clearly that criteria for judging strength and weakness, wealth and poverty in the Bible are not of a material and social but of a moral nature. Words and acts of characters disclose psychological paradox of power and weakness: the power of elder brothers and of a person of power (Potifar's wife) that dramatically discloses itself as weakness, and the weakness of the younger brother (Joseph) who in trial manifests his moral strength and in the position of power generously forgives his brothers. The paper aims to point to the paradox of power and weakness in the interpretation of the biblical story itself and to the reception of the story by some selected religious literary writers from the Christian antiquity until the more modern time.

Key words: weakness, power, humility, haughtiness, deception, forgiveness

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) hitro pokaže, da je v tej zgodbi v vseh obdobjih razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, kakor

se kaže v njihovih dialogih in v nebesdni govorici njihovega čustvovanja in ravnanja. Med najvidnejšimi nasprotji so poudarjali Jožefovo zvestobo, zaupanje in zavezanost resnici na eni ter zavist in izdajstvo njegovih bratov na drugi strani; Jožefovo stanovitnost, ki ne popusti ob zapeljevanju poročene žene, ter Potifarkino nezvestobo in maščevalnost; Jožefov vzpon na oblast, ki mu ponudi priložnost za maščevanje, in njegovo odpuščanje bratom. Globina in širina razlage in literarnih interpretacij se delno razlikujeta glede na jezikovni, literarni in versko-kulturni kontekst, v katerem so besedila nastala. Jožefova zgodba, zapisana v versko-kulturnem kontekstu Stare in Nove zaveze, je bila številnim literarnim avtorjem vir navdiha za razumevanje specifično bibličnega pojmovanja Boga in človeka: Bog je stvarnik vsega in gospodar vesolja, človek pa išče in razvija svoj osebni odnos do Boga in do človeka ter verjame in sledi skritemu božjemu načrtu.¹ Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkostjo. Pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna, moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezasluženem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, v previdnosti in modrosti, ki jih ima z njim »skrita roka v nebesih«.

1. Ponižanje in povišanje v literarni pripovedi in v razlagi

Pripoved o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) je sestavljena iz treh delov. Prvi del zgodbe (pogl. 37 in 39–41) ima več tematsko-motivnih enot: pripoved o Jožefovi prostodušni zaupljivosti in o slepi zavisti njegovih bratov, zaradi katere se odločijo, da se ga tako ali drugače znebijo (pogl. 37); poročilo o poskusih Potifarjeve žene, da Jožefa zapelje, in o njenem maščevanju, ko jo suženj Jožef zavrne (pogl. 39); pripoved o Jožefovem daru razlaganja sanj, ki mu omogoči vzpon na faraonovem dvoru (pogl. 41). V drugem delu (42–45) se pripoved osredotoči na obdobje »sedmih suhih let«, ki so člane Jakobove družine prisilila, da so možnosti za preživetje iskali v Egiptu. Tako se egiptovski Jožef na dvoru sreča s svojimi obubožanimi brati, ki so primorani, da prosijo za milost. Tretji del pripovedi (pogl. 46–50) govori o naselitvi Jakobove družine v Egiptu in o Jožefovem odpuščanju bratom, ki jim je stiska pomagala omehčati srce, da se je v njih prebudila vest (50,18–21).

V Jožefovih besedah krivičnim bratom ob koncu pripovedi se razkrije ključ za razlago celotne zgodbe: »Hoteli ste mi sicer storiti hudo, Bog pa je to obrnil na dobro, da naredi to, kar je očitno danes: da ohrani pri življenju številno ljudstvo.« (50,20) Odlomek razodeva teološki pogled, da je za vsemi dogodki Jožefovega življenja skrit božji načrt, po katerem je Bog pripravil rešitev za Jakobov rod.

¹ Med odličnimi novejšimi študijami o recepciji zgodbe o egiptovskem Jožefu najdemo monografijo Bernharda Langa *Joseph in Egypt* (2009).

Jožef svoje brate v njihovi osramočenosti »očetovsko« tolaži in jim pove, da ga je Bog prav prek njihovih dejanj vodil do rešitve njegove družine in številnega ljudstva:

Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. Že dve leti vlada lakota v notranjosti dežele in bo še pet let, ko ne bodo ne orali ne želi. Zato me je Bog poslal pred vami, da vam zagotovi ostanek v deželi, da vas ohrani pri življenju za veliko rešitev. Tako me torej niste vi poslali sem, temveč Bog, ki me je postavil faraonu za očeta in za gospodarja vsej njegovi hiši ter za vladarja vse egiptovske dežele. (1 Mz 45,5–8)

Trdna vera, da dogodki niso bili odvisni od naključja ali človekove moči, temveč jih je skrito in nedoumljivo vodila božja roka, je Jožefu omogočila doživljanje pristne ljubezni in odpuščanje v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Sprava v družini ni mogla biti sad njegovega preroškega daru, ki se je razodel ob razlagi sanj, ne njegovega spoznanja in ne vere, temveč pristne ljubezni, ki je potrpežljiva, ki »se ne da razdražiti« in »ne misli hudega«. Tista ljubezen, ki se »ne veseli krivice, veseli se pa resnice«, ki »vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...« (1 Kor 13,1–13).

Nosilec antičnega mita, junak, mora iz svojega prvotnega bivanja »izstopiti« in kreniti na pot nevarnosti, naporov in tveganja, na svoji poti se sreča z nasprotniki v podobah demonov, zmajev, kač, naravnih in nadnaravnih sil in se z njimi bori ter jih na koncu poti premaga; Jožefova vloga pa ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj. Medtem ko se, denimo, antični Odisej, preoblečen v berača, po vrnitvi na Itako pusti prepoznati in uniči snubce svoje žene Penelope, v Jožefu ni sence maščevalnosti. Ko postane mogočni gospodar Egipta, ga ne zaslepi blišč položaja in časti, ki ju postane deležen. Bratom, ki so ga izdali, ne sodi po načelu povračilne pravičnosti, temveč v zavesti o svojem poslanstvu pomaga šibkim in išče rešitev za vso družino. Čeprav prvotno dogodki na zunaj potekajo v njegovo škodo in doživlja ponižanje za ponižanjem, se Jožef nezasluženi kazni ne upira. Po božjem navdihu sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju preživi v zvestobi in služenju. Prav zato postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uredničenju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za njegovo družino, temveč za vse ljudstvo. Iz najglobljšega ponižanja in najhujše zapuščenosti se dvigne z veličino, ki se zdi nadčloveška, odsev božje veličine. Ker Jožef v vseh socialnih položajih ostane enako zavezan moralnemu čutu, lahko sklepamo, da bi bratom enako ganljivo odpustil, ko bi ostal suženj v Egiptu in bi se z njimi srečal v tem socialnem statusu.

Erich Auerbach odlično poudari bistvo Jožefove zgodbe, ko izbrane svetopisemske odlomke primerja s Homerjevo *Odisejo*. Kakor ugotavlja, sta ponižanje in povišanje starozaveznih likov, ki so nosilci božje volje, a kljub temu izpostavljeni nesreči in ponižanju, »veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj«:

Starozavezni liki so nosilci Božje volje, pa vendar zmotljivi, podvrženi nesreči in ponižanju – in sredi nesreče in ponižanja se skoz njihovo delovanje in govorjenje razodeva Božja vzvišenost. Med njimi skoraj ni nobenega, ki ne bi, kakor Adam, zapadel najglobljemu ponižanju – in skoraj nobenega, ki ne bi bil vreden osebnega občevanja z Bogom in osebnega Božjega navdiha. Ponižanje in povišanje sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj. Odisej je v ubogega berača samo preoblečen, Adam pa je resnično povsem zavržen, Jakob resnično ubežnik, Jožef resnično v jami in potem naprodaj kot suženj. Toda njihova veličina, ki se dviguje iz ponižanja, je blizu nadčloveškemu in je odslikava Božje veličine. Pri tem zagotovo občutimo, v kakšni zvezi je razpon nihajnega premaha z intenziteto osebnozgodbenega – prav najskrajnejša stanja, v katerih smo čez vsako mero zapuščeni in obupani ali pa srečni in privzdignjeni, nam, če jih prestanemo, podelijo osebno izobliko, ki jo potem prepoznamo kot posledico bogate postalosti. In ta razvojnost daje starozaveznim pripovedim zelo pogosto, skoraj povsod, zgodovinski značaj – celo tam, kjer gre zgolj za izročilo sage. (Auerbach 1998, 21–22)

V Novi zavezi je etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem zgovorno prikazano na več mestih. Marija v svoji hvalnici (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55) to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom; poudari, da bo Bog usmiljen do tistih, »ki se ga bojijo«, s svojo močjo bo ponižal tiste, ki so »ošabni v mišljenju svojega srca«, jih »vrgel s prestolov« in povišal »nizke«:

*Njegovo usmiljenje je iz roda v rod
nad njimi, ki se ga bojijo.
Moč je pokazal s svojo roko,
razkropil je tiste, ki so ošabni v mišljenju svojega srca.
Mogočne je vrgel s prestolov
in povišal je nizke.
Lačne je napolnil z dobrotami
in bogate je odpustil prazne. (vv. 50–53)*

Etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu. Pavel v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 1,18–31) poudari, da je »beseda o križu za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost«, a za tiste, ki so na poti rešitve, »Božja moč« (1 Kor 1,18), kajti »Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25). Bog bo zavrgel razumnost razumnih in izbral slabotno, da bi osramotil krepko:

Glejte namreč, bratje, svojo poklicanost: ni veliko modrih po mesu, ne veliko močnih ne veliko plemenitih. Nasprotno, kar je na svetu slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil to, kar je krepko. In kar je na svetu neplemenito in zaničevano, si je Bog izbral, to, kar ni nič, da bi uničil to, kar je, da se nobeno meso ne bi ponašalo pred Bogom. (vv. 26–29)

Pavel poudari prostovoljno izbrano šibkost in ponižnost pred Bogom; kdor se oklene Boga, zanj postane križ največja moč in modrost. Modrosti človeškega ra-

zuma kot edinemu merilu vsega postavlja Pavel nasproti božjo modrost, ki se je utelesila v Kristusu. Človekova šibkost pred Bogom je sila, ki presega fizično in človeško moč in ju preobraža v večjo moč, to je moč ljubezni, katere izvor je v Bogu (gr. *agapē*). Ljubezen, ki se poraja v šibkosti in samožrtvovanju, pa zadostuje za grehe drugih. Tovrstno merilo je spodbudilo nastanek številnih del na področju teologije, filozofije, psihologije in drugih znanosti (Kunz 1998; Gosling 2000; Caputo 2006).

Branje Svetega pisma je vélikim razlagalcem razkrilo značilno razmerje med močjo in šibkostjo. Avrelij Avguštin (354–430) je ob njem doživel skrivnostno izkušnjo »neznatnega« in obenem »vzvišenega«. A njegovemu takratnemu »napuhu« se je upiral »zmerni realizem« Pisma. V svojih *Izpovedih* (3,5.9; prim. 6,5) se spominja:

Zato sem sklenil usmeriti svojo pozornost na Sveto pismo, da bi videl, kakšno je. Pa vidim, glej, stvar, ne prevzetnim dognano ne otrokom očitno, ampak ob vstopu neznamo, ob nadaljevanju vzvišeno in v skrivnosti zavito; le da jaz nisem bil tak, da bi bil mogel vstopiti vanjo ali upogniti tilnik do njenih korakov. Zakaj ko sem posvetil pozornost Pismu, nisem čutil tako, kakor danes govorim, zdelo se mi je marveč nevredno, da bi ga bil meril ob Tulijevi vrednosti. Mojemu napuhu se je upiral njegov zmerni način in moja bistrost ni prodirala v njegove globine. In vendar je bilo táko, da je raslo z malim, in zdel sem se samemu sebi velik, ker sem bil od nadutosti napihnjén.²

V prvem poglavju spisa *O Trojici* (*De Trinitate*) pravi Avguštin: »... Sveto pismo, ki je po meri malih, se ni branilo izraziti nobene od stvari, od katerih se lahko naš um, kot bi se v njih nahranil, postopoma dviga k božanskemu in vzvišenemu.« (v: Auerbach 1998, 117) V pismu Volusianu (137,18) Avguštin pove, da beseda Svetega pisma ni »ošabna« beseda, ki se ji neizobraženi um ne bi upal približati, temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jih uvaja ne le v očitno, temveč tudi v skrito resnico:

Tistega pa, kar je [Sveto pismo] zavilo v skrivnost, ne povzdigne v ošaben govor, ki se mu nekoliko počasnejši in neizobražen um ne bi upal približati, tako kot se ubogi ne upa k bogatemu – temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jim ne daje užiti samo očitne, temveč jih uvaja tudi v skrito resnico; isto moč ima v dostopnih in v skritih stvareh.³

² Izvirno besedilo po *Confessiones* (Augustinus 1981, 30–31): »Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem, successu exelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem et eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae crescere eum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar.« Prevod Avguštin 1984, 44.

³ Izvirno besedilo po *Eipstulae* (Augustinus 2009, 272–273): Modus autem ipse dicendi, quo sancta scriptura contextitur, quam omnibus accessibilis, quamuis paucissimis penetrabilis! Ea quae aperta continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque dotorum; ea uero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiscula et inerudita quasi pauper ad diuitem, sed inuitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed secreta exerceat ueritate hos in promptis quod in reconditis habens. Prevod Auerbach 1998, 116.

Predstavnik srednjeveške mistike, cistercijan Bernard iz Clairveauxa (1091–1153), je notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazil na številnih mestih. V pismu 469,2 (Epistula CDLXIX) pravi:

Ponižnost je učiteljica kreposti, hči edinka najvišjega Kralja, iz nebesnih višav prihaja z Gospodarjem nebes ... Ponižnost je edina, ki krepostim podeljuje blaženost in večno trajanje, in daje moč vladarju nebes, in je Gospoda veličastja ponižala do smrti, smrti na križu. Preden se je Božja beseda iz domovanja vzvišenosti spustila k nam, jo je k temu povabila ponižnost. (PL 182, 674, prevod v: Auerbach 1998, 115)

V pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo) vzklikne: »O ponižnost, krepost Kristusova! O vzvišenost ponižnosti! Kako znaš osramotiti našo ošabno ničevost!« (PL 183, 146, prevod v: Auerbach 1998, 115) V pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini) pa poudari:

Zatorej pa, preljubi, vztrajajte v življenjskem vodilu, ki ste ga sprejeli, da se prek ponižnosti vzpenjate k vzvišenosti, kajti pot je ta in ni druge razen nje. Kdor hodi drugod, prej pade, kot se vzpne, kajti ponižnost edina povzbuje, edina vodi k življenju. Ker namreč Kristus po svoji božji naravi ni več mogel nikamor zrasti, se nikamor povzpeti – saj nad Bogom ni ničesar –, je v poti navzdol našel pot, na kateri je lahko zrasel, s tem se je prišel učlovečiti, trpet, umreti, da bi mi ne umrli za večno. (PL 183, 304, prevod v: Auerbach 1998, 115)

Še posebno poglobljena in izčrpna Bernardova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju Visoke pesmi. V govoru 27,14 beremo:

Kakšna ponižnost in vzvišenost, ki je hkrati kedarski šotor in božje svetišče, zemeljsko bivališče in nebeška palača, prsten dom in kraljev дворец, telo smrti in svetišče luči, zaničevana od ošabnih in Kristusova nevesta! Črna je, a lepa, hčere jeruzalemske. Čeprav sta ji napor in bolečina dolgega izgnanstva vzela barvo, jo krasi lepota nebes in jo zaljšajo Salomonovi šotori. Če vas odbija njena potemnelost, občudujte njeno lepoto; če zaničujete njeno ponižnost, pogledajte njeno vzvišenost. Združitev nizkosti in vzvišenosti delata nevesto za čudo preudarnosti in rabsodnosti, previdnosti in skladnosti. Vse to se v času med seboj dopolnjuje in izpopolnjuje, da more sredi sprememb tega sveta vzvišenost povzdigniti ponižnost, da ne bi izgubila poguma ob nasprotovanjih, ponižnost pa kroti vzvišenost, da se ne bi prevzela v sreči. Obojno stanje je zares lepo, čeprav med seboj nasprotno, saj oboje pripomore nevesti k dobremu in jo podpira na poti zveličanja.⁴

⁴ Izvirnik po *Sermons sur le Cantique* (1998, 2:342): »O humilitas! O sublimitas! Et tabernaculum Cedar, et sanctuarium Dei; et terrenum habitaculum, et caeleste palatium; et *domus lutea*, et aula regia, et *corpus mortis* et templum lucis; et *despectio* denique *superbis*, et sponsa Christi. *Nigra est, sed formosa, filiae Ierusalem*: quam etsi *labor et dolor* longi exsilii decolorat, species tamen caelestis exornat, exornant pelles Salomonis. Si horretis nigram, miramini et formosam, si despicitis humilem, sublimem suspicite. Hoc ipsum quam cautum, quam plenum consilii, plenum discretionis et congruentiae est, quod in sponsa delectio ista, et ista celsitudo, secundum tempus quidem, ea moderatione sibi pariter contemperantur, ut inter mundi huius varietates et sublimitas erigat humilem, ne deficiat in adversis, et sublimem humilitas reprimat, ne evanescat in prosperis! Pulchre omnino ambae res, cum ad invicem contrariae sint, sponsae tamen pariter *cooperantur in bonum*, subserviunt in salutem.« Prevod po Bernard 1990, 132.

V literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu je v kontekstu celotne zgodbe posebno privlačna in odmevna pripoved o Potifarjevi ženi in o njenem zapeljevanju hebrejskega sužnja Jožefa, ki jo je privlačil zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Problem zapeljevanja in skušnjave, ki je tesno povezan s fenomenom šibkosti človeške volje, razkriva že zgodba o Adamu in Evi v Genezi. V njej ni mogoče spregledati izmikajoče se retorike grešnika, ki potrebuje grešnega kozla za svoj lastni zagovor. Adam poskuša narediti za grešnega kozla Evo, Eva pa obtoži kačo, pri tem pa se zdi, da Eva v pripovedi ponazarja splošno človeško šibkost. Psihološki prikaz skušanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu je mogoče primerjati s prikazom skušnjave, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene. Kača metaforično predstavlja človekovo zvito prizadevanje za uveljavitev njegovega egoizma in premetenih mehanizmov, ki človeku omogočajo samoobrambo in slepljenje samega sebe. S tega vidika se zdi, da je kača v človeku, vse dokler je prešibak za resnico, da bi priznal zvitost svojega samoopravičevanja.

Ob vseh podobnostih med zgodbo o Adamu in Evi in pripovedjo o egiptovskem Jožefu je razlika v tem, da Adam in Eva preizkušnje ne prestaneta, Jožef pa ostane stanovit, ker ne uveljavi svojega egoizma, ki je središče človekove skušnjave. Ker v zgodbi nikoli ne izgubi stika z osebnim Bogom, ki mu omogoča pristno ljubezen, z njo skušnjo tudi premaga.

Ko Jožef Potifarko opomni na njeno mesto na dvoru in na dolžnost spoštovanja splošno sprejetega moralnega reda, ranjena žena svojo nezvestobo hladnokrvno pripiše njemu in ga obtoži pred svojim možem, Jožefovim gospodarjem Potifarjem: »K meni je prišel hebrejski suženj, ki si nam ga pripeljal, da bi se zabaval z menoj. Ko pa sem povzdignila glas in zavpila, je pustil obleko ob meni in zbežal ven.« (1 Mz 39,17–18) Jožef razlog za zavrnitev svoje gospodarice utemelji: »Glej, moj gospodar se ne meni ob meni za nič v hiši, in vse, kar ima, je dal meni v roke. Sam ni večji od mene v tej hiši in ničesar mi ni odrekel razen tebe, ker si njegova žena. Kako naj torej storim tako veliko hudobijo in se pregrešim zoper Boga?« (1 Mz 39,8–9) Zgodba ob tem niti ne omenja morebitne šibkosti Jožefove volje, ki bi v njem zameglila jasno razlikovanje med iluzijami in stvarnostjo, temveč se v njegovih besedah in dejanjih kaže moralna trdnost. V nasprotju z njim pa se Potifarkino neobvladano poželenje spremeni v strastno maščevanje zaradi ponižanja. Ker ne doseže zadovoljitve, poraza pa tudi ne prenese, se odzove v samoobrambi in sužnja obtoži dejanja, ki ga je sama hotela napraviti.

2. Moč in šibkost v kontekstu Svetega pisma

Vprašanje družbenega statusa je bilo v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena; različnih avtorjev judovstva, krščanstva in islama v zgodbi o egiptovskem Jožefu ni toliko pritegnilo nasprotje med osebami z družbenopolitično močjo in nevplivnimi ljudmi, med bogatimi in revni-

mi, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora s faraonom in njegovimi služabniki, med katere sodi tudi visoki uradnik na kraljevem dvoru, načelnik telesne straže Potifar s svojo ženo, v zgodbi dovolj očitno. Odsotnost pozornosti na nasprotje med družbeno močjo in podložništvom tudi v novejših interpretacijah zgodbe o Jožefu, na primer v bibličnih komentarjih, ni pritegnila pozornosti, čeprav je sodobni čas še posebno pozoren na migracije in na socialna vprašanja. Kako razložiti to stanje?

Poskus odgovora na to vprašanje je tvegan, ker manjkajo izrecno izražena stališča glede razmerja med etičnim in socialnim vprašanjem v religijah in kulturah starega Bližnjega vzhoda na splošno in posebno v Svetem pismu. Da je v Svetem pismu teološko-moralni vidik odločilen, je lepo razvidno iz prošnje kralja Salomona za modrost ob nastopu kraljevske službe in iz božjega odgovora na njegovo prošnjo: »Ker si prosil za to in si nisi prosil dolgega življenja, ne bogastva in ne smrti svojih sovražnikov, ampak si prosil zase razumnosti za pravo razsojanje, glej, bom storil po tvoji besedi. Glej, dal ti bom modro in razumno srce, tako da ni bilo tebi enakega pred tabo in ne bo vstal tebi enak za tabo. Pa tudi to, česar nisi prosil, ti bom dal: bogastvo in slavo, tako da ti vse tvoje dni ne bo enakega med kralji. Če boš hodil po mojih poteh in se držal mojih zakonov in zapovedi, kakor je hodil tvoj oče David, bom podaljšal tvoje dni.« (1 Kr 3,11–14; 2 Krn 1,11–12)

Jezusova izjava na primer o tem, da bo »bogataš težko prišel v nebeško kraljestvo« (Mt 19,23), ne izraža prepričanja, da bogati že po načelu ne more priti v nebeško kraljestvo, temveč opozarja na nevarnost, da bogastvo človeku zamegli jasno vrednotenje in ohromi njegov čut solidarnosti kot temeljno vodilo etičnega življenja. V tem je mogoče odkriti paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini (Kunz 1998, 104). Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. Religiozni pripovedovalci in drugi umetniki tako ves čas govorijo o šibkosti moči, toda moč še dalje človeka zavaja in goljufa ter ga vedno znova pripravi do tega, da pozabi na ta paradoks:

Šibkost moči je navadno dramatična, pogosto začudujoča, včasih nas pretrese, saj je razum tako zlahka prepričan o moči moči. Logično razmišljanje nenehno poskuša premagati paradoksalno navdahnjenost... Zgodovina, literatura, filozofija, teologija in psihologija nas silijo k spoznanju, da tisto, kar je odkrito, hkrati skriva, in vendar kaže, kaj je skrito, ter nasprotuje očitnemu. Moč kot moč skriva pred nami moč kot šibkost. (Kunz 1998, 104)

Bogati si največkrat nakopljejo krivdo zaradi krivičnega ravnanja z revnimi, saj »moč pokvari in absolutna moč popolnoma pokvari« (103). Po drugi strani pa revni največkrat dodatno trpijo zaradi ravnanja bogatih. Rezultat pogosto ni odpustčanje, temveč maščevanje. V Svetem pismu je socialno vprašanje resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. V Stari zavezi, denimo, je v ospredju preroška kritika nosilcev oblasti zaradi njihovega krivičnega odnosa do ubogih in nezaščitenih.

V nasprotju s kozmološko usmerjenimi kulturami – s staroegiptovsko, mezopotamsko, grško in z rimsko – temelji hebrejska religija na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja. Zato je zelo jasno izpostavljena človekova osebna odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in v okviru odnosov med različnimi narodi. V Svetem pismu res veljajo celo posebne določbe glede odnosa do tujcev in glede skrbi zanje, toda vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja. Zato ni naključje, da je najbolj priljubljen in sugestiven način opisa odnosa Boga do človeka in odnosa človeka do Boga izkušnja očetovstva oziroma materinstva. Oče, »ki je v nebesih«, je še veliko bolj zavezan ljudem, katere je ustvaril, kakor oče ali mati svojim otrokom. V Iz 49,15 prerok sprašuje:

*Mar pozabi žena svojega dojenčka
in se ne usmili otroka svojega telesa?
A tudi če bi one pozabile,
jaz te ne pozabim.*

O razmerju med starši in otroki govorijo pretresljive starozavezne zgodbe o končnem srečanju med člani Jožefove družine v Egiptu in o Davidovem joku nad smrtjo izdajalskega sina Absaloma (2 Sam 19,1–9), v Novi zavezi pa o radosti očeta ob srečanju z izgubljenim sinom, ko se ta sin spokorjen vrne v očetovo hišo (Lk 15,11–32). Šele ob upoštevanju najširšega ozadja vsega čustvovanja in dojemanja v hebrejski duhovni kulturi je mogoče razumeti doživljanje in presojanje odnosov med ljudmi različnih stanov in sposobnosti.

Več zgodb v Svetem pismu in v literaturi govori o človekovi sprevrženosti, ki se pokaže, ko gre komu dobro in pride na oblast. Brezsrčnost in tiranija najbolj pogosto in pogubno sejeta žalost in smrt pod statusno zastavo moči in oblasti. Tako kakor egiptovski Jožef pa osebnosti čistega srca vidijo onkraj človeške moči zakon najvišje moči, ki prav zato, ker je najvišja, ni tiranska, temveč sočutna. V Knjigi modrosti imamo zelo jasno izraženo notranjo povezanost med najvišjo oblastjo in najčistejšim sočutjem (11,21–22,2):

*Tvoja silna moč je namreč zmeraj pri tebi.
Kdo se bo ustavljal moči tvoje roke?
Kakor drobcena utež na tehtnici je pred teboj ves svet,
kakor kaplja jutranje rose, ki se spusti na zemljo.
Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,
ljudem pa grehe odpuščaš zato, da bi se spreobrnili.
Kajti ljubiš vse, kar je,
nič od tega, kar si naredil, ti ni zoprno,
saj tega, kar bi sovražil, ne bi ustvaril.
In kako bi kaj moglo obstajati, ako ti ne bi hotel,
in kako bi se moglo obdržati, česar ti ne bi poklical?
Toda ti prizanašaj vsemu,
ker je tvoje, Gospodar, ljubitelj življenja.*

*Tvoj neminljivi duh je namreč v vsem.
Zato tiste, ki padajo, kaznuješ po malem.
Opozarjaš jih, v čem so grešili, in opominjaš,
naj se odvrnejo od hudobije in verujejo vate, Gospod.*

V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom: Jožef, na položaju oblasti, ki vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov. Ko so s krivdo obremenjeni bratje povsem nemočni v njegovih rokah, se v Jožefu prebudi sočutje do moralno in socialno šibkih bratov in kljub razlogom za maščevanje zmaga odpuščanje. Šibkost njegovih bratov kliče po odgovoru, odgovor pa je lahko bodisi sebičnost bodisi sočutje ob pogledu na njihovo pomanjkanje in stisko, kakor zapiše George Kunz:

Moč šibkega je, da nas šibkost osebe kliče, da odgovorimo velikodušno... Imamo moč, v obliki svobode, odgovoriti s pomočjo ali s sebičnostjo, celo zlohotnostjo. Toda nimamo svobode, da bi izbrali, ali bomo poklicani ali ne. Klic ima svoj izvir zunaj nas in prihaja iz šibkosti šibkih. Moč šibkega je pomanjkanje Drugega. Zapoveduje nam, da odgovorimo šibkosti. (Kunz 1998, 21)

Odpuščanje in sprava se razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ljubezen pa se prečiščuje v preizkušnjah. Pavel v 2 Kor 8,9 pove, kako je Jezus po tej poti obogatil človeštvo: »Saj vendar poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa! Bogat je bil, pa je zaradi vas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem uboštvu.« Enako retorično učinkovito izrazi Pavel pot do odpuščanja in sprave z močjo ljubezni, ki zmore prenesti trpljenje, nujno sredstvo prečiščevanja in dozorevanja za ljubezen. Razmerje med resnico življenja in ljubezni je Pavel z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govorice izrazil v svoji hvalnici ljubezni v 1 Kor 13,1–13:

Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zvoneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.

Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih različic zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh. Vpliv zgodbe o Jožefu iz Egipta je bil v vseh časih izjemno velik. Ne kaže pa ga iskati le v zgodbah, ki so nastale na vsebinskih in formalnih temeljih te zgodbe, temveč veliko širše. Jožefov lik lahko prepoznamo tudi v literarnih delih, ki odsevajo duha judovsko-krščanske in islamske civilizacije v vseh temeljnih teoloških in estetskih postavkah.

3. Chateaubriandova razlaga izvirnosti zgodbe o egiptovskem Jožefu

V širšem kontekstu razumevanja idejnega in literarnega sveta Svetega pisma je posebne pozornosti vredna razlaga zgodbe o egiptovskem Jožefu v delu *Génie du christianisme*, ki ga je leta 1802 objavil francoski pisatelj François-René de Chateaubriand (1768–1848). O Jožefovi zgodbi piše v drugem delu z naslovom *Poétique du christianisme*, in to v četrtem poglavju pete knjige (Chateaubriand 1978, 780–784). Pisatelj občuduje dosledno preprostost in stvarnost svetopisemskega sloga, ki je posledica osredotočenosti svetih pisateljev na moralno ozadje ravnanja ljudi. Njihov pristni odnos do Boga in do ljudi jih usposablja za prodorno spoznavanje čustvenega in duhovnega stanja v različnih življenjskih situacijah. Po tem načelu pripoved o egiptovskem Jožefu poudarja čustvena in etična nasprotja. Po Chateaubriandovi presoji se poetičnost Svetega pisma kaže v podoživljanju čustev, ki jih ima družba »formalne moči« za nevredne močnih duhov. Izraz, ki ga Chateaubriand še zlasti pogosto uporablja v označevanju posebnosti svetopisemske etike in estetike, je »sublimnost«.

Ko se mogočni mož Jožef sreča s svojimi obubožanimi brati, ki so ga prodali za sužnja, ga čustveno pretrese srečanje z najmlajšim bratom Benjaminom. Ko zagleda Benjamina, »sina svoje matere«, Jožef izda svojo »šibkost« pred brati. Chateaubrianda prevzame poetični opis tega trenutka: »Potem je hitro odšel, kajti milo se mu je storilo pred bratom in bil je na tem, da zajoče. Šel je v sobo in se tam razjokal. Potem si je umil obraz in prišel ven. Ko se je obvladal, je rekel: »Prinesite jedi!« (1 Mz 43,30–41) Na tej točki se Jožef odloči za preizkus sočutja, solidarnosti in vesti s krivdo obteženih bratov. Nedolžnemu Benjaminu podtakne zlato kupo, da bi ga lahko zadržal kot jetnika. Takrat Jožefa preseneti najstarejši brat Juda, ker se ponudi za talca namesto Benjamina in se pri tem sklicuje na čustveno navezanost očeta Jakoba na Benjamina (44,18–34). Judov nagovor in njegova velikodušna ponudba, da vzame nase krivdo, ki je padla na Benjamina, Jožefa prepričata. Ne more se več premagovati; glasno zajoče in se pusti bratom spoznati:

Tedaj se Jožef ni mogel več premagovati vpričo vseh, ki so stali pri njem. Zaklical je: »Pošljite ven vse moje ljudi!« Tako ni bilo nikogar pri Jožefu, ko se je dal spoznati bratom. Potem je glasno zajokal, tako da so slišali Egipčani in slišala je faraonova hiša.

Jožef je rekel bratom: »Jaz sem Jožef! Ali moj oče še živi?« Bratje pa mu niso mogli odgovoriti; tako so osupnili pred njim. Potem je Jožef rekel svojim bratom: »Stopite bliže k meni!« In ko so se mu približali, je rekel: »Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. (1 Mz 45,1–5)

Poetični opis Jožefovega čustvovanja ob srečanju z brati primerja Chateaubriand z opisom srečanja med Telemahom in njegovim očetom Odisejem v Homerjevi *Odiseji* (XVI, vv. 177–191), a ob podobnostih začuti tudi precejšnjo razliko:

»Tukaj imamo podobne lepote, a kakšna razlika v patetiki! (Voilà des beautés semblables, et cependant quelle différence de pathétique!)« (Chateaubriand 1978, 780). Trenutek srečanja očeta in sina opiše Homer z besedami:

*... Strmé osupne Telemah,
misli, da vidi boga, pa oči strahóma povesi,
z glasom obrne se k njemu in reče krilate besede:
»Čisto drugačen, moj tujec, se zdiš mi kakor otodi,
drugo obleko imaš in polt je tudi drugačna;
o, gotovo si bog, ki bivajo v širnih nebesih!
Vendar usmili se nas, da opravimo všečno ti žrtev,
zlatih ti damo darov, umetnih: samó prizanesi!«*

*Vrne v odgovor na to božanski trpin mu Odísej:
»Nisem ti bog! Nikar ne enači me z večnimi bitji!
Pač pa oče sem tvoj, ki po njem ječiš in zdihuješ,
toliko zlega trpiš in móž nasilno vedenje!«*

*Reče in sina poljubi, prek lic uderó se mu solze,
padajo nà tla težké: saj dolgo dovolj jim je branil.*

Razlika med svetopisemskim in Homerjevim opisom podobnega motiva je po Chateaubriandu predvsem v tem, da je pri Homerju vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti in negotovosti, ali je to resnica ali privid, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja. Jožefovi bratje so ob srečanju z Jožefom vznemirjeni, »a to ni veličina faraonovega ministra, ki jih preseneti, to je nekaj v bistvu njihove vesti« (782).

V svetopisemski zgodbi je poetična sublimnost v opisu Jožefovega čustvovanja tesno povezana z njegovo vero, da na ljudi nenehno deluje skrita božja roka, Modrost, ki po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja:

Ne pozabimo pripomniti, s kakšno dobroto Jožef tolaži svoje brate, z razlogi, ki jim jih navaja, da jim pove, da so ti, daleč od tega, da bi ga naredili bednega, nasprotno vzrok njegove veličine. To je tisto, kar v Svetem pismu nikoli ne manjka: postavljanje Previdnosti v perspektivo njihovih načrtov. Ta veliki Božji svet, ki vodi človeške zadeve, ko se te zdijo najbolj podvržene zakonu naključja, čudovito preseneti duha. Ljuba je ta skrita roka v nebesih, ki nenehno deluje na ljudi; ljubo je verovati v nekaj v načrtih Modrosti in čutiti, da je trenutek našega življenja načrt večnosti. (Chateaubriand 1978, 783)

4. Sklep

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) razkriva, da je v tej zgodbi številne razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, v povezavi s tem

pa paradoks njihove moči in šibkosti, povišanja in ponižanja. Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkosti in pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna; moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezasluženem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, ki jih ima z njim »skrta roka v nebesih«. Ta trdna vera, da je vse dogodke skrito vodila božja roka, Jožefu omogoči doživljanje pristne ljubezni, da bratom odpusti v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.

Paradoks moči in šibkosti se jasno kaže tudi v motivu, ko Jožefa zapeljuje žena njegovega gospodarja Potifarka, saj jo ta suženj privlači zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Motiv je odmeval v številnih literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu. V problemu skušnjave se razkriva tesna povezanost s fenomenom šibkosti človeške volje, vsebovanim tudi v zgodbi o Adamu in Evi v Genezi. Članek motiv zapeljevanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu psihološko primerja s skušnjo, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene, in ugotavlja podobnosti in razlike.

Prispevek primerja svetopisemsko pripoved o egiptovskem Jožefu tudi s Homerjevim eposom *Odiseja*; v nasprotju z Odisejem Jožefova vloga ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj, v njem ni maščevalnosti; ponižanje in povišanje glavnega lika pa sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju, saj je Odisej v reveža samo preoblečen, Jožef pa je »resnično v jami in potem naprodaj kot suženj« (Auerbach). Nasprotje se pokaže tudi v prizoru, ko se Jožef in Odisej pustita prepoznati: pri Homerju je vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja (Chateaubriand) – od tod poetična sublimnost v opisih Jožefovega čustvovanja in njegove vere, da skrta božja roka po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja.

Kakor ugotavlja prispevek, je bilo vprašanje družbenega statusa v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora v zgodbi dovolj očitno. V zvezi s tem poudarja paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini. Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom, Jožef, ki je na položaju oblasti, ta oblast pa vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov.

Socialno vprašanje je v Svetem pismu resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. Hebrejska religija temelji na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja, zato jasno poudarja človekovo osebno odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in odnosov med različnimi narodi, vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje pa je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja.

Prispevek raziše tudi novozavezna biblična mesta, v katerih se razkriva etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem. O tem govori Marijina hvalnica (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55), ki to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom, etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo pa je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu (1 Kor 1,18–31). Značilno razmerje med močjo in šibkostjo v Svetem pismu odkriva tudi Avrelij Avguštin in o tem piše v svojih *Izpovedih*, v prvem poglavju spisa *O Trojici (De Trinitate)* in v pismu Volusianu (137,18). Bernard iz Clairveauxa (1091–1153) notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazi na številnih mestih, med drugim v pismu 469,2 (Epistula CDLXIX; PL 182, 674), v pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo; PL 183, 146) in v pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini; PL 183, 304), še posebno poglobljena in izčrpna pa je njegova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju Visoke pesmi.

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih interpretacij zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh; pripoved je vplivala je ne le na zgodbe, ki so nastale na njenih vsebinskih in formalnih temeljih, temveč veliko širše. Odpuščanje in sprava se v pripovedi o egiptovskem Jožefu razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ta pa se prečiščuje v preizkušnjah, kakor z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govorice zapiše Pavel v svoji hvalnici Ljubezni (1 Kor 13,1–13).

Reference

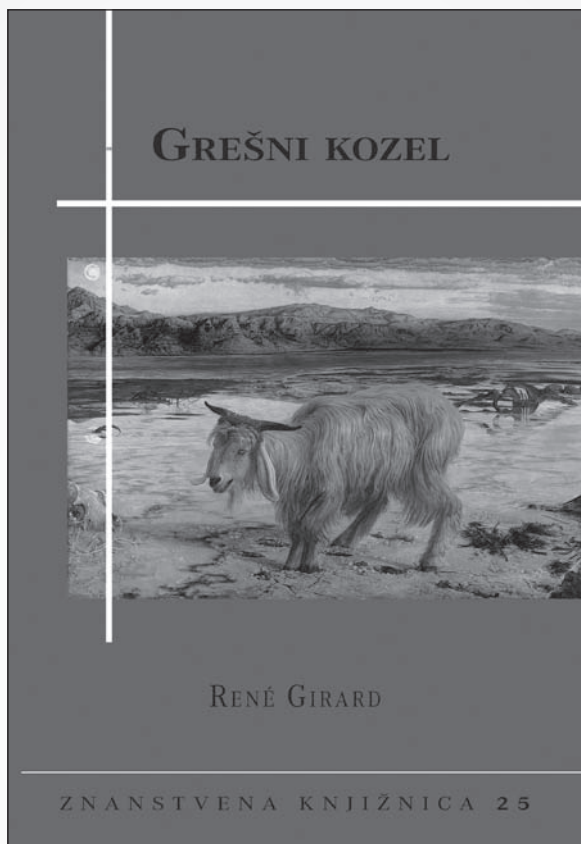
- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snoj. Zbirka Labirinti. Ljubljana: literarno-umetniško društvo Literatura.
- Augustinus, Aurelius.** 1981. *Confessionum libri XIII*. Edidit Lucas Verheijen. Corpus Christianorum. Series Latina 27. Turnhout: Brepols.
- – –. 2009. *Epistulae CI–CXXXIX*. Cura et studio Kl. D. Daur. Corpus Christianorum. Series Latina 31B. Turnhout: Brepols.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovrè, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Bernard de Clairvaux.** 1998. *Sermons sur le Cantique*. Tome 2, *Sermons 16–32*. Texte Latin des S. Bernardi opera par J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot. Sources Chrétiennes 431. Pariz: Cerf.
- Bernard, sv.** 1990. *V Božjem objemu: Nagovori o Visoki pesmi*. Prev. Jože Gregorič, Pavel Pavlič in Alojz Premrl. Ljubljana: Družina.
- Chateaubriand, François-René de.** 1978. *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Bibliothèque de la Pléiade. Pariz: Éditions Gallimard.

