

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Bojan Žalec** *Kierkegaard in politično*

**Peter Rožič** *Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo*

**Vojko Strahovnik** *Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu*

**Anton Jamnik** *Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu*

**Mateja Pevec Rozman** *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi ...*

**Erika Prijatelj** *Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami ...*

**Urška Lampret idr.** *Braniteljica življenja*

**Stanislav Slatinek** *Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog*

**Ivan Platovnjak** *Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno*

**Janez Vodičar** *Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje ...*

**Roman Globokar idr.** *Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji*

**Nik Trontelj idr.** *Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani*

**Janez Ferkolj** *Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev*

**Peter Caban** *The First Mass Blessing as a Social Religious Element ...*

**Irena Avsenik Nabergoj** *Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane*

**Tamara Griesser – Pečar** *Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS...*

**Gheorghe F. Anghelescu idr.** *Paideia and Theology*

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Letnik 77**

**2017 • 2**



# Bogoslovni veštnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**2**

**Letnik 77  
Leto 2017**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2017**



## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TEMA / THEME

**RELIGIJA: DEJAVNIK MEDKULTURNEGA DIALOGA***RELIGION: FACTOR OF INTERCULTURAL DIALOGUE*

- 247 Bojan Žalec, Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije**  
*Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy*
- 261 Peter Rožič, Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo**  
*Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy*
- 269 Vojko Strahovnik, Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu**  
*Religion, Public Space and Commitment in Dialogue*
- 279 Anton Jamnik, Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu**  
*Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism*
- 289 Mateja Pevec Rozman, Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena**  
*The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon*
- 303 Erika Prijatelj, Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami**  
*Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions*
- 311 Urška Lampret in Peter Rožič, Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo**  
*Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution*
- 325 Stanislav Slatinek, Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog**  
*Pastoral Care of Pope Francis for the Dialogue in the Family*
- 337 Ivan Platovnjak, Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno**  
*The Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa*
- 345 Janez Vodičar, Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog**  
*Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue*
- 357 Roman Globokar in Tadej Rifel, Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji**  
*Interreligious Dialogue in Religious Education in Slovenia*
- 369 Nik Trontelj in Mari Jože Osredkar, Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani**  
*Hundred Years of Fundamental Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

- 383** Janez Ferkolj, **Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev**  
*The Church – Mother Who Gave Birth to the Church*
- 395** Peter Caban, **The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition**  
*Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna prvina v izročilu krščanskega Zahoda*
- 405** Irena Avsenik Nabergoj, **Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane**  
*Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors*
- 423** Tamara Griesser – Pečar, **Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo**  
*The Cyril-Methodius Society of the Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia (LRS) and the »People's Government« in the Time of the Worst Repression*
- 439** Gheorghe F. Anghelescu in Marin I. Bugiulescu, **Paideia and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process**  
*Paideia in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu*

**OCENA / REVIEW**

- 451** Amanda Hontz Drury, **Saying Is Believing (Janez Vodičar)**

**POROČILI / REPORTS**

- 455** *Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«, Berlin, 7. –11. julij 2017 (Roman Globokar)*
- 457** *Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«, Ulm, 31. julija – 3. avgusta 2017 (Bogdan Kolar)*

**NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**

- 461** Navodila sodelavcem

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Gheorghe F. ANGHELESCU

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy  
Fakulteta za pravoslavno teologijo in pedagogiko, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences,  
Vlaška univerza v Targovistu Valahia University of Târgoviște  
Aleea Sinaia 13, RO – 130004 Târgoviște  
*anghelescug@gmail.com*

### Marin BUGIULESCU

asist., znanstveni raziskovalec Assist., Scientific Research  
Fakulteta za pravoslavno teologijo Faculty of Orthodox Theology  
in vzgojne vede, Univerza Valahia and Education Sciences, Valahia University  
Aleea Sinaia 13, RO – Târgoviște, Dâmbovița  
*m\_bugiulescu@yahoo.com*

### Peter CABAN

doc. dr., za religijske študije PhD, ThDr, Assist. Prof., Religious Studies and Education  
Filozofska fakulteta, Katoliška univerza v Ružomberoku Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok  
Hrabovská cesta 1, SK – 036 01 Ružomberok  
*peter.caban@ku.sk*

### 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*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Prof., Literary Sciences  
Fakulteta za humanistiko, Univerza v Novi Gorici Faculty of Humanities, University of Nova Gorica  
izr. prof. dr., za religijologijo in religijsko antropologijo PhD, Assoc. Prof., Religious Studies and Religious Anthropology  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-naberjoj@guest.arnes.si*

### Tamara GRIESSER PEČAR

doc. dr., za novoveško in sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Modern and Contemporary History  
Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies  
Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica  
*tamara.griessler@gmx.at*

### Stanislav SLATINEK

izr. prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Assoc. Prof., Canon Law  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor  
*stanislav.slatinek@guest.arnes.si*

### Vojko STRAHOVNIK

višji znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Senior Scientific Associate, Assoc. Prof., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@guest.arnes.si*

### Anton JAMNIK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*anton.jamnik@teof.uni-lj.si*

### 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*

### Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., doktorandka, mlada raziskovalka BA in Theology, Doctoral Student, Junior Research Fellow  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.lampret@gmail.com*

**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*

**Mateja PEVEC ROZMAN**

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

**Ivan PLATOVNJAK**

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si*

**Erika PRIJATELJ**

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*erika.prijatelj@teof.uni-lj.si*

**Tadej RIFEL**

dr., filozofija PhD, Philosophy  
 Škofijska klasična gimnazija St. Stanislav's Institution  
 Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid  
*tadej.rifel@gmail.com*

**Peter ROŽIČ**

doc. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy  
 Jesuit European Social Centre  
 Rue du Cornet 51 B, B – 1040 Brussels  
*peter.rozic@jesc.eu*

**Nik TRONTELJ**

mag. teol. in zgod., doktorand M.A. in Theology and History, Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*nik.trontelj@yahoo.com*

**Janez VODIČAR**

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

**Bojan ŽALEC**

znan. svet., izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Research Counsellor, Assoc. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bojan.zalec@guest.arnes.si*



Razprave na temo  
Religija – dejavnik medkuklturnega dialoga<sup>1</sup>

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 247–260  
UDK: 32:1Kierkegaard S.  
Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

*Bojan Žalec*

## Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije

*Povzetek:* Namen članka je, osvetliti področje političnega v luči Kierkegaardove misli. Avtor izpostavi dva vidika: premagovanje nasilja in delovanje svobodne/liberalne demokracije. Ugotavlja, da je gojenje pristne religioznosti in na njej temelječe etike zelo pomembno v obeh pogledih. V prvem delu članka, posvečenem nasilju, avtor opre svoja izvajanja na teološko antropologijo in na psihologijo, ki temeljita na Kierkegaardovem delu in na Bellingerjevi interpretaciji tega dela. Ključno vlogo igrajo interpretacija tesnobe, obupa in greha in načini človekovega odziva na božji klic. V drugem delu avtor naredi dva koraka. V prvem dokazuje, da je etika božje zapovedi, kakor jo je razumel Kierkegaard, združljiva s svobodno demokracijo. V drugem koraku pa gre še dlje, saj dokaže, da je omenjena etika temelj pristne subjektivnosti in avtonomnosti. Zato je ta etika vitalnega pomena za delovanje svobodne demokracije.

*Ključne besede:* tesnoba, obup, greh, nasilje, etika božje zapovedi, svobodna/liberalna demokracija

### *Abstract:* Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy

The aim of this paper is to enlighten the area of political in the light of Kierkegaard's thought. The author focuses on two aspects: overcoming of violence and functioning of liberal democracy. He finds out that cultivation of authentic religiosity and on it founded ethics is very important in both respects. In the first part of the article devoted to violence, the author's arguments are based on theological anthropology and psychology that are founded on Kierkegaard's work and Bellinger's interpretation of it. The interpretation of anxiety, despair, sin, and the ways of human's response to God's call play the key role in it. In the second part, the author makes two steps. Firstly, he argues that the ethics of divine command as understood by Kierkegaard is compatible

<sup>1</sup> Tematski sklop prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

with liberal democracy. With the second step, he goes even further: he argues that the mentioned ethics is a foundation of authentic subjectivity and autonomy. Therefore, such ethics is of vital importance for working of liberal democracy.

*Key words:* anxiety, despair, sin, violence, ethics of divine command, liberal democracy

## 1. Teološka antropologija in psihologija nasilja

Teorija nasilja je zelo relevantna za politično misel.<sup>2</sup> Tega ni treba posebej pojasnjevati. Zato lahko rečemo, da je Kierkegaardovo delo izrednega pomena za politično misel, saj je temelj ene najbolj prodornih in zadovoljujočih sodobnih teorij nasilja. To teorijo je razvil ameriški teolog Charles K. Bellinger. Vendar Bellinger s svojo teorijo ni odkril nečesa zares novega, ampak je samo združil v skladno celoto spoznanja, do katerih se je dokopal že sam Kierkegaard. Ta spoznanja je Bellinger koordiniral in povezal s spoznanji drugih predstavnikov teološke humanistike, med katerimi sta, v pogledu nasilja, najpomembnejša Eric Voegelin (Žalec 2014) in René Girard (Petkovšek 2013; 2014). Temeljni klasik teološke humanistike pa je Kierkegaard.

Teološka humanistika je pristop, ki aplicira teološke pojme pri pojasnitvi fenomenov, s katerimi se ukvarja tudi sekularno zamejena humanistika. Izhaja iz pričanja, da je takšen presežni pristop lahko plodnejši kakor sekularni. Njene osrednje sestavine so teološka antropologija, psihologija in etika. O čem govorimo, lahko konkretno ilustriramo s predstavitev Bellingerjeve kierkegaardovske teorije nasilja. Imenujmo to teorijo oziroma interpretacijo KB teorija. Kierkegaardovo delo je raznoliko. Sestavljeno je iz dnevnih zapiskov, iz psevdonimnih del in iz avtorsko podpisanih del. Kierkegaard in nekateri njegovi psevdonimni avtorji so bili prepričani, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. (Bellinger 2001, 36) Takšen je bil tudi Vigilius Haufniensis, »avtor« delo *Pojem tesnobe*, in prav s tem delom lahko začnemo pojasnitev KB teorije (političnega) nasilja. Preden pa se lotimo predstavitve spoznanj iz tega dela, ki so relevantna za naš članek, pa pojasnimo na kratko še pogled na stvarjenje, ki ga ima KB, saj je ta pogled izredno pomemben za pravilno razumevanje KB teorije o nasilju.

Bellinger pojasni: Kierkegaard je zavračal stališče, da je stvarjenje dogodek, ki se je zgodil, potem pa je Bog prenehal ustvarjati. Nasprotno, Bog nenehno ustvarja, vsaj glede človeka je to pravilna interpretacija svetopisemskega nauka. Že sam zdravi razum judovsko-krščanske tradicije nas privede do tega stališča. Poleg tega Bellinger v prid Kierkegaardovemu stališču, s katerim se tudi sam strinja, kot so-

<sup>2</sup> Razumevanje nasilja je zelo pomembno tudi za razvijanje dialoga. Pomembna negativna dejavnika dialoga sta namreč strah in nezaupanje, oba pa večinoma izvirata iz izkušnje nasilja. Zato je kultura miru temelj dialoških odnosov. (Žalec 2010, 36)

mišljenike navaja nekatere ugledne teologe. Prvi in najbolj slavni od tistih, ki jih navede, je Luter. Bellinger je zapisal, da nas Prva Mojzesova knjiga ne uči, da je Bog *bil* Stvarnik, ampak, da Bog *je* Stvarnik. (30) Bog svojega stvarstva nikoli popolnoma ne izpusti iz rok. Če bi to storil, bi po Lutru vse izginilo v nič. (29)

Bellinger trdi, da je iz različnih delov Kierkegaardovega opusa razvidno, da se stvarjenje ves čas dogaja (30). Še več, to stališče je temelj Kierkegaardovega razumevanja človeške eksistence. Bellinger opozarja, da je Kristus Beseda, prek katere je vse, kar je, nastalo oziroma začelo bivati. Že samo zato so vse interpretacije Boga kot urarja s krščanskega stališča nesprejemljive. (31) Opozorimo lahko tudi na Kierkegaardove dnevnike, v katerih Kierkegaard zelo jasno postavi v središče, sklicujoč se na Sveto pismo, človekovo zmožnost, da sliši božjo besedo in pomen tega, da jo sliši oziroma da ji prisluhne. Kierkegaard je svetopisemski teolog, ki bralca spodbuja, da odkrije pravi smisel svojega bivanja v svojem odnosu z Bogom Stvarnikom. Kierkegaard je v prvi vrsti strasten bralec Svetega pisma, ki poskuša doseči, da bi božja beseda odmevala skozi njegovo pisanje: bralca naj doseže tam, kjer bralec je, in ga privede do večje duhovne zrelosti. Za Kierkegarda je teološka antropologija najpomembnejša točka, v kateri nauk o nenehnem stvarjenju stopi v igro. »Subjektivno« eksistirajoči človek je osebno vpleten v dogajanje stvarjenja. Stvarjenje se dogaja v njegovi duši ali pa ima vsaj potencial za to, da se dogaja v njegovi duši. Teološka antropologija mora, vsaj v končni analizi, imeti obliko samospoznanja. Posameznik ne more razumeti človeškega položaja abstraktno, ne da bi razumel svoj lastni položaj. (32) Tako vidimo, da ima Kierkegaardova misel tako teoretsko kakor tudi buditeljsko oziroma pridigarsko prvino. Človeško existenco analizira v svojem teoretskem premisleku, po drugi strani pa s svojim pisanjem tudi izzivalno nagovori bralca. Kierkegaard ne ponuja samo opisa božjega delovanja – stvarjenja, ampak tudi spodbuja bralca, da svoj um in srce odpre temu delovanju. (33)

Tudi če se obrnemo k psevdonimnim delom, naletimo na temo nenehnega stvarjenja. Takšno delo so *Filozofske drobtinice*, prvo delo psevdonimnega avtorja Johanna Climacusa. Tu je govor o ponovnem rojstvu in o novi osebi. Človek je zapadel v neresnico zaradi svoje lastne napake – greha. (34) Učitelj je Bog, ki je vstopil v čas, da bi opozoril človeka: v neresnici živi zaradi svoje lastne napake. Učitelj tako omogoči ponovni začetek oziroma nadaljevanje procesa stvarjenja, ki ga je prekinil greh. Zato je naslednji potrebn korak v razlagi Kierkegaardovega razumevanja stvarjenja pojasnitev, kaj Kierkegaard razume z grehom. Začnimo to pojasnitev z delom *Pojem tesnobe* (1844), ki ga je »podpisal« Vigilius Haufniensis. Zelo ga zanima vprašanje osnovne motivacije, ki je podlaga človekovega vedenja oziroma ravnanja. Po njegovem je to tesnoba. To je edinstveno človeško čustvo, ki ga živali, ki drugače poznajo strah, ne doživljajo. Tesnoba se kvalitativno razlikuje od strahu. Tesnoba ne nastopi zaradi zunanjih groženj posameznikovemu obstoju, ampak je povzročena od znotraj. (Bellinger 2001, 35) Tesnoba ne nastopi pri živalih, ker živali niso duhovna bitja. Kaj to pomeni? Haufniensis sugerira, da imajo živali togo, determinirano, določeno duševnost, ki kontrolira njihove odzive na okolje. (36) Iz sveta jim pretijo različne nevarnosti in živali storijo najboljše, kar

znajo, da se jim izognejo. Človekova duševnost pa ni določena, zato je svoboden, saj se zaveda možnosti, ki so mu odprte. Svojo prihodnost lahko oblikujemo z izbiro svojih dejanj. In prav iz te naše zmožnosti izvira tesnoba. Svoboda, ki vključuje zavest o prihodnjih opcijah, tvori prvino človeške narave, ki je živali nimajo. Ta prvina je duh.