Gosling, Justin. (1990) 2000. *Weakness of the Will*. London, New York: Routledge.

Homer. 1966. *Odiseja*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kunz, George. 1998. *The Paradox of Power and Weakness: Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*. Albany: State University of New York Press.

Lang, Bernhard. 2009. *Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe*. New Heaven, London: Yale University 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**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 3, 411–424

UDK: 27-277-248.44

Besedilo prejeto: 09/2010; sprejeto: 06/2011

Chris J. Scobie

A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians

Abstract: This article argues that when 1 Corinthians is read in light of first century deliberative rhetoric, a logical path of development for the individual hearer and the community is recognized. The order and structure of argumentation reflects Paul's vision for the church in Corinth, a vision for sanctification. The argumentation follows a logical path from birth or entry into »the body of Christ« through until glorification and final consummation of sanctified believers. While unity is seen as a significant issue, reading 1 Corinthians (loosely) as deliberative rhetoric will demonstrate that unity is in submission to sanctification; rather unity results out of the sanctification of believers.

Key words: deliberative rhetorical criticism, structure, 1 Corinthians, Paul, sanctification

Povzetek: **Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom**

Povzeteke: Članek zastopa stališče, da če 1. pismo Korinčanom beremo v luči deliberative retorike iz 1. stoletja po Kr., prepoznamo v njem logično pot razvoja za individualnega poslušalca ali skupnost. Vrstni red in struktura argumentacije odsevata Pavlovo vizijo za Cerkev v Korintu, vizijo posvečenja. Argumentacija sledi logični poti od rojstva ali vstopa v »Kristusovo telo« prav do poveljanja in končnega použitja posvečenih vernih. Edinost je sicer prikazana kot pomembno vprašanje, vendar (ohlapno) branje 1. pisma Korinčanom kot deliberative retorike pokaže, da je edinost podrejena posvečenju. Ali bolje: edinost izhaja iz posvečenja vernih.

Ključne besede: deliberativnoretorična kritika, struktura, 1. pismo Korinčanom, Pavel, posvečenje

1. Introduction

The structure, integrity, and main theme of 1 Corinthians have individually long been the source of scholarly discussions, yet a clear consensus had failed to emerge. This lack of scholarly consensus has prompted a further investigation. It is the purpose of this short paper to examine the relationship that the first cen-

tury deliberative rhetoric has upon the structure and purpose of first Corinthians. Mitchell has completed a thorough rhetorical study of 1 Corinthians as first century deliberative rhetoric, however several unanswered concerns compel a revisiting. Fitzmyer is unconvinced that the *probatio* is successful in achieving the goal of the *narratio* (Fitzmyer 2008, 55). Anderson argues against forcing a rhetorical structure too rigidly upon the letter and doubts the arguments can be sustained (Anderson 1998, 264–265). Mitchell has argued that the thesis of 1 Corinthians is unity, however logically unity would need to be in submission to sanctification (Ciampa and Rosner 2006, 214).

This small study will employ rhetorical model common in first century circles as shown and used by Kennedy, Betz and Mitchell.¹ Much of the attention of this work will be to focus on 1:30 as the thesis statement of the letter, a revisiting of the *narratio*, which this work identifies is established in 1:10–2:16. Close examination will identify Paul's use of familiar rhetorical techniques to establish transitions and thus identify five *probatio*'s to support the *prothesis*. A rhetorical reading of 1 Corinthians in relationship to structure and theme of the letter will remove lingering doubts about its integrity, the unity of the correspondence and theme.

2. Rhetorical criticism

Epistolographical, rhetorical, textual approaches and others have been used in attempts to discover a discernable structure of 1 Corinthians. Kennedy, Betz's and Mitchell have all analyzed deliberative structures in Paul and recognize the ancient rhetorical patterns.² Paul borrows from historical rhetorical critical methodology in presenting his arguments, yet he actually combats a Greco-Roman world view.³ Paul defends this right to borrow from rhetorical devices yet retain

¹ A summary of the rhetorical methodology as recorded by Kennedy: 1) *Determine the Rhetorical Unit*, 2) *Define the Rhetorical Situation*, 3) *Determine the Rhetorical Problem or stasis*: a. *judicial* (accusation and defense), b. *deliberative* (persuasion and dissuasion), and c. *epideictic* (praise and blame). 4) *Analyze the Invention, Arrangement and Style*: a. *ethos*, *pathos* and *logos*. b. The various components such as i. *exordium* (introduction), ii. *narratio* (statement of facts) iii. *probatio* (main body or proofs), iv. *peroratio* (conclusion). 5) *Evaluate the Rhetorical Effectiveness*. In classical Aristotelian rhetoric: 1) *exordium*, serves as to introduce the discussion. 2) *narratio*, establishes contexts. 3) *prothesis* (*conformatio*), defines what is to be proven. 4) *probatio* (*refutatio*), the basis of argumentation (*logos*, *pathos*, or *ethos*). 5) *peroratio*, the conclusion (Kennedy 1984, 33–38; Betz 1975, 353–379; Betz 1979, 16–24; Aristotle 1937, 3.13.1; Mitchell 1991, 184–185).

² Wuellner has argued that 1 Corinthians is actually an *epideictic* kind of speech. Dahl has attempted to show 1:10–4:21 is an example of *forensic* rhetorical speech. Kennedy also notes that 1:13–17 and 9:1–27 are examples of *forensic* rhetoric. Moreover Kennedy in the same analysis finds that all of 1 Corinthians is an example of *deliberative* rhetoric, although there is disagreement with Mitchell over methodology (Mitchell 1991, 8 fn 24, 19; Wueller 1979, 177–188; Dahl 1977, 40–61; Kennedy 1984, 87).

³ Wimbush questions that by Paul accepting Greco-Roman linguistic and rhetorical devices is suggestive of him accommodating similar meaning or worldview. Mitchell reasons that Paul must be read on »own terms« and argues that Paul himself defines the problem (which Mitchell labels as factionalism) (Wimbush 1994, 558–559; Mitchell 1991, 302–303).

his own independent world view.⁴ This allows him to describe the problem being addressed by the correspondence and at the same time provide exhortations for a modification in behavior.

2.1 Prothesis, 1 Cor 1:30, The thesis statement

This work will argue that Paul uses sanctification in 1:30 as the *prothesis* or theme to 1 Corinthians, in doing so he demonstrates an example of inverted parallelism that can be read as follows: 1:30

ἐξ αὐτοῦ	A
ὁ δὲ ὑμεῖς ἐστε	B
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία	C
ἡμῖν	B'
ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις	A'

By Him

You are

In Christ Jesus, who became wisdom

To us

From God, and righteousness, and sanctification and redemption.

The triplet of δικαιοσύνη (righteousness), ἁγιασμός (sanctification), and ἀπολύτρωσις (redemption), reflect the work of Christ in the life of the believer. We can separate ἁγιασμός (sanctification) from the δικαιοσύνη (righteousness) in the sense that to be »in Christ« refers to a state of having been acquitted; δικαιοσύνη (righteousness) is an objective past. Furthermore this is a forensic term rather than an ethical one, highlighting the believer's new standing before God (Fee 1987, 86). ἀπολύτρωσις (redemption) refers to participation »in Christ« when the final reality is consummated and liberation is complete, which refers to a future event. While these are part of the »in Christ« and Paul's focus, what this paper argues is that ἁγιασμός (sanctification or holiness) is the here and now and thus is the emphasis of Paul's writing to Corinth.

Paul's term for the church as those ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (sanctified in Christ Jesus) in 1:2 carries the Old Testament expression of a holy people,⁵ it is used in various forms significantly throughout the correspondence.⁶ Moreover the idea of being sanctified or saints is encapsulated in the word which Paul greets

⁴ Paul defends this right: 1) Paul defines the opposition: Jew, Greeks, natural men (those outside the body), and the unrighteous. 2) Paul explains that he – they – have the mind of Christ. 3) Paul explains that he becomes all things to all people that he might win some (9:19–23).

⁵ Daniel refers to the saints as those who belong to God or are separated unto God and have his inheritance, Daniel 7:18.22.

⁶ Paul uses the word 17 times in various forms: ἡγιασμένοις 1:2; ἁγίοις 1:2, 16:15; ἁγιασμός 1:30; ἅγιος 3:17; ἁγίων 6:1, 14:33; ἅγιοι 6:2; ἡγιασθητε 6:11; ἁγίου 6:19; ἡγιασται 7:14 x2; ἁγία 7:14, 7:34; ἁγίῳ 12:3; 16:20; ἁγίους 16:1.

the church in 1:2 »saints in Christ Jesus, saints by calling«. Obviously as we read 1 Corinthians we discover that the listeners were not acting at times like saints, but it is representative of Paul's vision and purpose for the church and it should act accordingly. In addition the proposition that »sanctification« functions as a thesis statement for 1 Corinthians is further strengthened when we understand that 1:10–2:16 is actually laying the *narratio*. In establishing the facts and context (*narratio*) Paul lays out the problem 1:10, »there are divisions among you«. The solution is provided in 1:30, as believers you are »in Christ« thus »sanctified«, which is consummated at the section summary 2:14–16, where believers are identified as »spiritual people«, those who have the »mind of Christ«.⁷

Translating ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1:30) into English creates difficulties. ἐξ αὐτοῦ (of him) clearly points to the last words of the previous sentence, when added to the δὲ ὑμεῖς ἐστε (but you are) reflects a forceful expression of action and could be read as follows: »But because of him you are in Christ Jesus,« or slightly more forceful »but you owe to Him that you are in Christ Jesus,« thus the soteriological motive is a natural conclusion to Paul's train of thought.⁸ This reading of course hinges upon the understanding and interpretation of wisdom. Clearly wisdom is recognized here as Jesus. Fee has argued that »Paul transformed wisdom«, from a philosophical rhetorical term into an historical soteriological one (1:24.30).⁹ Thus the basis of the life »in Christ«, the basis of life in »the body of Christ« is established through the appropriation of what God has done in Christ, in the life of the believer.

In 1:31 the argument is complete and brought to an interim conclusion with the invocation of Scripture (Jeremiah 9:23–24) which »...contains five explicit references to God as the acting subject of salvific activity and therefore as the appropriate object of one's boasting« (Heil 2005, 41). Boasting is possible because it means that one is relying on Jesus, believers are saved, are being saved and will be saved in the future (final judgment), because Jesus has become our wisdom from God (Heil 2005, 43). Paul concludes that human boasting is vanity but one may boast only of *knowing*¹⁰ God, to boast in Christ's redemptive work. Moreover

⁷ This work reads 1:30 as the main pivotal statement which underpins the entire 1 Corinthians, it buttresses the correspondence in such a way that all discussion can be projected from it in either three aspects: i. What Christ has done (righteousness), ii. What Christ is doing (sanctification), and iii. What Christ will do (redemption), or the results of being in »the body of Christ«.

⁸ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ represents a soteriological motif referring to objective act of justification in history, the subjective act of being reckoned dead to sin, thus being sanctified, and the future course of action whereby redemption is complete (Dunn 1998, 396–401).

⁹ Divine wisdom is the proclamation of Christ crucified, in opposition to human efforts to discover God. One should not read in here a »wisdom Christology«, in the sense that Christ is personified wisdom, this would fall prey to the Arian controversy. Neither would it be correct to read Paul as in a Jewish wisdom tradition. »Paul neither knew nor articulated anything that might resemble a Wisdom Christology.« (Fee 2007, 102–105; 595–619) Dunn disagrees here when he says »But it is the preexistence of Wisdom now identified by and in Christ« (Dunn 1998, 292). Scripture identifies Christ as wisdom, not as an abstract concept.

¹⁰ Knowing here is not spoken of as intellectual assent, but an intimate acquaintance as a response to revelation. In the sense that when one knows Christ, s/he has entered into a covenantal relationship, they have responded to the understanding of Christ with faith to God. (Thiselton 2000, 271)

a common rhetorical technique is used by Paul as he effectively summarizes previous discussions (1:30–31). In this way it is argued from the text that »sanctification« is the *prothesis*.¹¹

To this juncture we have argued that sanctification is the *prothesis* which has a significant relationship to »the body of Christ«. Following Aristotle's simplified description of a thesis statement this work calls for a single proposition, »sanctification«, *partitio* and *enumeratio* elements are not required (Mitchell 1991, 199).

2.2 Epistolary prescript, vv. 1:1–9

As dictated by culture and custom the normal epistolary opening is completed with address, greetings and thanksgiving, introducing Paul and his correspondence.

2.3 Narratio, vv. 1:10–2:16, Basis and purpose for the body

Here we argue that after the epistolary prescript and thanksgiving (1:1–9) Paul uses the first two chapters to lay the foundation from which he will launch his arguments in so doing he establishes the basis and purpose for »the body« or the Corinthian church. In ancient Greco-Roman rhetoric the *narratio* is intended to act as an initial statement of facts necessary to establish context from which the orator is able to launch his arguments.¹²

2.3.1 Narratio 1, vv. 1:10–31, Basis for the body

This work identifies 1:10–31 as a distinct subsection of the *narratio*, firstly identifying the problem 1:10 and secondly the solution 1:30. Scholarship has predominately read these verses connected with a larger portion ending at 4:21, with only a few dissenters,¹³ while Fitzmyer and Fee include this as a subsection within a larger section to 6:20. Paul is writing to a believing community which he established, thus as he restates the gospel, he is not identifying proof, he is simply restating what they would have already known. The *contradictio* in 1:17 allows Paul to identify the nature and instigator of his mission (Collins 1999, 85), – sent by Christ, to proclaim Christ – the basis for the Corinthian church.

¹¹ »Paul's big goal is not unity, but the sanctification of Gentiles believers that they may glorify God. As Rom 15:5-6 show, unity is not the goal, but is the prerequisite for the Gentiles to 'glorify God with one mind and voice.'« (Ciampa and Rosner 2006, 214) Sanctification will produce unity, as believers learn to live out what it means to be a »New Creation« (2 Cor 5:17; Gal 6:15). The confrontation between Paul and the church is therefore an exhortation to live out the new life in Christ.

¹² »I shall relate the facts to you from the beginning as well as I can. Well, all the facts in the case I have told you as accurately as I could« (Isocrates, in: Long 2004, 84).

¹³ Most scholars read this as a distinct section; Bailey however argues this section ends at 4:16, with the remainder of chapter 4 being included in a section 4:17-7:40 (Bailey 1983, 160–65).

2.3.2 Narratio 2, vv. 2:1–16, Purpose for the body

It is clear that the whole of chapter 2 is at a minimum discussed in two sub sections,¹⁴ and 2:15–16 is a summary of what Paul has been discussing earlier (Fee 1987, 117). The question is whether or not this section belongs to the *probatio* or the *narratio*. Does this section contribute as a proof for Paul's thesis statement or is it simply the laying out the facts of the Gospel to the church? It is the contention of this paper that to this point (2:16), Paul simply explains the Gospel which is the wisdom of God and the Corinthian church are participators with God or πνευματικός (spiritual ones) who »have the mind of Christ«.

Paul's message here is one of facts and information, which must be comprehended before he is able to launch into his appeals. »For I declared to know nothing among you except Jesus Christ, and Him Crucified.« (2:2) The entire chapter builds on this twofold concept of knowing Christ and identifying with his crucifixion. The use of Isaiah (52:15; 64:4; 65:17) and Jeremiah (3:16) in verse 2:9 is intended to elaborate on the soteriological motive in the previous section. The wisdom of man is contrast with the wisdom of God, Jesus is identified as the wisdom of God, which is brought to a conclusion in 2:14–16 with a summary of what has been said to this juncture, and »We (Corinth Christians and Paul) have the mind of Christ« (2:16). When such a heading »Purpose for the Body« is included, what is meant is that here Paul demonstrates his purpose »to know Christ and him Crucified« latter in the correspondence Paul urges readers to imitate him (4:16), thus at least it is subtly implied that Paul's purpose is identical to the Corinthians. As the section is drawn to its conclusion he contrasts the »natural man« with the »spiritual man«, with the clear implication that the »spiritual man« is the desired state and the one who has the »mind of Christ«.

Paul's opening statement of facts, which concludes at 2:16 form the context or foundation for the arguments which will follow. Firstly, the rhetorical devices employed shows a clear transition as the theme of discussion is brought to its conclusion in the form of a summary. Secondly, while on a semantic level there can be some continuance of thought, as Paul previously contrasts the »natural man« with the »spiritual man«, the contrast in 3:1 is between »spiritual man« and »fleshly man«. The separation in rhetorical units is made more clear when we understand that in the earlier rhetorical unit Paul is contrasting those who are outside »the body of Christ« (natural man) with those who are incorporated into »the body of Christ« (spiritual man). The next rhetorical unit (3:1–5) establishes a contrast between people within »the body of Christ«, namely the »spiritual men« (mature believers) are contrast with the »fleshly men« (immature believers). Thirdly, analysis of the chiasmic structure implemented by Paul shows verse 14 »ABBA,« verse 15 and 16 repeat this »ABBA« pattern (Fee 1987, 117); how-

¹⁴ God's folly (2:1–5) and God's wisdom (2:6–16) (Fee 1987, 21; Kistemaker 1993, 71–95). Paul's mission (2:1–5), and God's Wisdom (2:6–16) (Collins 1999 115–138). Paul's Experience (2:1–5) and a Redefinition of Wisdom (2:6–16) (Thiselton 2000, 204–286). Human Wisdom versus the Spirit and Power of God (2:1–5) and The Spirit's Revelation of God's Wisdom (2:6–16) (Garland 2003, 81–103).

ever a noticeable change in the preceding rhetorical unit (3:1–4) is recognized.¹⁵ The subject is recognized in the first line as Corinth believers who are not spiritual. The key message here appears is verse 3, γὰρ σαρκικοί ἐστε (for fleshly you are). The argument is made, that they are not spiritual, but fleshly, this is attested to by the fact that there is division among them.

Fourthly, the section 3:1–5 demonstrates a significant move in conversation starting firstly with the addressees. The central point being made here is that the recipients of the letter are fleshly (unspiritual, babes in Christ, mere men), which is positioned symmetrically in the center of the rhetorical unit. Fifthly, the kind of argument transitions from *logos* to *ethos*. In verses 2:6–16 the appeal is from *logos* however in chapter 3 Paul reasons with his readers based on *ethos* where he attempts to persuade his readers with emotive language. Sixthly, the »I-You«, language of verse 3:1 is contrast sharply with the »we« pronouns used in the previous rhetorical unit. The second person pronoun in the plural is used five times (ὕμᾱς (2:1, 3), ὑμῖν (2:1, 2) ὑμῶν (2:5)) in the early part of the section, as Paul simply introduces his coming. As the main focus of the rhetorical unit is emphasized, the second person pronoun is replaced with a contrast with the third person pronoun αὐτῷ (2:14) and αὐτός (2:15).¹⁶

An argument for the rhetorical unit 1:10–4:16 is supported by the reading of παρακαλῶ (I appeal, exhort) in 1:10 and 4:16 as an *inclusio*, pointing also to use in 16:15 as further support (Mitchell 1991, 207 fn 113). Παρακαλῶ (I appeal, exhort) is used eleven times within the authentic Pauline corpus, Romans indicate a similar usage, while 2 Corinthians, Philippians and Philemon do not reflect the intention to transition or as an *inclusio*.¹⁷ On the weight of information, this concludes a major transition point at 2:16, a point from which Paul is able to launch into his arguments, a lack of unity caused by the Corinthians failing to live out the sanctified life.

2.4 Probatio, vv. 3:1–15:58

In this section we want to argue that Paul uses five main proofs (*probatio*) to firstly convince his listeners to modify their behavior towards the sanctified life. Secondly, the relationship of each proof identifies the structure.

¹⁵ Bailey demonstrates in his work that the chiasmic structure or symmetrical parallelism is different in the section 1:17–2:16 than that established in 3:1–4:21. Section 3:1–4:21 incorporates an ABCDC'B'A' pattern. (Bailey 2008, 35–36).

¹⁶ Paul uses the first person pronoun and construction of verbs when he is seeking to establishing himself as an example, which the hearers are exhorted to follow e.g. 9:14–27, the personal pronouns and all the verbs are constructed in the first person singular. Also in chapter 13 a strong exhortation to good behavior is written all in the first person singular. Conversely when Paul is exhorting hearers to improved behavior he tends to use the second person pronouns and construction of verbs in the second person, however noticeably they are seen as believers. In those occasions where Paul clearly identifies those outside the »body« he employs pronouns and verbs constructed in the third person. A good example of this is in 2:14–16 where the »natural man« is identified as those outside the believing community.

¹⁷ Παρακαλῶ (I appeal, exhort), Romans 12:1, 15:30, 16:17, 1 Corinthians 1:10, 4:16, 16:15; παρακαλῶ 2 Corinthians 2:8, 10:1, Philippians 4:2, Philemon 1:9, 1:10.

2.4.1 Probatio 1, vv. 3:1–4:21, Sanctification requires individual standards (humility)

The first proof is addressed to individuals and calls for humility as a foundational building block for the life »in Christ«. The direct address to ἀδελφοί (brothers) indicates Paul is transitioning slightly as he comes to his teaching (4:6–13).¹⁸ The center of this discussion, and first *probatio* is clearly identified when Paul urges them in 4:6 that »one should not be φησολοῦσθαι (conceited or puffed up) against one another«. Writing in the first person, Paul establishes himself as the example as he is inclined to do throughout his correspondence. 4:14–21 Paul urges them as their father in the faith to μιμηταί μου γίνεσθε (imitate me you become). What exactly the readers are required to imitate was not specified, however from examination of Paul's writings we are able to conclude several things. Fee quotes Philo understands from the term used: »For the practiser must be the imitator of a life, not the hearer of words, since the latter is the characteristic mark of the recipient of teaching, and the former of the strenuous self-exerciser« (Fee 1987, 186). In 11:1 Paul says »Be imitators of me, just as I also am of Christ.« In the earlier part of the letter Christ is identified as wisdom, however Paul is not simply interested in changing what they believe, he also wants to see a change in behavior – thus we see that principally ethics are in view (Fee 1987, 187). The essential standard for individuals as part of »the body of Christ« is thus humility; with a heart of humility one is able to apply the ethical teachings in a daily life. Baird finds that the prominent feature of the Corinthian's character was actually that of pride (Baird 1990, 131). There is a rhetorical transition identified here as Paul rounds out this discussion by using the »father« image in 4:15 with »rod« used in 4:21, which is the image of severe discipline.

The first section of proof Paul utilizes elements of first century deliberative rhetoric in order to construct his argument. Moreover in this first section there is a clear call to an individual quest for growth or maturity (sanctification), this is not only represented by what Paul says but also by the imagery used. Not only is this invocation of the father image 4:15 consistent with first century deliberative rhetoric, it also brings into the frame this image of »the body of Christ« as it is only in a spiritual sense that Paul could be understood as their father. Agricultural and building metaphors imply that something beyond those who are being addressed is being built.

2.4.2 Probatio 2, vv. 5:1–7:40, Sanctification requires community standards (purity)

The second proof argues that Paul is now addressing the community as a whole, rather than individuals, exhorting them to standards of purity. In corroboration

¹⁸ ἀδελφοί (brothers) used by Paul 18 times in First Corinthians 1:10, 26; 2:1; 3:1; 4:6; 7:24, 29; 10:1; 11:33; 12:1; 14:6; 14:20; 14:39; 15:1; 15:50; 15:58; 16:15; 16:20. On ten occasions Paul uses the word to switch direction in his argument, 1:10, 26; 2:1; 3:1; 4:6; 10:1; 12:1; 14:6; 15:1; 15:50. On five occasions Paul uses the term to close out his argument before switching directions, 7:24; 11:33; 14:20; 14:39; 15:58. Thus the appearance of ἀδελφοί (brothers) is often indicative of transitions in Paul thought.

rating a link with Old Testament texts, a call to purity is read as pure living (no immorality) and pure devotion (no idolatry) are called for, a clear inference to the community »in Christ«.

While a clear consensus has not yet been reached on the problems facing the Corinthian community, Peder Borgen notes in his work that when he contrasts the Christian life with the pagan life in Gal 5:19–21 and 1 Cor. 6:9–11, that sexual immorality and idolatry are the only two in common (Borgen 1996, 245). Because they occur also in Col. 3:5, Eph. 5:5, Acts 15:20, 29, 21:25, and Rev. 22:15 we see that Paul in his address to the Corinthians is particularly highlighting them. Firstly in 1 Cor. 4:18–40 Paul deals with sexual immorality and in 1 Cor. 8:1–11:34 it continues to feature. Moreover »These two vices are central in Jewish characterizing of the pagan way of life.« (Borgen 1996, 245) It should not be missed that Paul's Jewish heritage and training is evident here, idolatry is identified as a key problem of the Hebrew people. Midway through the section Paul recalls Old Testament texts (6:16) and then introduces the concept of body as temple (6:19). In such a way Paul is not just identifying sexually immorality (adultery) as a sin, he is also interpreting it through the Decalogue from a Jewish frame. Loader has argued from translations of LXX, from the Hebrew Nash papyrus dating from 2nd century B.C., Romans 13:9, Luke 18:20 and James 2:11 that adultery has been raised above murder in the order of the Decalogue. Therefore sexual sin is raised to the level of idolatry which places it at the top of the first tablet on the Decalogue, adultery to the top of the second tablet (Loader 2004, 5–7). Thus we can link this unit together as a call to sanctification or purity within the community.

This idea of purity within the body is reinforced by allusions or references with a purity background. »Clean out the leaven« (5:7), »Remove the wicked man from among yourselves« (5:13).¹⁹ Sexual sin is to be avoided because the body (temple) is considered the dwelling place for the Holy Spirit (6:19). The holiness or the status of the family is related to the holiness of the believing spouse (7:14). Paul is addressing the community as opposed to individuals in the previous section. Paul does identify the individual with the »Temple«, however there is a call for radical purity (standards) within the community of believers and it is communal relationships which are being addressed. There is an overarching idea that idolatry is related to sexual immorality and not intended to be part of the activities of those within »the body of Christ«.²⁰

While it is conceded that there are allusions or recalls as Meeks puts it, »you are inflated« in 4:6, 18, and 19, is recalled in 5:2 (Meeks 2003, 128), there is clear-

¹⁹ This is a common theme in Old Testament as Paul recalls Deut. 13:5, 17:7.12, 21:21, 22:21.

²⁰ Jacob Neuser discusses the prominence of sexual immorality and idolatry suggesting that there is a parallel between sexual faithfulness and faithfulness to the relationship of believers with God. »The third application of purity as a sign of moral blamelessness and of impurity as a sign of moral evil comes in reference to sexual relations. This closely relates to the foregoing, for, particularly in prophetic literature, loyalty to God is compared to marital fidelity« (Neuser 1973, 14). Judith Lieu continues this thought that fornication is often presented in scripture as »unfaithfulness to God« (Lieu 2004, 137).

ly a different subject being raised here and a different context.²¹ The sexual sin identified does not occur in isolation, there were two parties at least giving accent to this sin. Moreover there was shock expressed by Paul that the community did not purge this from among them. »Since Paul directs all of his commands to the church body, we can infer that he is more vexed with the congregation than he is with the culprit.« (Garland 2003, 153)

A call to corporate purity is recognized here as Paul identifies the πορνεία (*por-nia*) as the offending issue, and καὶ ὑμεῖς πεφυσωμένοι ἐστέ («and, you are puffed up» in 5:2). It should not be missed that the Old Testament imagery of leaven is used here to identify with sin and a lack of righteousness. A »new lump« is imagery for a purified community and supported by the invocation of Deut 13:5, 17:7.12. Having recognized the basis for community living, chapters 6 and 7 establish standards for the community as it functions in »the body of Christ«. Paul's temple imagery and the idea of community purity connect the argument to his key image »the body of Christ«.

2.4.3 Probatio 3, vv. 8:1–11:34, Sanctification requires maturity

Proof three is a discussion on the key issues required to exhort maturity among believers. Paul's arguments are related back to Christ in that »we have knowledge« (8:1) allusions to having »the mind of Christ« (2:16) thus mature behavior is to be expected. The previous exhortation is concluded with Paul's »I think I also have the Spirit of God«. Commencing the third main proof with Περι δε (now concerning), which is a familiar and recognized introductory formula (Mitchell 1991, 204; Garland 2003, 363, 561). Sections are encased within the *inclusio* περὶ δὲ (now concerning) in 8:1 and the next major subjects 12:1. »Paul treats the issue of idol meats, not just as a behavioral issue, but as a case which requires the proper definition of Christian freedom...« (Mitchell 1991, 126)

Interpreters are divided over how to treat this lengthy section; however the guiding purpose of bringing sanctification to »the body of Christ« permits Paul to discuss four underlying issues:

- 1) 8:1–11 Personal liberties are not to be used to cause others to stumble.
- 2) 9:1–27 Paul's personal example undergirds his own use of liberty.
- 3) 10:1–31 Avoid Israel's mistakes in liberty and idolatry.
- 4) 11:1–33 Order in the public worship service.

The traditional view reads Paul (8:1–10:31) addressing an internal squabble between the strong and the weak. However when the guiding purpose of »unity« is replaced by »sanctification« it is a call to higher ground, to a deeper level of maturity. Paul's appeals are characterized by *logos* as he exhorts his beloved audience to higher standards, using Exodus 32:4 (10:7) to buttress his arguments.

²¹ One should also note that the verb forms are substantially different in each use mentioned, as are supporting pronouns. The existence of pride is the basic human problem, it is therefore reasonable Paul addresses it individually and then corporately.

The motive of Paul's argumentation is driven to the direction of maturity. Paul starts off his discussion, »we know that we all have γινῶσιν (knowledge)«, here Paul is praising and exhorting his readers for having the mind of Christ, they are believers and wise, before he crushes them with his statement that »...knowledge makes arrogant...« (8:1). Paul alludes back to 1:24, 30 and the summary 2:14–16 where the basis and purpose for believers »in Christ« is established. The progression of discussion reveals that the image of »the body of Christ« is reflected in Paul's thinking and thus the ideas are developing.

2.4.4 Probatio 4, vv. 12:1–14:39, Sanctification requires appropriate use of spiritual gifts in community

The fourth proof is commenced with περὶ δὲ (now concerning) signaling that a new subject is to be taken up (Mitchell 1991, 204; Garland 2003, 363, 561). It seems that from 4:6 the Corinthians had become »puffed up« in addition there was clearly a lack of knowledge of the gifts and misuse. Moreover in the history of interpretation this section has often been cited by the partition theorists as lacking coherences. Chapter 13 is far from a displaced hymn (Weiss 1959, 569–571; Conzelmann 1975, 217) constructed in order to praise love as a virtue, but rather it destroys the Corinthians self-centered and grandiose perception of their spirituality (Fee 1987, 627). These three chapters form a unit connecting Paul's teaching about πνευματικῶν (spiritual gifts), within the larger text, which can be well subdivided.

- 1) 12:1–31 the variety and unity of the gifts in community
- 2) 13:1–13 the basis for the gifts – love²²
- 3) 14:1–40 the order of gifts in community.

The syllogism between γινῶσις (knowledge) and ἀγάπη (love) with οἰκοδομέω (edify) established in 8:1 features again in chapter 14, thus linking the discussion in chapter 14 in with chapter 13 at a rhetorical level (Mitchell 1991, 270). Furthermore the section is linked by Paul's use of spiritual gifts of γινῶσις (knowledge), γλῶσσαι (tongues), and προφητεία (prophecy) used throughout chapters 12, 13 and 14 (Mitchell 1991, 270; Hurd 1965, 112–13, 189–90). To earnestly desire the gifts of the Spirit to build up and encourage »the body of Christ« is how love operates in context.

In addition to the rhetorical evidence linking the three chapters the logical and practical nature of Paul's discussion also supports the thesis statement of sanctification. The use of the »spiritual gifts« within the assembly requires that the foundational issues of being united in Christ are addressed prior. Individual and corporate maturity and the issues of worship and glorifying God are embarked upon in a logical sequence before Paul's use of *charismata*. These preceding matters act as prerequisites for the gifts operating in a sanctified »body of Christ«.

²² Love is often described as a motivation, thus one may be tempted to think of love as an abstract quality. Firstly, it is a concrete expression of being »in Christ« those who are in Christ are dead to sin and alive to Christ (Rom. 5:6–8, 6:2, 8:9–10, Gal. 5:24 also see Eph. 5:1–2), love is therefore is an expression of this new reality. Secondly love is an action, it is a behavior (Fee 1987, 628).

2.4.5 Probatio 5, vv. 15:1–58, Sanctification will be consummated in the future for the body

The final proof of the thesis statement is that sanctification will be completed when those »in Christ« will be raised in a glorified heavenly body, to the glory of God. The message of Corinthians is portrayed effectively with the consummation of »the body of Christ«, which stands complete. Resurrection is the final goal of the believer and the consummation of ἀπολύτρωσις (redemption) in 1:30.²³

Paul must respond to the Corinthian's obvious confusion over the nature of the resurrection. Therefore Paul approaches the misunderstanding and confusion in a logical and progressive way. A careful reading will discern four subsections of discussion:

- 1) 15:1–11 the basis for Christ's resurrection, introduction of subject followed by creedal formula and Paul apostolic credentials
- 2) 15:12–34 proof of the resurrection is provided in a chiasmic pattern: A (v 12–19), B (v 20–28), A' (v 29–34)
- 3) 15:35–49 the resurrection of the body
- 4) 15:50–58 the mystery and triumph of the resurrection

There is evidence here of a general underlying theme in 1 Corinthians that the purpose of man is to glorify God.²⁴ Particularly this is why idolatry and immorality are detestable practices to God. For Paul glorifying God is only possible »in Christ« for Christ is the fulfillment of God's purpose. As the final consummation, the salvation of humanity results in the complete glorification of God in the life of believers. »But God gives it a body« this heavenly body is a gift from God, (15:38), »...but the glory of the heavenly body...« (15:40) »it is raised in glory...« (15:43) »...it is raised in power...« (15:43), »it is raised a spiritual body...« (15:44), »...we will bear the image of the heavenly...« (15:49). »(T)hanks be to God, who gives us the victory through our Lord Jesus Christ« (15:57). In arguing his case Paul uses the »body of Christ« as central to his teachings and thus on a logical and practical level the teaching is concluded with the »heavenly body«.

2.5 Peroratio, vv. 16:1–24, Final exhortation

Paul provides for a variety of epistolary matters, the collection, travel itineraries, notice about co-laborers, exhortation, and closing to round out his correspondence.

²³ ἀπολύτρωσις is used in the sense of being set free for a ransom and is used in relationship to prisoners of war, slaves, and criminals. It is used in the LXX in Daniel 4:34 in relation to Nebuchadnezzar's release from madness. Importantly it is used in connection with eschatology in Rom. 8:23, Eph. 1:14, 4:30, but it is redemption in the body not from the body. Notice that this redemption is only available »in Christ« Eph. 1:7, Col. 1:14 (Buchesel 1967, 341–356).

²⁴ Echoes of an Old Testament picture of a future time when the worship of Yahweh is to be extended to the nations universally is seen in 1:2, 6:20b, and 10:31b (Ciampa and Rosner 2006, 216–217).

3. Conclusion

This study recognizes the deliberative rhetorical tool available to and employed by Paul in relationship to the structure of 1 Corinthians. Using an historical rhetorical critical methodology we have shown 1 Corinthians is a unified text, with a clear discernable structure, shaped around the goal of sanctification.

A rhetorical critical analysis of 1 Corinthians demonstrates that it was strongly influenced by the patterns established in deliberative rhetoric. However we must recognize the influence of deliberative rhetoric upon the structure and argument, but not force the correspondence tightly into a deliberative pattern. When the image of »the body of Christ« is recognized it allows the Old Testament teaching and Paul's fundamental Jewish character to bear witness to the audience in Corinth. The unity of text, the structure of Paul's argumentation, and the theme gain clarity when read in relationship to »the body of Christ«. In the first two chapters Paul establishes the basis for the life »in Christ« and the context necessary from which to launch is arguments to the believing church. Each argument shows a logical progression from immaturity (babes in Christ) to those in Christ whose salvation is consummated and God is ultimately glorified through the resurrection.

References

- Aristotle.** 1926. *The »Art« of Rhetoric*. Trans. John Henry Freese. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — —. 1937. *Rhetorica ad Alexandrum*, Trans. H. Rackham. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bailey, Kenneth E.** 1983. The Structure of 1 Corinthians and Paul's Theological Method with Special Reference to 4:17. *Novum Testamentum* 25:152–181.
- Baird, William.** 1990. One Against the Other: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians. In: Robert T. Fortna and Beverly Roberts Gaventa, ed. *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, 116–36. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Barrett, David B., George T. Kurian, and Todd M. Johnson, ed.** 2001. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World*. 2 Vol. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Betz, Hans-Dieter.** 1975. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. *New Testament Studies* 21:353–379.
- Borgen, Peder.** 1996. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh, UK: T & T Clark.
- Cerfaux, Lucien.** 1954. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Paris: Cerf.
- Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner.** 2006. The Structure and Argument of 1 Corinthians: A Biblical/Jewish Approach. *New Testament Studies* 52:205–218.
- Collins, Raymond F.** 1999. *First Corinthians*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Conzelmann, Hans.** 1975. *1 Corinthians. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Translated by James W. Leach. Philadelphia: Fortress Press.
- Dahl, Nils Alstrup, and Paul Donahue.** 1977. *Studies in Paul: theology for the early Christian mission*. Minneapolis, MN: Augsburg Press.
- Dunn, James D. G.** 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Fee, Gordon D.** 1987. *The First Epistle to the Corinthians TNICNT*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- — —. 2007. *Pauline Christology, and Exegetical-Theological Study*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Fitzmyer, Joseph.** 2008. *First Corinthians, A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven, Con-

- necticut: Yale University Press.
- Garland, David E.** 2003. *1 Corinthians, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Heil, John Paul.** 2005. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Studies in Biblical Literature. Atlanta GA: Society of Biblical Literature.
- Kennedy, George Alexander.** 1984. *New Testament Interpretation Thorough Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Kim, Yung Suk.** 2008. *Christ's Body in Corinth: The Politics of a Metaphor*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Kistemaker, Simon J.** 1993. *1 Corinthians, New Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Lieu, Judith M.** 2004. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Loader, William.** 2004. *The Septuagint, sexuality, and the New Testament: case studies on the impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Long, Fredrick J.** 2004. *Ancient Rhetoric and Paul's Apology: The Compositional Unity of 2 Corinthians*. Society for New Testament Studies Monograph Series 131. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Martin, Dale.** 1995. *The Corinthian Body*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Meeks, Wayne A.** 2003. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Mitchell, Margaret M.** 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr.
- Neusner, Jacob.** 1973. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.
- Pelser, G. M. M.** 1998. Once More the Body of Christ. *Neotestamentica* 32, no. 2:525–545.
- Sang-Won, Son (Aaron).** 2001. *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*. *Analecta Biblica* 148. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Thiselton, Anthony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Welborn, L. L.** 2005. *Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition*. New York, NY: T & T Clark International.
- Wueller, Wilhelm.** 1979. Greek Rhetoric and Pauline Argumentation. In: William R. Schoedel and Robert L. Wilken, eds. *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant*. ThH 53. Paris: Beauchesne.

Arguštin Lah

Bog je solidaren s človekom

Trinitarične osnove človeške solidarnosti

Povzetek: Iz teološkega trinitaričnega izhodišča, da je Bog ljubezen, ki je v sebi polnost odnosov treh božjih oseb, sledi ugotovitev, da je temeljna značilnost Boga kot najpopolnejšega občestva solidarnost v stvarjenju, v odrešenju in v ustvarjanju nove solidarnosti vsega ustvarjenega, posebno človeka, v občestvu Svete Trojice, ki ima cilj v novem nebu in v novi zemlji. Notranja solidarnost v Trojici se razodeva navzven kot solidarnost Očeta v stvarjenju, kot solidarnost Sina v odrešenju in kot solidarnost Svetega Duha v posvečenju. Človekova stvarjenjska bogopodobnost je izraz solidarnosti Boga Očeta z vsakim človekom; vzpostavlja osebno dostojanstvo in zmožnost pri soustvarjanju sveta. Stvarjenjska solidarnost do človeka se nadgrajuje z učlovečenjem (*kenōsis*) božjega Sina, ki se solidarizira z vsakim in z vsemi tako, da postane ljudem enak v vsem, postane »Bog z nami«. Njegov stil življenje »za druge«, v službi ubogih v možnostih ustvarjenega sveta, zaznamovanega z ranljivostjo, z umrljivostjo in z grehom, je izraz solidarne ljubezni. Božja solidarnost doseže višek v Kristusovem prevzetju usode žrtve grešnega človeštva v ponižanju, v krivični in sramotni smrti. S tem je on, »ki ni poznal greha, ... zavoljo nas [postal] greh, da bi mi postali Božja pravičnost« (2 Kor 5,21). Ker se je božji Sin popolnoma solidariziral s človeštvom, se je Bog Oče solidariziral s trpečim in umrlim Jezusom tako, da ga je po Svetem Duhu obudil in poveljal v življenje in slavo brez konca. Vstali in povišani Gospod uresničuje svojo solidarnost po delovanju Svetega Duha v srcih vernih, ko budi v njih odprtost za solidarnost med brati in sestrmi in do narave, tako da skupaj gradijo tisto harmonijo, ki bo dosegla svojo polnost ob dopolnitvi časov.