Haufniensis izhaja iz prepričanja, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. Njegov pristop je narativna teologija. Za Haufniensis Adam in Eva predstavljata človeški rod, to pa pomeni, da simbolizirata duhovno eksistenco. Na njunem zgledu lahko vidimo, da imamo ljudje odprto prihodnost na način, kakor je živali nimajo. Prihodnost je vir tesnobe, ker njena nedoločenost vodi v čustveno ambivalenco. Haufniensis tesnobo opredeli kot »simpatično antipatijo in antipatično simpatijo«. (Kierkegaard 1998, 52) Tesnoba izvira iz konflikta med tem, da si iste stvari hkrati želimo in se je bojimo. To, česar si istočasno želimo in se bojimo, pa je duhovni razvoj našega sebstva samega. To, da človekova duševnost ni določena, pomeni, da je človekovo sebstvo nenehno v procesu oblikovanja, formacije. Ljudje dogajanja stvarjenja ne doživljamo kot dovršeno dejanje, ampak kot sedanje dogajanje. Natančno rečeno, ni res, da preprosto obstajamo, ampak nenehno postajamo, nenehno prihajamo v bivanje. (Bellinger 2001, 37) To je po svoje neprijeten položaj, ki ima lahko negativne posledice. Dejstvo, da nenehno prihajamo v bivanje, pomeni: za nas je odprta možnost, da se odtujimo procesu stvarjenja; to pa ne velja za živali. Izraženo v teološki govorici, to pomeni, da lahko zapademo v greh. Človekova grešnost je njegovo nagnjenje, da – po svoji lastni krivdi – zapade v neskladje s svojim Stvarnikom in prav tako s samim seboj.

Haufniensisova knjiga se začne z obravnavo zgodbe o padcu Adama in Eve v greh. S prvim grehom je greh prišel na svet, je zapisal Haufniensis. Adam in Eva sta storila »skok« v greh, ki je omogočil, da je grešnost postala kakovost človeške eksistence. Vsak človek, ki se rodi za njima, stori podoben skok. Ta skok vključuje izgubo nedolžnosti in njeno nadomestitev s krivdo. Vsaka oseba naredi ta skok kot posameznik. Ta skok je tradicionalno znan kot Padec. Toda kako naj razumemo ta kvalitativni skok psihološko? Odgovoru na to vprašanje velja temeljno Haufniensisovo zanimanje. Haufniensis pravi, da je nedolžnost nevednost. V tem stanju je po eni strani človek miren in spokojen, po drugi strani pa je vendarle navzoče še nekaj drugega, drugačnega. Ne govorimo o kakem konfliktu ali sporu, saj človek v stanju nedolžnosti ne teži k ničemur oziroma ne hrepeni po ničemer. Toda to stanje poraja tesnobo. Nedolžnost ni popoln mir. To je stanje, iz katerega nastane tesnoba. Nedolžnost spremlja tesnoba. Tesnoba je nelagodje, ki je rezultat posameznikove zavesti, da bi bil lahko drugačen, kakor je sedaj. (38) Lahko bi imel zmožnost ali znanje oziroma vednost, ki ga oziroma je sedaj nima. Ta zmožnost lahko postane dejanskost. Toda kakšne so lahko posledice, če se to ne zgodi? Posameznik tega ne ve in je zato tesnoben. Uresničitev te možnosti ga po eni strani privlači, po drugi strani pa misel o njej poraja nelagodje. Pred Padcem sta Adam in Eva živela v nedolžnosti, za katero je značilna nevednost. Ko jima je Bog prepovedal jesti z drevesa spoznanja dobrega in slabega, ga nista popolnoma razumela,

saj nista poznala razlike med dobrim in slabim. Morda sta slutila, da bosta, če bosta jedla s tega drevesa, zmožna nečesa, česar tedaj nista bila zmožna, kaj je to, oziroma kakšna zmožnost je to, pa nista vedela. Tudi ko jima je bilo rečeno, da bosta umrla, če bosta jedla s tega drevesa, tega nista razumela, saj nista vedela, kaj pomeni umreti. Ker nista razumela tega, kar je Bog rekel, v njiju ni bilo nobene določne predstave, ampak samo nedoločnost oziroma dvoumnost tesnobe. (Kierkegaard 1998, 55–56) Tesnoba je ujeta svoboda. Zato po Haufniensisu ni mogoča logična razlaga greha niti znanost o grehu, kajti greh nastane iz svobode, svoboda pa je področje, ki presega znanost. (Bellinger 2001, 38) Znanost poskuša logično dojeti stvarnost, ki jo objektivno zaznavna. Greh pa je subjektiven in ni logičen. Zato je vednost, ki je primerna za greh, subjektivna, eksistencialna oblika znanja. Haufniensis je zapisal, da to, kako je greh prišel na svet, vsak človek razume le po sebi. Če bi to »razumel« po drugem ali se tega »naučil« od drugega, tega *eo ipso* ne bi razumel. (Kierkegaard 1998, 63)

Bellinger izpostavi tri spoznanja, do katerih ga je privedlo branje *Pojma tesnobe*: 1. najbolj osnovno človeško čustvo ni strah pred zunanjimi grožnjami, ampak tesnoba, ki se porodi iz duhovne svobode; 2. svoboda človeka je izraz njegovega položaja kot bitja, ki nenehno prihaja v bivanje, ki je nenehno ustvarjano; 3. zapasti v greh pomeni, odtujiti se našemu Stvarniku in iztiriti iz smeri procesa našega postajanja, ki si jo Bog želi. (2001, 39)

Oglejmo si sedaj še malce podrobneje Kierkegaardovo pojmovanje greha in obupa. Za to tematiko je ključnega pomena delo *Bolezen za smrt*, ki ga podpisuje Anti-Climacus. Greh je po njegovem mnenju, psihološko gledano, »stopnjevanje obupa«. (Kierkegaard 1987a, 109) Obup je človekova osnovna eksistencialna odtujitev od Boga, zaradi katere ne more živeti polnega človeškega življenja (Bellinger 2001, 43; Klun 2013, 367; 371–374). Da bi Anti-Climacus lahko pojasnil obup in njegove oblike, mora pojasniti naravo sebstva. Ugotavlja, da ima tri razsežnosti: 1. sebstvo je sinteza nasprotnih prvin, kakor so neskončnost in končnost, svoboda in nujnost ... ; 2. sebstvo je samoodnos: zmožno se je zavedati samega sebe; 3. sebstvo je v odnosu do moči, ki ga je vzpostavila, Boga. Te tri dimenzije, vzete skupaj, vzpostavljajo način, na katerega je sebstvo duh. (44) Od kod izvira obup? Po Anti-Climacusu iz tega, da Bog, ki je ustvaril človeka kot odnos, kot sintezo, ki je odnos s samim seboj, »človeka spusti iz svojih rok« (Kierkegaard 1987a, 56). Ljudje so edinstveni med ustvarjeninami po tem, da jih Bog spusti iz svojih rok. Drugim bitjem se zato ne more zgoditi, da bi kaj blokiral božji namen, da postanejo to, kar »so«, da se uresniči njihovo bistvo. Ta namen pa je lahko blokiran pri človeku, ker ga človek lahko sam dejavno blokira. To je osnovni argument *Bolezni za smrt* kot celote. (Bellinger 2001, 45) Najnižja oblika obupa je odsotnost zavedanja o tem, kaj Bog želi, da postanemo, kakšno podobo nam je namenil. Naslednja stopnja je zavestni obup, ki je lahko obup v šibkosti, da bi postal to, kar ti je Bog namenil, ali pa obup v kljubovanju Bogu, da bi postal to, kar on želi, da postaneš. (46) Demonični obup je najbolj intenzivna oblika tega obupa. V demoničnosti človek želi biti nepopolnost, ali z drugimi besedami, ne želi postati božja podoba. Odloči se za svojo lastno nepopolnost, kot pričevanje proti Bogu, da je drugora-

zredni stvarnik. Voegelin v podobnem smislu govori o »epifaniji« ega, ki zakriva epifanijo Boga. (1989, 67–68) Anti-Climacus ponudi naslednjo opredelitev greha:

»Človek greši, ko *pred Bogom, ali kljub pojmu o Bogu obupan noče biti on sam, ali obupan hoče biti on sam*. Greh je torej stopnjevana šibkost ali stopnjevano kljubovanje; greh je stopnjevanje obupa. Poudarek je na: *pred Bogom* ali na tem, da je predstava o Bogu navzoča. To, kar v dialektičnem, etičnem in religioznem pogledu iz greha napravlja »kvalificiran« obup, da se izrazimo po pravniško, je ravno predstava o Bogu.« (Kierkegaard 1987a, 109)

Kierkegaardovo izhodišče je, da je vsak greh, preden je greh proti drugim, najprej in nazadnje greh proti Bogu (Bellinger 2001, 50). Kierkegaard (1987a, 112) poudarja, da grešnik ima pojmovanje Boga, pa kljub temu noče tega, kar hoče Bog, in je tako neposlušen. Kar zares naredi človeško krivdo za greh, je to, da krivi zavest o svojem obstoju pred Bogom. (112) Greh je najbolj temeljna oblika izogibanja poslušnosti Bogu. Greh je posameznikova nepripravljenost, zaznati božji glas, mu prisluhniti in sprejeti božjo voljo, ki jo sporoča. Greh je nepokornost in kljubovanje Bogu. (113)

Nasprotje greha je zato vera (114). Bellinger je v svoji interpretaciji Kierkegaard da uvedel pojem »zaščita ega« (ang. *ego protection*), s katerim po njegovem mnenju dobro povzamemo osnovne uvide, izražene v *Pojmu tesnobe* in v *Bolezni za smrt* (2001, 53). Kakor že rečeno, ljudje nimamo določene duševnosti in nenehno prihajamo v bivanje, nenehno postajamo. Takšen položaj vodi v tesnobo, ki je stanje, iz katerega raste greh. Pri »skoku v greh« govorimo o tem, da se človek obrne proč od Boga, da bi sam nadzoroval proces stvarjenja in zmanjšal tesnobo. Ego postane kakor nekakšna školjka, v kateri se posameznik skriva, da bi se izognil možnemu nadaljnjemu razvoju svojega sebstva. Človek se v tem stanju skuša zaščititi pred prihodnostjo, pred tem, da bi »umrl samemu sebi« in se ponovno rodil kot drugače oblikovana, zrelejša oseba. »Demonično« je izraz, ki označuje človeško eksistenco, ko poskus, izogniti se sesutju ega, doseže stopnjo panike. (53) Ali kakor pravi Kierkegaard, biti demoničen pomeni, moliti, da ne bi bil odrešen (1970, 1277–1278). Po KB ima človekovo življenje tri glavne razsežnosti: vertikalna os (Bog in narava), vodoravna os (socialno, družbeno bivanje) in časovna tirnica posameznega sebstva (Bellinger 2008, 2–3; Žalec 2015, 224; Králik 2017, 32; Valčová, Pavlíková in Roubalová 2016). Na vsaki od teh osi lahko nastopijo motnje, katerih posledica so razne oblike patologije. Motnja na navpični osi je kljubovanje Bogu, na osi sebstva upiranje klicu po duhovni rasti in na vodoravni osi človekova potopitev v množico, v Kierkegaardovem pomenu besede, ki je skvarjena oblika človeške socialnosti in omogoča nasilje najhujših razsežnosti. Bistvo KB teorije nasilja je, da Bog vsakega človeka kliče, naj se duhovno razvije, naj postane božja podoba, to je, podoba, ki mu jo je Bog namenil. To pomeni, da človek izgubi svojo »identiteto« in postane nekaj novega. Temu pa se večina ljudi upira, in to na bolj ali manj nasilen način. Takšni ljudje želijo doseči, da ne bi slišali tega božjega klica. Ko dobi prizadevanje za to utišanje skrajne razsežnosti, ki imajo lahko zelo nasilno obliko, KB govori o demoničnosti. Demoničnost je bolešno stanje, se pravi oblika norosti, ki lahko postane prava blaznost. (Žalec 2015, 228–229)

Nasprotovanje svoji lastni duhovni rasti in prizadevanje za utišanje božjega klika imata lahko zelo različne oblike, ki so lahko bolj ali manj nasilne. Slootweg (2009) takšno usmerjenost in ravnanje, ki je značilno še posebno za moderno, imenuje »križarski pohodi« (ang. *crusades*) proti vitezom vere. Naštejmo samo nekatere, za ilustracijo: pretirane in za ohranjanje svobodne demokracije škodljive zahteve po izključevanju religioznega diskurza iz javnega življenja oziroma delovanje v tej smeri; pretirane zahteve po izključevanju verske vzgoje in izobraževanja iz javne edukacije oziroma temu ustrezno ravnanje; scientizem, ki lahko dobi naravnost demonične razsežnosti (evgenika, poskusi na ljudeh ...) (Jamnik 2017, 59–61). Sam Bellinger je KB teorijo uporabil za interpretacijo nacizma in stalinizma. Nacist je demonik, demonik pa je patološki esteta, ki ga obvladuje tesnoba pred dobrim. Stalinist je patološki farizejski etik, ki ga prežema tesnoba pred zlim. (Bellinger 2001, 113–133; Bellinger 2010; Žalec 2013)

Menimo, da do sedaj predloženi oris KB teorije zadošča: ugotovimo lahko, da je KB teorija izrednega pomena za razumevanje nasilja in (*eo ipso*) političnega področja in da ponuja zanimive, tehtne in razsvetljuječe interpretacije, ki jih sekularne teorije nasilja ne omogočajo. Zato se sedaj lahko posvetimo drugemu delu naše naloge, predstavitvi Kierkegaardove teorije božje zapovedi in ovrednotenju njene »uporabnosti« in pomena.

## 2. Etika božje zapovedi in njena združljivost s svobodno demokracijo

Kierkegaard je menil, da moramo biti pred Bogom absolutno ponižni in da mu moramo dajati prednost pred vsem. Bog mora biti naša absolutna prioriteta. (2012, 195) To je edini način, da se zavarujemo pred samoljubjem. Samoljubje je tisto najpomembnejše, kar moramo v življenju premagati. Po našem mnenju je povsem smiselno dejati, da je glavni namen Kierkegaardovega pisanja, človeku pokazati, kako se lahko zaščiti pred samoljubjem in ga premaga. (Žalec 2016b, 282) Ker je Kierkegaardova etika predvsem etika ljubezni, lahko gornje trditve formuliramo kot zahtevo o primarnosti ljubezni do Boga. Pomen te primarnosti lahko osvetlimo z vidika malikovanja. Pomembna je zato, ker je vsako vedenje, ki daje čemerkoli prednost pred Bogom, malikovanje. Da bi to bolje razumeli, se moramo spomniti na naše gornje ugotovitve o središčnem pomenu stvarjenja v Kierkegaardovem pogledu. Človek brez vere, ki je po Kierkegaardu ekvivalentna prioriteta ljubezni do Boga, se s tem izmika božjemu ustvarjanju njega samega in tako postaja ali pokuša postati oziroma biti sam svoj »stvarnik«. To pa je malikovanje samega sebe, saj hoče prevzeti božjo funkcijo. Odveč je dodajati, da je takšno samomalikovanje po krščanski slovnici, če se izrazimo po wittgensteinovsko (Žalec 2016a), samoljubje, pa naj človek dela karkoli.

Če mora biti Bog naša absolutna prioriteta, potem moramo absolutno spoštovati njegove zapovedi. Še več, samo če je nekaj dolžnost, samo takrat nas lahko to osvobaja in nas dela neodvisne, avtonomne. Zato sta tudi vera in ljubezen po

Kierkegaardu dolžnosti, še natančneje, temeljni dolžnosti, saj ju je zapovedal Bog. Vse naše glavne in temeljne zapovedi so po Kierkegaardu božje zapovedi, zato je njegova etika etika božje zapovedi. Ta ugotovitev pa pred nas postavlja nalogo, da odgovorimo na vprašanje, ali je Kierkegaardova etika božje zapovedi združljiva s svobodno demokracijo, katere bistvena prvina je pluralizem. V nadaljevanju bomo utemeljili pritrdilni odgovor na to vprašanje. Pri tem se bomo oprli na argumente C. Stephena Evansa, ki jih bomo dopolnili še z nekaterimi dodatnimi razlogi.