Ključne besede: solidarnost Boga Očeta, trinitaričen, solidarni Sin, Duh ljubezni, solidarnost med ljudmi

Abstract: **God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity**

The theological trinitarian starting point that God is love comprising within Himself the fullness of relationships between the three divine persons leads to the conclusion that the basic feature of God as the most perfect communion is solidarity in creation, in redemption and in the generation of a new solidarity of everything created, especially man, within the communion of the Holy Trinity having its aim in a new heaven and a new earth. The inner solidarity

within the Trinity reveals itself as the Father's solidarity in creation, the Son's solidarity in redemption and the Holy Spirit's solidarity in sanctification. Man's creational godlikeness is an expression of the solidarity of God the Father with every man, which establishes man's dignity and his ability to co-create the world. The creational solidarity with man is extended by the incarnation (*kenōsis*) of God the Son, who shows solidarity with each and every man by becoming like men in everything except sin, by becoming »God with us«. His style of life »for others«, serving the poor in the conditions of the created world marked by vulnerability, mortality and sin, is an expression of solidary love. Divine solidarity reaches its peak when Jesus Christ adopts the fate of a victim of the sinful humanity in humiliation and in an unjust and shameful death. Thereby he »who had no sin [became] sin for us, so that in him we might become the righteousness of God« (2 Cor 5:21). Since the Son of God showed a complete solidarity with the humanity, God the Father showed his solidarity with the suffering and dying Jesus in such a way that, through the Holy Spirit, he raised him from the dead and gave him eternal life and glory. The risen and glorified Lord demonstrates his solidarity by the action of the Holy Spirit in the hearts of the faithful as he awakens within them an openness for the solidarity with their brothers and sisters as well as with nature so that they may build together the harmony that will achieve its fullness at the times of fulfilment.

Key words: solidarity of God the Father, trinitarian, the Son showing solidarity, Spirit of love, solidarity among people

Izraz solidarnost, ki je novotvorba iz latinščine s francosko predzgodovino, je novejšega nastanka. V filozofski in v sociološki literaturi ga srečamo komaj v 18. in v 19. stoletju, zato je razumljivo, da ga tudi teološka literatura pogosteje vključuje v razpravo komaj v zadnjem času. V katoliški teološki literaturi je pojem solidarnost nastopil šele z drugim vatikanskim koncilom. V dogmatični in sistematični teologiji se je uveljavil za razumevanja soteriologije in se uporablja za označevanje in dojetje odrešenja (Drumm 2006, 708–709). V teološki antropologiji pa se s pojmom solidarnost označuje povezanost oziroma vzajemnost človeštva v dobrem in predvsem v slabem, v odrešenju in v grehu (izvirni greh). S tem teologija trdi, da odločitve vsakega posameznika sodoločajo duhovno (osebno) stanje drugega in vseh, vendar pa to ne pomeni, da bi lahko kdo nadomestil svobodno odločitev drugega (nadomestna žrtev). Solidarnost torej dobi teološki pomen v nauku o odrešenju in izvirnem grehu (Vorglimler 2000, 583).

1. Sveta Trojica v solidarnem občestvu

Za izhodišče razprave vzemimo teološko trditev, da je Trojica »perihoretično«, to je najpopolnejše občestvo. V tem občestvu velja absolutna in vsestranska vzajemnost treh božjih oseb, Očeta, Sina in Duha, tako v bistvu kakor v dostojan-

stvu in v delovanju (Sorč 2004, 49–59). Za naš razmislek je pomembna predvsem vzajemnost v delovanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Že Avguštin je ugotovil, da so v Trojici vse tri osebe enako udeležene pri vsem. Nikoli nobena oseba ne deluje ločeno od drugih dveh, ampak so vse hkrati dejavne, čeprav neko dejavnost pripisujemo eni od njih. Tako se Očetu pripisuje stvarjenje, Sinu odrešenje, Svetemu Duhu posvečenje. In vendar je stvarjenje delo vseh treh oseb Trojice. Odrešenje se pripisuje Sinu, čeprav odrešuje Oče po Sinu v Svetem Duhu. Vse osebe so tako vzajemne, solidarne druga z drugo, da je delovanje ene hkrati delovanje preostalih dveh. Solidarnost Sina in Duha z Očetom je zato popoln uspeh Očetovega delovanja in ustvarjanja, obenem pa popoln uspeh Sina in Duha. Zaradi tako absolutne vzajemnosti, solidarnosti nobena oseba ni nikoli sama, osamljena, nobena ni neučinkovita ali neuspešna. V bivanju in delovanju se božje osebe druga drugi brezpogojno podarjajo in si vse delijo. V medsebojnem podarjanju se tudi enako vzajemno sprejemajo (Sorč 2006, 145–149). Ta notranja trinitarična solidarnost se nato kaže tudi navzven, v svet, predvsem do ljudi.

1.1 Bog Oče – solidarni Stvarnik sveta in človeka

Čeprav v Svetem pismu Stare zaveze nikjer ne najdemo izraza solidarnost, so ustvarjanje Boga iz ljubeče naklonjenosti do ustvarjenega ter njegova dobrohotna skrb in spremljanje vsega, kar ustvari, izraz solidarnosti. Bog je poklical svet v bivanje iz stanja kaosa, iz »tohu vabohu« (1 Mz 1,2), to pomeni iz »grozljive brezoblične mrtve gmote pravodovja« (SSP, 52). Stanje kaosa je torej isto kakor nič bivanja, ki mu božja moč podari red in življenje. Ustvariti pomeni dvigniti, rešiti iz nebivanja in podariti bivanje; priklicati v bivanje (Rim 4,17). To je prva solidarnostna kretnja Boga. Tudi ves nadaljnji razvoj sveta v brezmejnosti pojavov, oblik in procesov (prostora, časa, vode, živih bitij v vodi in na kopnem, vključno s človekom na vrhu) je zaradi dobrote, ki jih odlikuje, izraz božje pozornosti in skrbi (Lah 2003, 239–242). Bog ustvarja popolnost za popolnostjo in vse naravnava (tudi po človeku) na končno popolnost Novega neba in Nove zemlje (Raz 21,1), v stanje, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28) in ko bo vse v Bogu, v preustvarjeni novosti. V vsem tem se uresničuje solidarnost Boga Stvarnika.

Na poseben način prihaja božja solidarnost do izraza v stvarjenju človeka. Človek je zasnovan kot božja podoba, kot božji prijatelj in partner v svetu, v katerem naj soustvarja in se v svobodno izbranih in modro načrtovanih projektih vpiše v zgodovino sveta kot njihov avtonomni ustvarjalec (CS 36). Simbol tega vzvišenega poslanstva in dostojanstva ter posebne božje pozornosti je predstavljen v podobi raja (1 Mz 2,15). Raj je izraz za stanje popolne človekove harmonije z Bogom, z naravo, z drugimi in s samim seboj. Božja solidarnost se tu izkaže kot vzetje človeka v božjo bližino, blaženost, ki naj jo človek živi v razmerah ustvarjenega bivanja.

Človek in človeštvo ponujenemu stanju uresničitve solidarnosti z Bogom, s seboj, z drugimi in z vsem, kar je, nista nikdar sledila, ne posamezniki in ne človeštvo kot celota. A božja solidarnost se kljub temu ni izgubila. Spremenila se je v obljubo prihodnje, eshatološke, nebeške uresničitve božje zamisli. Zato popolna ure-

sničitev božje stvarjenjske solidarnosti ostaja v človeštvu in v stvarstvu (Rim 8,20–21) kot upanje. Za uresničitev tega upanja pa človek in človeštvo v sebi nimata dovolj moči. Moč daje Kristusov Duh, ki edini dela vse »novo« (Raz 21,5).

Božja stvariteljska solidarnost se je v stvarjenju človeka izkazala tudi s tem, da vsem ljudem podarja enako dostojanstvo in čast. Čeprav smo posamezniki med seboj različni (po spolu, po sposobnostih itd.), smo po človeški naravi in po dostojanstvu, ki temelji v bogopodobnosti, vsi enaki. Različni božji darovi, nadarjenost, sposobnosti, talenti so zato podlaga in vzrok za solidarno sodelovanje med ljudmi. Noben človek ne zmore vsega sam, zato potrebujemo drug drugega. Enako pa ima vsak pravico do vsega, kar ponuja stvarstvo. Izključenost nekaterih iz deležnosti pri dobrinah stvarstva je proti Stvarnikovi volji (Ebner 2010).

1.2 Solidarnost Boga v pozornosti do sveta in do človeka

S stvarjenjska solidarnost Boga zajema vse, kar je, vse stvarstvo, vse stvari v njihovi dobroti, saj je vsem zagotovljena deležnost pri božji dobroti, to pa pomeni, da ni slabih stvari. Zato tudi dobri Stvarnik ljubi vse stvari in ničesar, kar je ustvaril, ne sovraži. Če bi česa ali koga ne maral, bi tega ne ustvaril (Mdr 11,24; Ps 145,9). Stvarstvo, katerega dobrost je tudi v tem, da je relativno avtonomno in se razvija ter obnavlja iz svojih lastnih moči – zemlja poraja sama od sebe (Mr 4,28) –, vztraja v dobrosti. In to zato, ker ga Bog ohranja. Ohranjanje stvarstva je način božje solidarnosti. Stvarstvo je dobro, ker je darovano, ker je podarjeno, to pomeni, da ima Stvarnik Darovalec nenehen odnos do njega. Prav takšno dobro in lepo stvarstvo je Stvarnik dal v oskrbo človeku, da bi z njim ravnal kot modri gospodar (KKC 307).

Človek je ravnal modro, dokler je naravo in stvarstvo jemal kot kraj bivanja, odkrivanja in spoznavanja, igre in veselja. Ko pa je svet postal torišče njegovega pohotnega, oblastniškega, uživaškega in nenasitnega izrabljanja, proizvajanja in kopičenja, je vse bolj postajal ogrožen v svoji avtonomnosti, dobrosti in lepoti. Narava pa je kakor organizem, ki se zdaj človeku »maščuje«, ker je do nje nasilen, izkoriščevalski in objesten. Kako je Bog solidaren s svojim stvarstvom v času človeške ošabnosti, ni mogoče prav videti ...

Če se je človek nekdaj čutil ogroženega predvsem od »nepokvarjene« narave in se je branil pred njeno močjo in nepredvidljivostjo, potem mu zdaj postaja večja grožnja tista »druga narava«, tako imenovana »civilizirana narava«, ki jo je sam zgradil, skonstruiral in jo vedno bolj intenzivno gradi s svojo tehniko in tehnično izsiljeno znanostjo (Lah 2010, 532–533).

Človek torej v tem svetu, v katerega je postavljen z nalogo dobrega gospodarja, skoraj nikoli ni bil dovolj moder in odgovoren gospodar. In tudi ko bi bil, bi vedno ostal nepopoln, ranljiv, vedno izpostavljen telesnim in duševnim nevarnostim in negotovostim. Kot naravno, ustvarjeno bitje bi ga vedno ogrožale bolezni, nepopolnosti in zapisanost smrti. In vendar svet in človek, ki ob stvarjenju skupaj dobita končno oceno »zelo dobro« (1 Mz 1,31), ostajata prostor božje solidarnosti. S takšnim svetom in s takšnim človekom je Bog solidaren. Seveda resničnosti sve-

ta, in posebno še človeka, ni mogoče zajeti zgolj v polje alternative popolno – nepopolno. V svetu človeškega se uveljavlja tudi zlo, ki ni zgolj preprosto posledica nepopolnosti. V človeku se uveljavlja greh (Rim 7,8), s tem pa nastaja grešna situacija, ki se zajeda v vse pore in razsežnosti njegovega osebnega, medosebnega, družbenega oziroma občestvenega, zdaj že kozmičnega življenja (Mednarodna teološka komisija 2006, 235–236). Kako je v tej situaciji z božjo solidarnostjo?

1.3 Bog – solidarni Rešitelj

Eno temeljnih verskih izkustev in spoznanj izraelskega ljudstva je bilo poleg izvoljenosti prepričanje, da je Jahve, njihov Bog, Rešitelj. Izraelci so bili prepričani, da jih od rešitve iz Egipta dalje, ki je postala paradigma za vse druge rešitve, vedno znova rešuje iz suženjstva ali izgnanstva. Vedno znova jih izpelje iz stiske, tudi takrat, ko so na zunaj, praktično, fizično poraženi in potolčeni. Bog jih reši. Če rešitev ni politično-gospodarska (materialna), je moralna. Stiski vedno sledi rešitev. Temelja in zagotovila za takšen izid ni iskati v ljudstvu samem, temveč v dejstvu, da je Bog zvest svojemu ljudstvu in ga ne zapusti ne v puščavi ne v ječi (5 Mz 32,4; 2 Sam 22,26; Iz 49,7; Iz 65,16; Ps 18,26). Takšno božje ravnanje v zvestobi je ljudstvu vzor in obenem zahteva, da tudi sami hodijo po božjih poteh, to je: da z življenjem potrjujejo ne le pripadnost svojemu Bogu Jahveju, ampak da živijo pravičnost, mir, pomoč in živo vzajemnost. Ljudstvo je resda na božjo zvestobo vedno znova odgovarjalo bolj z nezvestobo kakor z zvestobo, permanentno se je v posameznikih in v celoti izneverjalo pričakovanjem svojega Boga (Ps 78,8; Neh 9,33), a Bog ni odstopal od svoje zvestobe (*Biblični leksikon*, s.v. 'rešitelj').

Božja rešiteljska dejavnost kot izraz njegove zvestobe se tukaj izrazito kaže kot solidarnost. Jahve je od razodetja svojega imena Mojzesu v puščavi (2 Mz 3,14) dalje solidarni Bog. Bog, ki vidi, ki sočuti in dejavno spremlja človeško stisko. »Dobro sem videl ...,« pravi. Bog tako ni slepi bog, ki ne bi videl, kako je človeku; ni gluhi bog, ki ne bi slišal; ni apatični »pišmeuharski« Bog, ki se ga stiska in človeško trpljenje ne bi dotaknila. Kot ilustracijo božjega videnja, opažanja, stiske in položaja, v katerega zaide človek, omenimo Hagaro, ki se znajde zavržena, izgnana z Abrahamovega doma, s svojim sinom Izmaelom. Bog jo opazi in se ozre nanjo (1 Mz 21,9–15). »El-jon«, »Bog videnja«, ne sprašuje po vzroku, ne išče krivca, ampak je sočuten, se pravi: solidaren s Hagaro in z njenim sinom; ne glede na to, ali je človek kriv sam, ali so krivi drugi, ali pa se nekaj hudega zgodi kar tako, ne da bi mogli odkriti vzrok (Fourez 2001, 120). Bog opazi in se solidarizira s človekom in z njegovo usodo. Bog, ki vidi, ve, pozna in prepozna stanje, v katerem je človek in v katerem je njegovo ljudstvo. Ljudski pregovor Bog vse vidi, Bog vse ve je treba razumeti samo v okviru božje solidarnosti.

Bogu solidarnemu Rešitelju ni nič skrito. Nič se ne odtegne njegovemu pogledu. Tudi krivični in zlobni se s svojim ravnanjem ne more skriti tako, da ga Bog ne bi opazil. Čeprav hudobni govorijo: »Gospod ne vidi, Jakobov Bog ne opazi,« (Ps 94,7) velja, da zlobnež ne ubeži božjemu pogledu. Vsa njegova dejanja so odkrita božjim očem (Sir 17,15). Božjemu pogledu se ne izmakne niti, kdor toži in se pritožuje zaradi nesreče, ki ga je zadela, in zaradi zla, ki se mu godi, čeprav ima občutek, da

Bog ne vidi (Ps 57,2). Tudi stanje takšnega človeka ni skrito božjim očem (Kraus 1994, 149–155).

Da Bog ni solidaren zgolj na stopnji videnja, opažanja in uvida, temveč kot tisti, ki rešuje, ki se zavzame, je najbolj razvidno iz Nove zaveze.

2. Bog – solidarni odrešenik v Jezusu Kristusu

Vse Jezusovo delovanje, ravnanje in učenje je utelešenje solidarnosti. Jezus vidi, opazi in nato pomaga, rešuje. Jezus sam *opazi*, kako je s človekom ali z ljudmi: vidi izmučeno množico brez pastirja (Mt 9,36), mater mrtvega sina (Lk 7,11–15), tlačeno ljudstvo, ki mu voditelji nalagajo neznosna bremena (Mt 23,4), vidi tudi tlačitelje (Lk 11,46). Vidi, ko nekdo pride k njemu in *mu pokaže* svoje stanje: slepi Bartimaj (Mr 10,46–49), gobavci (Lk 17,12), krvotočna žena (Mt 9,20). Vidi, ker ga *drugi* na to *opozorijo*: gluhonemega (Mr 7,32), materino bolno hčerko (Mt 15,22), očetovo hčerko (Mr 5,22–23), lačno množico (Mr 8,1–2). Vidi in opazi želje, pričakovanja, upanje drugih. Vidi njihovo fizično, bolezensko stanje, vidi psihično, socialno in moralno stanje in iz tega izvirajoče bolečine, stiske, trpljenje. Vidi in opazi to, kar z očmi ni mogoče videti; vidi v srce. Vidi prešušne misli (Mt 5,28), bere misli in pravi: »Kaj to v srcu mislite?« (Mt 9,4) Zazna nevero svojih rojakov (Mt 13,58).

V tem vidiku solidarnosti je najpomembnejše to, da Jezus ne vidi in ne opazi samo z očmi, temveč s srcem. Gleda z neko občutljivostjo, ki zajema celoto njegovih fizičnih, duševnih in duhovnih zmožnosti. Jezus je sočuten, je empatičen, je usmiljen. Stiska, bolečina in trpljenje drugih ga ganejo, ob njih je prizadet. Čuti bolečino drugega in jo ponotranji, tako da postane njegova. Enako ga ganejo trdovratnost, slepota, zagledanost vase in v svoj prav raznih ideologov in juristov njegovega časa, braniteljev religioznega in političnega sistema, vendar je razlika v tem, da njihovo stanje povzroči v njem žalost (Mr 3,5), zgroženost (Jn 13,21) in razočaranje. Toda oboje se ne izčrpa v goli prizadetosti in v razumskem spoznanju, temveč rodi v njem željo po tem, da bi nekaj storil, posegel vmes, deloval. Sočutje vodi v delovanje.

In to je druga razsežnost Jezusove solidarnosti: konkretno delovanje. Če se v prvem koraku zgane njegova notranjost, je to, kar sledi, delovanje, naravnano k tistemu ali tistim, ki jih je videl, opazil, zaznal. Solidarnostno delovanje je zavzeta dejavnost, angažiranje za odpravo stanja, to je odpravljanje in dvig iz stanja, reševanje iz položaja, preustvarjanje v novo stanje. Jezusovo solidarnostno delovanje je ozdravljenje telesa in duše (telesne in duševne bolezni), odpuščanje za ozdravljenje duha (brisanje krivde, greha ...), to pa vedno vpliva tudi na zdravje telesa in duše (psihe) (Turnšek 1999, 93–94). Najbolj radikalno se je Jezusovo konkretno delovanje izrazilo v obujanju mrtvih: obudil je dečka iz Naima (Lk 7,14–15), Jairovo hčer (Mr 41–42), Lazarja (Jn 11,43–44). Celovitost Jezusovega solidarnostnega delovanja je pokazatelj odrešenja in vdor božjega kraljestva. Odrešenje se zgodi

tam, kjer je ves človek, v vseh svojih razsežnostih, postavljen v novo stanje, v novo razmerje, v novo stvarnost, v novo življenje. Jezus odrešuje človeka tako, da ustvari nove razmere in nove odnose. S svojim solidarnim ravnanjem do človeka vzpostavi nov odnos, ki zajame celovitost človekovih odnosov: s sabo, z drugimi, s svetom in z Bogom. Prav to pa je tisto, kar se dogaja v solidarnosti.

2.1 V Jezusu se razodeva radikalna solidarnost Očeta in Sina

V Jezusovem delovanju se razodeva božja solidarnost v okoliščinah in razmerah ustvarjenega sveta. To je utelešenje in pozgodovinenje tiste solidarnosti (ednosti), ki vlada v odnosu med Očetom in edinorojenim Sinom (Jn 17,21) kot pre-takanje božjega hotenja, spoznanja in življenja. V Jezusovem ravnanju se to dogaja v realnosti njegovega človeškega telesa v času in v občestvu z brati in sestrami, v družbi (Sorč 2003, 115), v okoliščinah ustvarjenosti in v razmerah, v katerih se uveljavlja »moč greha«, kakor bi dejal Pavel (1 Kor 15,56).

Začetek in izhodišče Jezusove odrešitjske solidarnosti je učlovečenje. Z učlovečenjem je postal »Bog z nami«, »Emanuel« (Mt 1,23). Po učlovečenju je Bog vzpostavil radikalni odnos s človekom in s človeštvom tako, da se je solidariziral z nami, ko nam je postal enak/solidaren v vsem, razen v grehu (Hbr 4,15). Edinorojeni od Očeta je postal prvorojeni med brati (Rim 8,29). S tem ko je vzel nase »podobo« (sam izraz je za nas zavajajoč, saj meri zgolj na videz), se pravi zemeljsko, telesno resničnost, in postal povsem človek, more »sočustvovati« z nami (Hbr 4,15), ker je bil preizkušen v vsem, kar je človeškega. Edinorojeni od Očeta, ki je postal podoba (*eikōn*), je hkrati izvirna podoba za brate in sestre, ki v občestvu z njim odkrivajo pot k Očetu in postajajo z njim dediči prihodnjega kraljestva solidarnosti (Moltmann 1986, 135). Kakor je bil on, podoba Očeta, solidaren z brati (prvorojeni), tako so tisti, ki vanj verujejo in sledijo njegovi poti, njemu podobni. Vsi naj postanejo »skladni s podobo njegovega Sina« (Rim 8,29).

Inkarnacija je izraz za radikalno solidarnost božjega Sina v Jezusu iz Nazareta. Razodeva se v vsem njegovem zemeljskem življenju, predvsem v solidarnosti do ljudi v skrajnih (mejnih) življenjskih situacijah. Najbolj skrajna situacija, v kateri je postal solidaren z vsakim človekom, je smrt (Štrukelj 2003, 368–372). Pri smrti ne govorimo o običajnem biološkem fenomenu ostarelosti in iztrošenosti, ampak so to vse oblike nasilne in krivične smrti. Trpljenje in smrt ostajata za razum trajni problem, ki sodi v okvir teodiceje in se ga tu ne moremo lotevali.¹ Na osebno religiozni ravni pa trpljenje in smrt povzročata izkustvo zapuščenosti, pozabljenosti

¹ Zelo smela je Böhnkejeva misel, ko pravi, da filozofsko premišljevanje, kdo in kaj je Bog, in s tem povezano vprašanje, zakaj trpljenje v svetu, ki vodi v opravičevanje Boga, nimata več pomena. Moderna filozofska, na razumu zasnovana dejavnost je namreč izgubila kompetence in sposobnosti, da odgovori na omenjena vprašanja. Vsi racionalni poskusi od razglajanja božje nemoči pred fenomenom trpljenja, ki pomeni izgubo božje vsemogočnosti, do trditve, da ni dober, če noče preprečiti trpljenja, ko bi ga lahko, do zanikanja božjega obstoja so postali – se zdi – odveč. Na tej ravni racionalistične paradigme ni odgovora in ne opravičenja za Boga. Z obtoževanjem Boga ali zanikanjem njegovega obstoja pa problem trpljenja še zdaleč ni odpravljen. Kajti pravi problem se tukaj šele začne. Brez Boga svet nima »brezpogojnega« duhovnega temelja in razum izgubi svojo legitimnost, da bi sodil o Bogu. »Ostala bi zgolj volja po moči, pod pogojem, da se rabsodišče razuma ne bi odločilo izključiti nasilnega početja, ker ne more imeti nobenega gotovega dokaza, da bi odsotnost Boga pomenila njegovo smrt.« (Böhnke 2007, 87)

in oddaljenosti Boga. V ozadju izkustva zapuščenosti od Boga je vedno zapuščenost od ljudi. Trpeči doživlja, da ni nikogar, da je sam, da je od vseh zapuščen in pozabljen, da ga je celo Bog zapustil, mu odtegnil svojo bližino in ne pomaga. Prav takšno izkušnjo ima Jezus v svoji zadnji uri, v uri umiranja na križu. Vsi so ga zapustili, najožji prijatelji so se razbežali. Doživel je celo izkušnjo zapuščenosti od Boga, ki ga je imenoval Oče. Njegova smrt ni bila idilična, pobožna vaja z vnaprej znano prepričanostjo o srečnem koncu. In vendar Jezus ni umiral kakor kdorkoli. Tisto, po čemer se je njegovo umiranje ločilo od drugih – od mnogih –, je bila najprej njegova vera in zaupanje v Očeta Boga. Zaupal je do tiste radikalnosti, ki pravi: Tudi če me usmrtiš, jaz zaupam vate (Job 17,13). Tudi če me ne rešiš tako, kakor jaz hočem, torej v ta svet in v to življenje, jaz zaupam vate.

Jezus je bil v umiranju drugačen tudi v tem, da je izkazal neomajno ljubezen do svojih ubijalcev in po njih do »mnogih«, to je do vseh. Jezus je umiral »za mnoge« (Mt 20,26), to je za vse. V tej njegovi radikalni zavezanosti Drugemu in drugim se razodeva ljubezen Boga in človeka. Jezus je radikalno, brezpogojno za ljudi, »za nas« (Rim 5,8). V tej radikalnosti zvestobe in ljubezni se razodeva, kdo je Bog in kdo je človek. Biti Bog pomeni: biti »za nas«, za vsakega in za vse, kar je. V Jezusovi zvestobi in ljubezni v umiranju se razodeva božja solidarnost (Turnšek 1999, 122). Obenem se v največji meri razodeva, kdo je uresničen človek. Jezus je afirmacija človeške solidarnosti. Jezus je razodetje in uresničenje božje in človeške solidarnosti, najbolj dosledno prav v svoji človeški smrti in nemoči. Smrt je namreč dejanje, ki vzame vsako oprijemljivost, navezanost, zasvojenost in vsako preračunljivost, zainteresiranost. V smrti izgubi človek vse in ostane popolnoma sam, nihče živ ne more v smrt drugega. Smrt je dokončno »izpraznjenje«, »izničenje«. V smrti ostane vsak to, kar je: en sam krik po Drugem, ki ga sam ne more zapolniti. Tako izprazen lahko dobi vse in se zaveže vsemu. Ta »vse« pa je prav Bog. In zgodi se, da človekovo življenje in smrt »dobita smisel« (CS 22).

Z Jezusom, ki se je v smrti radikalno solidariziral z nami, se je Bog radikalno solidariziral, »ponotranjil« je njegovo trpljenje in smrt in se zanj zavzel tako, da ga je rešil. Moč svoje rešitve v solidarnosti (ljubezni) je Bog izkazal v vstajenju, ko je trpečega in umrlega na križu iztrgal iz moči in oblasti smrti, ga »obudil« (Apd 2,24.32) in ga postavil v nepovratno božjo slavo, v eshatološko izpolnitev (Štrukelj 438–441). Povišal ga je in postavil čez vse ter mu dal ime, ki je nad vsakim imenom (Flp 2,9).

Jezus, ki mu je Oče izkazal največjo solidarnost v trpljenju in v smrti, čeprav na skrit način, na način preverljive odmaknjenosti, je zdaj v odrešeni preizkušnji za nas vir in temelj, generator odrešenja. Jezus je odrešenik vsakemu, ki vanj veruje in se z njim solidarizira. On, ki je z nami solidaren v kvaliteti Boga, je odrešenik, če se z njim solidariziramo (Štrukelj 441–442). To pomeni, da je osebno navzoč v našem trpljenju toliko, kolikor z njim trpimo in umiramo (Rim 8,17).

To je – med drugim – vsebina izraza »trpel je za nas«. Trpljenje »za nas« je solidarnostno dejanje, ki ima odrešensko vrednost.²

² V tej razpravi se ne poglobljamo v druge vidike in vsebine Kristusovega trpljenja in smrti, ki sta jih oblikovali tradicionalna katoliška in protestantska dogmatika, čeprav jih ne izključujemo.

2.2 Kristus – utemeljitelj solidarnega človeštva

Če smo rekli, da je po učlovečenju Jezus postal prvorojeni med brati, potem je treba dodati, da je Jezus Kristus tudi v svoji poti v trpljenje in smrt in v povečanje postal solidaren z vsemi. In prav v tej solidarnosti z vsemi je postal za vse prvoobujeni med brati in sestrami. On je tisti, ki je (ne le po tem, kar je bil – po svoji biti –, temveč po svoji živeti resničnosti, na svojem lastnem telesu, duši in duhu preizkušeni življenjski usodi, ki pa je bila deloma posledica nepojasnjene vzročnosti, deloma posledica svobode drugih, v tem, kako jo je živel, pa tudi posledica njegove lastne svobode), postal *začetnik, utemeljitelj* novega, svobodnega, odrešenega človeštva. Tako se tudi v Jezusovem umiranju in smrti razodeva solidarna moč božje trinitarične ljubezni, ki edina odrešuje tukaj in za dokončno slavo. Verni, ki stopajo v občestvo s trpečim Kristusom in postajajo Križanemu podobni v njegovi solidarnosti, obenem upajo, da mu bodo podobni tudi v povečanem telesu v slavi (Flp 3,21).

Skrajna oblika solidarnosti je žrtvovanje svojega lastnega življenja za dobro drugega, drugih (Berger 2010). Solidarnost kot dejavnost vodi v zavzetost za drugega, k uresničevanju ljubezenske službe v dobro drugemu (Priatelj 2008, 370–371).

3. Sveti Duh in solidarnost

Jezusova solidarnost, ki je obenem odrešenska dejavnost Očeta, se z njegovo smrtjo na križu ne konča. Jezus uresničuje svoje delo po Svetem Duhu. V ta proces pa je vključeno občestvo vernih, vse do poslednjega dne.

Ob pozornem prebiranju evanġelijev odkrijemo, da je delovanje Duha v predvelikonočnem času omejeno izključno na Jezusa samega (Hahn 1974, 131). Tudi izjava apostola Petra: »Ti si Mesija,« (Mt 16,16) ni razodeta od Duha, ampak od Očeta (Mt 16,17). Jezus je oznanjal in delal velika znamenja v moči Duha. Ta Duh pa še ni prihajal na učence. Učencem je bil Duh obljubljen za čas po veliki noči. Pri Janezu beremo: »Duh še ni prišel, ker Jezus še ni bil povečan,« (Jn 7,39) pa tudi: »Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu ...« (Jn 14,26) Sveti Duh deluje v apostolih in po apostolih ter v občestvu šele po vstajenju. Vstali izjavlja: »Prejmite Svetega Duha!« (Jn 20,22)

V Novi zavezi se Duh imenuje božji Duh (Rim 8,9;11.14; 1 Kor 2.11.14). Prihaja »od Očeta« in ga »Oče pošilja« (Jn 15,26; 14,26; 1 Jn 4,1) (Schlier 1974, 118). Imenuje se tudi »Kristusov Duh«, »Duh Gospodov« ali Duh njegovega Sina (Flp 1,19; 2 Kor 3,17; Gal 4,6). V povezavi z Očetom in s Sinom je Sveti Duh moč, sila, energija (*dynamis*), ki izhaja iz Boga Očeta ali od Kristusa. Z njim se v svetu začenja eshatološko dogajanje.

Prvo eshatološko dejanje, v katerem se je izkazala moč božjega Duha, je vstajenje, obujenje Jezusa Kristusa. Jezus Kristus je bil iz smrti obujen v večno božje življenje. Vstajenje pomeni tudi spremenjenje, transformacijo. Ponižani in križani je bil spremenjen v božjo slavo. Transformacija pomeni spremenjenje in povišanje

(poveličanje) obenem. Povišanje Jezusa v božjo slavo je pri sinoptikih opisano kot spremenjenje na gori, v katerem Jezus zasije v nadzemeljski svetlobi (Mt 17,1–2). To je prva podoba vstajenjskega izkustva učencev (Sorč 2003, 506–507).

O spremenjenju ali preobrazbi v vstajenju govori tudi Pavel v Flp 3,21, ko pravi, da »bo preobrazil naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno telesu svojega veličastva (Kristusovega)«. To je preobrazba podobe telesa: iz podobe bednosti, prežete z ranljivostjo in izpostavljene boleznim, grehu in smrti, v podobo veličastva, rešenega greha in smrti, prepojeno z neizčrпно stvariteljsko živostjo Boga. Naše vstajenje je zato treba razumeti kot telesno metamorfozo v Kristusa ali pa ga sploh ne razumemo. Eshatološko dejanje Svetega Duha je telesna obuditev, telesno razsvetljenje in spremenjenje telesne oblike bivanja.

Iz poveličane človeške resničnosti Vstalega izhaja Sveti Duh. Sveti Duh je posredovan po Jezusovi poveličani človeškosti. Telesno spremenjen, spreminja telesno kot prvorojeni med brati in sestrami, ki so po njem oblikovani. Solidarnost Svetega Duha se nam tako kaže kot preustvarjanje celotne človekove resničnosti v novo, poveličano stvarnost, dvignjeno v stanje božje slave, kateri dokončno pripada Kristusova človeška narava po vstajenju.

Jezusa je torej Bog povišal in poveličal, ko ga je obudil, kakor pravi Janez. Vstajenje je dvakratno povišanje. Prvič, ker je bil povišan v Gospoda prihajajočega božjega kraljestva, in drugič, ker je bil spremenjen v »Gospoda veličastva« (1 Kor 4,6). Na Kristusovem obrazu se zato že sveti prihajajoče božje veličastvo, ki razsvetljuje srca ljudi, kakor je luč razsvetlila temo na prvi dan stvarjenja (2 Kor 4,6). »Bog Oče je z vstajenjem poveličal Kristusa Sina in Sin je s svojo pokorščino in vdanostjo v življenju in smrti poveličal Očeta. Medsebojno poveličanje je delo Svetega Duha.« (Moltmann 1986, 139) Poveličevanje Očeta in Sina je najvišja stopnja solidarnosti.

3.1 Sveti Duh – moč novega občestva ljudi

V trinitarni prežetosti odnosov in dejavnosti je solidarnost božjih oseb očitna. Vse so udeležene pri odrešenjskem delu tudi v eshatološki dejavnosti, se pravi: v dejavnosti, usmerjeni v prihodnjo končno preobrazbo in v poveličanje sveta in človeštva. V tej »fazi« posebno izstopa izlitje Svetega Duha »na vse meso«. Duh je začetna »prvina« (Rim 8,23) in zagotovljeno »poroštvo« (2 Kor 1,22) prihodnjega veličastva, ki napolnjuje vse Vesolje. V Duhu že zdaj izkušamo to, kar šele bo, v njem je že anticipirano, kar se bo dopolnilo v prihodnosti. Z Duhom se začenja dokončni čas. Mesijanski časi se dogajajo tam, kjer moč in energija Svetega Duha prihajata na vse meso in ga delata večno živega. V delovanju Duha se vse življenje prenavlja in gradi se novo občestvo ljudi. Brezmejna svoboda, prekipevajoče veselje in neizčrпna ljubezen zaznamujejo eshatološko izkušnjo Duha.

Tisti, ki imajo izkušnjo Duha, ne bežijo iz sveta, ampak jih Duh odpira za solidarnost z vsem svetom. Kajti to, kar izkušajo, je – pars pro toto – začetek dokončne prihodnosti sveta, predokus večne slave. Izkustvo Duha je bližina Duha in ta bližina je bližina prihodnje blaženosti, to je polnost časa in ne navzočnost večnosti,

ki bi izbrisala čas. Zato tistih, ki imajo izkušnjo Duha, to izkustvo ne trga iz časa, temveč jih odpira za prihodnost (Moltmann 1986, 139–140).

Po Jezusu Kristusu, ki v svetu ostaja in deluje po Duhu, v prvi vrsti pa v tistih, ki v veri sprejemajo Jezusa in so odprti za navdihe Svetega Duha, se gradi nova resničnost sveta, nova skupnost, novo občestvo svobode in solidarnosti bratov in sester v Kristusu (Sorč 2003, 571–576). Zgled eshatološko naravnane občestva najdemo opisan v Apd 4, 32–35. Kristjani živijo kot solidarna skupnost, v kateri ni nobenega reveža več, ker si nihče ničesar ne prisvaja kot izključno svojo last, kjer nihče ne živi osamljen in zapuščen. Domnevamo lahko, da tudi umiral ni nihče osamljen in zapuščen. Vendar na svetu nobena resničnost ni tako idealna, kakor si jo je moč zamišljati, zato se solidarnost Duha razodeva tudi v človeški nemoči.

Vsak človek in človeštvo kot celota sta poklicana, da v vsakem času dasta svoj prispevek k oblikovanju in zgraditvi prihodnjega časa in dokončnega občestva. Solidarnost Svetega Duha se zato afirmira prav v moči in v pomoči, s katero navdihuje, oblikuje in oživlja srca, misli in odločitve ljudi. Solidarnost Duha je tudi v tem, da spodbuja v nas vzdihovanje po uresničenju popolnega »posinovljenja«, to je: po odrešenju svojega telesa (Rim 8, 23). Duhu ni skrita naša šibkost, zato solidarno »prihaja na pomoč naši slabosti«. V tej pomoči gre tako daleč, da »posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihii« (Rim 8,26).

3.2 Enakost in drugačnost v solidarnosti po ljubezni

Solidarnost Boga vključuje njegovo videnje, sočutje, uvid stanja, v katerem je človek, in iz tega sledi delovanje, da ga reši, mu pomaga, se ga usmili. Da bi bil učinkovit, se Bog v svoji solidarnosti izenači s človekom; da bi mu bil blizu, mu postane enak, postane človek, postane ubog za uboge, brez vsega, da bi bil enak tistim, ki nimajo nič; postane brezpraven, da bi bil z brezpravnimi; postane tujec, brezdomec za brezdomce; postane trpeč za trpeče; umre, da bi bil blizu umirajočim. Solidarnost je izenačenje in po izenačenju je mogoče biti solidaren. Vendar s človekom solidarni troedini Bog v izenačenju ohranja svojo drugačnost, se ne poisti do takšne mere, da bi izgubil svojo enkratnost in drugačnost, svojo božjost. Ko bi namreč nehal biti Bog, ne bi mogel biti človeku Rešitelj. Ko bi postal bolnik, ne bi mogel zdraviti bolnih, ko bi postal gobavec, ne bi mogel rešiti nobenega gobavega. Ko bi bil izčrpan od lakote, ne bi mogel nasičevati lačnih. Slep ne more voditi slepega (Lk 6,39) in zdravnik ne more ozdraviti samega sebe (Lk 4,23) in grešnik ne more rešiti grešnika. Ko bi bil mrtev, ne bi mogel obujati mrtvih. Solidarni Bog Stvarnik s stvarjenjem ne postane stvar, Bog Odrešenik z učlovečenjem v slabotno, ranljivo, umrljivo in grešno telo ne postane greh. Bog na križu ne postane trpljenje in v smrti ne postane smrt, saj bi tako imeli samo novega nemočnega trpina in mrtveca več, ki si sam ne bi mogel pomagati. Drugače je res, da se trpljenje trpečemu prepolovi, če ga nekdo z njim solidarno nosi, toda ta, ki nosi, ne sme biti enak trpin. Sveti Duh, energija novega stvarstva, ne postane to novo stvarstvo. Pri vsem poenotenju ostaja Bog Drugi in Drugačni. Prav zato, ker se popolnoma izenači in ne poisti, ostaja enkratno Drugi in more biti Bog (Oče) Stvarnik, Bog (Sin) Odrešenik in Bog (Sveti Duh) Zveličar.

Enako velja za človeško solidarnost. Solidarni se mora poenotiti z ubogim, lačnim, bolnim, žalostnim, nesrečnim, zasvojenim, prizadetim, trpečim, umirajočim, lahko mu pomaga, da se reši. Toda če postane isto kakor oni, ne bo mogel pomagati, ampak bo potreboval pomoč nekoga, ki ni isto kakor on sam. Solidarnost vodi v enakost ob ohranjanju drugačnosti. To, kar v solidarnostnem izenačenju (zedinjenju) ohranja drugačnost in rešuje, je ljubezen. Ljubezen je zmožna zediniti dva različna (bolnega in zdravega, človeka in Boga), ljubezen je zmožna rešiti in odrešiti bolnega, ker ju ohranja v drugačnosti.

Ker je torej Bog solidaren s človekom tako, da v ljubezni stopa v edinstvo z vsem ubogim človeštvom, mu je blizu in dela zanj dobro, ga torej rešuje, je tudi človek zmožen, da stopi v solidarni ljubezni k ubogemu sočloveku, se z njim zedini in mu pomaga, da se reši. Solidarni Bog dela ljudi solidarne z ljudmi in z vsemi stvarmi. Kako in kdaj to doseže? Tako in takrat, ko človeka pritegne v odnos vzajemne solidarnosti, solidarnosti človeka z Bogom.

4. Solidarnost človeka z Bogom

Govoriti o tem, da bi bil človek solidaren z Bogom, se zdi vprašljivo. Zagotovo pa je nesmiselno, ko bi s tem hoteli reči, da je Bog slabotna resničnost, ki bi za svoj blagor potrebovala človeško pomoč, in bi človek postal nekakšen božji rešitelj. Bog ne potrebuje ustvarjenih bitij, da bi reševala njegovo moč, slavo in čast. Kljub temu pa v Svetem pismu najdemo mesta, ko ljudje zastavijo svojo besedo in svoj ugled in branijo Boga pred zlobnimi, krivičnimi in brezbožnimi ljudmi (Job, Mojzes, preroki ...). Ta solidarnost je predvsem obramba resničnega, pravega Boga oziroma prave podobe o Bogu in zavračanje napačne, ki jo imajo nasprotniki Boga (Halík 2010, 32–45). Danes se nasprotovanje in napadi na Boga najpogosteje vrstijo v povezavi z vprašanji trpljenja in krivičnosti v svetu. Tukaj nas ta tema ne zanima, to je vprašanje teodiceje in opravičenja Boga pred tribunalom človeškega razuma zaradi trpljenja v svetu.

Biti solidaren z Bogom pomeni toliko kakor biti solidaren z Jezusom. Jezus, ki je živel za druge tako v delovanju kakor v smrti, je razodetje solidarne Boga in vzor solidarne človeka. Zato lahko enako solidarnost zahteva od svojih. »Učite se od mene!« (Mt 11,29) »Tudi vi [ste] dolžni drug drugemu umivati noge.« (Jn 13,14) On, ki je učlovečenje božje, je tudi uresničenje počlovečenja, ki se je začelo za vsakega človeka. »Jezusovo življenje, smrt in vstajenje so ljudem odprli možnost, da živijo drug za drugega.« (*Biblični leksikon* 1984, 677) Jezusova solidarnost, ki zavezuje ljudi k medsebojni solidarnosti, zavezuje tudi k solidarnosti z njim. Pri poved o končni sodbi kaže, da bo solidarnost do ljudi sovpadla s solidarnostjo z njim. Kar ste ali česar niste storili, »ste [ali niste] meni storili« (Mt 25,40.45).

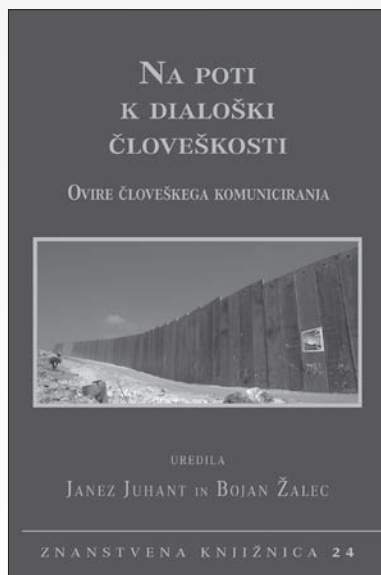
Kako je mogoče biti solidaren z Jezusom in kdo je solidaren? Solidaren je tisti, ki posluša njegovo besedo in jo spolnjuje, živi po njej (Mt 7,26; Jn 8,47). Z njim je solidaren tisti, kdor ustvarja mir, se bori za pravičnost in za svobodo, kdor je usmi-

ljen in odpušča. Tudi kdor živi v skladu s stvarjenjem, dokaže, da je solidaren z Jezusom in z Bogom Očetom. Jezus je s svojim nastopom (z oznanilom in z delom) začel uresničevati božje kraljestvo. In tako mora nadaljevati človeška zgodovina. To je nastajanje novega stvarstva, sodelovanje pri resničnosti vstajenja (1 Kor 15,58).

Človek/kristjan uresničuje solidarnost v vsakdanjem življenju, v krščanski praksi, ki postaja nekakšno svetno bogoslužje (*Biblični leksikon* 1984, 677). Ta praksa kot solidarnost med ljudmi se uresničuje v življenju drug za drugega na vseh ravneh skupnostnega življenja. Zajema solidarnost kristjanov s svetom (CS 1), solidarnost v sodelovanju z okoljem, solidarnost v iskanju razumevajočega in ustvarjalnega dialoga z vsemi. Sodelovanje pa ima svoje meje. Ko bi se morali odločiti za krivično stvar, za ravnanje proti svoji vesti, je solidarnosti konec.

Reference

- Berger, Klaus.** 2010. Sühnetod Jesu. <http://www.msccperu.org/deutsch/offenbarung/SuehnetodJesu.htm>, pridobljeno 25. 4. 2011.
- Biblični leksikon.** 1984. Ur. Anton Grabner - Haider in Jože Krašovec. Celje: MD.
- Böhnke, Michael.** 2007. Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen: zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids. V: Michael Böhnke, Gerd Neuhaus, Mirjam Schambeck, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Eva Stögbauer in Thomas Söding. *Leid erfahren – Sinn suchen: das Problem der Theodizee*, 69–105. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.
- Drumm, Joachim.** 2006. Solidarität. *LThK* 9.
- Fouriez, Gérard.** 2001. *Barva učlovečenja: religijska izkušnja in kritični čut*. Ljubljana: Družina.
- Ebner, Martin.** 2010. *Model der Solidarität in der Bibel*. <http://www.uni-muenster/solidaritaet> (15. 4. 2011).
- Halík, Tomáš.** 2010. *Geduld mit Gott: die Geschichte von Zachäus heute*. Freiburg, Basel, Dunaj: Herder.
- Hahn, Franz.** 1974. Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. V: Heitmann, Claus, in Herbert Mühlen. *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, 130–146. München: Kaiser.
- Kraus, Georg.** 1994. *Gott als Wirklichkeit: Lehrbuch zur Gotteslehre*. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Lah, Avguštin.** 2010. Umrise einer trinitarischen Ökologie. *Bogoslovni vestnik* 70: 331–339.
- — —. 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 205–362. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in oskrbnništvo: človeška oseba ustvarjena po božji podobi. *Communio* 16:220–254.
- Moltmann, Jürgen.** 1986. *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- Prijatelj, Erika.** 2008. *Psihološka dinamika rasti v veri*. Maribor: Slomškova založba.
- Schlier, Heinrich.** 1974. Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament. V: Heitmann, Claus, in Heribert Mühlen. *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, 114–123. München: Kaiser.
- Sorč, Ciril.** 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- — —. 2006. *V prostranstvu Svete Trojice: hermenevitična načela trinitarizacije*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. Troedini Bog. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 71–204. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. Sveti Duh. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 483–613. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2003. Odrašenik Jezus Kristus. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 323–482. Ljubljana: Družina.
- Turnšek, Marjan.** 1999. *Najdragocenejše: samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. Ljubljana: Družina.
- Vorgrimler, Herbert.** 2000. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 439—456

UDK: 27-46-732.3

Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 09/2011

Peter Kvaternik

Pastoralno prenavljanje Cerkve Škofijska sinoda v pozabi

Povzetek: Okrog obletnice nekaterih pomembnih pastoralnih dogodkov iz novejšje zgodovine ljubljanske nadškofije kličejo po tem, da potegnemo črto pod vsemi njimi in poskušamo določiti njihov posamični in skupni pomen. Spodbujajo pa nas tudi, naj iz njihovega zaporedja poiščemo tisto rdečo nit, ki jih povezuje, in iz vseh teh spoznanj spletemo mrežo medsebojnih soodvisnosti in povezav. V mislih imamo ljubljansko škofijsko sinodo leta 1940, Pastoralni občni zbor (1988–1991) in Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (1997–2002), ki je svojevrstno zaznamoval ljubljansko nadškofijo oziroma je nadškofija odločilno sodelovala pri njegovem oblikovanju. Vsak od teh dogodkov je imel specifične težave pri implementaciji v pastoralni. Pri vseh treh se zdi, da je najbolj ključen izostanek refleksije, ki dogodkom ne sledi zaradi pomanjkanja pripravljenosti na (samo)kritiko. Kritike pa ni zaradi prevelikega strahu, zaradi premajhne samozavesti in zaradi osebne nedoraslosti v veri.

Ključne besede: sinoda, plenarni zbor, pastoral, inštrukcije, pastoralni občni zbor

Abstract: **Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods**

Decadal anniversaries of some important pastoral events in the recent history of the archdiocese of Ljubljana call for summing them up and defining their particular and joint importance. They also call for finding their common central theme and linking them up. This refers to the Ljubljana Diocesan Synod of 1940, the General Pastoral Conference (1988–1991) and the Plenary Council of the Church in Slovenia (1997–2002), the latter being of a particular importance for the archdiocese of Ljubljana since it was decisively involved in the preparations therefor. Each of these events experienced its own special difficulties in its pastoral implementation. Yet their crucial common difficulty seems to have been an absence of reflection that did not follow the event due to the lack of preparedness for (self-)criticism. The latter fact is a result of too much fear, of too little self-confidence and of an immature personal faith.

Key words: synod, plenary council, pastoral, instructions, general pastoral conference

Povsem neopazno je šla v Cerkvi na Slovenskem mimo 70-letnica zadnje škofijske sinode v Ljubljani (1940) pod vodstvom škofa Gregorija Rožmana (1883–1959).

Zgodovinska odmaknjenost zaradi imena tega škofa je povzročila, da se ta sinoda oziroma njena obletnica zelo redko omenja, kaj šele, da bi se skušala ovrednotiti z današnje časovne oddaljenosti.¹ Tudi to »pozabljanje« po svoje kaže, kako je sedanjim generacijam komunizem vcepil nekakšno »miselno zaporo« za vse, kar je bilo za narod pomembnega pred letom 1945. Tokrat želimo za nekaj trenutkov prestopiti na ono stran te zapore in iztrgati pozabljanju predvsem tisto, na kar je Cerkev lahko upravičeno ponosna. Pokazati želimo, da znamo ceniti vrednote iz naše preteklosti in se poimensko spomniti vseh tistih, ki so se zanje trudili že davno pred nami.

Namen škofijske sinode v Ljubljani leta 1940 je bil, poživiti pastoralno življenje v škofiji in ga tudi pravno opredeliti v zakoniku območnega prava. Tudi danes iščemo razne načine, kako poživiti pastoralno življenje, ki se zdi, da se nepovratno slabša. Se imamo kaj naučiti iz dogajanja, ki je povezano s to sinodo in z razvojem dogodkov po njej?

Ker je potekala zadnja ljubljanska škofijska sinoda tik pred drugo svetovno vojno in so med vojno in po njej nastale povsem nove razmere za Cerkev na Slovenskem, praktično niso mogli sklepi in smernice te sinode stopiti v veljavo in so ostali tako rekoč arhivsko gradivo. Je bilo torej vse prizadevanje za pripravo in izvedbo sinode zamen? Morda pa prav iz te duhovne podstat srkajo korenine današnjega krščanstva na Slovenskem svoje najžlahtnejše sokove?

Misel na novo sinodo, narodno ali škofijsko, tudi v težavnih časih jugoslovanskega komunističnega sistema nikoli ni povsem zamrla. Zlasti ne po koncu drugega vatikanskega koncila, ko so v začetku sedemdesetih let potekale nacionalne sinode med narodi Zahodne Evrope. Zato je bila leta 1969 tudi pri nas napovedana nacionalna sinoda, vendar njene uresničitve pozneje iz do danes nepojasnjenih razlogov ni bilo. V poznejših letih jo je poskušal nadomestiti Pastoralni občni zbor, ki je imel vse tipične značilnosti sinode, vendar se tako ni poimenoval. Poleg tega je imel to nesrečo, da je padel v razburkane čase narodovega osamosvajanja, in je zato ostal vedno v senci tega dogajanja.

Mineva deseta obletnica sprejetja besedila prvega Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ), ki je potekal v letih od 1997 do 2002. Njegov namen in pomen sta bila teoretično širša kakor pomen škofijske sinode, saj je PZ potekal v vseh treh tedanjih slovenskih škofijah, dejansko pa je ostal udeležencem čustveno precej tuj. V nekaterih fazah zborovanja je bilo zelo težko uskladiti različne interese posameznih škofij in povezati že ustaljeno prakso v njih. PZ je imel ambiciozne cilje. Smernice iz dokumentov drugega vatikanskega koncila je želel vnesti v pastoralo na Slovenskem bolj sistematično, kakor je bilo to že do tedaj. Tako naj bi ustvarili ustrezne možnosti za pospešeno novo evangelizacijo v slovenskem narodu.

V letu 2009 je tedanji ljubljanski nadškof Alojz Uran (roj. leta 1945) začel v škofijskih pastoralnih organizmih razpravo o potrebnosti in primernosti sklica škofijske sinode, ki bi prenesla sklepe PZ na škofijsko področje, jih primerno konkretizirala in posodobila. S tem bi lahko sprožili procese, ki bi imeli za cilj osebno prenovo vernikov ter skupno iskanje in uresničevanje sodobne vizije občestvenega življenja

¹ Izjema je Rožmanov simpozij v Rimu pred desetimi leti, ki je med drugim obravnaval tudi to področje njegove dejavnosti.

v smislu nove evangelizacije. Žal ideja ni padla na plodna tla in ni bila sprejeta s posebnim navdušenjem. Toda z dobrimi idejami je pogosto kakor z dobrim semenom, ki začne kliti tudi po preteku časa, ki smo ga predvideli.

PZ je med drugim naročal, naj se izdela najprej slovenski pastoralni načrt (PZ 65), ki naj pozneje postane podlaga za izdelavo podobnih načrtov na nižjih pastoralnih ravneh. Dvakrat se je posebna komisija tega načrta že lotila, a sta se oba poskusa izjalovila. V teku je tretji, za katerega obstaja več možnosti, da bo uspel. Na novi preizkušnji je namreč sposobnost medškofijskega dogovarjanja in usklajevanja, predvsem pa skupna volja po uresničenju dogovorjenega.

Vsako pastoralno prizadevanje mora upoštevati izkušnje iz preteklosti, drugače je le kratkega daha. »Preteklost pripada božjemu usmiljenju, prihodnost njegovi previdnosti in sedanjost njegovi ljubezni,« je rada dejala mati Terezija. Iskanju harmonične povezanosti preteklosti z izkušnjami v sedanjosti, predvsem pa iskanju perspektiv, ki naj bi iz obojega navdihovale Cerkev na Slovenskem v prihodnje, to je dejanski namen te razprave.

V bistvu je pri vsakem pastoralnem delovanju pomembno nenehno oblikovanje pastoralnega načrta v najširšem pomenu besede. Doslej ga je še najbolj popolno konkretiziral škof Gregorij Rožman s sinodo leta 1940 in z njenima sadovoma, z *Zakonikom ljubljanske škofije* (ZLŠ) in s *Pastoralnimi inštrukcijami za ljubljansko škofijo* (PI). »Najbolj celosten Rožmanov pastoralni načrt je bil izdelan na škofijski sinodi.« (Škafar 2001, 62)

1. Sinoda leta 1940 v Ljubljani

»Sinodalno življenje v Ljubljanski škofiji je bilo v času njenega več kot 500-letnega obstoja zelo bogato. V tem obdobju je bilo na tem področju kar 121 sinod.« (Košir 2001, 98) Seveda niso bile sinode v vseh obdobjih v enakih časovnih zaporedjih. Prva naj bi bila že leta 1495, prav gotovo pa leta 1604. Velika večina teh sinod je iz obdobja do nastopa 20. ljubljanskega škofa Karla Janeza Herberstein (1772–1787). Potekale so v glavnem v Ljubljani in v Gornjem Gradu. Zadnja med njimi je bila leta 1774, naslednja pa šele pod škofom Antonom Bonaventuro Jegličem (1850–1937) leta 1903. Škof Jeglič je sklical še sinode v letih 1908, 1914 (ta je zaradi začetka svetovne vojne odpadla) in 1924. *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP), ki je izšel leta 1917, je zapovedoval, da je treba sklicati sinodo vsaj na deset let. Jegličev naslednik Gregorij Rožman jo je pripravil šele po šestnajstih letih, verjetno zaradi vsestransko težkih okoliščin v tridesetih letih 20. stoletja, ki »so za Slovence pomemben vrhunec in prelomnica duhovnih, socioloških, idejnih in političnih sprememb« (Juhant 2001, 213).

Tako je doslej zadnja škofijska sinoda v Ljubljani potekala od 5. do 8. avgusta 1940 pod vodstvom škofa Gregorija Rožmana. Kako je bila sinoda metodološko organizirana, moremo zaznati iz njegovega odloka o sklicu sinode, ki je tega leta izšel v škofijskem listu in med drugim pove: »Vsa tvarina je bila gospodom duhov-

nikom predložena, da so jo mogli mirno in temeljito preštudirati. V letih 1938 in 1939 ste jo na mnogih konferencah temeljito pretresli in svoje predloge poslali škofijskemu ordinariatu. Ves ogromni material je z zgledno pridnostjo pregledal in uredil g. univ. prof. dr. Alojzij Odar. Posebna komisija pod mojim predsedstvom je potem določila končno besedilo.« (Košir 2001, 103)

Na koncu je sinoda sprejela dva normativna sinodalna dokumenta, to je ZLŠ in PI. Škof ju je nekaj mesecev zatem (15. novembra 1940) tudi potrdil, s tem pa sta v skladu z ZCP iz leta 1917 oba dokumenta v škofiji postala za vse zavezujoča. Inštrukcije deloma vsebujejo izvršilna navodila k zakoniku, deloma pa so samostojna in dodana kot navodila za celovito škofijsko pastoralo. Kakor poudarja škof v odloku o uveljavitvi sinodalnih določb, se že iz same oblike besedila lahko razpozna, koliko so te določbe normativne in koliko svetovalne narave (Rožman 1940b, 3).

2. Udeleženci in vodstvo sinode

Poleg škofa je bil navzoč generalni vikar Ignacij Nadrah, nato sedem stolnih kanonikov, stiški opat, novomeški prošt, predstavnik Teološke fakultete, trije častni kanoniki, kanonik iz Novega mesta, križniški prior, še dva profesorja s fakultete in škofijski kancler. To je bil dejansko vrh škofijske hierarhije. Sledilo je dvanajst dekanov, zastopnik Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu, zastopnik katehetskega društva, župnik v pokoju, devetindvajset župnikov ali župnih upraviteljev, šest zastopnikov redov in petnajst kaplanov. Na sinodi je ob škofu sodelovalo in odločalo devetnajst klerikov iz vodstvenih škofijskih organov in štiriinosemdeset klerikov »s terena«, največ z župnij, skupaj torej sto trije zgolj kleriški sinodali.

Vodenje sinode je bilo zaupano stolnemu proštu Ignaciju Nadrahu, v vodstvu pa so bili še: tajnik sinode, notar sinode in njegov namestnik, dva zagovornika klara, trije razsodniki pritožb, trije voditelji petja in ceremoniar. Na sinodi je bilo šest poročevalcev, ki so obdelali posamezna področja: dr. Ciril Potočnik (duhovnikovo posvečenje, liturgična obnova, pastoralni obiski, enotno ravnanje spovednikov), dr. Anton Zdešar CM (misijoni, duhovne vaje), Alojzij Košmerlj (pridige, krščanski nauk), p. Janez Kalan (boj zoper ljudske napake), dr. Alojzij Odar (Katoliška akcija (KA), verska in katoliška društva, vzdrževanje organistov, starostna oskrba oseb, zaposlenih pri duhovnikih) in Anton Gornik (cerkvena oznanila, pouk zaročencev, posebne pobožnosti, pisarniški formularji). Poleg šestih poročevalcev, ki so vložili nedvomno veliko truda v pripravo osnutka sinodalnih besedil in imeli mnogo dela s poznejšim usklajevanjem predloženih pripomb, je torej v izvedbi samega zasedanja sodelovalo dvanajst oseb (Rožman 1940b, 282–285).

3. Zakonik Ljubljanske škofije (ZLŠ)

Kot prvi sad škofijske sinode se navadno navaja ZLŠ in šele nato PI, saj je ZLŠ zakonodajne narave in ima zato tudi večji pomen za cerkveno upravo. Tudi v

samem razglasu, s katerim oba dokumenta stopata v veljavo, je navedeno to zaporedje: »Zakonik ljubljanske škofije in te inštrukcije skupaj sestavljajo sinodalne določbe v celoti.« (Rožman 1940a, 3) Čeprav oba dokumenta pomenita eno celoto, ZLŠ tukaj ne bomo obravnavali podrobneje. Zaradi boljšega razumevanja PI pa je vendarle prav, da navedemo vsaj glavna poglavja v ZLŠ. Tako bomo dokumenta lažje primerjali med seboj in ju pravilneje ovrednotili.

Enako kakor PI tudi ZLŠ na prvo mesto postavlja življenje duhovnikov, nato ob dela škofijsko kurijo, razdelitev škofije in cerkvene službe. Sledijo poglavja o redovništvu, o vernikih in obširnejše poglavje o zakramentih in zakramentalih. Nato pride skupina poglavij, ki se dotikajo (župnijske) cerkve: cerkev in sveta oprema, zvonovi in zvonjenje, red za cerkvene sedeže, pokopališče in pokopavanje mrličev in zopet zelo obširno poglavje o božji službi. Kot sklepna sledijo še tri poglavja: o cerkvenem učiteljstvu, o štolnini in o cerkvenem premoženju.

Tako v PI kakor tudi v ZLŠ zavzema posebno in osrednje mesto KA, le da ta tvarina tu ni samostojno poglavje, ampak je zajeta v šestem poglavju pod naslovom Verniki. Medtem ko se PI ukvarjajo predvsem z namenom in potrebnostjo društev in z razdelitvijo teh organizmov glede na pomembnost in glede na pristojnosti duhovnika v njih, so v ZLŠ predstavljena predvsem pravila KA in društev.² Objavljena so tudi pravila osmih organizacij KA. Da pravila KA in njenih lastnih organizacij v ZLŠ vendarle ne sodijo enako kakor preostala vsebina, je že na zunaj vidno tudi v grafični podobi, saj so tiskana v manjši pisavi. Iz tega lahko sklepamo, da so bila pravila med sinodalno vsebino bolj ali manj »vsiljena od zgoraj« in so tu objavljena zato, da bi dobila čim večjo legitimnost in publiciteto. S tem jim je dana posebna prioriteta. Drugih pet verskih društev, ki so ukazana in torej morajo obstajati v vsaki župniji, je samo naštetih, podobno je naštetih še drugih deset društev, ki so zgolj priporočena.

4. Povzetek vsebine Pastoralnih inštrukcij (PI)

Pregled vsebine inštrukcij in način, kako so posamezne teme obdelane, nam hitro pove, da so to navodila, ki so naslovljena neposredno na duhovnike, še posebno na župnike. Govorimo o navodilih, ki jih daje škof svojim duhovnikom, da bi bilo njihovo duhovno življenje na zadostni višini in da bi ti duhovniki čimbolj uspešno pastirovali na svojih pastoralnih mestih. PI laikov neposredno ne nago-varjajo, pa tudi Cerkve kot občestva ne. Naštejmo najprej naslove poglavij, nato jih bomo pogledali bolj podrobno.

Kot prvo inštrukcijo daje škof navodila za osebno duhovno življenje duhovnikov, in to povsem le z vidika duhovniške askeze. Pastoralnega delovanja med viri osebnega posvečenja v PI ne najdemo. Drugo poglavje podrobno spregovori duhovniku, kje vse in kako si mora prizadevati za uresničenje liturgične obnove. Ta obnova je bila del širšega liturgičnega gibanja po celotni Evropi v prvi polovici 20. sto-

² Pravico do vstopanja v društva in do delovanja v njih daje vernikom že ZCP iz leta 1917 v kanonu 682.

letja in hkrati prva stopnica k liturgičnim spremembam, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil. Takšno je na primer uvajanje zbornih maš. V tretjem poglavju inštrukcije govorijo o pridigah in o krščanskem nauku. V delu, ki zadeva pridige, je v celoti natisnjen prevod okrožnice papeža Benedikta XV. *Humani generis* iz leta 1917.

Naslednja skupina poglavij ni osrednjega pomena. Četrto poglavje govori o ljudskih misijonih in kako jih je treba izvesti. Isto poglavje se še kratko pomudi pri duhovnih vajah, ki so se ta čas uvajale tudi za laike. Krajše, peto poglavje želi dati spovednikom nekaj smernic, kako ravnati v spovednici in kako poenotiti to ravnanje, da ne bo preveč odvisno od različnih kriterijev posameznih duhovnikov. Podobno kratko je še šesto poglavje, ki je posvečeno pastoralnim obiskom.

Najobsežnejše je sedmo poglavje, ki tudi po načinu obdelave kaže, da je središčnega pomena. Govori namreč o KA ter o verskih in o katoliških društvih, vse z vidika vloge dušnega pastirja v teh društvih in s tem njegovega odnosa do laikov, aktivnih v njih. Ta snov je znotraj celotnega sklopa pastoralne tvarine še posebno podrobno razčlenjena in sistematično obdelana. Očitno je, da je bilo to vprašanje za škofa središčnega pomena in da ga je obdelal nekdo, ki se na to dobro razume (Alojzij Odar).

Osmo poglavje se loteva navodil, kako ravnati spričo nekaterih človeških napak, ki so prerasle v splošne ljudske napake. V zadnjem, devetem poglavju pa so zbrana razna praktična pastoralna navodila, od tega, kako naj se napišejo nedeljska cerkvena oznanila, pa do navodil, kako naj potekata kanonična vizitacija in birma.

5. Aktualnost glavnih pastoralnih poudarkov v PI

Ko skušamo iz celotne vsebine PI izluščiti osrednje poudarke in prioritete, ne moremo zlasti mimo dveh ugotovitev: 1. naslovnik inštrukcij je izključno duhovnik (zlasti škofijski) v ljubljanski škofiji; 2. jedro pastoralnega naročila, ki je škofu še posebno pri srcu, sta nastajanje in oblikovanje KA in drugih organizacij.

Prioriteta duhovnika kot najpomembnejšega pastoralnega dejavnika je nakazana že s prvim poglavjem PI, v katerem je govor o klasičnih načinih duhovnikovega duhovnega dozorevanja in izpopolnjevanja njegove osebnosti. PI govorijo na primer o pomenu molitve za duhovnika, o pomenu premišljevanja, svete maše ipd. Skoraj vsa priporočila, morda s kako manjšo spremembo, so dobrodošla še danes, seveda v kontekstu sodobnih okoliščin, v katerih živi in deluje današnji slovenski duhovnik. Težko rečemo, kateremu od trinajstih naročil za zgledno duhovno življenje daje škof absolutno prednost, saj so videti zanj vsa priporočila pomembna in sestavljajo nekakšno celoto. Najbrž se glede pomembnosti ne bomo veliko zmotili, če ostanemo kar pri vrstnem redu, ki ga je sam postavil. Začne se namreč z molitvijo.

Tudi v drugem in v tretjem poglavju je v ospredju duhovnikova duhovnost, vendar ne več zgolj z vidika koristnosti zanj samega, ampak prvenstveno tista duhov-

nost, iz katere rasteta njegova ljubezen do liturgije in želja, posredovati drugim to, kar je sam prejel. Poglavlji govorita o pridigah in o razlaganju krščanskega nauka, torej o oznanjevanju.³

Nemogoče je prezreti, da je škofu zelo pri srcu organiziranje ljudskih misijonov. Od njih veliko pričakuje, morda že kar preveč. Tudi glede tega je čas prinesel toliko družbenih sprememb, da so misijoni že od tedaj dalje v veliki krizi in se prirejajo bolj iz občutka obveznosti kakor pa v pričakovanju, da bo misijon res prinesel v župnijo kako pomembnejšo spremembo na bolje.

Duhovne vaje škof močno priporoča zlasti možem in fantom, posebno tistim, ki so člani KA, in od njih pričakuje velike duhovne premike in zato novo pomlad v škofiji. V tistem času (1925) so jezuiti v Ljubljani uredili ob cerkvi sv. Jožefa poseben dom duhovnih vaj. Na to nalogo so bili tudi strokovno dobro pripravljeni. Vendar se zdi, da kakega posebnega zanimanja za duhovne vaje sprva ni bilo, saj je bilo težko premostiti tisto tradicionalnost, ki je ljudem oteževala prehod do osebnih duhovnih poglavitve.

Spovedovanje in pastoralni obiski sta pastoralni področji, ki sta tudi v današnjem času še kako aktualni. Dandanes se iz leta v leto krčijo vrste pred spovednicami, celo pred največjimi prazniki, kaj šele med letom. Strokovnih pogovorov o tej tematiki med duhovniki v zadnjih letih skorajda ni. O tem vprašanju tudi ni tiste potrebne enotnosti in zavzetosti, ki bi penitentom sporočala, da je zakramentalna sprava z Bogom tudi danes ena od prioriteten pastoralnih potreb. Spoznanje, da so bila ta vprašanja žgoča že pred sedemdesetimi leti, je zelo pomembno; tem lažje torej razumemo, kako naglo se ves čas spreminjajo verske navade celo na področjih, ki jih imamo za najbolj tradicionalno statična.

Še veliko bolj kakor spoved so danes v krizi pastoralni obiski. Ta kriza se je očitno nakazovala že v času pred sinodo in med njo. Proces individualizacije se je v tem obdobju samo še poglobil in kliče po pazljivi pastoralni posameznika. Za obiske in pogovore mora obstajati na obeh straneh dovolj velik interes, da se zanje najde tudi primeren čas. Čeprav je želja po tem morda pri duhovniku, jo je pogosto težko najti pri župljanih.⁴ In vendar si danes nove evangelizacije brez pastoralnih obiskov ne moremo predstavljati.

Če se ob zadnjem poglavju, ki vsebuje nekatera konkretna navodila, kakor so na primer priprava oznanil, pouk zaročencev, posebne pobožnosti idr., ne ustavljamo podrobneje, preostajata v PI še dve poglavji: o boju zoper glavne ljudske napake in o vlogi KA ter verskih in katoliških društev in o odnosu duhovnika do teh organizacij. Obe poglavji najbolj izrazito kažeta željo Cerkve v tistem času po

³ Za današnji čas je zanimivo škofovo zavzemanje za odpravo čutja pri mrliču, saj je bilo – verjetno zaradi alkohola – tedaj očitno veliko neprimernega vedenja.

⁴ Kmalu po izidu PZ leta 2002 se je v pisarni Pastoralne službe oglašil starejši župnik z vprašanjem, ali so pastoralni obiski odpravljeni. Če niso, zakaj o njih v PZ ni niti besede, medtem ko jim je bilo v PI namenjeno celo poglavje, se ni mogel načuditi. Priznal pa je, da z župljani zelo težko najde ugoden čas za pastoralni obisk. Možnosti za pastoralne obiske so se tako zmanjšale, da ob nastajanju PZ nikomur ni prišlo niti na misel, naj se zbor opredeli tudi do tega vprašanja. Če so bili po PI pastoralni obiski še strogo zapovedani, se pol stoletja pozneje zdi, kakor da ne obstajajo več.

ohranitvi dominantne vloge v družbi. To je bilo še nekaj desetletij pred sinodo dokaj samoumevno, v času sinode pa očitno že mnogo manj. Če bi si Cerkev danes zadala za nalogo, da spremeni navade sodobnih ljudi, kar zadeva preživljanje nedelje, bi bil takšen cilj popolnoma nerealen. To se je nazorno pokazalo pred nekaj leti ob referendumu o odpiralnem času trgovin ob nedeljah.⁵

Podobno bi bil danes za Cerkev neuresničljiv cilj, odpraviti vsakršno bogokletje ali ustaviti v narodu vsako pitje alkohola, če ima sama Cerkev težavo, zatreti to že v svojih lastnih vrstah. Podobno je z vprašanjem nenravnosti; obenem pa je treba upoštevati tudi, da so se pri ljudeh glede tega v tem času precej spremenili kriteriji, kaj je greh in kaj ne.

Škof Rožman v PI sam ugotavlja, da ne more obdelati vseh vprašanj, ki zadevajo KA in društva. Tudi mi se tukaj ne moremo v večjem obsegu posvečati temu problemu. Škofu so bile na voljo še druge možnosti, da podrobneje utemelji pomen KA, njene cilje, sredstva in strukturo. Ker so PI namenjene duhovnikom, je tu podrobneje predstavil le vlogo duhovnika v KA in v društvih. Ker je ta vloga drugačna v KA kakor v njenih društvih in še bolj v drugih društvih, poskuša škof v PI duhovnike navdušiti za delo v teh organizacijah, vendar hkrati opozoriti, kje so meje tega delovanja.

6. Povojno obdobje načrtne ateizacije

Kruti drugi svetovni vojni, ki je pri nas prerasla v zelo krvavo državljansko vojno, in prvim povojnim letom »čiščenja« razrednih sovražnikov (Kardelj) je sledilo obdobje trdega komunizma, ki je temeljil na marksizmu in leninizmu. Za oba je značilen borbeni ateizem. Na javno uresničevanje Rožmanovih pastoralnih smernic v takšnih razmerah, ko ga je inscenirano sodišče v odsotnosti označilo za »narodnega izdajalca« in je bilo zato smrtno nevarno, sploh omeniti njegovo ime, ni bilo mogoče niti misliti. Škof je bil daleč v tujini in odgovornim v Ljubljani je kaj kmalu postalo jasno, da se ne bo nikoli več vrnil in ne bo mogel nadaljevati pastoralnega dela v svoji škofiji.

Poleg tega so se okoliščine, v katerih se je znašla celotna Cerkev, tako zelo spremenile, da so bili Cerkvi spodkopani temelji za vsakršno javno in družbeno pomembno dejavnost.⁶ Vernim je ostalo bolj ali manj dostopno le to, kar zadeva notranje cerkveno življenje, kakor je na primer osebno duhovno poglobljanje, v pretežnem delu liturgično župnijsko življenje, duhovnikom pa pridiganje, spovedovanje ipd. Najbolj radikalno, kar je mogoče, pa je komunistični režim počistil z vsem, kar je samo dišalo po katoliških organizacijah, še posebej je bila prepove-

⁵ Referendum je resda uspel in določil, da so trgovine ob nedeljah zaprte, vendar se družba tega ni držala in je tako povsem izničila izid referenduma kot najvišjega instrumenta uveljavljanja večinske volje ljudi.

⁶ Pastoralne okoliščine, v katerih je v povojnem obdobju živela ljubljanska škofija, so podrobneje opisane v Kvaternik 2003.

dana in v javnosti do skrajnosti oblatena KA. Še več. Med vojno in kmalu po njej je za tiste, ki so kot angažirani laiki prišli v roke komunistom in njihovim pomagačem, že samo članstvo v KA pomenilo smrtno obsodbo. Misлити v takšnih okoliščinah na obnovo KA, ki naj bi bila po PI nosilni vzvod evangelizacije, bi bilo povsem nerazumno in nerealno.

Prva leta po vojni tudi ni bilo mogoče prirejati ljudskih misijonov, imeti duhovnih vaj, verski tisk je bil skromen, po nekaj letih je bil zatrt verski pouk v šolah. Tako je ostalo le malo pastoralnih področij, ki so bila predmet obravnave na škofijski sinodi in na katerih je mogla slovenska Cerkev prosto uresničevati sinodalne sklepe. O PI se tudi v Cerkvi javno ni govorilo. Včasih se je na primer na Teološki fakulteti omenjal ZLŠ, drugje skorajda ne. Prav pa so prišle posebno tiste inštrukcije, ki se dotikajo osebne duhovne rasti, kajti točno to je bilo v tistih povojnih razmerah kristjanom tudi najbolj potrebno in v največjo pomoč. PI so bile v škofiji resda le tiho navzoče, vendar zagotovo ne brez vplivov na duhovno moč Cerkve med vojno in po njej.

7. Koncil in pastoralno prenavljanje v času po njem

Ko s polstoletno časovno distanco gledamo na koncil in na valovanje, ki ga je povzročil tudi v tako imenovanih komunističnih deželah, moramo priznati, da je bil za mnoge jasen obet korenitih sprememb in naznanilo nekih novih časov ne samo za Cerkev in za njen izhod iz komunistične »egiptovske in babilonske sužnosti« (Máté-Tóth in Miklušćak 2000, 49), ampak tudi znamenje večje odprtosti Cerkva do vseh ljudi dobre volje. Na več področjih je zrahljal komunistične spone, med drugim tudi v korist pastoralnega delovanja. Bil je to hkrati čas velikih družbenih sprememb, ki jih je prineslo leto 1968. Miselnost iz predvojnega časa, ki se je ohranjala še nekaj let po vojni, je naglo puhtela v preseženo preteklost. Novi pogledi na Cerkev, nova vloga laikov v Cerkvi, nauk o skupnem duhovništvu, nov odnos Cerkve do sveta in še vse drugo, kar je prinesel koncil v svojih dokumentih, vse to je radikalno spremenilo duha, v katerem so nastale PI leta 1940. Samo dobrih dvajset let po njihovem sprejetju so se spričo vseh teh sprememb zdele povsem neuporabne.

Zato je čas neposredno po koncilu kar klical po škofijski ali nacionalni sinodi, ki bi nove koncilске teološke poudarke in vidike prenesla na konkretna pastoralna tla in v tedaj obstoječe strukture. Potrebnost posodobitve ZLŠ in PI je še posebno vznemirjala nadškofa Jožefa Pogačnika (1902–1980). Želel je tudi sam izvesti nekaj podobnega, kakor se je v tistih letih dogajalo po deželah Zahodne Evrope, kjer so ena za drugo potekale narodne in škofijske sinode. Leta 1969 je v Okrožnicah ljubljanske škofije objavil, da se priprave na slovensko sinodo začenjajo, in v prvih mesecih naslednjega leta so o njej že razpravljali po dekanijah, potem pa je brez javnega pojasnila ideja o sinodi povsem zamrla.

8. Namesto sinode prenova in Pastoralni občni zbor

Namesto priprav na sinodo se je očitno med škofi utrdil sklep, da se izvede tako imenovana prenova, ki ne bo temeljila na zasedanjih nekega določenega števila zastopnikov božjega ljudstva, ampak na duhovnem prenavljanju čim širšega števila vernikov. Kakor je mogoče razbrati iz poznejših dokumentov, je bila mišljena najprej prenova zakramentov, nato pa še prenova oznanjevanja in bogoslužja. Kakršnokoli organizirano delovanje na področju diakonije je komunistična oblast strogo prepovedala in sankcionirala.

Tako so leta 1976 izšli štirje delovni zvezki za prenovu zakramentov, vendar brez zakramenta zakona. Ta je zagledal luč sveta tri leta pozneje. Za njim je isto leto izšel še obsežnejši zvezek *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, ki se ga je oprijel naziv »antropološki tekst«. Posegel je v vprašanje vloge Cerkve v družbi. V spremni besedi je rečeno, da se tekst, kjer je pomembno gledanje na človeka in na njegovo delovanje, opira na nauk drugega vatikanskega koncila, kjer pa je bistveno »presojanje današnjega položaja in zgodovinskega razvoja, skuša tekst nakazati nekatere dejavnike, ki se zdijo važni za prebujanje današnjega vernega slovenskega človeka in za reševanje nalog v prihodnosti« (*Človek in kristjan* 1979, 1). Ko se vprašujemo po vzrokih, zakaj se je prenova po izidu tega teksta brez javnega pojasnila ustavila in zakaj je njena ideja zamrla za kako desetletje, ne moremo mimo vsebine tega teksta, ki prinaša tudi nekaj točk za razmišljanje pod naslovom *Slovenski kristjan v marksistično oblikovani družbi*, v katerem je ateistični marksizem kot »svetovnonazorska osnova naše družbe« eksplicitno zavržen (133–137).⁷ To v tedanjih političnih razmerah nikakor ni moglo neopaženo mimo oblasti in mimo njene temu primerne reakcije.⁸ Povsem jasno je, da v takšnih zaostrenih zunanjih razmerah tako zastavljena prenova ni mogla normalno potekati.

Ko se je leta 1977 v domovino vrnil Alojzij Šuštar (1920–2007), je s seboj prinesel bogate izkušnje, kajti slabo desetletje poprej je v Švici vodil narodno in škofijsko sinodo. Napisal je knjigo *Prenova v Cerkvi* (1980), da bi tako pripravil teren za sinodo, pospešil delovanje ŽPS, z ustanavljanjem komisij za diakonijo pa vzpostavil primerne okoliščine za poznejše karitativno delovanje Cerkve ipd. Ko je leta 1980 postal nadškof, so se mu odprle vse možnosti, da skliče sinodo. Če je Pogačnik menil, da bi najprej potekala narodna sinoda in pozneje škofijska, in je temu zaporedju sledila tudi zamisel o prenovi, se je Šuštar odločil za drugo pot. Hotel je najprej prenoviti svojo lastno škofijo. Namesto narodne sinode je tako v Ljubljani leta 1988 dvakrat zasedal Pastoralni občni zbor ljubljanske nadškofije (POZLN). Devetčlanski pripravljalni odbor je imel enajst sej. Pozneje se je razširil v triindvajsetčlanski delovni odbor (1 seja). Na koncu je bil imenovan odbor za izvajanje

⁷ Pri razpravah o tem, kdo je sprožil slovensko pomlad, se navadno zelo izpostavlja vloga tedanjih izobražencev in 57. številke *Nove revije*, popolnoma pa se večinoma prezre vloga Cerkve in njenega javnega odpora proti tedanji oblasti, davno preden so javno in deklarativno nastopili tudi izobraženci.