V zadnjem poglavju svoje knjige *Kierkegaard's Ethics of Love* (2008, 318) Evans dokazuje tezo, da religiozna etika božje zapovedi (EBZ) ni sektaška in da je združljiva s svobodno, pluralistično demokracijo. Njegovo izhodišče je, da EBZ kierkegaardovskega tipa izključuje vsako nasilje do drugače mislečih. To izhaja iz njene temeljnega načela »ljubi svojega bližnjega«. (319) Nadalje Evans trdi, sklicujoč se na KB teorijo, da Kierkegaardova teorija ne samo da ni združljiva z nasiljem, ampak celo omogoča odlično pojasnitev izvora nasilja, ki implicira tudi navodilo za ozdravljenje človeka in družbe od nasilja in za njegovo preprečevanje (320). Naslednji razlog je, da lahko obstaja skupna moralna podlaga za vernike in nevernike (321). Tako lahko načelo »ljubi svojega bližnjega« razume tudi oseba, ki je ateist. Evans na tej točki razlikuje med posebnim in splošnim razodetjem. Splošno razodetje je dano tudi nevernim. Tako lahko nevernik prizna nekaj kot moralno dolžnost in se pri tem ne zaveda, da je to pravzaprav božja zapoved, tako kakor lahko nekdo prepozna vodo in jo pije, ne da bi vedel, da je kemijska struktura vode H<sub>2</sub>O. EBZ torej ne vsebuje težko sprejemljive trditve: oseba mora biti religiozna, da lahko prizna neke določene moralne vrednote oziroma načela in poskuša na njih graditi svoje življenje. Še več, religiozna etika in antropologija imata tudi razlago za to: Bog Stvarnik je v vsakega človeka vsadil ljubezen. Zato je vsak človek vrednota, in načeloma, ima vsak človek zmožnost, priznati resnico, da je vsak človek vrednota. Ob tem velja dodati: tudi če je moralno razodetje sporočeno točno določenim ljudem kot posebno razodetje (prek Jezusa, Mohameda, Buda, Konfucija ...), to še ne pomeni, da ga ni mogoče, vsaj delno, prepoznati tudi po poti splošnega razodetja, splošnega moralnega čuta ali vesti, in da ga ni mogoče zagovarjati s sklicevanjem na splošno razodetje. Kierkegaard je sam ravnal tako. Čeprav je menil, da je morala ljubezni do bližnjega izpeljana iz Nove zaveze, je trdil, da je pravilnost te etike mogoče braniti po merilih, ki jih priznavajo tudi nasprotniki religije, saj takšna etika omogoča ljudem, da prosperirajo z ohranjanjem konstantnosti ljubezni, z večanjem človeške svobode in z varovanjem človeškega življenja. (322) Toda če je tako, se postavlja vprašanje: zakaj sploh potrebujemo religiozno utemeljeno moralno teorijo, če lahko ljudje prepoznajo svoje moralne dolžnosti brez vere v Boga ali sprejemanje avtoritete kakega posebnega razodetja? Zakaj potrebujemo teorijo božje zapovedi? Odgovor smo nakazali že zgoraj: ta teorija nam pojasni, kako je naša moralnost povezana z doseganjem naše najgloblje in večne sreče, pri tem pa naše moralnosti ne reducira na osebni interes. To redukcijo na svoj lastni interes pa preprečuje prav načelo, da je temelj prav(iln)ega ravnanja brezpogojno izpolnjevanje božje zapovedi. Da pri moralnosti primarno ni pomemben osebni interes, pa je ena najmočnejših intuicij o naravi moralnosti.



Vendar pa mnogi kljub vsemu mislijo, da pojasnitve, ki smo jo navedli, ne moremo uporabiti za liberalno demokracijo, ki je zavezana ločitvi Cerkve od države. Mnogi mislijo, da mora biti religija v liberalni demokraciji zasebna zadeva. To je seveda veliko vprašanje, ki bi zahtevalo mnogo več prostora, kakor ga imamo v tem članku, zato naj navedemo samo nekaj najpomembnejših razlogov, zakaj se s skrajno ekskluzivističnim stališčem v tem pogledu ne strinjamo. Na te je jasno opozoril nemški filozof Martin Breul (2015), ki je navedel pet funkcij oziroma razlogov za tezo, da religiozna prepričanja lahko igrajo legitimno vlogo v javnem diskurzu pluralne in demokratične družbe. Še več, Breul trdi, da so te funkcije za takšno družbo nujne. Pri nobeni vlogi ni pomembna funkcija upravičevanja, glede katere se Breul strinja s skrajnimi ekskluzivisti, da je religiozna prepričanja ne morejo opravljati. Ti razlogi oziroma vloge so: religiozna prepričanja lahko igrajo vlogo motivacijskega razloga; drugi razlog za potrebnost javnega izražanja religiozних prepričanj zadeva zadržanost nekaterih glede možnosti prevoda vsebine religiozних prepričanj v nereligiozni, sekularni govor. Breul izhaja iz pojmovanja, da je javnost kritični in diskurzivni postopek za koordiniranje in organiziranje skupnega ravnanja in življenja. Če je tako, potem religiozna prepričanja ne bi smela biti vnaprej izključena iz javnosti oziroma omejena na zasebno področje, saj potem sploh ni nobene možnosti oziroma priložnosti, da bi preverili dostopnost njihove vsebine in da bi dele, ki so zanimivi za družbeno razpravo, prevedli v splošno sprejemljivo govorico. Zato moramo, če želimo biti na postsekularni ravni, zavrniti »liberalno« zahtevo zasebnosti religije in dopustiti navzočnost religiozних argumentov v javnosti, pri tem pa se morajo njihovi zagovorniki zavedati epistemске omejenosti teh argumentov. (499) Tretji razlog za navzočnost dostopnih religiozних razlogov v javnem diskurzu je upoštevanje manjšin (499–500). Za marsikatero manjšino je pogosto edini način, da pojasnijo svoje pomisleke ali zadržke izražanje v religiozni govorici oziroma z uporabo religiozno obloženih ali utemeljenih ugovorov. Religiozne utemeljitve lahko veljajo kot (začetne) namestnice za splošno sprejemljive utemeljitve, v katere se lahko prevedejo ali ki se lahko pozneje predložijo, objavijo. Razlog za takšno dopustitev po Breulu ni kaka pokroviteljska zaščita kulturne raznolikosti, ampak želja, da se kolikor mogoče razširi polje demokratične javne razprave, tako v vsebinskem pogledu kakor tudi z vidika možnih udeležencev (vključno z manjšinami z obrobja). (Strahovnik 2014, 245) 4. Religiozni argumenti se lahko nadalje uporabijo kot dodatna utemeljitev poleg argumentov, ki temeljijo na splošno sprejemljivih razlogih. Tako se lahko razne diktatorske usmeritve ali pa očitne krivice kritizirajo tudi z religiozних stališč. V takšnem primeru religiozni argumenti nimajo odločilnega pomena, lahko pa nekemu stališču dajo večjo težo. Izključitev religiozne argumentacije iz javne razprave lahko privede do nastanka javnega prostora, ki ga zasedejo razni skrajneži, ti skrajneži pa v javno razpravo brez zadržkov vnašajo lažne religiozne argumente, ki koristijo njihovim interesom. Tako se je v zadnjih letih v ZDA izrazilo povečal vpliv religiozne skrajne desnice in evangelikalskih fundamentalistov v javnosti. (Sandel 2010, 208–269) V okoljih stabilnega nesoglasja, ki zahtevajo obsežne kompromise, je lahko potrebna navezava na religiozne predstave (Breul 2015, 501). Vzemimo zagovornike splava in njihove

religiozne nasprotnike. Ker ne moremo pričakovati, da bi dosegli kako soglasje o tem vprašanju med njimi, je edina dejansko možna rešitev tega pat položaja nekakšen kompromis, s katerim bodo obojni kolikor toliko lahko živeli in ki bo omogočil pomiritev med obema stranema. Če pa želimo doseči ta kompromis, moramo najprej izvedeti, kaj sestavlja vrednostna merila in pojmovanja konkretnih potencialnih partnerjev za želeni kompromis, da jih bomo v procesu doseganja kompromisa lahko upoštevali. To pa lahko dosežemo le, če tudi religiozna stran v javni razpravi pojasni svoje poglede in če bodo njeni pogledi upoštevani v javnem diskurzu.