⁸ O reakciji oblasti dovolj zgovorno pove neobičajni stavek v kolofonu brošure: »Brošura je bila natisnjena brez oprostitve prometnega davka.«

sklepov, ki je bil v bistvu dopolnjen pripravljalni odbor.⁹ Za razpravo sta bili predloženi dve temeljni besedili: *Oznanjevanje* (Janez Gril) in *Krščansko življenje* (Anton Stres). Na zasedanje je bilo povabljenih 235 članov, med katerimi je bilo več laikov kakor klerikov. Na koncu vseh razprav so sprejeli dvanajst sklepov, ki so razdeljeni še vsak v več smernic. Navedimo, katera pastoralna področja zadevajo sklepi, da bi jih mogli vzporejati s sklepi drugih prenovitvenih poskusov: človekov odnos do Boga, oznanjevanje, kateheza, diakonija, zakramentalno življenje, moralna vzgoja, kristjan in Cerkev v narodu in družbi, duhovniki, redovne skupnosti, laiki, zakon in družina, duhovna gibanja v Cerkvi (*Zbornik* 1988). Z ozirom na PI je jasno viden premik v smeri koncilskih pogledov na Cerkev (laiki, družina, gibanja). Sklepi pa so le splošni in ne navajajo eksplicitno izvajalcev, zato so ostali bolj ali manj na ravni želja.

Ta občni zbor ljubljanske nadškofije je imel leta 1991 še svoje tretje zasedanje, ki je potekalo že v novih družbenih razmerah, nastalih po plebiscitu in tik pred razglasitvijo samostojnosti in pred desetdnevno vojno. Zato je bilo zasedanje nujno usmerjeno predvsem v položaj Cerkve v novi demokratični družbi. Tudi to zborovanje je na podlagi gradiva *Biti na svetu, pa ne od sveta* (Anton Stres) izoblikovalo deset sklepov s podrobnejšimi smernicami: naše poslanstvo je versko in moralno, mesto laikov v javnem delovanju, Cerkev potrebuje za svoje poslanstvo pravne in gmotne možnosti, Cerkev v službi sprave, karitativno poslanstvo Cerkve, moralna prenova, vzgoja novih rodov v družini in šoli, verski pouk v šoli, zasebno in alternativno šolstvo in vzgojni zavodi, katoliške organizacije (*Zbornik* 1991). Vsebinsko teh sklepov kaže, da se je Cerkev hitro odzvala na nove politične razmere in dokaj jasno definirala svoja stališča, na žalost pa tega ni znala ali ni mogla pozneje izvesti v praksi. Žal se je tudi tokrat pokazala permanentna neučinkovitost, ko je treba uresničevati sprejete sklepe. Moramo pa je reči, da so bile takrat družbene spremembe tako turbulentne, da so celo v Cerkvi zelo zameglile POZLN in izvajanje njegovih sklepov.

9. Plenarni zbor (PZ)

Takoj ko je leta 1997 prevzel ljubljansko nadškofijo Franc Rode in postal predsednik SŠK, je brez kakih posebnih priprav sklical Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (PZ) in tako nekako povezal Pogačnikova in Šuštarjeva prizadevanja. PZ je bil sprva zamišljen kot nekajdnevni dogodek na samem prehodu v 3. tisočletje, vendar se je kmalu pokazalo, da si bo za kolikor toliko normalen sinodalni potek treba vzeti precej več časa. Ustanovljeno je bilo dvajsetčlansko tajništvo sinode, ki se je med sinodo nekoliko spreminjalo. Jedro tajništva so sestavljali profesorji Teološke fakultete in odgovorni za pastoralo po škofijah (voditelji PS, tajniki ŠPS), zato je bilo po sestavi nujno zelo klerikalno, le pet laikov je bilo v njem, in

⁹ To se je pozneje pokazalo kot usodna napaka, saj ni dolgo deloval. Nekaj podobnega se je nato zgodilo z odborom za izvajanje sklepov plenarnega zbora; kaže, da nastopajo kronične težave pri implementaciji sklepov.

tudi zelo patriarhalno, sodelovalo je le pet žensk. Kljub temu je tajništvo skušalo delovati čimbolj odprto in povezovalno. To nam nekoliko podrobneje prikaže tudi sam potek PZ, ki je vseboval štiri aktivnejše faze: obdobje priprave temeljnega besedila (*Lineamenta*), priprava delovnega besedila (*Instrumentum laboris*), obdobje med prvim in drugim zasedanjem in obdobje po drugem zasedanju, ko se je oblikovalo dokončno besedilo (Štuhec 2002, 9–14).

Ključen je bil dogovor o ciljih PZ, o bistvenih korakih poteka in o metodologiji vključevanja vseh vernikov v sinodalni proces. To je bilo doseženo na skupnem posvetovanju škofov in članov tajništva PZ v Celju že kmalu na samem začetku. Tam je bil formuliran cilj, ki ga ima Cerkev s sklicem PZ: Cerkev želi »z vsemi dobrohotnimi ljudmi na pragu tretjega tisočletja premisliti svojo dosedanjo pot in se zazreti v prihodnost« (Izberi življenje 1992, 34).

Tajništvo je na podlagi tega dogovora oblikovalo prvo besedilo in skušalo k razpravi o njem pritegniti čim širši krog ljudi. Vse vernike in dobronamerne ljudi je povabilo, naj predložijo svoja stališča o teh in o drugih vprašanjih. Največ se je dogajalo po dekanijah. Tam so potekali tako imenovani dekanijski sinodalni dnevi, na katerih so verniki razpravljali po skupinah, oblikovali svoja stališča in jih posredovali tajništvu PZ. Mladino so pritegnile posebne sinodalne kateheze, ki so se izvajale po župnijah.

Iz vsega je nastalo delovno gradivo za prvo zasedanje sinodalov v Šentvidu nad Ljubljano od 4. do 6. 11. 1999. Na zasedanju so se izoblikovala predvsem tri težišča cerkvenega prizadevanja v prihodnje: poudarek na človeku, poudarek na dialogu in poudarek na občestvu (Štuhec 2002, 13). Skozi razprave se je izoblikoval tudi osrednji skelet sklepnega dokumenta s postavitvijo težišč na glavnih področjih pastoralnega dela, kakor so oznanjevanje, bogoslužje, diakonija, in na različnih naslovnih pastoralih: otroci, mladina, zakonci, starši ...

Ponovno so verniki na dekanijskih pastoralnih dnevih in drugod razpravljali o izpopolnjenem besedilu. Intenzivnost dela je precej padla, saj se je poslej govorilo bolj o podrobnostih, o katerih slabo poučeni niso mogli razpravljati. Tajništvo in škofje so nato skupaj pregledali to besedilo. Takšnega so imeli v rokah sinodali na drugem zasedanju od 2. do 4. 11. 2000 v Šentvidu. Razprava je ob tej priliki potekala le plenarno, zato se je premalo usmerila v bistveno. Besedilu so bili *ad hoc* dodani mnogi sklepi, ki v številnih primerih ne izhajajo logično iz besedila. Januarja 2001 so škofje na svoji konferenci sprejeli dokončno besedilo *Sklepnega dokumenta*, ki ga je decembra istega leta potrdila Kongregacija za škofo in je bilo naslednje leto na Brezjah slovesno razglašeno kot pastoralna norma.

10. Zgradba Sklepnega dokumenta

V uvodu *Sklepnega dokumenta* je pojasnjeno, čemu si je PZ izbral za geslo svetopisemske besede Izberi življenje (5 Mz 30,19). To je najprej aluzija na premajhno nataliteto, ki grozi, da bo slovenski narod kmalu izumrl. Hkrati je pomembna tudi duhovna dimenzija teh besed, saj je današnji človek vsak trenutek izpo-

stavljen izbiranju med duhovno polnim življenjem in materializmom, ki prinaša duhovno smrt, med prekletstvom in blagoslovom.

Prvo poglavje v kratkih potezah napravi obračun s preteklostjo in se sooči s sedanjostjo s kulturnega, duhovnega, zgodovinskega, družbenega, ekonomskega, sociološkega in s pastoralnega vidika. Pri tem zgolj v nekaj črtah skicira realno stanje sodobnega človeka na prelomu tisočletja in kristjana v tej družbi. Ker PZ poprej ni delal posebnih raziskav o tem stanju, se opredeljuje precej na splošno glede na javno znane ugotovitve raznih raziskav.

V drugem poglavju Cerkev izrazi svojo odločenost, da bo služila človeku in ne gospodovala nad njim. Ker se odloča za človeka, želi pomagati pri graditvi družbene pravičnosti in solidarnosti, saj bo le tako verodostojna v svojih evangelizacijskih prizadevanjih.

Cerkev naj postane kraj odrešenja za vse, tako v tretjem poglavju, zato mora sama postati čimbolj pravo božje ljudstvo, ki ga odlikuje prizadevanje za svetost in za občestvenega duha. Občestva pa ni brez dialoga, zato hoče z vsemi in z vsem, kar jo obdaja, potrpežljivo ostati v dialogu.

Četrto poglavje, ki je najobsežnejše in osrednje, posveča vso pozornost glavnim dejavnostim občestva, da namreč pričuje za Boga, ga oznanja, ga slavi in mu služi. Čeprav vidika pričevanja in oznanjevanja nista v besedilu posebej diferencirana, je vendarle že v poimenovanju izpostavljena kristjanova dvojna naloga: pričevanje, ki se uresničuje z dejanskim življenjem, in oznanjevanje, ki je njegov zavestni akt posredovanja evangelija drugim. Ko opredeljuje človekovo poklicanost k slavljenju Boga, se sprašuje, zakaj se na ta klic današnji človek tako slabo odziva, nato pa se posveti obdelavi pastoralnih vidikov posameznih zakramentov. Nekateri zakramenti so v tem pogledu temeljiteje obdelani, ker se je s tem že prej dolgo ukvarjal Slovenski pastoralni svet (SPS) (krst, birma, zakon), drugi nekoliko manj popolno. Na koncu tega poglavja sta še teološka utemeljitev in praktična usmeritev za ustrezen nadaljnji razvoj diakonije na vseh ravneh.

Peto poglavje se globalno posveča graditvi odnosov zlasti v pripravi in dozorevanju družine, pri tem pa ima pomembno vlogo kateheza otrok, mladine in odraslih. Ponovno je izpostavljena prioriteta kateheze odraslih. Poglavje je posvečeno še stanovom, strukturam in gibanjem v Cerkvi, ki naj vsak po svoje pomagajo vzpostaviti čim boljše medsebojne človeške odnose.

V šestem poglavju se PZ precej na kratko, a vendar jedrnato opredeli do politike, do države in do celotne slovenske družbe, pokaže pa tudi odprtost do drugih narodov.

11. Glavni poudarki PZ in naš čas

Povedano je že bilo, da so bili kmalu po sklicu PZ formulirani cilji tega dogodka. Cilj PZ je bil opredeljen takole: »V skladu s svojo tisočletno povezanostjo in solidarnostjo s slovenskim narodom (Cerkev) z vso močjo obnavlja svojo zavzetost za življenje in za prihodnost slehernega človeka in naroda. To je še zlasti nujno

zaradi velikih sprememb in usodnih izzivov, pred katerimi stoji vse človeštvo. Zato želi Cerkev s plenarnim zborom poglobiti svojo vero, upanje in ljubezen ter v luči živega izročila izpolniti poslanstvo v svojih skupnostih, kakor tudi v slovenski družbi in državi.« (*Izberi življenje* 1998, 34) V predgovoru *Sklepnega dokumenta* nadškof Rode kot predsednik SŠK in predsedujoči PZ zapiše, da je ta zbor »v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih«. »Po mojem se bo kmalu pokazalo, kje so temeljni poudarki, ki so bistvenega pomena za poslanstvo Cerkve.« (PZ 7)

Kako in kje se kažejo temeljni poudarki po desetih letih? Hoteli ali ne, plenarni zbor je po desetih letih za večino vernikov praktično le še zgodovina in ta dogodek se celo med duhovniki le malokdaj omenja. Žal se tudi malo citira v razpravah in člankih. Še škofje ga v svojih zapisih in pridigah zelo redko navajajo kot normo, ki jo je treba zaradi njene avtoritete in daljnosežnosti dosledno upoštevati.

PZ je iz koncilskih dokumentov povzel in izpostavil predvsem tiste usmeritve, ki so bile pomembne med potekom PZ. To so zlasti poudarki, da je Cerkev skrivnost, da je božje ljudstvo, da smo vsi v Cerkvi deležni skupnega duhovništva, da imajo zato laiki v Cerkvi – kar zadeva njihovo dostojanstvo – enakovredno mesto in zato tudi veliko odgovornost zanjo, da je le občestvo za nas tisto naravno okolje, v katerem lahko v polnosti uresničujemo svojo krstno povezanost ...

Je družbena in pastoralna situacija na Slovenskem v zadnjih desetih letih toliko spremenjena, da zahteva spet novo interpretacijo koncila? Ali pa je ta situacija že ves čas enaka, tako da PZ sploh ni bil potreben? Ali to enako velja tudi za predvojno sinodo in za druge sinodi podobne procese? Se je v Cerkvi na teh področjih v tem času vendarle kaj spremenilo? Ker kakih empiričnih raziskav, ki bi nam odgovorile na ta in podobna vprašanja, nimamo, se opiramo zgolj na zdravi razum in lahko tvegamo le nekaj kratkih, morda preveč subjektivnih ocen.

Zdi se, da je vendarle nekoliko zrasla samozavest laikov, okrepilo se je njihovo sodelovanje v ŽPS in v podobnih organih, marsikod se je povečala zavest občestvenosti ... Pozitivno ocenjujemo večje število zakonskih skupin, rast števila oratorijev, več animatorjev, množičnost na raznih verskih praznovanjih in prireditvah, prebujanje romarstva ... Težko pa rečemo, da se je v tem času v Cerkvi okrepil dialog, ki je v tretjem poglavju PZ tako zelo izpostavljen. Podobno bi težko rekli, da je danes človek kot takšen bolj cenjen, kakor je to podčrtano v drugem poglavju. Najbrž bo tudi težko pritrditi, da je kateheza odraslih že zavzela vodilno mesto v celotni katehezi ali da se je izboljšala pastoralna družin. Številke nam kažejo, da na splošno pada število prejemnikov zakramentov in da torej dobra priprava nanje ni edina in dokončna rešitev.

12. Neizpolnjeno pričakovanje refleksije – eden ključnih problemov

Kar po našem mnenju blokira in ne dovoljuje implementacije še tako dobrih sklepov kateregakoli dosedanjega sinodalnega procesa, je odpoved refleksije.

Potem ko so bila sinodalna razmišljanja formulirana in zapisana, so postala nena doma nezanimiva in za večino le še zgodovinska zapuščina. Cerkve si ne vzame časa za temeljit razmislek o načinu in o poteh udejanjanja zapisanega. Časa nima, ker se tega opravi, ki mu sodobno pravimo refleksija, nikoli ni naučila in se ga boji. Boji se ga, ker se boji kritike oziroma samokritike. K refleksiji moremo pristopiti verodostojno le, če smo pripravljeni priznati svoje lastne napake in se izpostaviti kritični presoji našega ravnanja. Tega v Cerkvi na Slovenskem očitno manjka, saj dejstva kažejo, da se je doslej po vseh sinodah, prenovah in zborovanjih Cerkev spretno izognila temu pastoralnemu postopku ali nanj preprosto pozabila.

S to razpravo želimo pokazati prav na dejstvo, da so vsi sedanji poskusi preno ve v Cerkvi kmalu zastali ali obtičali nekako na pol poti, ker si Cerkev očitno doslej ni znala ali ni hotela vzeti ustreznega časa za razrešitev tega vprašanja, torej za refleksijo.

Med PZ so dobro zaživel dekanjski sinodalni dnevi, ki so vnesli veliko pozitivnega v življenje Cerkve, vendar so že po nekaj letih postali odveč in dejansko odmrli. Po razglasitvi *Sklepne dokumenta* leta 2002 na Brezjah je bil imenovan Odbor za uresničevanje sklepov, vendar je bil tako ponesrečeno oblikovan, da dejansko ni zaživel in je kmalu odmril, ne da bi se kdo vprašal, kaj je z njim. Del njegovih nalog je prevzelo tajništvo SPS. Poskrbelo je, da so bili pastoralnim letom prisojeni najpomembnejši poudarki iz PZ (npr. župnija, laiki, duhovni poklici, skrb za obrobne ...). Po njegovi zaslugi so posinodalni pastoralni dnevi iz dekanij prešli še na raven arhidiakonatskih in škofij¹⁰ in nazadnje na nacionalno raven z obhajanjem slovenskega pastoralnega dneva.

Dogajanje okrog priprave in izvedbe slovenskega pastoralnega dneva v Celju leta 2008 je tipičen primer dogajanja v Cerkvi na Slovenskem. PZ je predvidel, da se na pet let izvede refleksija o prehojeni poti, ugotovi naj se uresničevanje ali zastajanje uresničevanja sklepov PZ in predložijo naj se smernice za naprej. Uresničevanje tega sklepa se je začelo z zamudo. SPS je to nalogo želel izpeljati v smislu kritične refleksije, zato se je lotil raziskave stanja na terenu z vprašalniki, ki naj bi jih izpolnili v ŽPS, po dekanijah, v škofijskih in v medškofijskih telesih. Na podlagi izpolnjenih vprašalnikov naj bi vsa škofijska in medškofijska telesa izdelala analizo obstoječega stanja, ki naj bi bila temelj novih izhodišč za kvalitetnejše delo v prihodnje.

Zborovanje pri sv. Jožefu v Celju je bilo v aprilu 2008; nanj so bili prvič v zgodovini povabljeni poleg škofov novih škofij in drugih odgovornih vsi dekani vseh škofij in vsi člani in članice vseh škofijskih pastoralnih svetov (Perše 2008, 7). Odgovorni za posamezna pastoralna področja so predložili svoja poročila, nato je sledil skupni pogovor o odprtih vprašanjih (Kvaternik 2008, 5).

Splošni vtis je bil, da večina navzočih, od škofov navzdol, temu zborovanju, ki naj bi bilo poskus refleksije prehojene posinodalne poti, ne prisoja posebnega

¹⁰ Ljubljanska nadškofija je obhajala svoj dobro uspeli škofjski pastoralni dan v Stični dne 4. junija 2005 pod naslovom Evharistija – sonce našega življenja. Zbornik prispevkov je na voljo v knjižni obliki: Peter Kvaternik, ur., *Škofjski pastoralni dan 2005* (Ljubljana: Družina 2006).

pomena in se zato tudi nikjer več ne omenja. Skoraj vsa pozornost pa je veljala slovesnemu evharističnemu slavlju, ki je v okviru slovenskega pastoralnega dneva po močnem pritisku nekaterih potekalo prav tako v Celju čez dva tedna. Očitno v Sloveniji ni noben problem organizirati še tako veličastno liturgično slavje (kakor je bil, denimo, prav tako v Celju – ob uporabi izkušenj s slovenskega pastoralnega dneva – evharistični kongres, ki je na mnoge napravil močan vtis). Veliko večja težava pa je organizirati ustvarjalno razpravo o vsakodnevni pastoralni problematiki in o kritičnih točkah življenja Cerkve na Slovenskem. Ta odpoved pripravljenosti za kritično soočenje z realnostjo – kakor se zdi – vedno znova generira nove in nove probleme na raznih področjih cerkvenega življenja.

13. Medsebojna primerjava prenovitvenih dogajanj

Ob lanskem 70-letnici škofijske sinode v Ljubljani in ob tem sprejetja PI na sinodi, ob 20-letnici konca POZLN in ob 10-letnici potrditve sklepov PZ Cerkve na Slovenskem se nam zdi, da bi bilo zelo koristno, te pretekle poskuse pastoralne prenovitve v ljubljanski nadškofiji ali v celotni slovenski Cerkvi podrobno in z več vidikov analizirati, jih medsebojno primerjati in na podlagi tega adekvatno ovrednotiti.

Kar zadeva okoliščine, v katerih so se ti procesi dogajali, je že na prvi pogled jasno, da so velike razlike med njimi. Sinoda in PZ sta potekala v demokratični družbi, POZLN pa ne. Po sinodi je izbruhnila svetovna vojna, po POZLN pa osamosvojitvena vojna, propad komunizma in počasno vzpostavljanje demokracije. Zaradi vseh teh zunanjih okoliščin se mnoge zastavljene naloge niso mogle v celoti uresničiti. Po PZ niso sledile tako slabe zunanje okoliščine. Ugodno družbeno okolje, v katerem se uresničujejo pastoralna in njeno prenavljanje, je vsekakor zelo pomembno za nemoten potek prenovitvenih procesov.

Metodološko so bili pristopi k pripravi in izvajanju sinodalnih procesov v različnih obdobjih zelo odvisni od pojmovanja bistva Cerkve in od odnosov medosebami in strukturami, ki iz tega izhajajo. Razliko med sinodo in obema drugima dogajanjema resda ne tako vidno, vendar definitivno določa drugi vatikanski cerkveni zbor, ki je potekal v vmesnem času. Kdor danes ne sprejema v polnosti usmeritev koncila, ima težave tudi z novejšimi prenovitvenimi procesi v Cerkvi.

Prav zaradi koncila so vsebinske razlike in iz njih izvirajoči poudarki povsem očitni. Kar zadeva odnos med kleriki in laiki, je nedvomno Cerkev na Slovenskem še zelo klerikalna in laiki v njej nimajo tiste vloge, ki bi jo v duhu koncila morali imeti. Glede na željo po vključevanju laikov v prenovu Cerkve je bil doslej najbolj ambiciozen POZLN. Zaradi takšnega stanja preti velika nevarnost, da laiki na prihodnje čase, ko bodo morali zaradi manjšega števila duhovnikov prevzeti številnejše naloge in večjo odgovornost, ne bodo ustrezno pripravljeni.

Predvojna sinoda je bila doslej najbolj ambiciozna glede ciljev, ki so bili vsem tudi najbolj jasni. Za uresničenje teh ciljev je imela takratna Cerkev že ustvarjeno mrežo struktur, zlasti za laike v KA, in najrazličnejša društva. V njih so imeli laiki

možnost prevzema resda omejenih, vendar zelo konkretnih nalog apostolata. Če so se na sinodi leta 1940 spraševali (PI, 123), ali obstaja preveč organizacij, potem moramo danes priznati, da v sedanjem času vsekakor manjka primernih laičskih organizacij. Razne skupine (zakonske, mladinske) ali duhovna gibanja te vrzeli ne morejo povsem zapolniti.

Pri vseh dosedanjih poskusih prenove je marsikaj ostalo neuresničeno tudi iz povsem notranjih cerkvenih razlogov. Predvojna sinoda je prinesla zaokrožen paket sklepov z normativno močjo, ki jim jo je dajal ZLŠ. Poznejši poskusi tega nimajo. Iz različnih razlogov v vseh primerih manjkata poznejša refleksija in prava volja za uresničenje zastavljenega. Zdi se, da danes zlasti za klerike ne zadostuje zgolj inštrukcija, smernica ali priporočilo, ampak mora biti to tudi normativno določeno. Takšno moč pa ima lahko prav škofijska sinoda, ki je podprta z območnim pravom.

14. Za sklep: primeren čas za škofijsko sinodo

Glede na velike izzive, ki jih pred današnjo Cerkev na Slovenskem postavlja sedanjí čas, se zdi, da je izdelava pastoralnega načrta za celotno Slovenijo lahko zelo koristen pastoralni korak, vendar – glede na povedano – po našem mnenju nezadosten. Ustrezen odgovor na sedanjo pastoralno situacijo je lahko le škofijska sinoda, ki bi po eni strani temeljila na dosedanjem zgodovinskem izkustvu »biti Cerkev« v konkretni škofiji, po drugi pa bo odprta za vse tisto, kar lahko danes postane rodovitna zemlja za božjo besedo oziroma za (novo) evangelizacijo.¹¹

Čeprav sinodo skliče škof po svoji lastni presoji in po posvetovanju z duhovniškim svetom, kadar razmere to svetujejo (ZCP kan. 461), pa bo lažje dosegla zastavljene cilje, če ne bo kar nenadoma zaukazana »od zgoraj«, ampak po obširnih pogovorih sad spoznanj in zavestne odločitve velike večine vernikov v škofiji. Če hoče sinoda prinesiti trajne rezultate, jo morajo verniki, predvsem pa duhovniki in škof vzeti za svojo osebno zelo pomembno zadevo. Sinoda, ki naj prinese duhovno prenavo, mora biti skrbno voden in nadzorovan proces in ne zgolj enkratni dogodek, katerega rezultat je že vnaprej pripravljen končni dokument. Sinodalni sklepi so, ko jih potrdi škof, obligatorne narave in se ne morejo razumeti le kot dobre, a nezavezujoče želje. Že predtem je treba ustvariti ustrezno infrastrukturo, ki bo omogočala dejansko in ne le navidezno realizacijo sinodalnih sklepov. Časovno takšna sinoda ne sme potekati prehitro, a se tudi ne sme predolgo vleči. Verjetno je ob dobrih poprejšnjih pripravah primerno obdobje kakih petih let, od katerih prvi dve ali tri leta pomenijo čas priprave sodelujočih, čas testiranja tere- na in definiranja realnega stanja.

¹¹ Sinoda je za škofijo nekaj podobnega, kakor je ljudski misijon za župnijo. Misijon se v vsaki župniji priporoča vsaj na deset let. ZCP ne določa, na koliko časa naj jo škof skliče (kan. 460–468), ampak naj se skliče, ko razmere to svetujejo. Kakor misijon v župniji ne reši vseh problemov, jih v škofiji ne more sinoda. Vendar kakor se župnikom misijon zelo priporoča razmeroma pogosto, se za sinodo škofje odločajo mnogo redkeje.

Kratice

KA – Katoliška akcija

PI – Rožman, Gregorij. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*

POZLN – Pastoralni občni zbor ljubljanske nadškofije

PZ – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem

SPS – Slovenski pastoralni svet

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*

ZLŠ – Rožman, Gregorij. *Zakonik ljubljanske škofije*

ŽPS – Župnijski pastoralni svet

Reference

- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi.** 1979. Prenova. Zv. 6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Juhant, Janez.** 2001. Škof Rožman in slovenski katoličani v tridesetih letih. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 205–223. Celje: MD.
- Košir, Borut.** 2001. Rožmanova sinoda iz leta 1940. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 97–116. Celje: MD.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2008. Posinodalni dan ali refleksija o uresničevanju sklepov slovenske sinode. *Naša pastorala*, št. 32 (marec): 5–6.
- Máté-Tóth, András, in Pavel Miklušćák.** 2008. *Nicht wie Milk und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ist(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Perše, Brigita.** 2008. (Ne)uresničeni sinodalni sklepi. *Naša pastorala*, št. 32 (marec): 7–9.
- Rožman, Gregorij.** 1940a. *Zakonik ljubljanske škofije*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
- — —. 1940b. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
- Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Škafar, Vinko.** Rožmanov škofovski pastoralni načrt. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 51–70. Celje: MD.
- Škofijski pastoralni dan 2005. Zbornik prispevkov na škofijemskem pastoralnem dnevu ljubljanske nadškofije v Stični. 4. junij 2005.** 2006. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan.** 2002. Potek prvega Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. V: *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, 9–14. Ljubljana: Družina.
- Šuštar, Alojz.** 1980. *Prenova v Cerkvi. Delo za prenovu ob zgledu škofijskih sinod*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem.** 1998. *Izberi življenje: Odprta vprašanja za pogovor o sinodi na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zbornik pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988.** 1989. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991.** 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Kratek znanstveni prispevek (predhodna objava) (1.03)

BV 71 (2011) 3, 457—462

UDK: 159.942

159.964:316.356.2

Besedilo prejeto: 03/2011; sprejeto: 06/2011

Katarina Kompan Eržar in Tomaž Eržar Čustvena povezanost in notranje življenje

Povzetek: V prispevku predstavlja temeljna izhodišča in dognanja teorije navezanosti ter nekatera terapevtska in izkustvena spoznanja, povezana z nastankom in razvojem današnjega razumevanja medčloveških odnosov. Ta spoznanja, ki temeljijo na sočutnem razumevanju otroške stiske in na spodbujanju varne povezanosti med ljudmi v intimnih odnosih, imajo globok pomen tudi za versko življenje: omogočajo bolj sproščeno in čustveno manj naporno povezanost s samim sabo, s soljudmi in z Bogom.

Ključne besede: teorija navezanosti, samozadostnost, obrnjena navezanost, bogopodobnost, teologija

Abstract: **Emotional Connectedness and the Inner Life**

The article presents the central propositions of attachment theory and some therapeutic considerations connected with the development of the modern understanding of human interpersonal relatedness. These considerations, which are based on an empathic attunement to the child's distress and on encouraging a secure bonding in intimate relationships, also have important consequences for our understanding of religious life: they may stimulate a greater interest in the issues of emotional connectedness with oneself, with others and with God.

Key words: attachment theory, self-sufficiency, reversed attachment, godlikeness, theology

V zadnjem času se čedalje močneje uveljavlja spoznanje, da so zaupni in varni medčloveški odnosi najmočnejši vir osebnega zadovoljstva, čustvene uravnoteženosti in osebnostne rasti in najučinkovitejša zaščita pred stresom. Samo v medosebnih odnosih, v katerih prevladujejo iskrenost, varnost in zaupanje, lahko posameznik razvije paleto čustvenih vsebin in odzivov, s katerimi bo usmerjal in osmisli svoje življenje. Čustvena povezanost umirja strah in daje varnost, dela nas odporne, vzdržljive in fleksibilne, krepi občutek sposobnosti in učinkovitosti in ne nazadnje ljubljenosti. Takšne odnose potrebuje vsak, saj odsotnost ali pomanjkanje teh odnosov vodita v čustveno izoliranost in travmatično osamljenost.

Odnos med materjo in otrokom je naravni začetek čustvene povezanosti. Teorija navezanosti, ki jo razvil angleški otroški psihiater in psihoanalitik John Bowlby (1907–1990), je prva teorija sodobne znanosti o človeku, ki je ovrednotila materinsko ljubezen in pokazala, da ni pomembna zgolj potreba ali želja matere po stiku z otrokom niti potreba otroka po hrani in preživetju, ampak njun vzajemni odnos, čustvena povezanost in vzajemna ljubezen. S tem je odprla globino pomena medčloveške povezanosti in pripadnosti, ki je bila dotlej tako rekoč nedostopna. Počasi, a vztrajno je spodbudila globalne premike v našem razumevanju medčloveških odnosov, v prvi vrsti otroštva in starševstva, nato odraslih intimnih odnosov in nazadnje smisla življenja (Erzar in Kompan Erzar 2011). Temeljna dognanja teorije navezanosti so:

1. Varna navezanost na najbližje, starše ali skrbnike, je temeljna čustvena motivacija otrokovega razvoja, ki ostaja aktualna vse življenje (Bowlby 1969; Ainsworth 1990).
2. Občutje varnosti in ljubljenosti izhaja iz izkušenj v odnosih navezanosti (Bowlby 1973; Stern 1985).
3. Cilj odraslih intimnih odnosov je dograditev oziroma nadgraditev varnih načinov iskanja bližine in pripadnosti iz zgodnjih let odraščanja (Hazan in Shaver 1987; Real 2002).
4. Otrok se razvija v zdravo osebnost v odnosih varne navezanosti, kadar čuti, da ga starši »nosijo v svojem srcu« in so mu naklonjeni. Ta notranja drža staršev je pomembnejša od vseh drugih vidikov življenja v družini in izhaja iz izkušenj varnega navezovanja v izvornih družinah staršev in varnega navezovanja v njihovih intimnih zvezah oziroma zakonih (Siegel in Hartzell 2004).
5. Občutje notranje polnosti, izpolnjenosti in osebne sreče izvira iz odnosov varne navezanosti. V teh odnosih nastaja podlaga za doživljanje sebe, drugih in sveta, ki je ni mogoče prekriti z navideznimi in kratkotrajnimi načini iskanja potešitve, telesnega zadovoljstva, sprostitve in kontrole (Golomb 1992, 147–188; Real 1997).
6. Odnosi navezanosti so kljub neenakosti vzajemni in preoblikujejo obe osebi odnosa, ki druga drugo potrjujeta v občutju pripadnosti in ljubljenosti. Človekova usoda dobi smisel in najgloblji pomen v odnosih navezanosti, v katerih se hrepenenje, stiska in trpljenje ene osebe zrcalijo in preoblikujejo prek čustvene povezanosti z drugo osebo. Ta povezanost lahko edina zaustavi nasilje in krivico in preoblikuje zlo (Herman 1992).

Spoznanja o globini in pomenu varne navezanosti so nastala na podlagi večdesetletnih osebnih izkušenj, opazovanja, iskrenih odnosov in nesebičnega sodelovanja med raziskovalci (Karen 1998). Prekinila so dolgoletno prakso, ki se je razširila konec 19. in v začetku 20. stoletja in ki je vzroke za težave odraslih iskala v otrokovih nagonskih nagnjenjih. Spoznanje o tem, da se otrok le odziva na čustvene vsebine odraslih in da je v jedru nedolžen in neobgljen, je preusmerilo tok sodobne znanosti o človeku. Preusmeritev je naletela na številne odpore. V prvih

desetletjih razvoja teorije (med leti 1950–1980) so si raziskovalci in zagovorniki navezanosti zato prizadevali zlasti za utrditev njenega znanstvenega statusa. Šele v zadnjih desetletjih pa so začeli bolj pogumno preučevati tudi globoki pomen, ki ga ima ta teorija za razumevanje človekovega doživljanja Boga in podobe o Bogu (Pargament 2007; Granqvist 2010). Brž ko je za svoj temelj vzela človekove izkušnje in doživljanje, je znanost lahko začela svobodno razmišljati o človekovi bogopodobnosti, ne da bi zašla v nasprotje s svojo metodo. V luči teh spoznanj bi h gornjim postavkam lahko dodali še sedmo:

7. Odnosi navezanosti so kraj srečanja s trinitaričnim Bogom. Ljubeča povezanost z osebnim Bogom pomeni vir in spodbudo varnemu navezovanju na soljudi. Teorija navezanosti osvetljuje prepričanje vernih, da naše življenje in doživljanje nagovarja Boga, naj nas »nosi v svojem srcu« in se odziva na nas (Miner 2007).

Odkrivanje globin medčloveške povezanosti in medsebojne uglasenosti je hkrati razkrilo, da lahko neprepoznane travme in krivice, skrite za zidovi zanikanja, minimaliziranja in drugih obrambnih mehanizmov, človeka za vselej ločijo od njegovega jedra, v katerem se srečuje s samim seboj, z drugimi in z Bogom. V tej ločenosti od svojega jedra človek preživi samo tako, da svojo stisko prikrije sebi in drugim. Zgodovinsko gledano, bi lahko rekli, da moderni zahodni človek že stoletja živi v zanikanju tega jedra. Konec 19. stoletja je v svoje zanikanje vključil tudi znanost in njene metode: svoje bivanje v svetu in v odnosih si je pojasnil tako, da je popačil resnico o otroku in o njegovih resničnih potrebah in se s tem ponovno zavaroval pred bolečino osamljenosti, izgubljenosti in nesmisla. Druga, enako pogubna pot modernega človeka, vzporedna prvi, je *samozadostnost*. Tudi ta ima korenine v zgodnjih odnosih navezanosti in pomeni temeljno skušnjavo človekovega medosebnega in verskega življenja (Busca 2011). Otrok, ki se je moral zelo zgodaj navaditi na to, da njegove temeljne čustvene potrebe in želje ne bodo nikoli uresničene, v prehodu v obdobje šolanja postane sam svoj skrbnik in včasih celo skrbnik svojih staršev. S pretiranim nadzorom nad okolico in nad odnosi preprečuje, da bi ga boleče izkušnje iz zgodnjega otroštva še kdaj preplavile in da bi še kdaj pred drugimi okusil svojo lastno neobglenost in iskal pri njih oporo.

Ko se oziramo nazaj na pretekla stoletja, vidimo, da je moderni človek, v prvi vrsti moški, stopil na številna področja razmišljanja in delovanja, na katerih je lahko uveljavljal svojo samozadostnost. Posledica tega je bilo, da so se ta področja spremenila v slonokoščene stolpe, v katerih nikoli ni srečal drugega človeka, ampak vedno le nove in nove dokaze, zakaj je prav, da je sam, osamljen, brez sodelavca in nerazumljen (Juhant 2010, 19). Toda bolečina modernega človeka se ni izgubila: udejanjila se je v vojnah, v maščevalnem iztrebljanju, v zatiranju in v trpinčenju, ne nazadnje v izgubi veselja in volje do življenja. Človek ne more preprečiti, da ne bi ljudje okoli njega zaznali njegovih prikritih potreb, stisk in bolečin; če ne drugače, bodo to videli takrat, ko jih bo zavračal, jim dokazoval, da jih ne potrebuje, da zmore sam, da so mu odveč ali da jih bo zamenjal za druge, »boljše«. Zakaj je torej po našem mnenju nemogoče, da bi se v odnosih med lju-

dmi kakršnakoli stiska, bolečina ali občutje za vedno izgubilo? Zato, ker to preprečuje človekova prirojena naravnost k čustveni povezanosti in k čustvenemu stiku. Čustva so gibalno in energijsko medosebno povezovanje: bolj intenzivno ko je čustvo, bolj intenzivno ko ga skuša človek zatreti, zanikati ali nadomestiti, bolj se bo širilo in bolj ga bo okolica zaznala, tudi če si ne bo znala pojasniti, od kod izvira oziroma kaj pomeni (Schore 1994).

Iz tega izhaja ključni pomen iskrenih besed in iskrenih stikov med ljudmi. Ko ljudje izgubijo prave besede oziroma pravo povezavo med občutji in besedami, ne izgubijo le iskrenosti in varnosti v odnosih, ampak priložnost, da bi svoje notranje doživljanje usmerjali po resničnem modelu, ki bi jim omogočil, da bi razvili svojo naravo in potencialne v celoti. V tem smislu bi lahko rekli, da še dandanes generacije in generacije otrok in mladih ljudi zaman čakajo na »dovoljenje« starejših generacij, ko bodo smele začeti iskati, hrepeneti in uresničevati svoje naravno nagnjenje k iskrenim, varnim in ljubečim odnosom. Namesto resničnemu modelu svobodnega uresničevanja varne navezanosti mlade generacije sledijo popačenemu modelu, ki označuje samozadostnost in katerega žrtve so bile starejše generacije. Toda popačeni model, ki na ravni besed ali izrečenega ne priznava povezanosti niti čustvenih potreb niti zvestobe, vendarle zahteva zase neomajno zvestobo in nenehno izkazovanje pripadnosti in čustvene razpoložljivosti. Temu Bowlbyjeva teorija pravi obrnjena navezanost (*reversed attachment*) ali zamenjava starševskih vlog (1973, 265–270). Kadar mlajše generacije skrbijo za čustveno preživetje starejše generacije, se lotevajo nemogoče naloge: kdor si namreč (kakor starejša generacija) ne prizna svojih potreb in stisk, bo vedno nesrečen in bo za svojo nesrečo vedno krivil druge (mlajšo generacijo). Problem torej ne izvira iz tega, da bi si mlajša generacija naprtila neko nemogočo, a vendar plemenito nalogo pomoči starejšim: takšna pomoč je najbolj normalna reakcija na stisko in probleme, ki jih prinaša staranje. Problem nastane dosti prej, še preden se starejša generacija postara, točneje rečeno: takrat, kadar neha skrbeti za svojo varno navezanost in za potrebe, povezane s tem, in prav takrat začne mlajša generacija usmerjati svojo pozornost proč od svojih potencialov in od svojega notranjega čustvenega življenja, da bi se posvetila potrebam starejše generacije (Erzar 2007, 62). Tako starejše generacije, užete v popačeni model svobode in povezanosti, obračajo tok življenja in kradejo življenjsko silo mlajšim generacijam, saj brez besed zase zahtevajo pozornost in nego, za katero ne priznajo, da jo potrebujejo, in za katero ne vedo, da so jo izgubile že v svojih otroških letih. Posledica tega je, da se življenje mlajše generacije slej ko prej izprazni (Golomb 1992).

Prazno notranje življenje je usedlina medosebnih izkušenj v odnosih z najbližjimi, v katerih otrokovega notranjega doživljanja nihče ni spremljal niti zrcalil. Te praznine zato ni mogoče spremeniti ali napolniti, če ne spremenimo medosebnih izkušenj v sedanjosti. Sprememba teh izkušenj ni lahka, saj ljudje tudi nove medosebne izkušnje ali dogodke največkrat dojemamo v skladu s preteklimi izkušnjami. V skladu s preteklimi izkušnjami dojemamo ljudi okoli sebe, njihovo notranjo držo, svet kot celoto in samega sebe. Prav zato, ker nas pretekle izkušnje zaznamujejo v globini našega doživljanja sebe in drugih, obstaja velika nevarnost, da tudi nove izkušnje vedno znova presoja in čustveno vrednotimo po »starem

kopitu«, to pa še dodatno utrdi naša negativna prepričanja o sebi in o drugih. Velika nevarnost torej je, da ostanemo zaprti v mali svet svoje preteklosti, ne da bi se tega sploh zavedali (Erzar in Kompan Erzar 2010, 206).

Ta mali, zaprti svet preteklosti si lahko priključimo pred oči tako, da se za hip preselimo v svojo domačo sobo, v kateri smo odrasli. Miza in stol v njej sta bila nekoč natanko prav velika za nas, čeprav se nam danes zdita neverjetno majhna. Tudi druge stvari so se nam nekoč zdele velike in neobvladljive, ker so bile predimenzionirane za otroško postavo in sposobnosti. V skladu s tem bi se nam danes morale zdeti majhne in preproste. Toda ker v svojih srcih še vedno nosimo otroške strahove, ki jih še nihče ni pomiril ali nam pomagal, da bi jih presegli, je naš odrasli svet še vedno predimenzioniran za naša otroška občutja. Ko smo zrasli, so se pomanjšali stoli, mize, hiše, šolska vrata, niso pa se pomanjšali naši strahovi in občutja. Rasli so skupaj z nami in se z vsako izkušnjo, v kateri smo ostali sami, še okrepili. Zato je svet za nas enako neobvladljiv, tuj in nevaren, kakor je bil nekoč. Še vedno sedimo za tisto malo mizo, čeprav imamo noge na tleh in te noge ne bingljajo več v zraku, gledamo v ekran, na katerem se vsako sekundo zariše nov strah in nova neobvladljiva groza, in čakamo na rešitev, ki je ni od nikoder, ker smo se nekoč naučili, da pridni otroci počakajo.

Tudi teologija se je v tem času večkrat ustrašila sveta, ki ji je grozil v imenu znanih in napredka. Vedla se je kakor majhen otrok, ki – kadar mame ni zraven – pridno čaka, kdaj se bo vrnila, in jo zaskrbljeno išče, zato ne raziskuje svoje okolice. Raziskovanje okolice in odkrivanje božje navzočnosti se je skrčilo na branjenje pred napadi in na dokazovanje, da je njen svet dovolj velik, dovolj bogat in ne potrebuje novih izzivov (Beck 2006, 130). Zlasti se je teologija ogibala tako imenovanega »psihologiziranja«, za katero je menila, da lahko bodisi ogrozi njeno samostojnost in dostojanstvo bodisi spodkoplje prizadevanja za duhovno življenje. V nasprotju s to zaskrbljeno držo danes ugotavljamo, da bi bilo z vidika navezanosti oziroma nevropsihobiološke uglasenosti med ljudmi bolj ustrezno govoriti o »psihoduhovni enotnosti osebe«, namesto da strogo ločujemo duhovne in psihološke vidike svojega izkustva (Hall et al. 2009, 233). Tudi teorja navezanosti je v svojem napredovanju prestala številna nasprotovanja in napade, a se zaradi njih ni ustavila, ni se zapletla v konflikte ali omagala, to pa je naposled povzročilo, da se je razkril temelj napadov. Pokazalo se je namreč, da napadi iz psihoanalitičnih vrst izvirajo iz globokega nezaupanja do ljudi in iz sumničavosti, včasih tudi iz globoke travmiranosti, ki so jo povzročile izkušnje odnosov, v katerih je bližina vedno pomenila tudi takšno ali drugačno zlorabo in izgubo dostojanstva. Podobno bi torej lahko veljalo tudi za teologijo: če se ne bo ustrašila napadov nase in se ne bo začela prehitro braniti pred njimi in jih napadati nazaj, bo te napade lahko doumela kot priložnost, da odkrije, od kod prihajajo, in da zaradi njih poglobi svojo vero. Kako bi si teologija oddahnila, če bi vedela, iz kakšne stiske in iz kakšne globoke izoliranosti prihajajo ti psihološki napadi nanjo! In kako bi lahko dopolnila svojo zgodovino izkušenj s svetom, če bi okusila, da lahko svoje strahove v varnem zavetju njej naklonjenega Boga vedno premaga!

Reference

- Ainsworth, Mary.** 1990. Some considerations regarding theory and assessment relevant to attachments beyond infancy. V: Mark Greenberg, Dante Cicchetti in Mark Cummings, ur. *Attachment during the preschool years: Theory, research, and intervention*, 463–489. Chicago: University of Chicago Press.
- Beck, Richard.** 2006. God as a secure base: Attachment to God and theological exploration. *Journal of Psychology and Theology* 34:125–132.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment: Attachment and Loss*. Zv. 1. New York: Basic Books.
- Bowlby, John.** 1973. *Separation: Anxiety and Anger: Attachment and Loss*. Zv. 2. New York: Basic Books.
- Busca, Gianmarco.** 2011. *La riconciliazione »sorella del battesimo«*. Rim: Lipa.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2010. Whose life is this? Art of healing trauma and search for disowned self in relationships. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*, 205–212. Berlin: Lit Verlag.
- Erzar, Tomaž.** 2007. *Duševne motnje: Psihopatologija v zakonski in družinski terapiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Golomb, Elan.** 1992. *Trapped in the Mirror*. New York: Morrow.
- Granqvist, Pehr, Mario Mikulincer in Phillip Shaver.** 2010. Religion as attachment: Normative processes and individual differences. *Personality and Social Psychology Review* 14:49–59.
- Hall, Todd W., Annie Fujikawa, Sarah Halcrow, Peter C. Hill in Harold Delaney.** 2009. Attachment to God and implicit spirituality: Clarifying correspondence and compensation models. *Journal of Psychology and Theology* 37, št. 4:227–242.
- Hazan, Cindy, in Phillip Shaver.** 1987. Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–524.
- Herman, Judith L.** 1992. *Trauma and Recovery: the aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
- Juhant, Janez.** 2010. Človek – ovira samemu sebi na poti dialoga. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 11–23. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Karen, Robert.** 1998. *Becoming attached: First relationships and how they shape our capacity to love*. Oxford: Oxford University Press.
- Miner, Maureen H.** 2007. Back to the basics in attachment to God: Revisiting theory in light of theology. *Journal of Psychology and Theology* 35:112–122.
- Pargament, Kenneth I.** 2007. *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford.
- Real, Terrence.** 1997. *I don't want to talk about it: Overcoming the secret legacy of male depression*. New York: Scribner.
- – –. 2002. *How can I get through to you?: Closing the Intimacy Gap Between Men and Women*. New York: Scribner.
- Schore, Allan.** 1994. *Affect regulation and the origin of the self*. Hillsdale: Erlbaum.
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2004. *Parenting From The Inside Out*. New York: Jeremy P. Tarcher.
- Stern, Daniel.** 1985. *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.

Irena Avsenik Nabergoj. *Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2011. 623 str. ISBN 978-961-231-846-8.

Nova znanstvena monografija z naslovom *Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa* dr. Irene Avsenik Nabergoj obravnava posamezne literarne vrste in zvrsti tako na analitični kakor tudi na sintetični ravni, predstavi pa tudi vzorčna besedila od antike do danes. Izčrpno so prikazane literarne vrste in zvrsti, zastopane v svetu literature in literarne teorije, obenem pa avtorica nazorno navede tudi teorije o literarnih vrstah in zvrsteh od starega Izraela prek grško-rimske antike do Evrope. Pri tem so – še posebno slovenskemu bralcu prijazno – gesla dopolnjena z vzorčnimi besedili iz zakladnice slovenske literature, sočasno pa monografija za primerjavo vključuje tudi pomembna dela tako iz evropske kakor tudi iz svetovne književnosti.

Osrednji del knjige odpira temeljna vprašanja literarnih vrst in zvrsti. Avtorica znanstveno monografijo razdeli na dva dela: v prvem delu sintetično predstavi obravnavo literarnih besedil in zvrsti z vidika razmerja med resničnostjo in fikcijo, v drugem delu pa prek navedbe odlomkov iz obče književnosti sodobno prikaže obravnavane literarne vrste in zvrsti. V prvem delu znanstvene študije poudarja pojmovanje resničnosti in resnice od antike do danes, opozarja na najbolj znane antične in druge avtorje, ki so se s problemi resničnosti in resnice v literaturi že ukvarjali, in ob daljših citatih in odlomkih skuša razlo-

žiti nekatere temeljne vidike zgoraj omenjenih pojmov v literaturi, tako da se zaporedno preliva teorija prvega v praktični prikaz drugega dela znanstvene monografije. V zadnjem delu naniza izbrane odlomke iz obče in iz nacionalne književnosti, ki bralcu omogočijo, da teorijo doživi tudi v očem vidni praksi.

Avtorica je gradivo zbiralala vse od leta 2005 dalje v okviru svojih raziskovalnih projektov in predavanj o književnosti in literarni teoriji ter zvrstnih besedilih na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici, pomembnejše vire in literaturo pa je zasledila v knjižnici Univerze v Cambridgeu. Tako je dr. Irena Avsenik Nabergoj pripravila prvo bibliografijo, ki je skupek slovenskih in tudi najsoodobnejših mednarodnih del o literarnih vrstah in zvrsteh.

Koncept znanstvene monografije o literarnih vrstah in zvrsteh od starega Izraela prek grško-rimske antike do Evrope je avtorica zasnovala kot prvo slovensko monografsko študijo v slovenščini v obliki učbenika, ki bi bila tako že izobraženi slovenski literarni stroki kakor tudi študentom humanističnih smeri v pomoč pri učenju in za nadaljnje raziskovanje. Kakor v predgovoru h knjigi pove avtorica, je na nastanek drugega dela monografije vplivalo odkritje obsežne monografije šestinšestdesetih nemških literarnih zgodovinarjev in teoretikov, sodelujočih pri pripravljanju knjige z naslovom *Handbuch der literarischen Gattungen* (2009), ki vsebuje kar dvaindevetdeset literarnih zvrsti. Te literarne zvrsti so pojmovno opredeljene in zgodovinsko umeščene v razvoj samega toka literarnih vrst in zvrsti,

obravnavane pa so tako z zgodovinskega kakor s teoretičnega vidika.

Čeprav je avtoričin pogled na umešnost in na literaturo v najširšem kontekstu bolj kakor na literarno vezan na filozofsko vprašanje, kaj resnica je, pa avtorica jasno predstavi in argumentira svoj pogled oziroma mnenje, da filozofski pristop ni ustrezen za presojanje resničnosti in resnice v literaturi. Specifično področje filozofskega razglabljanja je predvsem sekvenčno nizanje konceptov po deduktivni metodi ali umskem uvidu, a to literature kot discipline, ki temelji na izkustvu življenjskih zgodb v konkretnih okoliščinah, ne zanima toliko, kakor jo z vidika zgodovine. Zgodovina ima namreč prek razčlenbe dogodkov in osebnosti in po zgodovinarjevi subjektivni sodbi objektivnih zgodovinskih dejstev tako kakor filozofija neposredno možnost odkrivanja resnice. Če avtorica v prvem delu ustvari teoretično podlago za glavno značilnost literature (to je zgodba), v drugem delu to značilnost praktično realizira. Drugi del knjige obsega poglavja, ki so jih pesniki ali pisatelji v zgodbah zapisali za prikaz resničnosti, kakor velja za neki bodisi realen bodisi fiktiven prostor in bralcu predstavi tisto resničnost za absolutno resnico. To poglavje je še posebno zanimivo, ker je avtorica skrbno izbrala besedila, ki so bralca ob branju življenjskih zgodb pripeljala oziroma zapeljala v neki drug svet, v katerem je zavedno ali nezavedno do neke mere podoživljal življenjske izkušnje, vedno vnovič in znova. Avtorica jih z natančnim razmislekom predstavi v zgodbah, katerih bistvo je očem (raz)vidno ali nevidno, saj je fabula zapisana direktno ali indirektno, prek literarnih simbolov. Ta dela bi bila z literarnih in primerjalnih

vidikov zanimiva tudi za monografsko obravnavo v semiotičnem okviru, saj so, kakor navaja avtorica v sklepni besedi, literarni simboli del naše osebne življenjske resničnosti in našega življenjskega okolja; del našega resničnega sveta so in del našega komuniciranja v njem. Tezam dr. Irene Avsenik Nabergoj o iskanju resničnosti v resnicah v literaturi in širše sledi teza Simone Weil, ki opozori, da je to, kar je za človeka resničnost, pravzaprav njegova »sanjarija«, »domišljija in fikcija«. Ob tako skrajni točki pridemo do enega najbolj bistvenih vprašanj, ki si ga avtorica monografije tudi sama v znanstvenem delu zastavi: kaj je resnica.

Teoretska izhodišča raziskave se implicitno opirajo predvsem na predloge Aristotelove *Poetike*, ki veljajo za temelj teorije literarnih vrst, in na normativne teoretične opisovalce poetike od antike dalje, vendar ne v okviru kakršnegakoli zapovedovanja predpisanih pravil za literarne vede in zvrsti, temveč znotraj razumevanja literarne vrste in zvrsti v okviru sistema, ki je omogočil razvrščanje tipov literature v ustrezne literarne vrste. V smislu tega koncepta je poudarek tudi pri Goethejevi klasifikaciji tako imenovanih »naravnih oblik« ali »glavnih vrst« pesništva prek epike, lirike in dramatike, vendar času teh obravnav sledi kontraktorno obdobje tako rekoč »prostih« oziroma »odprtih sistemov« literarnih vrst in zvrsti, v katerih meje niso več enopomensko določene, temveč je literatura pahnjena v tako imenovano »ničejansko« negotovost, ki od znanstvenikov zahteva argumentirano presojo, v katero kategorijo vključiti besedila z indici, ki pripadajo več kakor le eni literarni zvrsti. Avtorica omenja pomembnost smelo izbranih pogojev, ki poskušajo klasificirati

delitve besedil po formalnih ali vsebinskih značilnostih, temu sledeči pluralizem kriterijev, poskus iskanja odgovora na odprta vprašanja o razmerjih med teorijo in zgodovino literarnih vrst in zvrsti. Zanima jo najpomembnejše vprašanje večplastnega razmerja med vsebino in obliko, kajti kakor omenja v uvodu, se organsko prepletanje vsebine in oblike dogaja v samem nastajanju literarnega dela. To je *umetniški* način pisanja o različnih vidikih resničnosti v zunanjem delovanju in v notranjem duhovnem in duševnem stanju nekega protagonista v literarnem delu. Zato avtorica znanstveno – v razdelitvi na dve težišči študije – svojevrstno odgovori na vprašanje, kaj literatura sploh je.

Zelo zanimivo uvodno poglavje je definirano kot odgovor na izzive okolja, medčloveških odnosov, družbenih razmer in zgodovinskih dogodkov, obenem pa je sintetično-umetniški odmev na izživ časa in prostora v življenjskem ritmu. Avtorica pove, da literarne vrste in zvrsti ne izhajajo same iz sebe, ampak se porajajo v družbenih konstelacijah, v posameznih življenjskih zgodbah, ki gledajo v prihodnost. V tem okviru avtorica ne zanemari pomembnega mesta zavesti zgodovinskega spomina in neke življenjske izkušnje, to pa je aktualna tema znotraj literarnega razglabljanja o razmerju med vsebino in obliko literature predvsem v novejšem obdobju. Govorimo o kognitivno-vzgojnem procesu, v delu poimenovanem kot »kulturni spomin«, ki temelji na elementarni človekovi izkušnji, na robu zavesti med polarnostmi: med hrepenenjem in obupom, med ljubeznijo in sovraštvom, med vojno in mirom.

Čeprav je vsako literarno delo osrednji sestavni del našega spomina, avto-

rico zanimajo tako svetopisemska in starejša kanonizirana besedila kakor misli in zapisi v delih naslednjih generacij, saj cikličnost življenja ne izvzema cikličnosti literarne metodologije, v kateri kanonska dela, vključena v posamezno literarno vrsto in zvrst, pomenijo modele za interpretacijo neke nove življenjske izkušnje naslednjih generacij. Prav ta identifikacija s starejšimi besedili in sporočili je kakor odmev preteklosti, ki pušča svoj odsev tudi v literaturi, napisani pozneje oziroma v toku prihodnosti.

Zato dr. Irena Avsenik Nabergoj tako z literarnega kakor z duhovnozgodovinskega vidika obravnave literarnih vrst in zvrsti predstavi sad svojega spoznanja kot rezultat dolgotrajnega iskanja odgovora na literarna vprašanja, kje so razlogi za razširjenost in nepretrgano aktualizacijo literature v različnih literarnih zvrsteh in v ljudski in umetnostni prezentaciji po vsem svetu; to je temeljna točka prvega dela znanstvene monografije. Ta del kljub omejenemu obsegu predstavitev torej zasluži posebno pozornost. V njem avtorica predstavi osrednje *literarne vrste in zvrsti kot sistem komunikacije in umetnosti izražanja resničnosti* (Aristotelova klasifikacija literarnih vrst in razlaga resničnosti v pesništvu, Horacijeva pesniška razlaga enotnosti in skladnosti v pesništvu). Sledi mu poglavje, ki analizira predstavljeno *resničnost v starejši filozofski misli o umetnosti in literarni teoriji, resničnost v mitu, v zgodovini in v fikciji, resničnost in fikcijo v biografski in avtobiografski literaturi*. Poglavja so razvrščena v skupine, ki obravnavajo pomembna antična dela, ko odstirajo vprašanja bodisi glede klasifikacije literarnih vrst in zvrsti bodisi njihove resničnosti v posameznem časovno-prostorskem okviru. Avtorica že v

uvodu omeni človekovo posnemanje narave. Dogma človekovega posnemanja (*mimēsis*) je zapisana v enem najosnovnejših in temeljnih besedil literarne teorije, saj je prav Aristotelovo delo *Poetika* postavilo (predvsem epske in dramske) temelje za razvoj teorije literarnih vrst in zvrsti za vsa poznejša obdobja. Tudi v Horacijevi pesniški razlagi enotnosti in skladnosti v pesništvu, ki sledi Aristotelovim tezam, da je »pesništvo spretnost – umetnost, ki zahteva učenje in vajo, poznavanje teorije in tehnike in sposobnost objektivne samokritike« (42), se kaže pesnikovo teženje k (liričnemu) posnemanju nečesa, kar je odsev resničnosti. Avtorica natančno razloži predloge, ki jih antični misleci navajajo za »dober ep«, »estetsko razumevanje resničnosti« in druga gesla, ki so podrobneje definirana v drugem delu znanstvene monografije, obenem pa navede tudi vplive grško-rimskih mislecev na poznejše literate v vsega sveta (med drugim tudi Horacijev vpliv na Prešernovo pesem *Nova pisarja*).

V poglavju *Resničnost v starejši filozofski misli o umetnosti in v literarni teoriji* se avtorica poglobi v filozofske študije, ki so pomembne za razumevanje literature: v Aristotelovo *Poetiko* in v Platonovo *Državo*. Navede vplive na interpretacije literarnih del: sv. Avguštin, Tomaž Akvinski, Maimonides, Dante in drugi. V posameznih podpoglavjih izvedemo informacije o Platonovi utemeljitvi spoznanja in izražanja resničnosti in resnice v filozofiji in v literaturi, o poti do pravičnosti pri posamezniku in v državi, spoznamo kritiko pesnikov glede prikazovanja narave in dejanja bogov in človeških junakov, predvsem pa resnični in čutni svet in »stari spor med filozofijo in pesništvom«. Pozornost je namenje-

na tudi Tomažu Akvinskemu kot razlagalcu večpomenskosti besed in simbolov in funkciji, ki jo imata umetnost in resničnost v starejši literarni teoriji. Umetnost pisanja znotraj sistema ali »kanona« literarnih vrst in zvrsti je odsev notranje nujnosti oziroma zakonitosti naravnih življenjskih izkušenj, ki so udejanjene kot posledica razuma in usmerjenosti na resnico kot takšno.

Upoštevati moramo tudi prostorsko in časovno opredelitev; to avtorica opiše kot strukturo vesolja v neizmernosti časovnega obsega, neposredno pa pomeni naše življenjsko okolje. Ta neskončni prostor je prostor v prostoru, katerega del je tudi narava, kakor jo pojmuje človekov razum. Razum ponuja – po avtoričinem mnenju – vse od začetka človeške zavesti do domišljije neštete modele za posnemanje (*mimēsis*) na vseh področjih literarne ustvarjalnosti. Na podlagi tega se avtorica v tretjem poglavju dotakne resničnosti v mitu, v zgodovini in v fikciji. V okviru tega poglavja so navedeni vzorčni primeri, kako se resničnost kaže v mitih in prek literarnih prikazov zgodovine in v poeziji ter kakšna je resničnost v fikciji in v literarnih prikazih zgodovinskih dogodkov. S tem poglavjem odpira možnost za nadaljnjo ponazoritev resničnosti in fikcije v biografski in v avtobiografski literaturi. Avtobiografsko literaturo ponazori v sklopu biografske literature in pokaže problem resničnosti, ki nastane pri nekaterih klasičnih evropskih (avto)biografskih delih. V sklepnih besedi monografije je povzeta misel na pogled indijskega pisatelja, mirovnega posrednika in modreca, Mahatma Gandhija, ki v uvodu svojega dela *Zgodba o mojih eksperimentih z resnico* navaja, da je zanj »resnica ... vrhovno načelo, ki vsebuje še mnoga druga. Ta

resnica ni zgolj resnicoljubnost v besedi in misli in ne zgolj relativna resnica našega dojetja, temveč absolutna resnica, večno načelo, se pravi Bog.« Tako je dr. Irena Avsenik Nabergoj odprla možnost obravnave literarnih vrst in ved, kakor jih vidijo onstran starega Izraela, grško-rimske antike in Evrope, torej na dokaj neznana področja in zorne kote v okviru literarnih pogledov Vzhoda na Zahod in literarne vrste in zvrsti, kakor se obravnavajo v duhu Zahoda. Dokaz več, da je monografija dr. Irene Avsenik Nabergoj pomembno delo za slovensko humanistiko in v okviru literarnih ved, saj pomeni prelomnico na področju, od koder je mogoč pogled »tja čez«.

Kakor bralec ugotovi ob sklepu prvega dela monografije Irene Avsenik Nabergoj, ponuja delo »odličen pregled teorije in zgodovine literarnih zvrsti na besedilih tako iz svetovne kakor slovenske literature«, kakor najbolje opiše prof. dr. Alois Woldan z Inštituta za slavistiko Univerze na Dunaju, saj se »poleg tega loteva tudi osnovnih filozofskih vprašanj, denimo resnice v umetnosti ter neumetnostnih diskurzih, in jih prikaže v luči najboljših evropskih filozofskih tradicij«. Po mnenju akad. prof. dr. Zinke Zorko pa študija išče »ravnovesje v stadiju literarnih tokov, ki so spodbujali razvoj evropske in slovenske literature ter neposredno vplivali tudi na kakovost predstavitve posameznih literarnih vrst in zvrsti«. Dr. Zinka Zorko ne vidi osnovnega vodila le v notranji zvezi med vsebino in obliko, temveč v nenehnem upoštevanju literarnih vrst in zvrsti v celoti njihovih struktur. Prepričana je, da je delo pomemben prispevek za evropsko literarno ustvarjalnost.

Avtorica monografije dr. Irena Avsenik Nabergoj se je v slovenskih in tujih

humanističnih krogih v začetku 21. stoletja uveljavila predvsem s svojimi štirimi samostojnimi monografijami: *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja* (2005), *Mirror of reality and dreams: Stories and confessions by Ivan Cankar* (2008), *Longing, weakness and temptation: From myth to artistic creations* (2009), *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: Motiv Lepe Vide* (2010) in kot avtorica številnih znanstvenih člankov v pomembnih slovenskih in tujih revijah in literarnih zbornikih. Tako kakor smo v prejšnjih letih prek njenih del spoznavali motive hrepenenja in skušnjav, upanja in zaupanja, ljubezni in krivde, zdomstva in integritete slovenstva, nam tokrat njena knjiga daje kompleksnejši pogled v literarno teorijo prek literarnih vrst in zvrsti, hkrati pa pomeni spodbudo, da vsak po svojih močeh težimo tako k znanstvenemu kakor tudi k individualno celostnemu napredku v raziskovanju tistih novih zornih kotov, ki jih dr. Irena Avsenik Nabergoj odpira in prepušča odprte za inspiracijo drugim literarnim raziskovalcem. Monografija je vsekakor več, kakor pove avtorica, ki jo skromno poimenuje kot učbenik. Delo namreč išče povezavo med »preprostimi prvinskimi literarnimi vrstami in zvrstmi ter skritimi dejavniki človekovega čustvovanja in razuma« in odgovarja na vprašanja, ki si jih postavlja »prvinski človek«. Tega človeka kolikor mogoče preiščeno in nazorno oceni akad. prof. dr. Jože Krašovec, ko pravi, da »odgovarja na vprašanja o stvarjenju in delovanju sveta, smiselnosti življenja, o silah, ki vladajo človekovi usodi«.

Massimo Bucciattini, Michele Camerota in Franco Giudice, ur. *Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2011. 520 str. ISBN 978-88-222-6039-0.

Generalna skupščina Organizacije združenih narodov je leto 2009 razglasila za mednarodno leto astronomije v spomin na to, da je štiristo let predtem Galileo Galilei začel uporabljati daljnogled kot pripomoček pri raziskovanju nebesnih teles. Nova odkritja so bistveno prispevala k utrditvi drugačnega pogleda na vesolje in k razpadu aristotelsko-ptolemejskega sistema. V istem letu so bile objavljene številne razprave, marsikje so pripravili razstave in organizirali raznovrstna srečanja, mnogo tega z namenom, da ponovno ovrednotijo Galilejevo delo, nekaj tudi zato, da v tej zgodbi ponovno ocenijo vlogo katoliške Cerkve, katere član je bil Galileo do konca življenja. Vatikanski tajni arhiv je ob tej priložnosti objavil celotno zbirko dokumentov iz Galilejevega procesa (*I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei 1611–1741*. Città del Vaticano, 2009. 332 str.).

V istem letu je ustanova Niels Stensen iz Firenc pripravila mednarodni znanstveni kongres o velikem znanstveniku 17. stoletja; potekal je od 26. do 30. maja 2009 v prestolnici Toskane, kjer je Galileo preživel velik del svojega življenja in kjer je tudi pokopan. Pri izvedbi kongresa je sodelovalo devetnajst znanih italijanskih in mednarodnih ustanov, pa tudi predstavniki pomembnih področij kulturnega, cerkvenega in znanstvenega življenja. Srečale so se vse ustanove, ki so bile v zgodovini kakorkoli povezane z »Galilejevim prime-

rom«, to pa je zborovanju dalo poseben pečat. Pokroviteljstvo nad zborovanjem so imeli predsednik italijanske republike, predsednik ministrskega sveta, ministrstvo za kulturne dobrine in ministrstvo za notranje zadeve. Sodelovalo je več kakor dvesto priznanih znanstvenikov iz celega sveta; temeljno vodilo znanstvenega odbora pri izbiri je bilo, naj bo srečanje priložnost za razpravo in za soočenje dejstev med znanstveniki različnih usmeritev in kulturnih okolij, ki pa imajo skupno značilnost – govorijo o stvareh, na katere se razumejo. Zborovanje se je simbolično začelo v baziliki sv. Križa, panteonu uglednih Italijanov, v cerkvi, v kateri počivajo tudi Galilejevi posmrtni ostanki, osrednji del je bil pripravljen v Kongresni palači, sklep pa na drugem zelo simboličnem kraju – v vili Il Gioiello v kraju Arcetri, kjer je Galileo preživel zadnja leta svojega življenja in kjer je imel kot uradni dvorni uslužbenec Medičejcev naslov »vodilni filozof in matematik velikega vojvoda«.

Kakor v uvodu zbornika, ki prinaša vse dogodke zborovanja (v knjigi so natisnjeni znanstveni prispevki, na priloženem DVD pa so razprave), ugotavlja predsednik ustanove Niels Stensen, Ennio Brovedani, »zborovanje obravnava z do tedaj še nikoli zastavljeno širino vse bistvene vsebine: obsodbo Kopernikovega učenja v letu 1616 in postopek proti Galileu v letu 1633 z vsemi posledicami v evropskem 17. stoletju; zgodovino tega primera pred razsvetljenstvom ter v 18. stoletju, vse do 19. stoletja in do naših dni« (str. XII). Ker je nemogoče opozoriti na pomembne vidike vseh prispevkov, naj zadošča predstavitev štirih vsebinskih sklopov, ob katerih so se vrstila predavanja in jih vsebuje

zbornik, ki je izšel kot drugi zvezek v zbirki Biblioteca Galilaeana.

V uvodu zbornika sta dva temeljna prispevka (poimenovali so ju *lectiones magistrales*), ki sta postavila okvir celotnemu zborovanju: Galilejeva dediščina (N. Cabibbo) in analiza prispevkov zgodovinarjev o Galilejevem postopku (P. Rossi). Prvi del obsega šest razprav na skupno temo: Kozmologija in teologija – obsodba v letu 1616 (avtorji: M. Clavelin, M. Pesce, R. Feldhay, V. Frajese, P. Ponzio, L. Guerrini). V drugi del so vključene razprave pod skupnim naslovom: Dva postopka – uvodi vanju in okoliščine (avtorji: M. Camerota, P. Redondi, F. Favino, A. Fantoli, L. Bianchi). Tretji del sestavljajo razprave, ki predstavijo dogajanje ob Galilejem primeru v 17. in v 18. stoletju, to je predvsem odmeve na postopke v času njegovih sodobnikov in v obdobju razsvetljenstva (avtorji: I. Pantin, F. Motta, F. Giudice, N. Fabbri, H. Bredekamp, J. R. Armogathe, V. Ferrone). V zadnjem delu je osem prispevkov, ki govorijo o gledanju na Galilejev primer v 19. in v 20. stoletju (M. Bucciantini, M. Ciliberto, F. Beretta, L. Malusa, C. Arnold, F. De Vergnette, A. Mello-ni). Temu sklopu razprav so dale pose-

ben okvir nekatere zgodovinske okoliščine, na primer risorgimento v Italiji, nastop neotomizma, razvoj bibličnih ved na prehodu iz 19. v 20. stoletje in dogajanje ob drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Zadnja razprava prikaže odnos papežev od Urbana VIII. do Janeza Pavla II. do Galilea (G. V. Coyne).

V italijanskem kulturnem in znanstvenem prostoru so na kongres gledali z velikim pričakovanjem. Niso namreč želeli, da bi bilo srečanje le proslava v čast slavnemu rojaku ali ozko druženje preučevalcev Galilejevega dela. Na zbornik s predavanji, ki so objavljena v angleškem, v francoskem in v italijanskem jeziku, kakor so jih predstavili njihovi avtorji, zato lahko gledamo kot na vsestransko osvetlitev tako Galilea in njegovega učenja kakor celotne zgodbe, ki se je v teku stoletij razpletla ob njem. Hkrati je zbornik celovit pogled na eno vročih vprašanj iz zgodovine Cerkve, to je: njenega odnosa do znanosti na začetku novega veka; tako torej pomeni dober pripomoček vsem, ki želijo govoriti o tej temi ali o isti temi izreči kakršnokoli sodbo.

Bogdan Kolar

Peter G. Tropper, *Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens. Kirchliche Ordnungsvorstellung und katholisches Laienchristentum in Kärnten zwischen 1848 und 1938. Klagenfurt/Celovec: Mohorjeva/Hermagoras, 2011. 236 str. ISBN: 978-3-7086-0577-7.*

Celovski škofijski arhiv je svojevrstno proslavil 30-letnico delovanja – z izdajo knjige, v kateri je P. G. Tropper, dober poznavalec arhivskega gradiva in zgodovine krške škofije, pripravil pregled urejanja ljudskih pobožnosti v škofiji za skoraj stoletje po revolucionarnem letu 1848, to je: pregled sprememb v litur-

giji in v duhovnosti, ki so nastale v oblikah tako skupne kakor tudi zasebne pobožnosti krščanskih laikov na Koroškem. Kakor pove avtor v uvodu, se pri pripravi dela ni imel možnosti ozirati po zgledih iz drugih okolij in ni imel modelov podobnih študij. To je torej povsem izvirno delo, saj se je lahko pri pripravi besedila oprl predvsem na svoja lastna spoznanja in na izkušnje, ki si jih je pridobil pri urejanju župnijskih arhivov in pisne zapuščine škofijskih uradov. Delo zato v veliki meri temelji zlasti na virih.

Po uvodnem delu, v katerem je predstavljen širši cerkveni kontekst v označenem obdobju in vpliv vodstva Cerkve na posamezne škofije in v odnosih med avstrijsko državo in Cerkvijo, nas besedilo seznani s cerkveno organiziranostjo na Koroškem, kjer sta bili do leta 1859 dve škofiji, Krka in Št. Andraž, nato samo še Krka, in z njuno pastoralno dejavnostjo. V zadnjem delu obravnavanega obdobja je delovanje škofije Krka, župnijskih občestev in tudi posameznih vernikov globoko zaznamovala nova politična ureditev, vključitev Avstrije v nacionalsocialistični tabor. Praktično versko življenje je dobilo nove značilnosti. Kolikor je bilo avtorju na voljo, se je pri pregledu posameznih vidikov cerkvenega življenja oziral na obe narodni skupnosti, na nemško in na slovensko, in ovrednotil izvirne prispevke obeh, pa tudi njihovih voditeljev in cerkvenih ustanov, ki so bile nadžupnijske narave.

Osrednji del knjige obravnava liturgično življenje med Korošci, tako v ožjem pomenu besede, kakor sta podeljevanje zakramentov in priprava liturgičnih besedil, kakor na temelju statistike, ki so jo ob sodelovanju v cerkvenem življenju pripravljali dušni pastirji. Drugi pomemben vidik verskega življenja je

bilo seznanjanje z vero, formalno pri ve rouku, manj formalno v drugih oblikah praktične duhovnosti. To je bil čas pripravljanja ljudskih misijonov in duhovnih vaj za različne starostne skupine in stanove; koroški duhovniki in škofje so v tem videli pomembno sredstvo za prenavljanje skupnega in zasebnega verskega življenja. Predstavljen je delež oblik pobožnosti prejšnjih stoletij in tistih, ki so se uveljavile predvsem v 19. in v 20. stoletju. Ker so pri tem imela pomembno mesto razna cerkvena združenja, v okviru katerih so se pobožnosti opravljale in ki so tudi bila spodbujevalci resnejših oblik verskega življenja, je več pozornosti namenjene še tem. Katoličani so ustanavljali svoja politična združenja, pa tudi različna stanovska združenja. To je bilo mogoče, dokler ni prišla na oblast totalitarna ureditev, ki takšnih oblik cerkvenega delovanja ni več prenašala. Stran za stranjo nam besedilo kaže različne izraze vsakodnevnega verskega življenja ljudi, prek katerih vidimo tudi njihovo povezanost z domačo župnijo in ugotavljamo, do kakšne mere so utrip župnij urejale cerkvene uredbe. V vsaki cerkveni skupnosti in v osebnem življenju ljudi so imeli posebno mesto svetniki, stanovski in osebni zavetniki, med katerimi je v koroških skupnostih izstopala sv. Hema Krška ali Pilštanjaska, ki ji je bilo svetništvo priznано v letu 1938. Češčenje svetnikov je bilo bistvena sestavina praktičnega verskega življenja.

Kot pomembno vsebinsko dopolnilo monografije je mogoče razumeti poročila, ki jih je pošiljal o verskih razmerah na Koroškem med obema vojnama v Rim celovski škof. To so bila občasna poročila o versko-moralnem stanju v katoliških skupnostih na področju škofije, o

položaju drugih verskih skupnosti, o delovanju političnih skupin in o njihovem odnosu do katoliške skupnosti. Izvirno vrednost imajo tudi statistični podatki o razvoju cerkvenega življenja v katoliški skupnosti na Koroškem (krsti, poroke, smrti, spovedovanja, obhajila, izstopi iz Cerkvi in vstopi vanjo in vrsta drugih) za obdobje od leta 1878 do leta 1938, kakor tudi o razvoju evangeličanske Cerkve na Koroškem, le da ta del vsebuje nekoliko manj elementov.

Ob prebiranju besedila knjige lahko ugotovimo, da je avtorju uspelo sestaviti bogat in zanimiv oris praktičnega verskega življenja na Koroškem, pri tem pa je iz množice drobnih podatkov, ki jih

je našel po župnijskih arhivih in v gradivu osrednjih škofijskih ustanov, sestavil zgovorno sintezo. V nekaterih segmentih je upošteval tudi izvirne oblike cerkvenega življenja med slovenskimi skupnostmi, jih primerjal z okoljem, v katerem je bila večina ljudi nemška, in hkrati predstavil pomembne slovenske dušne pastirje, ki so svoje naloge opravljali na ravni celotne škofije. Preučevalci cerkvenega življenja v okviru škofij in župnij bodo delo lahko uporabili kot dobrodošel pripomoček in izhodišče za obravnavanje izvirnih okolij in pristopov.

Bogdan Kolar

Brigita Perše. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 215 str. ISBN 978-961-6844-05-5.

V založbi Teološke fakultete v Ljubljani je pred kratkim v knjižni obliki izšla prirejena doktorska disertacija Brigite Perše, in to kot 4. knjiga zbirke *Acta Theologica Sloveniae*. Knjiga nosi poleg naslova *Prihodnost župnije* tudi podnaslov *Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Zato je kar primerno, da je delu napisal spremno besedo ljubljanski nadškof metropolit dr. Anton Stres. Sledita še dve recenziji.

Knjiga se začne s kratkim prikazom zgodovine župnije. Poznavanje zgodovine župnije je vsekakor zelo pomemb-

no. Tako lahko vidimo, kako je bilo na samem začetku krščanstva, ko je Cerkev prva stoletja živela brez danes nepogrešljive župnijske mreže. Pozneje je postala teritorialna razdelitev ozemelj na posamezne škofije in župnije nekaj normalnega in danes si Cerkve drugače ne znamo predstavljati. Poznejša zgodovina župnij nam kaže, kako sta se oblika župnije in vsebina njenih nalog spreminjali in se močno prilagajali vsakokratnim družbenim razmeram. V srednjem veku je župnija pomenila osrednjo in edino vsestransko funkcionalno obliko celotnega družbenega življenja na podeželju.

Razvoj mestnega življenja je prinesel velike spremembe, saj je župnija v mestih vedno bolj izgubljala svoj osrednji družbeni pomen. Do danes v mestu

ostaja težišče na posameznih osebno-stih ali skupnostih in na njihovem čutu, da ustrezno nagovorijo povprečnega meščana. Zgodovina župnije je močno povezana z mestnim življenjem, saj so se prve skupnosti kristjanov oblikovale v mestih. Danes se zdi, da procesu urbanizacije ni videti konca, zato mora na ta izziv odgovoriti tudi Cerkev z oblikovanjem takšnega življenja v mestnih župnijah, ki bo nagovarjalo mestnega človeka v vseh njegovih pričakovanjih po bolj neposrednih in sočutnih odnosih, kakršni se lahko uresničijo v manjših in bolj preglednih občestvih. Tudi koncil je izpostavil večji pomen občestvenega življenja pred formalnim teritorialnim principom, zato bi morali danes za bistveno izhodišče razmišljanj in projektov imeti mestni tip župnije in ne, da se vse župnije še dalje presojujejo po podeželskem tipu. To je – neprimerno bolj kakor v drugih škofijah – akuten problem v ljubljanski nadškofiji.¹

V drugem delu avtorica dokaj podrobno in obširno analizira sedanje stanje župnij v ljubljanski nadškofiji, katere statistični podatki so ji neposredno pri roki. Čeprav navadno predpostavljamo, da razmere v drugih (nad)škofijah niso bistveno drugačne, bi lahko ugovarjali na primer z dejansko različnostjo razmer na obeh skrajnih koncih naše domovine. Pri tem mislimo na Primorsko, za katero je znano, da so tam župnije večinoma zelo majhne in tudi z župniki slabo zasedene, in na drugem koncu na Prekmurje, kjer so župnije razmeroma zelo velike in do danes duhovnikov ne primanjkuje. Vendar teh primerjav ni, ker podatki o

tem niso lahko dostopni in zato tudi ostajajo neobdelani.² Ker razlik ne želimo videti, se delamo, da jih ni.

Trend tradicionalnih oblik verske prakse vse od začetka sistematičnega zbiranja cerkvenih statističnih podatkov (1965) pa do danes ne kaže nič obetavnega. Delež vernikov med prebivalci v ljubljanski nadškofiji permanentno pada, še nekoliko bolj pa delež nedeljskih obiskovalcev cerkve.