Evans se ugovora proti (skrajnemu) ekskluzivizmu loti na podlagi razlikovanja dveh pojmovanj svobodne demokracije (2008, 325): to je družba, ki je zavezana odprti in svobodni razpravi, v kateri lahko sodelujejo vsi, tudi religiji vdani posamezniki; po drugem pojmovanju pa naj se o religioznih stališčih ne bi razpravljalo, ker bojda sodijo v zasebno sfero. Po Evansu je samo prva družba resnična svobodna demokracija, druga pa, pod pretvezo religiozne nevtralnosti, uveljavlja naturalistični okvir razprave, to pa bi težko imenovali religiozna nevtralnost. To, da mnogi verniki zagovarjajo upravičenost in potrebnost religioznega diskurza v javni razpravi, nikakor ne pomeni, da si zares veren kristjan želi kake teokratske družbe. Prav nasprotno. Pravzaprav je že zgled Kierkegaarda samega zelo poveden v tem pogledu. Kierkegaard je nasprotoval ureditvi, ki je v njegovem času vladala na Danskem, v kateri je Cerkev orodje države. Njegov glavni razlog je bilo nasprotovanje ideji, da se lahko resnično krščanstvo identificira s konkretnimi normami katerekoli dejanske, konkretne človeške družbe. Kakor opozarja Evans, je genij EBZ prav v transcendenci, ki jo dodeljuje našim moralnim obveznostim. (326) EBZ ne more biti nikoli identična z *vox populi* ali *Sittlichkeit* v Heglovem smislu. Pristni etični posameznik mora uveljavljene norme vedno obravnavati s »strahom in trepetom«. Takoj, ko kristjani enačijo svojo vero z *Sittlichkeit*, so svojo vero izdali in so udeleženi v uporabi proti Bogu. (327) Kierkegaard vedenje pravega kristjana v tem pogledu imenuje pričevalec resnice, Evans pa protikultura (ang. *counterculture*). Kierkegaard je menil, da bo takšen pričevalec resnice zagotovo naletel na preganjanje, čeprav ga sam ne sme iskati, kaj šele, da bi želel biti mučenec (2009). Najbolj to pride do izraza v njegovem razumevanju kristjanove drže kot pričevalca resnice za širšo skupnost brez upanja, da ga bo ta skupnost razumela (Evans 2008, 328). Vsak krščanski triumfalizem je zanj anatema in konstantinsko zlitje Cerkve in države je zanj padec, katerega posledice še sedaj čutimo (Bellinger 2001, 98). Po Kierkegaardu, ostrem kritiku kristjanstva, ne smemo nobenih družbenih sprememb, družbenega reda in sploh nobenega časovnega reda istovetiti z božjim kraljestvom. Tega se morajo najbolj zavedati prav spreminjevalci družbe. Po drugi strani pa so orisani Kierkegaardovi pogledi in spoznanja uporabni tudi za druge, ne samo za kristjane, za ljudi, ki imajo zelo različne poglede na odnos med verskimi skupnostmi in politiko. Po Kierkegaardu se mora tisti, ki želi služiti Bogu in ljubititi svojega bližnjega, zavedati, da noben človek ni Bog. Naše zasluge v končni instanci sploh niso naše, ampak od Boga. To lahko lepo ilustriramo z vprašanjem, kako priti do sprave med dvema človekoma. (330) S tem vprašanjem se Kierkega-

ard ukvarja v *Dejanjih ljubezni* (2012, 418–432). Opozarja na nevarnost samopravičnosti in občutka o osebni superiornosti, ki lahko pohabita še tako plemenito prizadevanje. Pri ogrožanju sprave ni pomembna samo nevarnost, da se tisti, ki ljubi, čuti večvrednega, ampak tudi, da se storilec, ki se kesa, čuti osramočenega in ponižanega. (426) Edina rešitev pri tem problemu je, da med oba »stopi« tretje, to je ponižni odnos do Boga (427–428). »Zmagovita oseba« v pogledu sprave se mora zavedati, da kesanje storilca in prošnja za odpuščanje nista njena zasluga, ampak božja, in da je dobro presežno. S tem prizna svojo slabotnost, vendar se ne poniža pred skesancem, ampak pred Bogom oziroma Dobrim. Prav tako pa se tudi skesanec ne poniža pred »zmagovalcem«, ampak pred Bogom. Ker sta tako obe osebi v odnosu ponižani, ni ničesar ponižujočega za nobeno od njiju. (428) Takšna skupna ponižnost omogoča resnično spravo. Tisti, ki zares ljubi, mora jasno izraziti in ponavljati, da spreobrnjenje skesanca ni njegova, ampak božja zasluga. Tako se vedno vede tisti, ki zares ljubi, ugotavlja Kierkegaard. (429–430) To je za Kierkegaarda bistvo strahu in trepeta: življenje v zavesti, da bivamo pred višjo silo in da smo ji odgovorni. Prav zato mora biti ta višja moč resnično presežna, takšna, da se ne more nič človeškega in nič časovnega upravičeno istovetiti z njo. Samo Bog, ki je resnično presežen, lahko počloveči in uravna odnose na ta način. (Evans 2008, 331)

Evans ugotavlja, da osebe, ki verujejo v takšnega Boga in so mu odločne služiti, lahko dajo vitalno pomemben prispevek k pluralistični svobodni demokraciji. Takšne osebe nimajo zemeljskih stvari za končni cilj človeškega življenja, vendar Evans (332) opozarja na stališče Cliva Staplesa Lewisa, da so prav osebe, ki so največ premišljale o drugem svetu, ta svet najbolj razumele in tudi največ storile zanj (1996, 119). Zato lahko Kierkegaardovo teorijo božje zapovedi zagovarjamo kot teorijo, katere širše poznavanje in sprejemanje bi imelo zelo dobrodejne učinke v pluralistični demokratični družbi.

### 3. Religiozne korenine avtonomnosti, subjektivnosti in svobodne demokracije

Če smo do sedaj poudarjali predvsem združljivost kierkegaardovske vere in etike z liberalno demokracijo, pa bi na koncu radi osvetlili tudi njuno, praktično gledano, kar vitalno potrebnost za delovanje liberalne demokracije. Osrednja trditev, ki utemeljuje to stališče, je, da sta kierkegaardovska vera in etika vir subjektivnosti in avtonomnosti, to dvoje pa je srce svobodne demokracije, brez tega srce hitro uveni. Kaj je mišljeno s tem? Naprej velja omeniti, da strahospoštovanje božjih zapovedi hkrati z zavestjo, da vere ne moremo zreducirati na nobeno *Sittlichkeit*, daje posamezniku moč, da nasprotuje ustaljenim normam in pogledom, to pa pomeni, da krepi njegovo avtonomnost in subjektivnost. Takšni posamezniki in takšno nasprotovanje so ključni za družbeni in demokratični razvoj. Brez njih je demokracija lahko kvečjemu abstraktna, ne pa dejanska. Abstraktna demokracija okosteni, se neha razvijati, njeni člani pa vedno bolj zapadajo v bolj ali manj pri-

krito golo pripadnost, ki se zlahka razvije v fundamentalizem, kvietistični individualizem ali pa anarhizem. Subjektivnost in avtonomija, ki sta v srcu liberalne demokracije, imata potemtakem religiozne korenine. Pravo krščanstvo implicira subjektivnost in jo celo uveljavlja oziroma zahteva. (Slootweg 2009, 242) Še tako »strašne« in »absurdne« božje zapovedi, denimo božja zapoved Abrahamu, naj žrtvuje Izaka, ne spodkopavajo naše avtonomije, ampak prav nasprotno: krepijo našo odločnost, in to s strahom in trepetom, ki se upirata vsaki redukciji odgovornosti na kaj, kar ne temelji na prioriteti ljubezni do Boga (244–245). Res je seveda, da moramo za njihovo spoštovanje izgubiti nekaj svoje svetne pameti (Slootweg 2009, 243; Kondrla in Králik 2016), vendar je to nujna cena naše subjektivnosti in avtonomnosti. Vendar, kakor opozarja Evans, ni potrebno, da je ta izguba pameti posebno radikalna, pod predpostavko, da nekaj vemo o svojem Bogu. Ta pripomba je pomembna v kontekstu vprašanja, kako vemo, da je neka zapoved božja. Merilo je lahko skladnost zapovedi s tem, kar drugače vemo o našem Bogu. Tako na primer v današnjem času lahko upravičeno močno dvomimo, da bi bila zapoved, naj ubijemo svojega sina edinca, res božja zapoved. (2008, 307)