Za izhodišče presojanja razlik med župnijami je v knjigi postavljena stopnja urbanizacije. To je seveda zelo bistven izvor razlik med župnijami, ne pa edini. Lahko bi kdo očital preveč sociološki pristop, je pa res, da je najbolj merljiv in zato za medsebojno primerjavo župnij v sedanjem času dokaj pomemben. Župnije so razdeljene v tri skupine: v podeželske, v mestne in v postpodeželske. Zadnja skupina je nekje vmes med prvima dvema v tem smislu, da je v njej resda mogoče že čutiti napredujočo urbanizacijo, hkrati pa je še vedno močno zaznamovana s podeželskimi prvinami.

Vsekakor bi morali biti za vsakega pastoralnega delavca ali delavko zanimivi številni kazalci za župnijo, v kateri deluje, pa tudi širše, vsaj v škofiji, denimo starostna struktura prebivalstva in prav tako tudi empirično dokazljivo število katoličanov, veroučencev, nedeljnikov ipd. v odnosu do vseh prebivalcev te župnije. Doslej smo bili vajeni dajati le približne in včasih zelo subjektivne ocene tega stanja in pri tem velikokrat streljali precej mimo, zlasti v mestnih župnijah.

¹ Po avtoričinih navedbah živi približno tretjina prebivalstva ljubljanske nadškofije v mestih, kjer so župnije v povprečju 8-krat večje kakor na podeželju, to pa že samo po sebi narekuje drugačno metodo pastoralnega dela.

² Cerkev na Slovenskem do danes ni zmogla poguma ali pa ni imela za pomembno, da bi imela stalno službo, ki bi med drugim na enem mestu zbirala in obdelovala statistične podatke iz vseh škofij. Na voljo bi bili tako za znanstveno obravnavo kakor za novinarske potrebe; nekoč je bilo za takšno službo že vse pripravljeno.

Že danes je – še bolj pa bo v prihodnje – pomembno, koliko vernikov aktivno sodeluje v župniji, na primer kot bralci, pevci, ministrantje ipd. Pri tem se moramo v prihodnje otresti govornosti, da so to »župnikovi sodelavci«, kajti oznaka vnaša v naše medsebojne odnose preveč klerikalno miselnost. Vsi smo Kristusovi sodelavci, tako nas uči apostol Pavel, ko pravi za svojega sodelavca Apola preprosto: »Božja sodelavca sva.« (1 Kor 3,9)³ Primerjava med sodelujočimi na treh temeljnih pastoralnih področjih (škoda, da je izpuščena koinonija) po naših župnijah pokaže, da je glede na bogoslužje področje diakonije ali karitativnosti izrazito zapostavljeno. Je lansko pastoralno leto prineslo kak premik? Kdo bo to izmeril?

Tretji in najboljširnejši del knjige posveti avtorica »župniji prihodnosti«. To je logično glede na naslov celotne knjige, kajti »prihodnost župnije« zajema veliko širši vsebinski okvir. Najprej so opisane nekatere spremembe v sodobni družbi, v kateri se Cerkev srečuje s človekom, ki je močno zaznamovan s postmoderno miselnostjo. Ta človek povsem drugače gleda na cerkvene in na druge institucije, ki ga obkrožajo, kakor nekdanji človek.

Sodobna pastoralna teologija je večinsko sprejela model štirih temeljnih pastoralnih dejavnosti ali izhodišč tako na ravni vesoljne Cerkve kakor na ravni škofije ali župnije: oznanjevanje, bogoslužje, diakonija in koinonija. Že bežen pogled na razvitost teh področij v ljubljanski nadškofiji pokaže, da sta močno

podhranjeni diakonija in koinonija.

Sodobnega človeka zelo nagovori delovanje Cerkve na karitativnem področju, zato bo v prihodnosti bolj odprt za oznanilo in za liturgijo, če bo Cerkev na karitativnem področju dovolj verodostojna. Prav tako si sodobni vernik želi večje povezanosti v krščanskem občestvu. Anonimnost ne privlači. Koinonije ni mogoče ustvariti z dekreti, ampak se udejanja tam, kjer vladajo resnično bratski in sestrski odnosi.

Vseh teh dejavnosti ni mogoče ureničevati v oblakih in brez ustrezne organiziranosti oziroma brez ustreznih struktur. Število obstoječih struktur seveda še ni garant učinkovite dejavnosti, vendar si tudi razvejanega prostovoljstva ni mogoče zamišljati, če ni dovolj podpornih služb, ki ga spodbujajo, usmerjajo in napolnjujejo s pravim duhom.

Vsakemu pastoralnemu delavcu in delavki je znan latinski rek: *Ecclesia semper reformanda!* Cerkev se mora vedno prenavljati. Potrebna je reforma. Kar je božjega, ostane, ker božje ne more biti spremenljivka. Spreminjati pa se mora vedno znova forma, oblika, struktura ... Za to obstaja v svetu več že preizkušenih modelov, ki so v tej knjigi vsaj skopo predstavljeni. Drugače pa mora vsaka župnija izbrati svoj poseben pristop k prenovi, ker ga določajo konkretne okoliščine.

Avtorica vidi prihodnost župnij tam, kjer bo dobro deloval »župnijski pastoralni svet«, ne samo kot posvetovalni organ, ampak kot jedrna skupina v župniji, ki sprejema nase tudi neko določeno odgovornost pri vodenju celotne župnije, malih občestev, skupnosti in skupin. Prihodnost slovenske župnije je

³ Če iščemo v Novi zavezi, kolikokrat in kje je uporabljen izraz sodelavec, vidimo, da ga najdemo enkrat v Janezovem pismu, dvakrat v Apostolskih delih in dvanaestkrat pri Pavlu, vendar apostoli nikoli niso prikazani v kaki nadrejeni vlogi!

v večji kooperativnosti župnij med seboj in v sodelovanju malih skupin v njej sami. Če naj postane pastoral v mestih učinkovitejša, mora bolj prisluhniti vsem dimenzijam mestnega utripa in resničnim ali namišljenim potrebam mestnega človeka. Ker pa bližnji prihodnji čas ne obeta dovolj velikega števila duhovnikov, je treba pravočasno vsaj nekatere laike strokovno in duhovno pripraviti na njihovo prihodnjo večjo vlogo v župnijskih občestvih.

Knjiga *Prihodnost župnije* na koncu prinaša nekaj zelo pomembnih tabel o verskem stanju v ljubljanski nadškofiji iz obdobja 1965–2010. Zaradi podatkov o stanju v nadškofiji, v posameznih dekanijah in v nekaterih župnijah bo knjiga ostala še dolgo pomemben zgodovinski vir za vpogled v pastoralna prizadevanja

tega obdobja in v njihove rezultate, kolikor jih je mogoče meriti. Zato bi bilo koristno, če bi knjigo imela v priročnem arhivu vsaka župnija vsaj v ljubljanski nadškofiji.

Nedvomno bo knjiga koristno izhodišče tudi za vsa razmišljanja in razprave o »prihodnosti župnije« tudi v drugih slovenskih škofijah, pa tudi o tem, kakšna naj bi bila pri nas »župnija prihodnosti«. O prihodnosti česarkoli je resda vedno zelo tvegano razpravljati ali prihodnost celo napovedovati, vendar so sanje o želeni prihodnosti, tudi ko govorimo o župniji, lahko ugodno izhodišče za bolj vizionarsko pastoralno delo v slovenski Cerkvi.

Peter Kvaternik

Reinhold Bärenz. *Wann essen die Jünger?: Die Kunst einer gelassenen Seelsorge*. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder, 2008. 317 str. ISBN 978-3-451-29957-5.

Avtor te pastoralno-teološke knjige Reinhold Bärenz se je rodil leta 1942; med drugim je bil deset let dušni pastir duhovnikov v nadškofiji Bamberg, nato devet let profesor pastoralne teologije v Luzernu, od leta 2003 dalje pa to vedo poučuje na benediktinski univerzi Sant'Anselmo v Rimu.

Profesorja sem imel priložnost srečati na nekem simpoziju in govoriti z njim. Zelo je skromen in ljubezniv človek, naj-

bolj preproste in vsakodnevne stvari zna nevsiljivo povezati s teologijo. Pri njem ni nasprotja med življenjem in pastoralno. Takšna sposobnost je danes redkost. Vsaka od njegovih knjig na novo pokaže, da ta njegova osebna preprostost ni kaka sveta preproščina, ampak temelji na izredno širokem znanju in na povezovanju najrazličnejših področij. Vendar vedno izhaja iz svojih osebnih izkušenj in iz izkušenj drugih ljudi in jih zna teološko ovrednotiti. Tako je tudi v tej knjigi.

Za izhodišče svojih razmišljanj vzame avtor vprašanje, ki se mu postavlja že iz rane mladosti, ko posluša evangelijsko poročilo o Jezusovi pomnožitvi kruha v

puščavi, kjer nasiti Jezus velikansko množico ljudi z vsega pet hlebi in z dvema ribama. Vprašanje zanj že ves čas je: Kdaj so jedli učenci, ki so ta pomnoženi kruh razdeljevali množicam? O tem evangelist ne poroča. To vprašanje metodično postavi za izhodišče svojemu delu, ki hoče biti vabilo k sproščeni pastoralni.

Avtor namreč najprej ugotavlja, da so za uspešno pastoralo pomembne tudi okoliščine, v katerih poteka pastoralo. Tudi pri razlagi evangelija ni pomembna le osrednja vsebina sporočila, ampak enako okoliščine, v katerih se nekaj dogaja. Čudežna pomnožitev kruha vsebuje zelo bogato scensko okolje, ki avtorju daje možnost za vedno nove miselne izlete v različne smeri. Pomembne so mu dvanajstere košare, ki so jih apostoli uporabljali za pobiranje ostankov po jedi, zelo verjetno tudi pri delitvi kruha in rib, pa zelena trava, po kateri so posedli, in še marsikaj drugega.

Knjigo avtor začne s pripovedjo iz rane mladosti, ko je v pekarni izmaknil kruhek, pa je to mama odkrila in moral je nesti kruhek nazaj in se trgovki opravičiti. Vendar ga trgovka ni okregala ali kaznovala, ampak je razumela njegovo stisko, mu krajo oprostila in mu celo dala nov kruhek v roko. To ga je preenetilo in zapustilo v njem hvaležen spomin za vse življenje.

Ta dogodek mu je izhodišče, da v nadaljevanju ob priliki o pomnožitvi kruha razvije celovit odgovor na vprašanje, zastavljeno v naslovu. Nanj ne ponudi jasno formuliranega odgovora, ampak ga mora najti bralec sam najprej v svojem lastnem izkustvu, nato še v evangeliju, ki pa ga je treba brati v zelo širokem svetopisemskem in literarnem kontekstu.

Za avtorja je izhodiščno, da je Bog tisti, ki se nas prvi dotakne. Niso ljudje tisti, ki so Jezusa prosili, naj jim da kruha, ampak jih je on sam nasitil, in to v velikem preobilju, kakor kaže preostanek hrane: to obilje je znamenje bogastva v božjem kraljestvu, ki ni odvisno od prizadevnosti ljudi, ampak od tega, koliko kdo dopusti, da se ga Bog dotakne.

V Jezusovem naročilu apostolom, naj sami dajo ljudem jesti, vidi avtor, kako se nas Bog dotika. Jezus je slišal apostole, ki so mu prigovarjali, naj razpusti množico. Kakor da bi se šele tedaj Jezus zavedel, kako velik problem bo, vse te zbrane nahraniti. Po čudežu so se Jezus in apostoli odpeljali s čolnom, da bi bili nekoliko sami, a so jih množice našle in Jezus jih je poučeval dalje. Avtor iz tega sklene, da so za pastoralo pomembni zlasti tile koraki: poslušati, videti, molčati, govoriti.

Zadnji del knjige pisatelj posveti vprašanju: Koga se Bog dotika? Spet ne ponudi preprostega odgovora in tudi ne zaide v obširna teološka razglabljanja, ampak opozori na govorico psalmov, poezije in biografskih dogodkov, po katerih lahko človek ugotovi, da je tudi on sam del te množice, ki jo vedno Bog v obilju prehranjuje. Končno je od vsakega posameznika odvisno, ali bo videl božje čudežno delovanje v vsakodnevnem življenjskem dogajanju ali ne. Središče vsega je prikrito in je do njega treba šele priti. Pri tem nam lahko pomaga božja beseda, proza, poezija ... Avtor proti koncu knjige navede misel teologa Richarda od Sv. Viktorja: Kjer je ljubezen, tam je tudi oko.

Rolf Bick. »*Ich singe den Ruhm der Gestalt*«. *Neue Gestaltarbeit: Basiswissen für Therapie, Beratung, Pädagogik und Seelsorge.* Bergisch Gladbach: EHP – Verlag Andreas Kohlhaage, 2011. 373 str. ISBN 978-3-89797-066-3.

Bick je kot upokojeni profesor praktične teologije, pastoralne psihologije in andragogike na protestantski visoki šoli v Darmstadt iz svoje bogate pastoralne in terapevtske prakse sestavil obsežen prikaz gestalt načel in metod dela od terapije do pedagogike. Pred profesuro je deloval kot pastor in še prej, pred pridobitvijo teološke izobrazbe, kot gradbenik. Prav praktična naravnost in sistematičnost odlikujeta tudi to knjigo in kažeta širok razpon njegovega življenja. Že v uvodu pove, da je delo v prvi vrsti namenjeno vsem, ki danes pedagoško in pastoralno delujejo z odraslimi. Tam je še posebno pomembno, da sta v ospredju praktičnost in čut za posameznika, prav to pa lahko najdemo pri gestalt pristopu.

Knjiga je razdeljena na pet poglavji. V prvem poglavju nas avtor uvede v sociološko teorijo Niklasa Luhmanna. Sistem-ska teorija družbe mu rabi kot model, na katerem pozneje lahko razloži pojem gestalta. Luhmann razume neko družbeno skupino kot sistem, ki je vključen v višji sistem, od drugih pa se loči po meji, po svojem lastnem smislu in po notranji dinamiki. Ta dinamika je označena z medsebojnim vplivanjem in delovanjem, ki potrebuje neki poseben smisel. Da lahko ohrani sistem samostojnost, mora imeti meje, to pa povzroča tudi obrambne mehanizme in ločevanje od drugih. Vse naj bi delovalo po principih kibernetike. To je torej zelo zapleteno prepletanje in delovanje, ki ga je težko regulirati. Če hočemo doseči spremembo, moramo zreducirati

kompleksnost sistemske prepletenosti in se omejiti na bistveno v nekem določenem trenutku in prostoru. Prav to je uporabila klasična gestalt psihologija, ko je postavila pojem gestalt. V razvoju gestalt psihologije v začetku prejšnjega stoletja v Nemčiji je opaziti prav ta premik k razumevanju človeka kot prepleta najrazličnejših sistemov. Še posebno je bilo to takrat aktualno, ker so mnogi do človeka pristopali prek ozkih, atomarnih vidikov, zato je prva karakteristika gestalt psihologije prav celostnost: človek je več kakor le skupek posameznih, še tako strokovno obdelanih področji. Pri tem se avtor ne boji pokazati možnosti zlorab. Celostnost je pogosto pomagala pri utrjevanju totalitarnih sistemov. Avtor opozori, da »celostnost brez humanosti preide v tiranijo« (34). Poleg celostnosti predstavi tudi dinamiko med ozadjem in likom, ki iz tega ozadja izstopa. V življenju iz celotnega sistema v vsakem trenutku izstopajo posamezni liki, ki seveda ohranjajo vključenost v celoto. Prav to je temeljno za gestalt, ki zahteva tukaj in zdaj, da ga razrešimo. Da se ne izgubimo v kompleksnosti sebe in družbe, je potrebna redukcija: poiskati moramo temeljni gestalt, ki je v tem trenutku in v tem prostoru zame najpomembnejši, ki je ključni moment dela po gestalt principih. Samo tako lahko človek napreduje v življenju in se zmore soočiti z novimi izzivi. Prav andragogika želi človeka usposobiti za nenehno napredovanje, za življenjsko rast in zato je gestalt delo le strokovno organizirana in spremljana vsakdanja rast vsakogar od nas.

V drugem poglavju umesti gestalt v sodobni prostor najrazličnejših terapij. Najprej pokaže njegove korenine, povezanost z viri in drugačnost od njih. V obsežni predstavitvi psihoanalize in Freuda nas predvsem opozori na »ideologizaci-

jo« temeljnih pojmov analitičnega pristopa in na napačno totalnost uporabe, ki nujno vodi proč od celostnosti in proč od pozornosti na konkretno. Z veliko večjo naklonjenostjo predstavi terapijo Carla Rogersa. Ta »ne želi rešiti uganke sveta, kot je to hotel Freud Želi človeku svetovati v njegovih težkih trenutkih in problemih in išče metodo, kako bi to lahko uspešneje storil.« (75) Kljub naklonjenosti tej pogovorni terapiji in priznavanju, da je od nje mogoče pri gestalt delu veliko uporabiti, je tudi do nje kritičen. Še posebno je kritičen do prevelikega poudarka na individualizmu in na pasivnosti terapevta, ki je prav zato preobremenjen in pogosto nemočen. Iz behavioristične psihologije je za gestalt delo pomembna predvsem pozornost na dejstvo, da je vse vedenje priučeno in ga je možno spremeniti. Metoda okrepitve pride pogosto prav, saj s tem pospešimo razreševanje trenutnega gestalta. Prav tako je učenje prek modela primerno, le zavedati se moramo, da je to obojestranski proces, v katerem posameznik ne postane le slika drugega, ampak vzpostavlja tudi »drugačnost« od drugih. Predstavi še kognitivno terapijo in izpostavi teorijo disonance med racionalnim in emocionalnim, s katero se lahko edino spoprimemo prek majhnih korakov, to pa je skupno tudi gestalt delu. Kot temeljno za gestalt teorijo predstavi tudi prizadevanje za estetsko učenje. Danes je težnja na vseh področjih izobraževanja, da bi vključili v pedagoški proces vse čutne razsežnosti. Govoriti na splošno o celostnosti ne reši veliko. Če se usmerimo v prizadevanje, da bi delovali na vseh pet čutov, je takšna celostnost tudi metodoško dosegljiva. Čeprav je potreben kognitivni pristop, ki razlaga, umešča, ločuje in poimenuje, ne gre brez drugega –

estetskega –, »ki celoto zre, se ji čudi in jo uživa« (106). Ob sistemski terapiji opozori avtor na povezanost človeka z najrazličnejšimi sistemi, v katerih živi in deluje. Vendar poudari nujnost upoštevanja tudi posameznika z vsem specifičnim, kar ga označuje, saj se pogosto pokaže, da še tako močen sistem ne more preoblikovati človeka.

Tretje poglavje nas vodi h konkretnemu gestalt delu. Ob bežnem pogledu v terapevtovo delovno sobo omeni avtor nujnost celostnosti, to pa je tudi urejenost prostora po načelih gestalt terapije. Ob predstavitvi prvih korakov nas zopet opozori na temeljne principe: celostnost, estetsko učenje, konkretizacija abstraktnega, biti fleksibilen in pripravljen na odpor. Zato tudi predstavi obrambne mehanizme, faze učenja in delo ob tem. Kot teolog nas uvede še v delo s simboli, rituali. Predstavi meditativno metodo in jo umesti med kreativne medije pri terapevtskem delu. Prav tako pri delu s sanjami ne zanemari metode z religijsko tematiko in pokaže na konstruktivno delo z vizijami. Da zmore terapevt uspešno spremljati klienta, morata razviti specifičen odnos. Pri tem ponudi kot dober vzorec princip, o katerem govori Martin Buber v svoji dialektični filozofiji. To je vzajemen proces, v katerem se morata terapevt in klient znati povezati in hkrati razmejiti. Proces je lahko uspešen le, če si terapevt omogoči tudi povratno informacijo. Da bi bila ta čim boljša, predstavi deset pravil, ki segajo od pravočasnosti, konkretnosti, izogibanja diagnosticiranja in zgolj naštevanja do tega, da ne sme biti izsiljena, če želimo imeti od nje korist. Teh deset pravil je mogoče koristno uporabiti pri vsakem pedagoškem in pastoralnem delu.

V četrtem poglavju nas avtor seznani s petimi področji gestalt dela. Najprej se

pomudi pri terapiji. Predstavi zakonske podlage in umestitev nepsihiatrične terapije v nemški, v avstrijski in v švicarski pravni sistem. Pri tem pokaže širino, ki jo prav gestalt terapija zmore pri prilagajanju potrebam sodobnega človeka. Prav tako je mnenja, da dobra gestalt terapija nujno potrebuje vključenost v institucijo, ne le zaradi organizacije, ampak zaradi prepričanja, da mora klient živeti vključen v okolje, v katerem živi. Terapijo umesti tudi v sodobno pastoralno skrb krščanskega občestva, v kateri ni toliko pomembna »umestitev pastorage v Cerkev, ampak v družbo« (261). Na podlagi Svetega pisma in zgodovine Cerkve utemelji nujnost prizadevanja pri pastoralnem delu za tako imenovano zdravo terapevtsko skrb za življenje vernikov. Kljub temu da danes poteka tržni boj za duše, lahko pastoralni pristop, če se izogne zatekanju k moraliziranju, obtoževanju in zgolj sočustvovanju, ponudi sodobnemu človeku veliko. Čeprav avtor izhaja iz protestantskega okolja, v katerem tudi pastoralno deluje, predstavi še katoliško pastorale in njene prednosti. Pred koncem tega poglavja se pomudi ob gestalt delu z dementnimi in prizadetimi osebami. Pokaže možnost drugačnega pristopa prav s temeljnimi gestalt metodami tudi pri tej skupini ljudi. Najobsežnejši del poglavja je predstavitev gestalt pedagogike. S prikazom zgodovine in temeljnih pedagogov opozori na glavne vzgojne principe, ki jih še posebno izpostavi prav gestalt pedagogika. Zlasti se mu zdi pomembno učenje v skupini, pri katerem prikaže razvoj teorije skupinske dinamike. Prek Kurta Lewina in Ruth Cohn utemelji nujnost upoštevanja skupinske dinamike v pedagoškem procesu. Pri tem je treba vzeti v obzir principe sistemske teorije Niklasa Luhmanna, ki jo je predstavil že na začetku.

Zadnje poglavje z naslovom Koncepti gestalt dela nas vodi do ključnih akterjev tega dela. Tako predstavi življenje in delo Fritza Perlsa. Pozoren je na njegovo povezanost z drugimi psihološko terapevtskimi šolami, še posebno s psihoanalizo. Pokaže na njegove meje in na konfliktnost njegove osebnosti, ki je v veliki meri zaznamovala tudi sam razvoj gestalt terapije. Pri tem izpostavi njegovo povezanost prek žene s klasično gestalt psihologijo. Njegovo srečevanje z zen budizmom je vodilo k temu, da je kljub načelnemu ateizmu odprl vrata meditativnim metodam. Predloži tudi oceno njegovega prispevka, ki ni tako velik, kakor bi se mu kot »očetu« gestalt terapije lahko pripisovalo. To je razvidno iz prikaza razvoja gestalt terapije in iz tega izhajajočih podvrst, na primer integrativne terapije pri Petzoldu. Osebnost je prepričan, da je na samo uporabnost in gestalt delo močnejše vplival Martin Buber s svojim dialoškim principom.

V sklepu ne doda nobene posebne vsebinske novosti, ampak temeljito in sistematično povzame celotno knjigo. Kar še posebno odlikuje avtorja, je kopica konkretnih primerov iz prakse. Ti primeri sproti ponazarjajo, razjasnjujejo in konkretizirajo včasih abstraktne in težko razumljive teorije. Prav prek njih knjiga pridobi tudi uporabno vrednost. Zanimivo je, da je zelo skop pri sistematični predstavitvi konkretnih metod gestalt dela. Zagotovo je v eni sami knjigi vse skupaj težko predstaviti, je pa to dobro izhodišče tudi za pastoralno delo in zgled, kako se lahko vključi v življenje konkretne verske skupnosti poseben vidik sodobnega terapevtsko-pedagoškega dela.

Poročili

Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov

Tendence, kriteriji in opcije pri oblikovanju občestev v Srednji in v Vzhodni Evropi

Bratislava, 15.–18. september 2011

PosTNetzwerk je mednarodno združenje pastoralnih teologov iz Srednje in iz Vzhodne Evrope s sedežem na Dunaju. Nastalo je po zgledu že dolgo pred njim obstoječega podobnega združenja pastoralnih teologov in teologinj iz nemško govorečih dežel.

Združenje PosTNetzwerk se je rodilo v letih po padcu komunizma na pobudo avstrijskega pastoralnega teologa Paula M. Zulehnerja. Ta je na Dunaju ustanovil poseben sklad, v katerega je tudi sam največ prispeval; za cilj je imel, zbrati čimveč sredstev za štipendiranje tistih, ki bi želeli na Dunaju študirati pastoralno teologijo. V nekaj letih se je tako oblikoval kar obširen krog tistih, ki so tu doštudirali in nato začeli poučevati v svoji domovini. Začutili pa so kmalu potrebo, da se vsaj občasno srečajo in se ob tem dodatno izobražujejo.

V ta namen se v okviru združenja zbirajo vsako leto za nekaj dni in vsako drugo leto pripravijo simpozij, vsako drugo leto pa tudi kongres o pomembnejših pastoralnih vprašanjih, za katera se poprej dogovorijo. Vsakokrat kot govornike povabijo znane osebnosti s tega področja v drugih deželah, pripravijo tudi sami predavanja in delujejo v razni strokovnih skupinah.

Tudi v septembru 2011 je združenje organiziralo –že sedmi– strokovni simpozij pod naslovom *Tendence, kriteriji in opcije za rast občestev v Srednji in v Vzhodni Evropi*. Srečanje združenja oziroma simpozij je potekal tri dni na jezuitski Teološki fakulteti v Bratislavi, ki drugače pripada univerzi v Trnavi. Simpozija se je udeležilo petintrideset članic in članov iz sedmih evropskih držav. Prihodnje leto se združenje zbere v Zagrebu. Simpozij je seveda vedno odprt tudi za druge udeležence. Glavno in nosilno predavanje je imel novi profesor pastoralne teologije na Dunaju, dr. Johann Pock, ki je nasledil Zulehnerja, ko je ta odšel v pokoj. Spregovoril je o trajni nalogi Cerkve, da skrbi za oblikovanje občestev.

Dr. Pock je na začetku postavil nekaj trditev, ki jih je pozneje v predavanju obširneje razložil in utemeljil. Po njegovem prepričanju se moramo pri oblikovanju občestev učiti iz družbenih procesov in z njimi sodelovati. Vsako občestvo mora biti kolikor mogoče ekumensko naravnano. Spremembe in napredek so vedno znamenje dinamične Cerkve. Strukture v občestvu se morajo podrežati vizijam, opcijam in ciljem sprememb, ki jih je treba jasno definirati. Cerkev potrebuje živa

občestva, v katerih božje kraljestvo lahko raste in ga ljudje lahko izkusijo.

Predavatelj se je vprašal, kaj pravzaprav je živo občestvo. Povzel je ugotovitve teologa Christiana Schwarza, ki našteva osem kriterijev za živo občestvo. Ti kriteriji so: pooblaščno vodstvo, karizme upoštevajoče sooblikovanje, navdušujoča duhovnost, ljubeznivi odnosi, uporabne strukture, navdihujoče bogoslužje, celostne male skupine in učinkovita evangelizacija.

V nadaljevanju je predavatelj navedel nekaj bibličnih kriterijev, po katerih lahko označimo neko občestvo kot živo.

Najprej mora biti uresničena enotnost v množičnosti, zato pluralnost ni več grožnja, ampak priložnost. Omogočena mora biti dinamika med stalnostjo in spremembami, med tradicijo in inovacijo. Občestvo mora biti privlačno za ljudi tega časa. Živa občestva se redno zbirajo k molitvi, k lomljenju kruha in za pomoč bližnjemu. Karizme so dane za rast posameznika in za graditev občestva. Vodenje že Pavel označuje za karizmo, zato morajo biti službe vodenja občestvu zagotovljene glede na njegove potrebe.

Nato smo s predavateljem razmišljali o tem, kaj omogoča procese oblikovanja občestev. Središčnega pomena je oznanilo o božjem kraljestvu. Koristno je lahko le delovanje, ki ga je mogoče posnemati, ne pa vsemogočno razkazovanje. Odkriti je treba tisto, kar je za nas značilno, in se s tem soočiti z drugimi. Medsebojno se je treba sprejemati v duhu Pavlovih besed o tem, da smo »Kristusovo pismo« (2 Kor 3,3). Občestvo mora biti vedno odprto in gostoljubno do vseh.

Profesor Pock se je zazrl tudi v prihodnost in razmišljal, kakšna bodo občestva v prihodnosti. Najprej bodo morala biti blizu ljudem. Misijonarsko in diakonijsko poslanstvo bodo opravljala kot nekaj samoumevnega. Nenehno bodo skrbela za uresničevanje principa subsidiarnosti. Potrebovala bodo drugačen profil duhovnikov. V občestvih bodo delovali stalno zaposleni laiki skupaj s prostovoljci. Zavedala se bodo pomena okolice, v kateri bodo živela. V občestvih se bo uresničeval princip, ki tudi drugače velja na svetu: življenje se neprenehoma spreminja – tako tudi občestva.

Predavanje je izzvalo zelo živahno diskusijo, ki so jo v naslednjih dneh poživila še krajša predavanja, ki jih je imelo osem udeležencev. Slišali smo o krščanski identiteti in o kvaliteti zakonskega in družinskega življenja na Hrvaškem (Ivo Džinić), o krščanskih občestvih kot nosilcih in pobudnikih socialnega delovanja na Češkem (Michal Opatrný), o izsledkih raziskave, kakšno vlogo imajo ženske v slovaški Cerkvi (Martina Hoffelner), o delu in prizadevanjih nekega slovaškega župnika (Marian Prachar), o pastoralnem načrtovanju v slovaških župnijah (Jozef Žuffa) in o razvoju občestvenega življenja s slovenske perspektive; o tem je razmišljal podpisani.

V Bratislavi smo si ogledali tudi večnamensko cerkveno stavbo v središču mesta, v kateri so knjižnica, čitalnica, galerija in med drugim tudi kavarna. Ljudje tja prihajajo na klepet, po duhovno sprostitev in za obogatitev. S takšnimi duhovnimi centri po vsej državi skuša slovaška Cerkev nagovoriti tudi oddaljene od Cerkve in neverne.

Peter Kvaternik

Mednarodni kongres o duhovnih poklicih Poklicanost kot srce nove evangelizacije

Horn, 30. junij – 7. julij 2011

O d 30. 6. do 3. 7. 2011 je v Hornu (Avstrija) potekal mednarodni kongres *European Vocations Service* narodnih voditelji centrov za duhovne poklice. Med sedemnajstimi državami, ki so sodelovale na kongresu – Slovenija se kongresa udeležuje že od leta 1997 dalje –, so bili letos ponovno navzoči tudi delegati iz ZDA. Kongres je potekal pod geslom: *Poklicanost kot srce nove evangelizacije* (*Novi duhovni poklici za novo Evropo*, CD 76, toč. 12a).

Predsednik Papeškega sveta za novo evangelizacijo nadškof Rino Fisichella je svoje predavanje naslovil z geslom letošnjega srečanja: *Poklicanost kot srce nove evangelizacije*. Sodobnega Evropejca pogosto pestijo vprašanja vere. Omotičen od napredka sodobnega sveta si zastavlja vprašanje, ali je sploh še sposoben verovati v Jezusa Kristusa in v večno življenje. To je vprašanje, ki prej ali slej zadene vsakega človeka. Ko iščemo odgovor, se zavemo, kako potrebna nam je nova evangelizacija. Blaženi papež Janez Pavel II. je na Poljskem (Nowa Huta) prvič spregovoril o novi evangelizaciji. Postala je *leitmotiv* za oznanjevanje evangelija. Tudi papež Benedikt XVI. se zaveda nujnosti nove evangelizacije. Prav zato je ustanovil Papeški svet za novo evangelizacijo, ki bo sodobnemu človeku pomagal iskati odgovore na temeljna vprašanja vere. Današnja družba, ki jo zaznamujeta relativizem in sekularizem, nima posluha za duhovnost. Zato je treba restavrirati pogled na človeka. Na človeka je pravilno gledal božji Sin Jezus Kristus. Na vsakega človeka je gledal z očmi ljubezni. Zato je srce nove evangelizacije nova antropologija po vzoru Jezusa Kristusa. Potrebujemo antropologijo, odprto za poklicanost, ki je Stvarnikov klic za vsakega človeka od rojstva do smrti.

Ker ima vsak človek svojo lastno poklicanost (Fisichella), obstajajo v Cerkvi in v svetu različni duhovni poklici. Mnogi svetopisemski odlomki nas spominjajo na kulturo poklicanosti. Spomnimo se besed preroka Izaija, ki pravi: »Kako ljubke so na gorah noge glasnika, ki oznanja mir, prinaša veselo novico, oznanja rešitev in pravi Sionu: »Tvoj Bog kraljuje!« (Iz 52,7) Apostoli so bili sejalcji »nove kulture poklicanosti«, kulture, ki oznanja hvaležnost, sprejemanje skrivnosti, odprtost za življenje in izbiro duhovnega poklica. Kultura poklicanosti je polna veselja in miru, »kajti Bog ljubi veselega darovalca« (2 Kor 9,7). V tem je lepota kulture poklicanosti. Gospod kliče veselega oznanjevalca in ga pošilja, da povsod oznani »veselo oznanilo«, Kristusa. Sodobni svet potrebuje takšnih oznanjevalcev, ki svetu prinašajo Kristusa. Oznanilo Kristusa je oznanilo svobode, ki si jo danes človek želi in jo išče. Za svobodo je vsakdo pripravljen storiti vse. In nova kultura poklicanosti je sporočilo o pravi svobodi, ki daje smisel človeškemu življenju. To je oznanilo svobode, ki jo Bog prinaša človeku in je tesno povezana z resnico. Svoboda v Jezusu Kristusu daje človeku

največ. Daje mu večno življenje. Zavedajmo se, je poudaril nadškof Fisichella, da tudi sodobna družba, v kateri živijo mladi ljudje, veliko govori o svobodi. Pojem svobode razlaga v smislu: »Delaj, kar hočeš, in boš svoboden in srečen.« Evangelij o Jezusu pa želi človekovi svobodi dati dušo in nesmrtnost. Opevana svoboda sodobne družbe kmalu privede človeka do spoznanja, da je sreča, ki jo lahko sam dosežem, zelo kratkotrajna. Hitro se konča. Če ne prej, pa ob smrti. Zato je nova kultura poklicanosti klic k svobodi v Kristusu. Poklicanost ponuja vsakemu človeku trden temelj, ponuja Kristusa. Pomembne so besede papeža Benedikta XVI., ki pravi: »Kdor je srečal Kristusa, je našel Ljubezen, ki more spremeniti svet.«

Ob sklepu svojega razmišljanja je nadškof Fisichella izpostavil tri prednostne naloge, ki jih sodobnemu človeku nalaga nova kultura poklicanosti:

1. Za novo kulturo poklicanosti so pomembni posamezniki ali skupnosti verujočih, ki znajo presojati trenutna znamenja časa in se zavedajo, v kakšnem stanju je sodobni človek. Čeprav rečemo »nova« kultura poklicanosti, to ni nekaj novega. Poklicanost je ena in ista. Poklicanost je oznanilo Jezusa Kristusa. Novost je v tem, da o Jezusu spregovorimo z jezikom, ki ga bodo razumele čim širše množice ljudi.
2. Ta kultura postaja danes prednostna naloga nove evangelizacije. Za pastoralo duhovnih poklicev je pomembno, živeti v skladu s Katekizmom katoliške Cerkve (KKC). To je poslanstvo, da vzamemo zares Jezusov nauk, ki ga je Cerkev zapisala v svoj Katekizem. Da bi se tega zavedeli tudi mladi, se v Evropi pripravlja nov katekizem za mlade (YOUCAT), ki ga bo papež Benedikt XVI. razdelil mladim na svetovnem dnevu mladih v Madridu. Mladi potrebujejo kratke in jasne odgovore na svoja vprašanja. To si zelo želijo in to jim ponuja Cerkev, ko jim daje v roke katekizem za mlade. Cerkev si želi, da bi vsi mladi sprejeli katekizem za svoje najbolj priljubljeno branje.
3. Novost kulture poklicanosti in nove evangelizacije je nov jezik. Vsak dan se zgodi nekaj novega. Vsak dan smo novi ljudje. Tudi oznanjevanje evangelija zahteva, da kristjani vsak dan spregovorimo na nov način, z novim jezikom, da nas bodo slišali. Seveda zahteva to velik napor. Iskati je treba načine, kako doseči ljudi, kako jih nagovoriti, da bodo prisluhnili. Najpomembneje je, da ne pozabimo: večina ljudi, ki jih moramo nagovoriti, živi zunaj Cerkve in zunaj cerkvenih občestev. Kultura poklicanosti in nova evangelizacija sta »tek izgubljenemu sinu naproti«, ki raztrgan bega po kamnitih stezah in ne najde poti domov.

1. Izzivi za oznanjevanje evangelija

Drugi dan je vse udeležence kongresa nagovoril prof. Paul M. Zulehner (Dunaj). Svoje predavanje je naslovil: *Izzivi za oznanjevanje evangelija*. Predavatelj je izpostavil nekatere najnovejše ugotovitve evropskih sociologov (glej Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Herder Verlag GmbH). Evropa si je skozi zgodovino izdelala kulturo, ki jo danes ponuja sodobne-

mu človeku. Čeprav se zdi, da je nekrščanska, imamo tudi kristjani dolžnost, da jo vzamemo zares, da ji vdihnemo dušo. Evropska kultura se pogosto zdi brezdušna in mrtva. Zato izziva oznanjevalce evangelija. Pomislimo na naše prednike. Naši starši in stari starši so bili zelo katoliško vzgojeni. Niti pomislili niso, da bi bili proti Cerkvi ali da bi izstopili iz Cerkve. Današnji človek nima več takšnih vzorcev. Zato razmišlja popolnoma drugače. Vse, kar mu življenje ponuja, sprejema kot izbiro. Odloča se po trenutnem razpoloženju. Če mu je ponudba všeč, jo sprejme, drugače jo zavrže. Tako razmišlja tudi takrat, ko stoji pred versko ponudbo. Cerkev je postala sodobnemu verniku prostor za duhovne ponudbe. Sodobni kristjan zato izbira celo med Cerkvami in verami. Ničesar več ne sprejema kot trdno in resnično. Vse je postalo relativno. Fenomen relativnosti je na vseh področjih naredil človeka pasivnega. Tudi na Boga, na katoliško Cerkev, na vero in na verske resnice je začel človek gledati na takšen način. Pri izbiri zaupa samo še svojim čutom. Tako so vse odločitve zelo čustveno motivirane in vedno manj razumske. Tudi v Jezusovem času je bilo tako. Ko je Jezus spregovoril o evharistiji, so ga mnogi njegovi učenci zapustili. Njegove besede Judom niso bile všeč. Zato je Jezus tudi druge učence vprašal, ali ga želijo zapustiti. Takrat je nastopil Peter in rekel: »Kam naj pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja.« Do takšne Petrove drže je treba ponovno vzgojiti sodobnega kristjana. Da bo v Jezusu prepoznal resnico, ki mu bo osmislila življenje.

Prof. Zulehner je v svojem predavanju opozoril: v Evropi smo kristjani še vedno prepričani, da smo najštevilnejša Cerkev. V resnici pa je vedno manj praktičnih kristjanov. To opazamo iz dneva v dan. Kljub temu se še vedno tolažimo, da se ni nič spremenilo. Pogledajmo si Avstrijo, ki šteje 8 milijonov ljudi. Vsako nedeljo jih 750.000 obišče sveto mašo in prejme zakramente. To spremembo lahko kljub vsemu sprejmemo kot binkoštni čudež, ki ga pogosto spregledamo. Kristusova Cerkev je kot sol, ki je v testu sodobnega sveta ni veliko. To je resničnost Cerkve. Ostali bomo podobni soli. Cerkev prihodnosti bo majhna skupnost. Tudi če jih bo samo še deset hodilo k nedeljski sveti maši in bodo resnični kristjani, bo svet boljši, lepši in pravičnejši. Ob sklepu svojega predavanja je prof. Zulehner orisal tri značilnosti sodobne družbe:

1. Agresivni ateizem je fenomen, ki spremlja Cerkev od apostolske dobe do danes. So ljudje, ki si na vso moč prizadevajo in skušajo dokazati, da Boga ni. Prek medijev rušijo ugled katoliške Cerkve.
2. Moderni panteizem je fenomen, ki je zaslepil predvsem bogate množice. Vse več je ljudi, ki si želijo nebesa narediti na zemlji.
3. Iščoči spiritualizem pa je fenomen, ki zaznamuje predvsem mladi rod. Mladi po vsem svetu radovedno iščejo duhovnost. Širijo se najrazličnejše duhovne ponudbe. Ljudje so postali duhovni romarji.

Kaj lahko sodobni družbi ponudijo krščanske Cerkve? Ponudijo lahko molitev, simbole in obrede. To je bogastvo, ki more tudi sodobnega človeka rešiti in ga ponovno privedi do Kristusa.

2. Bog kliče po imenu

Udeležence kongresa je nagovoril tudi nadškof Jean-Louis Bruguès, tajnik Kongregacije za katoliško vzgojo. Spregovoril je o tem, kako Bog kliče slehernega človeka po imenu. Spomnil je na svetopisemsko zgodbo o poklicanosti Samuela (1 Sam 3,5). V tej zgodbi se zrcali poklicanost vsakega človeka. Vsakega na svoj način kliče Bog. Klic se vedno zgodi po neki drugi osebi. Pri Samuelu je Bog uporabil duhovnika Elija. Po njem je klical dečka. Duhovnik Eli je bil razlagalec božjega klica. Duhovni poklici so skrivnostna avantura božjega klicanja. Bog danes kliče človeka po Cerkvi. Zelo pomembna je vloga duhovnika Elija. Izkušen je in ves predan Bogu. Zato je zmožen, da posreduje božji klic poklicanemu.

Tudi danes je pomembna vloga staršev, vzgojiteljev in predstojnikov. To so odrasli, modri in izkušeni ljudje. Bog jih uporablja, da njegov klic posredujejo tistim, ki jih je on sam izbral. Zato je treba veliko pozornosti nameniti vzgoji vzgojiteljev. Zelo pomembne so šole za zakon in tečaji za predstojnike v škofijskih semeniščih in v redovnih ustanovah. Vzgojitelji so prevodniki božjega klica. Mladega človeka učijo poslušati in odgovarjati na božji klic. To je izredno pomembna naloga pri delu za nove duhovne poklice.

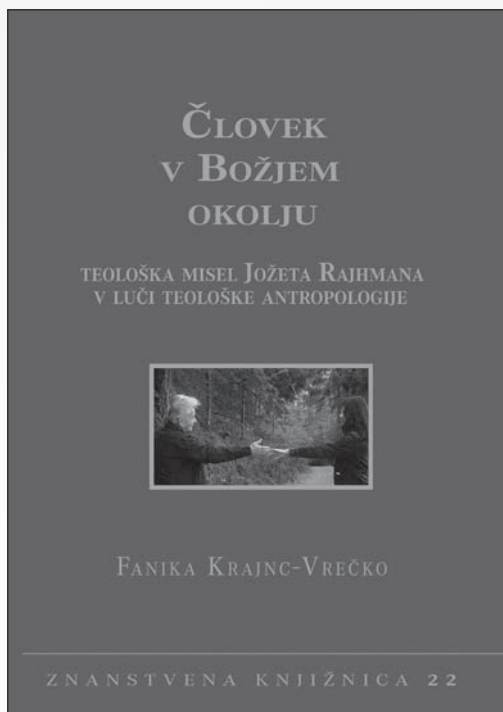
3. Cerkev in sodobna sredstva komunikacije

Zelo pomemben prispevek so za udeležence kongresa pripravili predstavniki iz Francije in iz Španije. Francosko-španska skupina je predstavila novosti sodobne komunikacije. Svet je postal velika tržnica sporočil. Vsak nekaj sporoča in vsak se obenem tudi odziva na sporočila. Ljudje smo hkrati v vlogi tistega, ki sporoča, in tistega, ki se odziva na sporočila drugih. Moderna (potrošniška) komunikacija ni več usmerjena na vsebino sporočila, ampak na to, kakšen vtis bo naredila na prejemnika. Kadar smo v vlogi, da sprejemamo sporočila, jih ne sprejemamo več z razumom, ampak s čustvi. Zato je sodobna komunikacija bojno polje, na katerem se bje boj za posameznika, da se bo odzval na neko določeno sporočilo.

Tudi Cerkev je poklicana, da išče nov način komuniciranja. Naloga Cerkve je, da svetu sporoči veselo novico o Kristusu. Za Cerkev so pomembni štirje ključni moderne komunikacije. Prvi ključ je slika. Vsako sporočilo mora spremljati lepo izdelana slika (fotografija, internetna stran, revija). Slike morajo biti privlačne in simpatične (lep primer je revija VISION – glej: <http://www.vocationnetwork.org/match>). Sliko naredijo privlačno predvsem tople barve. To pravilo je pomembno pri izdelavi internetne strani. Obrazi, s katerimi kaj sporočamo, naj ne bodo niti pretirano veseli niti pretirano žalostni. Obraz, ki ne izraža pretiranega čustva (veselja ali žalosti), more nagovoriti veliko ljudi. Vsak se lahko ob takšnem obrazu čuti nagovorjenega. Drugi ključ dobre komunikacije je besedilo. Pri sporočanju neke novice (npr. vabilo na duhovno srečanje, na molitev – glej: <http://www.priestlyvocations.com>) uporabimo kratka besedila. Z nekaj besedami skušajmo povedati bistvo. Dolga besedila odbijejo vsakogar, ki bere plakat ali risbo ali internetno stran.

Besede naj bodo pozitivne, polne ljubezni in upanja. Oznaniło, ki je polno kritike in očitanja, ne bo nikoli sprejeto pozitivno. Svetovne medijske hiše imajo za prvi ključ komunikacije provokacijo. Na kratki rok uspejo šokirati bralce ali poslušalce. Na dolgi rok pa pustijo v človeku grenak priokus in odpor. Zato je ključ »provokacije« za komunikacijo Cerkve neprimeren. Na dolgi rok nam provokacije odbijajo bralce in zbudijo v ljudeh odpor do duhovnosti in do ponudb Cerkve. Tretji ključ sodobne komunikacije je hitrost. Treba je, da oznanilo veselja nikoli ne ugasne. Internetne strani morajo biti redno servisirane. Če so zaspale, so kakor ladje, ki so se izgubile sredi morja. Nihče jih več ne vidi. Tudi oznanilo (npr. internetna stran), ki nima ritma, je izgubljeno. Četrty ključ pa je vsebina. Pomembno je, da je vsebina sporočila resna. Za Cerkev je vsebina zelo pomembna. Mladi so danes iskalci resnih in življenjskih ponudb. Pogosto so zaradi množice potrošniških ponudb razočarani, duševno prazni in žalostni. Čutijo se nekoristne in izkoriščane. Zato brskajo tudi po duhovnih sporočilih. Obiskujejo spletne strani Cerkve. Samo resne duhovne ponudbe in resne vsebine, ki od mladih nekaj pričakujejo, ki jim zaupajo, ki jim sporočajo, da so v svetu in v družbi pomembni in koristni, so uspešne in rodijo dober odziv. Špansko internetno stran za duhovne poklice (<http://www.mivocacion.com/italiano/homei.html>), ki je izdelana v treh jezikih, obišče vsak dan na tisoče obiskovalcev. Na njihovo stran jim pošiljajo svoja vprašanja in iščejo odgovore. Tudi to so nove poti in novi izzivi pri delu za nove duhovne poklice.

Stanislav Slatinek



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

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

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

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

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 poseben 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/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

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

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

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnjenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

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

OCENE / REVIEWS

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

POROČILA / REPORTS

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

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

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

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

- 645** Letno kazalo

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

- 651** Seznam recenzentov

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 653** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Martin DIMNIK

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

Bogdan DOLENC

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

Mirjana FILIPIČ

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

Roman GLOBOKAR

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

Christian GOSTEČNIK

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

Janez JUHANT

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

Peter KVATERNIK

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

Maksimilijan MATJAŽ

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

Simon ONUŠIČ

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

Tanja PATE

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

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Tanja REPIČ – SLAVIČ

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

Miha RUTAR

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

Andrej SAJE

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

Ciril SORČ

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

Marija STANONIK

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

Vojko STRAHOVNIK

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

Miran ŠPELIČ

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

Anton ŠTRUKELJ

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

Ivan Janez ŠTUHEC

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 4, 495—509

UDK: 141.7:159.942

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

Janez Juhant, Vojko Strahovnik

Ali je možna empatična družba dialoga?

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

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

Is an empathic society of dialogue possible?

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

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

1. Hitre spremembe v svetovni skupnosti

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

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

¹ Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj.

2. Stare in nove usedline

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Sprememba mentalitete

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Obstojajo duhovne podlage?

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

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

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

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

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

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

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

6. Dialoški temelji?

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

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

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

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

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

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

7. Človek, dialog in empatija – mistika in politika

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

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

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

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

Reference

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

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



Janez Juhant
Za človeka gre

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

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

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

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

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

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

Anton Štrukelj

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existenzielle Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Wesen und Gestalt der Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Die kirchliche Berufung des Theologen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Weiterführende Perspektiven

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

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

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

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

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

Referenzen

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

burg: Sankt Ulrich.

- . 2007. *Jesus von Nazareth*. Bd. 1, *Von der Taufe in Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg: Herder.
- . 2009. *Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*. Hrgb. vom Schülerkreis. Redaktion Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sant Ulrich Verlag.
- . 2010a. *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 12, *Künder des Wortes und Diener eurer Freude*, 463–532. Freiburg: Herder.
- . 2010b. *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Freiburg: Herder.

---. 2010c. Identifikation mit der Kirche. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/1, *Kirche – Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 178–192. Freiburg: Herder.

---. 2011. *Jesus von Nazaerth*. Bd. 2, *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg: Herder.

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

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

Bogdan Dolenc

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

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

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

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

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

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

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

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

Owen Chadwick

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. An antecedent probability for developments

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Seven Notes of a faithful development of an Idea

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abbreviations

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

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

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

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

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

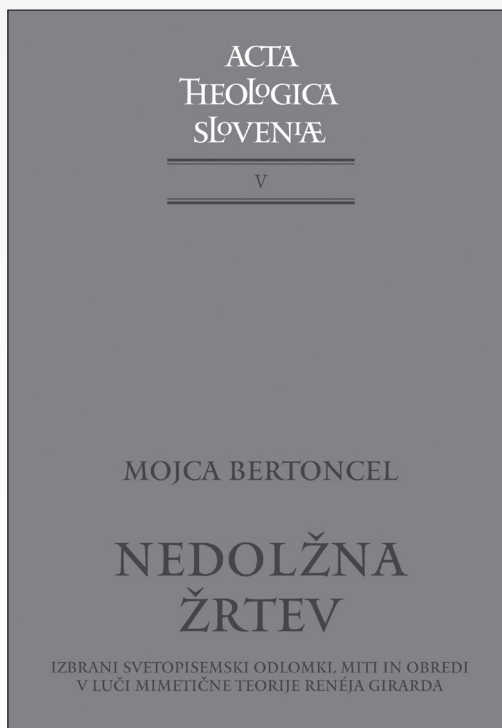
LD – *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles S. Dessain et al. Vols. I–VI. Oxford, 1978–1984. Vols. XI–XXII. London, 1961–1972. Vols. XXIII–XXXI. Oxford, 1973–1977.

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

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

References

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



Mojca Bertonsel

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

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

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

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

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

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

Martin Dimnik

Two Exceptional Saints of Kievan Rus'¹

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

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

Povzetek: Dva izredna svetnika Kijevske Rusije

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

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

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

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

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

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

1. Svyatosha

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Feodula

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

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

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

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

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

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

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

3. Conclusion

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

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

References

Sources

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

Literature

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 4, 553—566

UDK: 1:81

27-1:81

572:81

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

Marija Stanonik

Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru

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

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

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

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

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

1. Splošno o besedi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Odgovor je v Kristusovih besedah:

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

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

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

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

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

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

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

2. Jezik kot antropološko dejstvo

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

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

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

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

Po vsem tem lahko sklenemo:

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

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

3. Jezik kot filozofsko dejstvo

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

3.1 Od sofistike k filozofiji

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

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

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

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

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

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

3.2 Od filozofije k znanosti

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

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

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

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

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

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

3.3 Od filozofije k pesništvu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Jezik kot filološko dejstvo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reference

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

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

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

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

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

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

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

Simon Onušič

Pneumatologija tridentinskega in drugega vatikanskega koncila

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

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

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

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

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

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

1. Uvod: Čas Cerkve

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

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

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

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

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

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

2. Sveti Duh in reformacija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cilje in rezultate koncila moremo povzeti v dveh točkah.

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

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

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

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

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

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

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

4. Sveti Duh v Rimskem katekizmu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Sveti Duh in drugi vatikanski koncil

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Koncil Svetega Duha⁶

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

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

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

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

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

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

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

7. Sveti Duh in Katekizem katoliške Cerkve

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Sklep

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

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

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

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

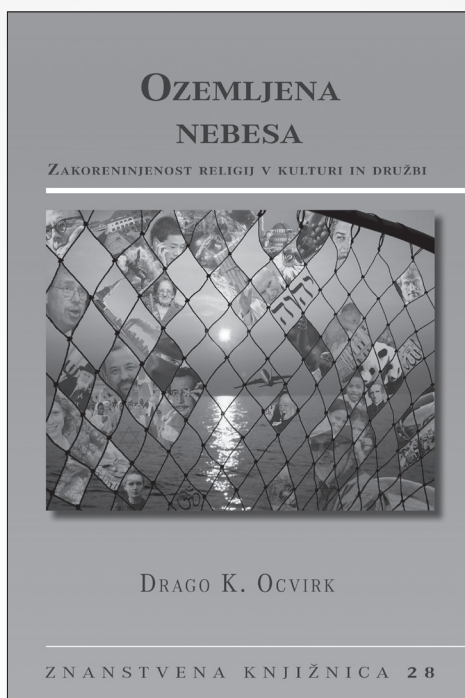
Kratice

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

Reference

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

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



Drago Karl Ocvirk

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

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

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

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

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

Mirjana Filipič

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Zgradba Rim 12,1-2

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

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

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

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

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

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

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

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

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,
διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ

Prosim vas torej, bratje,
zaradi božjega usmiljenja,

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

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

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

C1 – negativna pojasnitev: v. 2a

καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,

In ne prilagajajte se temu svetu,

C2 – pozitivna pojasnitev: v. 2b

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

D – temeljni namen: v. 2c

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

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

2. Starozavezni pomen tempeljskega obredja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ IQS IX,3-4.

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

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

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

3. Edina žrtev je Kristus

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

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

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

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

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

4. Naša pridruženost Kristusovi daritvi

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

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

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

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

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

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

5. Smiselnost bogoslužja

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

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

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

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

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

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

6. Preobrazba uma za razlikovanje božje volje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Sklepi

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

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

Kratice

De Plant. – Filon Aleksandrijskij. *De Plantatione*

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

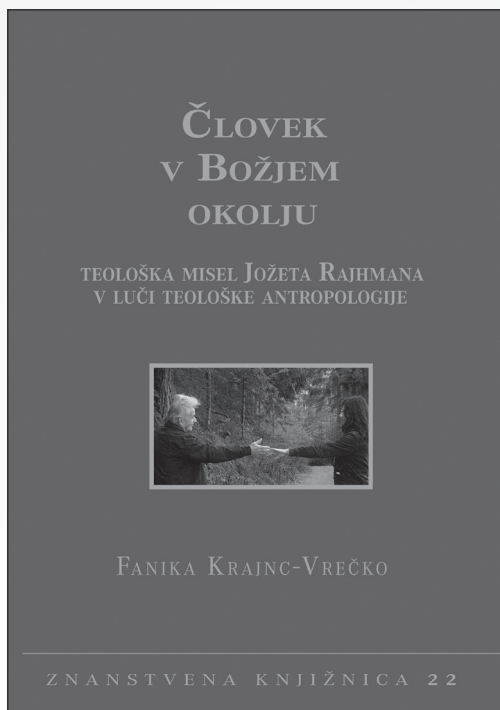
IQS – The Manual of Discipline [kumranski rokopis]

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

LXX – Septuaginta

Reference

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Odpuščanje in zadovoljstvo v zakonskem odnosu

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

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

(American Psychological Association 2006, 5)

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

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

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

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

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

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

2. Cilji odpuščanja med zakoncema

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Odpuščanje in terapevtski proces

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

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

3.1 Komunikacijski proces med zakoncema in terapevtom

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

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

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

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

3.2 Notranjepsihična potreba po odpuščanju

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

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

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

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

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

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

4. Odločitev za odpuščanje

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

4.1 Motivi za odpuščanje

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

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

4.2 Odpuščanje in ozdravljenje

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

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

4.3 Relacijska paradigma

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

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

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

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

5. Sveto pismo in odpuščanje

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

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

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

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

Reference

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 4, 609—620

UDK: 159.922.2:616-036.1

27-584:616-036.1

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

Miha Rutar, Tanja Pate

Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost

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

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

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

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

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

1. Uvod

1.1 Kronična bolezen in kakovost življenja

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

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

1.2 Kronična bolezen in zakonski oziroma partnerski odnos

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

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

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

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

1.3 Bolezen in intimnost

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

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

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

1.4 Bolezen in duhovnost

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

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

2. Problem in hipoteza

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

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

3. Metoda

3.1 Udeleženci

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

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

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

3.2 Instrumenti

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

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

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

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

Lestvica diadne regulacije (Adjustment dyadic scale – ADS)

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

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

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

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

3.3 Postopek

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

4. Rezultati

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

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

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

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

Opombe: p = Spearmanov koeficient korelacije.

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

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

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

5. Razprava

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

Reference

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Peter Kvaternik

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

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

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

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

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

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

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

izdajo in branje frančiškanskih virov.

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

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

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

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

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

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

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

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

Miran Špelič

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

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

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

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

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

Miran Špelič

Možnosti in pomen sprave Mednarodna konferenca

Celje, 3.–6. november 2011

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samomoru na sledi Konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope

Pécs, 21.–23. oktober 2011

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

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

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

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

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

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

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

46. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 6. – 10. junij 2011

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

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

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

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

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

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

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

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

Andrej Saje

Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi

5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na Hrvaškem

Zadar, 21.–22. oktober 2011

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

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

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

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

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

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

Andrej Saje

ACTA
THEOLOGICA
SLOVENIAE

IV

BRIGITA PERŠE

PRIHODNOST ŽUPNIJE

ŠTUDIJA NA PRIMERU ŽUPNIJ LJUBLJANSKE NADŠKOFIJE

Brigita Perše
Prihodnost župnije

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

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

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

Novi doktorji znanosti

Mateja Demšar

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

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

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

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

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

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

Maksimilijan Matjaž

Marija Stanonik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ciril Sorč

Loredana Peteani

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

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

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

Obravnavana naloga na ravni temeljnih kategorij, kakor sta narod in božje ljudstvo, prinaša tisto argumentirano razjasnitev, ki je še kako pomembna in aktualna, ko govorimo o vprašanju korelacij med narodom(-di) in vero, o odnosu med neko sociološko kulturno stvarnostjo in odrešenijsko zgodovino.

V dispoziciji je kandidatka zapisala, da bo pri raziskovanju sledila naslednjim ciljem:

- osvetlitev pojmov, ki jih srečujemo pri raziskovanju narodnega vprašanja;
- raziskovanje, strnitev in kritično ovrednotenje Cerkve kot božjega ljudstva;
- sistematizacija predlogov katoliške Cerkve pri reševanju sodobnih narodnih vprašanj.

Za doseganje zastavljenih ciljev so bile uporabljene analitično-kritična, sistematična in sintetična metoda.

Med pričakovanimi rezultati je avtorica navedla:

- razjasnitev bistva in vesoljnega poslanstva Cerkve;
- možnost za odrešensko interpretacijo zgodovine posameznega naroda;
- razjasnitev odnosa med univerzalno katoliško Cerkvijo in posameznimi narodi in ljudstvi;
- prispevek katoliške Cerkve h gradnji Evrope in sveta kot »družine narodov«;
- možnost za večje sprejemanje in upoštevanje družbenega nauka Cerkve pri reševanju aktualnih družbenih vprašanj.

Ob koncu zadane naloge menimo, da je kandidatka zvesto sledila zastavljenim ciljem in da je v nalogi razjasnila – predvsem v prvem poglavju – pojem narod(-di) in njegovo (njihovo) mesto v kontekstu DNC. V drugem poglavju, ki je tudi najbolj pomembno in osrednje poglavje naloge, je kandidatka pokazala in dokazala, da je večša zahtevnejših jezikovnih interpretacij bibličnih pojmov in sledenja zahtevnim ekleziološko-teološkim razpravam, ki so pomembno vplivale na razvoj zadnjega koncila in na razprave po njem, saj je znano, da je bil to izrazito ekleziološki koncil s številnimi pojmovnimi in vsebinskimi dilemami. Tretje, zadnje poglavje ima sintetično-sistematično in tudi praktično-pastoralno naravo. V tem poglavju je kandidatka pokazala, da vprašanje narodov in odrešenske vloge Cerkve ni mogoče razumeti brez kulture in brez globlje teološke utemeljitve, ki pokaže na bratski pomen narodov v sodobnem globalnem svetu in na poklicanost ter na poslanstvo, ki ni samo in zgolj individualna kategorija, ampak jo per analogiam lahko pripišemo tudi kolektivu, saj narod to tudi je.

Opravljen delo je nujno zahtevalo interdisciplinarni pristop, to pa ni bilo vedno preprosto, saj različne discipline uporabljajo različne metode. Zato je prav zadnji sintetični in sistematični del naloge zahteval poseben napor. Glede na to, da kandidatka prihaja iz latinskega okolja, je večina uporabljene literature iz romanskega sveta.

Menim, da ta doktorska disertacija pomeni pomemben prispevek k slovenski teološki in humanistični misli kot pokazatelj pravilnega razumevanja naroda in narodov tako v aktualnih globalizacijskih in multikulturnih razmerah sveta kakor tudi v kontekstu odrešenske zgodovine, ki s svojo univerzalno razsežnostjo relativizira narod, s tem pa vsak nacionalizem, še najbolj tistega, ki bi se vezal na vero.

Ivan J. Štuhec

Saša Poljak Lukek

Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011. X, 328 str.

Saša Poljak Lukek je doktorsko disertacijo zagovarjala dne 11. aprila 2011, dne 28. septembra 2011 pa jo je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Stanislav Pejovnik slovesno promoviral za doktorico znanosti s področja zakonske in družinske terapije.

Doktorsko delo, ki obsega 328 strani, je razdeljeno na dva dela: na teoretični in na empirični del. Teoretični del je sestavljen iz petih osrednjih poglavij. V prvem poglavju so predstavljena izhodišča za raziskovanje pomena kaznovanja kot vzgojnega sredstva v družini. Tu avtorica temeljito opredeli pojme, kakor so: starševstvo, vzgoja in discipliniranje, pri tem pa poudari, da vzgoja zajema širše delovanje staršev pri vodenju, pri razvijanju in pri usmerjanju otroka kakor discipliniranje, ki je odgovor staršev na zaznano neprimerno vedenje otroka.

V drugem poglavju sta v ospredju razvoj otroka in kaznovanje kot vzgojno sredstvo, ki zaznamuje otrokov čustveni, kognitivni in nevrobiološki razvoj.

Možne izide vzgojnega delovanja opredeli avtorica v poglavju Prilagoditve v odraslosti in izkušnja kaznovanja kot vzgojnega sredstva, v katerem prek razumevanja razvoja samozavedanja, odnosov v odraslosti ter tesnobnih in depresivnih stanj prikaže možne povezave kaznovalnega načina vzgoje in poznejših težav na različnih področjih posameznikovega delovanja. Dejstvo, da lahko prenekatero simptomatiko v odnosih povezujemo z izkušnjami kaznovalne vzgoje, preverja prek teorije mehanizmov samoregulacijskih procesov, prek teorije čustvene regulacije v odraslosti, prek teorije navezanosti v odraslosti in prek interpersonalne psihologije.

V poglavju Vzgoja in sveto pismo so predstavljena izhodišča vzgojnega delovanja v družini, ki jih je mogoče zaslediti že v starodavnih besedilih. Tu vzgoja odseva duha časa in kulture, v kateri se odvija, vendar avtorica navaja, da je tudi v nekdanjih zapisih možno zaslediti dileme, ki veljajo za vzgojno delovanje staršev v družini in so aktualne še danes.

Veliko težo in poudarek usmeri avtorica v peto poglavje, Proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji, v katerem ne govori samo o prenosih vzgojnih načinov kakor v prejšnjih poglavjih, ampak o možnosti sprememb doživljanja posameznika, ki vodi tudi v spremembe delovanja v sedanjih odnosih. V tem kontekstu predstavi temeljne pojme relacijske družinske terapije (temeljni afekt, afektivni psihični konstrukt, kompulzivno ponavljanje, projekcijsko-introjekcijska identifikacija, regulacija afekta), ki temelji na predpostavki, da se ponavljajoči vzorci odnosov, doživljanja in čutenja ponavljajo prek mehanizmov projekcijsko-introjekcijske identifikacije in kompulzivnega ponavljanja z nezavednim na-

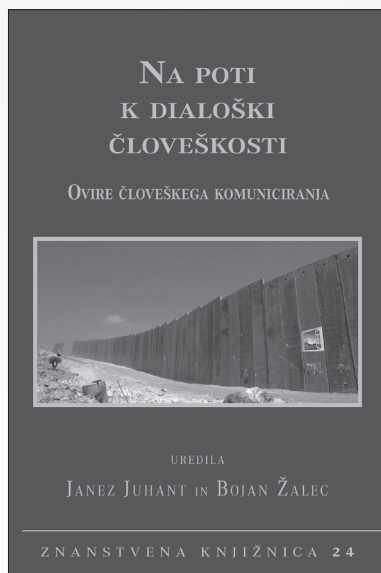
menom po ohranitvi temeljne pripadnosti oziroma povezanosti. Predstavljeni so temeljni koraki v terapevtskem procesu, ki jih pomeni intervencija na sistemski, na medosebni in na notranjepsihični ravni. Sprememba v terapiji na podlagi relacijske družinske paradigme je opredeljena kot sprememba implicitnega relacijskega zavedanja, v katerem odigra ključno vlogo tudi terapevtski odnos.

Empirični del doktorske disertacije je namenjen preverjanju teoretičnih izhodišč tako prek *kvantitativne analize* Mednarodne raziskave o starševstvu kakor prek njene *kvalitativne analize*. Kvantitativna raziskava je namenjena raziskovanju povezav med načini kaznovalnega discipliniranja in med poznejšimi prilagoditvami v razvoju. Avtorica pri tem predpostavlja, da so kaznovalni načini vzgoje povezani s poznejšimi težavami v čustvenem in vedenjskem prilagajanju. S kvalitativnim raziskovalnim pristopom pa so opredeljeni načini terapevtskih intervencij, ki prinašajo znotraj okvira relacijske družinske terapije razrešitev stiske in s tem ponujajo možnost za prekinitev prenosa neučinkovitih prilagoditvenih strategij. Avtorica meni, da koncept relacijske družinske terapije z intervencijami na notranjepsihični ravni doživljanja posameznika ponuja možnost za razrešitev nezaželenih stisk ob vzgoji otrok.

Najpomembnejši rezultati raziskave kažejo, da se depresivna stanja, tesnoba stanja in sovražnost pozitivno povezujejo s kaznovalnimi načini discipliniranja, blaginja in ocena bližine v odnosu s starši pa negativno in da osebe z izkušnjo telesnega kaznovanja doživljajo višjo raven depresivnosti. Relacijska družinska terapija ob terapevtovih intervencijah prek povezovanja sedanjih izkušenj in notranjepsihičnega doživljanja ponuja možnost razreševanja stisk starševstva.

Vsebina doktorskega dela je zelo dobro strokovno in znanstveno zasnovana, pa tudi izbor same teme je vedno aktualen. Avtorica je v teoretičnem delu temeljito, poglobljeno in tudi obsežno predstavila dosedanje raziskave, ki jih je v empiričnem delu dopolnila z inovativnim relacijskim družinskim terapevtskim modelom. Disertacija je vsekakor izviren in tehten znanstvenoraziskovalni prispevek, ki bo obogatil zakladnico psiholoških spoznanj in pomeni pomemben dosežek na področju psihoterapije in klinične psihologije, saj do sedaj še ni bilo nobenih raziskav niti o učinkovitosti niti o procesu relacijske družinske terapije za področje starševskih stiskah pri vzgajanju otrok.

Tanja Repič Slavič



Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevec-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. ISBN 978-961-92694-9-7. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Bogoslovni vestnik 71 (2011)

RAZPRAVE / ARTICLES

Avsenik Nabergoj, Irena	Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egipčevskem jožefu <i>The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt</i>	[3:395–410]
Bigović, Radovan	How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans <i>Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu</i>	[1:19–38]
Dimnik, Martin	Two Exceptional Saints of Kievan Rus' <i>Dva izredna svetnika Kijevske Rusije</i>	[4:543–566]
Dolenc, Bogdan	Newman's Essay on the Development of Christian Doctrine: Its Genesis and its Enduring Relevance <i>Newmanov Esej o razvoju krščanskega nauka: njegov nastanek in trajni pomen</i>	[4:525–541]
Filipič, Mirjana	Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11) <i>A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)</i>	[1:63–76]
---	Kaj pomeni: odgovoriti na prejeto božjo ljubezen? (Rim 12,1-2) <i>What Means to Respond to God's Love Received? (Romans 12:1-2)</i>	[4:583–593]
Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek	Milost odpuščanja v zakonskem odnosu <i>Mercy of Forgiveness in Marital Relationship</i>	[4:595–606]
Gostečnik, Christian, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak – Lukek in Robert Cvetek	Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti <i>Traumatic Experience and Perception of Religiosity</i>	[2:265–278]
Hamler, Lidija	Pedagoški koncepti dijaških domov in odgovori na etične potrebe mladih <i>Pedagogical Concepts of Residence Halls for Secondary School Students and Answers to Ethical Needs of Young People</i>	[2:251–264]
Jensterle, Lea	Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114 <i>Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114</i>	[1:77–88]
Jerebic, Drago, in Sara Jerebic	Odvisnost kot oblika malikovanja <i>Addiction as a Form of Idolatry</i>	[2:279–292]
Juhant, Janez	Dialogue, Peace and Religion <i>Dialog, mir in religija</i>	[1:39–50]

Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik	Ali je možna empatična družba dialoga? <i>Is an empathic society of dialogue possible?</i>	[4:495–509]
Kolar, Bogdan	Der selige Michael Rua (1837–1910) und die salesianische Tätigkeit unter den Slowenen <i>Blaženi Mihael Rua (1837–1910) in salezijansko delo med Slovenci</i> <i>Blessed Michael Rua (1837–1910) and Salesian Activities in Slovenia</i>	[2:221–234]
Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar	Čustvena povezanost in notranje življenje <i>Emotional Connectedness and the Inner Life</i>	[3:457–462]
Krajnc, Silvin	Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca. Ob 50. obletnici njegove smrti <i>The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death</i>	[1:99–110]
Krajnc-Vrečko, Fanika	Theologiebeitrag zum slowenischen ökologischen Bewusstsein <i>Prispevek teologije k ekološki zavesti na Slovenskem</i>	[2:159–170]
Krašovec, Jože	Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma <i>Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible</i>	[3:383–394]
Kvaternik, Peter	Pastoralno prenavljanje Cerkve. Škofijska sinoda v pozabi <i>Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods</i>	[3:439–456]
Lah, Avguštin	Bog je solidaren s človekom. Trinitarične osnove človeške solidarnosti <i>God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity</i>	[3:425–438]
Leskovec, Jožef	Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu <i>Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism</i>	[1:51–62]
Mlynski, Jozef	Gesellschaftliche Deprivation und Sozialarbeit. Komplementarität der Phänomene oder bedeutender Unterschied? <i>Družbena prikrajšanost. Komplementarnost pojavov ali pomembna različnost?</i> <i>Social Deprivation and Social Work. Complementarity of Phenomena or Significant Difference?</i>	[2:211–220]
Mozetič, Iztok	Katoliška Cerkve v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS <i>Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party</i>	[1:89–98]
Ocvirk, Drago K.	Zvestoba suni – tradiciji <i>Being True to Sunnah – the Tradition</i>	[3:345–356]

Onušič, Simon	Pneumatologija tridentinskega in drugega vatikanskega koncila <i>Pneumatology of the Council of Trent and of the Second Vatican Council</i>	[4:567–581]
Osewska, Elzbieta	Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe ‘Das Geschenk Jesu’ <i>Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učbenikov ‘Dar Jezusa’</i> <i>Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series ‘The Gift of Jesus’</i>	[1:123–133]
Osredkar, Mari Jože	Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji <i>Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia</i>	[3:357–368]
Perše, Brigita	»Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih <i>»Still-Syndrom« (»Noch-Syndrom«) in Catholic Church Requires New Evangelisation, Especially in Towns</i>	[2:235–250]
Pilario, Daniel Franklin	Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times <i>Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas</i>	[3:327–344]
Riyanto, Armada	Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims <i>Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani</i>	[3:369–382]
Rutar, Miha, in Tanja Pate,	Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost <i>Quality of Life of Couples with a Chronic Disease and Spirituality</i>	[4:609–620]
Scobie, Chris J.	A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians <i>Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom</i>	[3:411–424]
Skralovnik, Samo	Tobitova spokorna molitev <i>Tobit's penitential prayer</i>	[2:181–200]
Slatinek, Stanislav	Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravadah <i>The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes</i>	[1:111–122]
Stanonik, Marija	Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru <i>Theology of the Word in Slovenian Cultural and Spiritual Space</i>	[4:553–566]

Strehovec, Tadej	Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike <i>Humanae Vitae</i> <i>Historical, Sociological and Ethical Meaning of the Encyclical Humanae Vitae</i>	[2:201–210]
Štrukelj, Anton	Die Kirchlichkeit des Theologen – im Licht von Papst Benedikt XVI. <i>Cerkvenost teologa – v luči papeža Benedikta XVI.</i> <i>Ecclesiality of a Theologian – in the Light of Pope Benedict XVI</i>	[4:511–524]
Vojičić, Nada	Eshatologija pravoslavne Cerkve <i>Eschatology of the Orthodox Church</i>	[2:171–180]

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

Krajnc, Slavko	Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji <i>The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist</i>	[1:7–18]

POROČILA / REPORTS

46. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 6.–10. junij 2011 (Andrej Saje)	[4: 630–631]
Mednarodna konferenca o solidarnosti, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 13. april 2011 (Janez Juhant)	[2:309–310]
Mednarodni kongres o duhovnih poklicih, Horn, 30. junij – 7. julij 2011 (Stanislav Slatinek)	[3: 480–485]
Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov, Bratislava, 15.–18. september 2011 (Peter Kvaternik)	[3: 479–480]
Možnosti in pomen sprave: mednarodna konferenca, Celje, 3.–6. november 2011 (Ana Martinjak Ratej)	[4: 625–627]
Prof. dr. Martin Dimnik: predlog za izvolitev za dopisnega člana SAZU (Jože Krašovec)	[2: 311–313]
Samomoru na sledi: konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope, Pécs, 21.–23. oktober 2011 (Roman Globokar)	[4: 628–629]
Sejem Didacta, Stuttgart, 22.–26. februar 2011 (Janez Vodičar)	[1: 147–150]
Strukturalna izhodišča sodne oblasti v Cerkvi: 5. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na Hrvaškem, Zadar, 21.–22. oktober 2011 (Andrej Saje)	[4: 632–633]

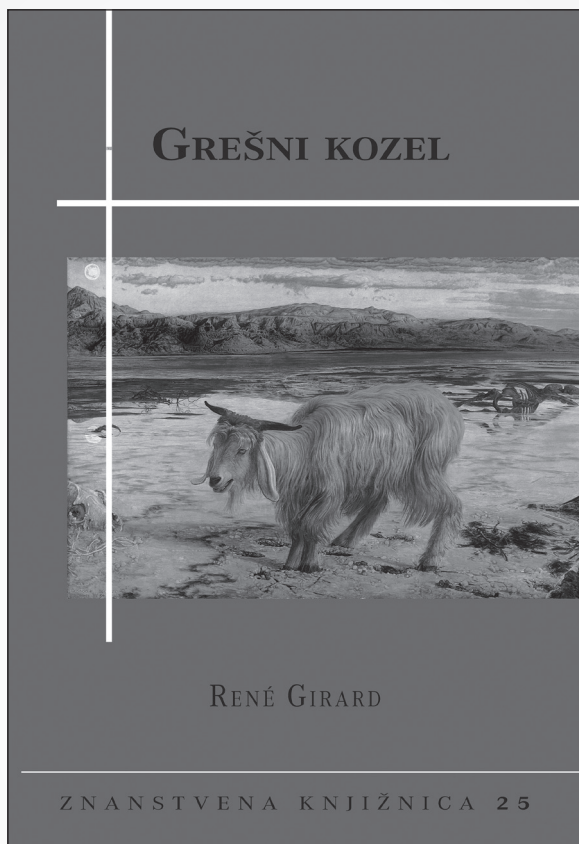
OCENE / REVIEWS

Avsenik Nabergoj, Irena	<i>Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide</i> (Aljaž Peček)	[1:140–144]
---	<i>Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa</i> (Manca Erzetič)	[3:463–467]
Bärenz, Reinhold	<i>Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge</i> (Peter Kvaternik)	[3:474–475]

Berkmann, Burkhard Josef	<i>Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht</i> (Andrej Saje)	[1:135–139]
Bick, Rolf	»Ich singe den Ruhm der Gestalt«. Neue Gestaltarbeit (Janez Vodičar)	[3:476–478]
Bucciantini, Massimo, Michele Camerota in Franco Giudice, ur.	<i>Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica</i> (Bogdan Kolar)	[3:468–469]
Buffon, Giuseppe	<i>San Francesco d'Assisi: Fonti Francescane e rinnovamento conciliare</i> (Miran Špelič)	[4:622–624]
Džinić, Ivo, in Ivica Raguž, ur.	<i>Iščekivati i požurivati dolazak dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Peri Aračiču prigodom 65. obljetnice života</i> (Peter Kvaternik)	[4:621–622]
Inkret, Andrej	<i>In stoletje bo zardelo</i> (Ivan Janez Štuhec)	[2:239–297]
Keller, Andrew, in Stephanie Russel.	<i>Latinščina od besed do branja. Zv. 2</i> (Miran Špelič)	[4:624–624]
Perše, Brigita	<i>Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije</i> (Peter Kvaternik)	[3:471–474]
Ravasi, Gianfranco	<i>Le porte del peccato. I sette vizi capitali (Saggi)</i> (Rafko Valenčič)	[2:297–302]
Rice, Jesse	<i>The Church of facebook. How the Hyperconnected are Redefining Community</i> (Janez Vodičar)	[2:302–305]
Ska, Jean-Luis	<i>L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente</i> (Maria Carmela Palmisano)	[2:305–307]
Spencer, Nick	<i>Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today</i> (Tadej Strehovec)	[1:139–140]
Tropper, Peter G.	<i>Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens</i> (Bogdan Kolar)	[3:469–471]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Demšar, Mateja	Odpuščanje v Evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov (Maksimilijan Matjaž)	[4:635–636]
Jensterle, Lea	<i>Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju</i> (Maksimilijan Matjaž)	[2:315–318]
Krajnc, Silvin Marijan	<i>Brata Angelik in Roman Tominec in njun prispevek k podobi predvojnega in poveljnega katolištva na slovenskem</i> (Peter Kvaternik)	[2:319–320]
Peteani, Loredana	Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo (Ivan J. Štuhec)	[4:640–641]
Poljak Lukek, Saša	Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji (Tanja Repič Slavič)	[4:642–643]
Stanonik, Marija	Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru (Ciril Sorč)	[4:637–639]



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvareh, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Seznam recenzentov

Bogoslovni vestnik 71 (2011)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Arko, Alenka, izr. prof. dr.
Bahovec, Igor, doc. dr.
Benedik, Metod, prof. dr.
Cvetek, Robert, doc. dr.
Dolenc, Bogdan, doc. dr.
Gerjolj, Stanko, izr. prof. dr.
Gostečnik, Christian, prof. dr.
Juhant, Janez, prof. dr.
Klun, Branko, izr. prof. dr.
Lah Avguštin, izr. prof. dr.
Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jožef, doc. dr.
Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Saje, Andrej, doc. dr.
Simonič, Barbara, doc. dr.
Sorč, Ciril, prof. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štrukelj, Anton, prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, izr. prof. dr.
Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr., emer.
Večko, Terezija, doc. dr.
Vodičar, Janez, doc. dr.



Christian Gostečnik
Inovativna relacijska družinska terapija

Inovativna relacijska družinska terapija na osnovi temeljnega afekta raziskuje notranjepsihični svet in upošteva različne dejavnike relacijske matrice. Terapevt skuša razumeti psihobiološke vsebine, ki izvirajo iz preteklih generacij ter globoko zaznamujejo sedanost posameznika, para ali družine.

Teorija je bila nagrajena na Slovenskem forumu inovacij.

Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut, Teološka fakulteta, 2011.
ISBN 978-961-6326-98-8. 415 str. 18 €.

Knjigo lahko naročite na naslovih: **ZBF, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana**; e-naslov: zbf@rkc.si,
TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opomba 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**