Odsotnost subjektivnosti in avtonomnosti ima usodne posledice za družbo, saj vodi v izginjanje pristne kohezije in torej v dezintegracijo. Možno nasprotje anarhizmu ali takšnemu ali drugačnemu individualizmu je ob njuni odsotnosti samo še neka prazna pripadnost, ki je nasprotje pristne pripadnosti. Takšna prazna pripadnost je bolj ali manj fundamentalistična in izvira iz istega problema kakor prazni individualizem: umanjkanje duhovno razvitega sebstva z vsemi posledicami, ki iz tega sledijo (identitetna izpraznjenost, neavtonomnost, odsotnost subjektivnosti, zaprtost in samoljubje). Zato odgovor na pereče probleme sodobnega sveta, od individualizma do fundamentalizma, ni vrnitev h kakim črednim moralnim pripadnostim, ampak oblikovanje duhovno razvitih in prebujenih posameznikov, posamičnikov v Kierkegaardovem smislu. (Králik in Tinley 2017, 28) Ovir za doseganje tega cilja je več. Najprej je tu seveda prevladujoča kultura (samo)malikovanja. Nekateri v njej vidijo prikrito strahopetnost. Tako na primer Slootweg pravi, da današnjemu človeku manjka poguma za globoko in pristno notranjost (2009, 248). Poleg tega vera črpa iz vira, ki ga sodobna, na Zahodu prevladujoča imanentistična misel zavrača. Vendar iz naše analize izhaja, da so viri zares svobodne odločitve in s tem svobodne demokracije presežne narave.

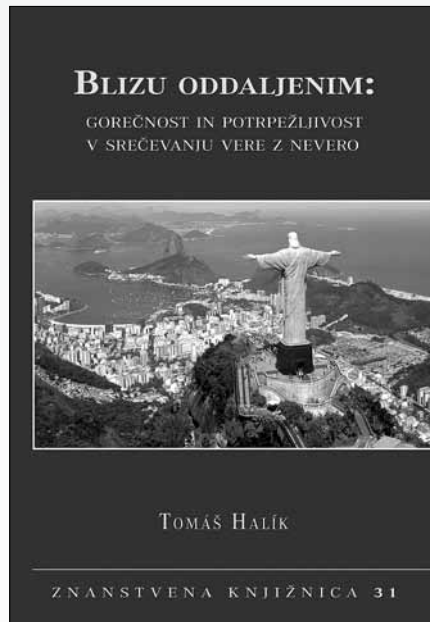
## Kratici

**KB teorija** – Kierkegaard-Bellingerjeva teorija.

**EBZ** – etika božje zapovedi.

## Reference

- Bellinger, Charles K.** 2010. *The Joker is Satan, and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. Fort Worth: Churchyard Books.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Oregon: Pickwick Publications.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. New York: Oxford University Press.
- Breul, Martin.** 2015. Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus. *Theologie und Philosophie* 90, št. 4:481–503.
- Evans, Stephen C.** 2008. *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands & Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamnik, Anton.** 2017. Truth and Compassion – human dignity, the ethical norm which should be respected by all persons. V: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 57–63. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- . 2009. Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico? V: *Søren Kierkegaard, Etično-religiozni razpravici*, 7–68. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 1998. *Pojem tesnobe: Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1987a. *Bolezen za smrt: krščansko-psihološka razprava za spodbudo in prebujo. Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987b. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije. V: *Søren Kierkegaard, Ponovitev: Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, 5–126. Prev. Franc Burgar. Ur. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1970. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Zv. 2. Bloomington: Indiana University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367–376.
- Kondrla, Peter, in Roman Králik.** 2016. Authentic being and moral conscience. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 4:155–164.
- Králik, Roman.** 2017. Søren Kierkegaard's influence on the thinking of Karol Nandrásky. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:25–34.
- Králik, Roman, in Susanne Jakobsen Tinley.** 2017. Kierkegaard's ethics as an answer to human alienation in technocratic society. *Komunikácie* 19, št. 1:25–29.
- Lewis, Clive Staples.** 1996. *Mere Christianity*. New York: Simon and Schuster.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- Sandel, Michael.** 2010. *Justice – What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus&Giroux.
- Slootweg, Timo J. M.** Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of the Crusade. V: *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, 223–256. Ur. Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt. Leiden: Brill.
- Strahovnik, Vojko.** 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.
- Valčová, Katarina, Martina Pavlíková in Marie Roubalová.** 2016. Religious existentialism as a countermeasure to moralistic therapeutic deism. *Komunikácie* 18, št. 3:98–104.
- Voegelin, Eric.** 1989. *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Žalec, Bojan.** 2016a. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:457–470.
- . 2016b. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- . 2015. Človekovo nesprijemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmi tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:349–355.
- . 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.



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

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

---

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

---

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

Kratki znanstveni prispevek (1.03)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2, 261—268  
 UDK: 321.7:2  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Peter Rožič*

## Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo

*Povzetek:* Kako razumeti mesto religije v sodobnih družbenopolitičnih okvirih, kadar ti okviri obravnavajo religijo kot izginjajočo in kot odsev nerazvitosti? Medtem ko razsvetljenje pripomore k večjemu razumevanju in uveljavitvi demokratične enakosti, hkrati vodi k ostri kritiki in tu pa tam k izločanju religije iz nazorskega, iz nramnega in iz javnega prostora. Tocqueville se kot najvplivnejši teoretik moderne demokracije zoperstavi takšnemu dualizmu s predpostavko, da je vera za človeka naravna in koristna. Naš članek ocenjuje Tocquevillovo analizo vpliva religije na demokracijo in ugotavlja, da Tocqueville skladno razume religijo kot gonilno silo enakosti in svobode, ki hkrati umerja egalitarno in liberalno politiko z moralnimi mejami in s tem pomeni ključno politično institucijo.

*Ključne besede:* religija, Tocqueville, demokracija, enakost, svoboda

*Abstract:* **Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy**

How is the role of religion in the modern socio-political context to be understood when these contexts treat religion as disappearing and as a result of underdevelopment? While the Enlightenment helped the movement towards a greater understanding and realization of democratic equality it also resulted in a sharp critique and the occasional exclusion of religion from the world-view as well as the ethical and public spheres. This article provides an assessment of Tocqueville's analysis of the impact of religion on democracy. It suggests that Tocqueville understands religion as a driving force of equality and freedom, which at the same time supplies egalitarian and liberal politics with moral limits and thus represents a crucial political institution.

*Key words:* religion, Tocqueville, democracy, equality, freedom

### 1. Uvod

Kako razumeti nesporno mesto religije v sodobnih družbenopolitičnih okvirih, kadar ti okviri obravnavajo religijo kot izginjajočo in kot odsev nerazvitosti? Ko razsvetljenje poudari emancipacijo in samostojnost človekove misli od diktata zu-

nanjih moralno-nazorskih avtoritet, razsvetljeni filozofi označijo religijo kot enega od glavnih krivcev za domnevno nazadovanje človeka in skupnosti. Po eni strani naj bi vpliv religije kot družbenega dejavnika vse bolj izginjal in sčasoma odmrnil, po drugi strani pa isti filozofi predpostavijo tudi, da dokler vpliv religije ostaja, ostajata nerazvitost in religija povezani; še več: če odstranijo religijo, naj bi se nerazvitost spremenila v razvoj. Medtem ko razsvetljenstvo pripomore k večjemu razumevanju in uveljavitvi demokratične enakosti in svobode, razsvetljeni misleci položijo temelje ostri kritiki in izločanju religije iz nazorskega, iz npravnega in iz javnega prostora. Kako torej spraviti demokratično politično misel moderne dobe s postrazsvetljenjskim dejstvom, da je religija kljub nasprotnim napovedim vse do današnjega časa ostala vezni člen (Verovšek 2017, 528) praktično vsakega političnega tkiva?

Naš prispevek povzema izsledke študije o Tocquevillovem popravku razsvetljenske ideje o religiji. Alexis de Tocqueville (1805–1859) se kot najvplivnejši teoretik moderne demokracije zoperstavi razsvetljenskemu dualizmu med religijo in politiko. Predpostavlja, da je vera za človeka naravna in koristna, s tem da pokaže na nekaj bistvenih in do takrat spregledanih možnosti povezave med religijo in politiko. Po njegovem je predvsem krščanstvo kot religija gonilna sila enakosti in svobode. Nadalje krščanstvo podpira neodvisno združevanje in izražanje, ki sta nujni za razvito civilno družbo in kot posledica tega za politiko. Hkrati religija stabilizira in umerja liberalno politiko demokracij z moralnimi mejami: ker demokracija teži k nižjim ciljem in strastem, naj bi prav religija učila državljane in institucije višjih ciljev. Vse to pa je po Tocquevillu pri religiji mogoče v svobodnih režimih in ne v avtoritarnih. V avtoritarnih lahko religija prispeva k prevelikemu poudarjanju hierarhije in pokorščine in sam avtoritarizem celo stabilizira. Za kratko oceno te zgoščeno prikazane Tocquevillove analize ta članek najprej predstavi Tocquevillovo politično filozofijo in njegovo religiozno misel v delu *O demokraciji v Ameriki*,<sup>1</sup> nato pa obravnava možne povezave med religijo in politiko.

## 2. Tocqueville kot vzgojitelj za demokracijo

Alexis de Tocqueville lahko po njegovem monumentalnem delu *O demokraciji v Ameriki* (krajše *Demokracija*) obravnavamo kot republikanskega vzgojitelja politike in političnega. V prvem zvezku *Demokracije* (iz leta 1835) Tocqueville analizira institucionalni razvoj demokratične države in demokratičnega stanja. S tem želi predvsem sodržavljanom Francozom pokazati možnost egalitarne in demokratične družbe, ki v Ameriki vodi k miru in ne k revoluciji, kakor je bila pogosta praksa tedanje Francije. Tocqueville ugotavlja, »ko ti [ki v Franciji kot razsvetljeni že pre-

<sup>1</sup> Tocquevillovo delo *O demokraciji v Ameriki*, ki se včasih (zmotno) prevaja kot *Demokracija v Ameriki*, zaradi večje preglednosti navajamo z rimskimi številkami, katerim dodamo v arabskih številkah stran (slovenskega prevoda): najprej zapišemo rimsko število zvezka (v izvorniku sta izšla dva: prvi del leta 1835 in drugi leta 1840), nato število dela v zvezku in nazadnje število poglavja posameznega dela.



govorno ne razumejo religije]<sup>2</sup> napadajo religiozna verovanja, delujejo v službi svoje strasti in ne interesa» (I.II.IX, 293). Analiza njegove teorije v *Demokraciji* pokaže, da enakost – v tem je razlika – v Franciji pravzaprav vodi k miru in ga v Ameriki tudi ohranja, saj vzgaja miru naklonjene državljane in režime z urejanjem strasti prek družbeno sprejetih vrednot same enakosti in svobode. Te vrednote pa za Tocquevilla v glavnem temeljijo na religiji. Tocqueville v religiji na splošno, še posebno pa v instituciji Cerkve, briljantno prepozna republikansko šolo za vrline. (Bellah 1978, 16)

V drugem zvezku *Demokracije* (1840) se osredotoča na moralne in psihološke komponente demokratičnega posameznika in značaja (Smith 2012, 214). Tocqueville na primer preučuje, kako demokratična država in demokratično okolje vplivata na posameznika. Pri tem se opira na moralno psihologijo, ki jo razvije ob obisku takratnih Združenih držav Amerike in ob študiju vodilnih političnih filozofov svojega časa. Tocquevillov vzgojno-izobraževalni pristop do državljana pod okriljem prepleta humanizma in družboslovja ni drugače nič novega. O povezavi moralne psihologije s politično filozofijo lahko govorimo že pri Platonovi *Državi* v osmem poglavju, ki razlaga različnost posameznikov in vrste duš, kakor so primerne za razne vrste političnih režimov in oblikovane od njih. Je pa Tocqueville med prvimi, ki takšen interdisciplinarni pristop prenese na področje ne samo politične teorije, ampak tudi delujoče demokratične politike.

Tocqueville izbere srednjo pot med razsvetljenimi filozofi na eni strani (pogostoma liberalni in svobodnjaško naravnani misleci) in nasprotniki razsvetljenstva na drugi strani (konservativni misleci, rojalisti in drugi). Ta francoski mislec in vzgojitelj k političnemu namreč zagovarja v eni sapi politične svoboščine in religijo. Vendar Tocqueville ne odobrava verske podlage režima, ampak se zavzema za ločitev Cerkve in države. Tako se postavi po robu takratni Franciji. Tam je bila po njegovem monarhija preveč enačena s katolištvom, to pa naj bi vodilo do upora in revolucij. Kakor bomo videli, Tocqueville svojo razpravo o religiji in politiki celo sklene s trditvijo, da je religija najpomembnejša politična institucija.

### 3. O religiji kot vzgojiteljici demokratičnosti

Tocqueville poleg religije oziroma vere priznava več dogmatičnih verovanj, a se mu verovanja s področja religije zdijo najbolj zaželena. Religija je po njegovem potrebna tako zaradi naravnega družbenopolitičnega reda kakor tudi zaradi prepleta naravnega in nadnaravnega moralnega reda, ki ga imenuje prve stvari: »Tudi če se omejimo zgolj na interese tega sveta, [bi] dvom o teh prvi stvareh [Bog, duša, dolžnosti do stvarnika in soljudi] dejanja prepustil naključju in jih na neki način obsodil na nered in nemoč.« (II.I.V, 31) Moč in red religije po Tocquevillu izvirata iz cilja in ene »izmed poglavitnih prednosti religij [ki] je, da na vsako od teh ključnih vprašanj dajejo jasen, natančen in dokaj obstojen odgovor, ki je razumljiv

<sup>2</sup> Opomba avtorja v kvadratnih oklepajih.

množici« (II.I.V, 32). V tocquevillovskem naravnem političnem redu religija pomeni nekoliko poenostavljeno vlogo vzgojiteljice, ki državljanom primerno razlaga nadnaravne resnice. V nasprotnem primeru, če se torej državljanji ne držijo vzgojnih nasvetov religije in opuščajo njene diktate, bodo državljanji obsojeni na nazadovanje in celo nesvobodo. »Če je pri kakem ljudstvu vera uničena, se naseli dvom v najvišjih predelih uma in napol ohromi vse ostale /... /, ohromi duhove; omaje odločnost volje in pripravi državljanke na suženjstvo.« (II.I.V, 32)

Suženjstvo, o katerem Tocqueville govori, je posledica človekovega podrejanja izključno materialnim potrebam in materialnemu uspehu. »Kdor nima vere, [mora] služiti, kdor je svoboden, verovati.« (II.I.V, 33) Drugače rečeno, brez religije je človek nesvoboden, saj ostaja del zgolj materialnega reda in zato dolgoročno škodljiv ne samo sebi, ampak demokratični družbi. Tisti, ki želi biti svoboden – to pomeni: čimbolj ali vsaj prostodušno trgovati in se pehati za materialno koristjo –, potrebuje vero, da ga osredotočanje na zgolj osebno stvarno korist ne odnese iz skupnosti v individualizirani svet posameznika, ki republikansko demokratično družbo razjeda od znotraj. Tocqueville drugje to isto dinamiko opiše takole:

»V moralnem svetu [je] vse gotovo in določeno, medtem ko je v političnem svetu vse videti prepuščeno razpravi in poskusom ljudi. Na ta način se človeški duh nikoli ne znajde pred neomejenim poljem: naj bo še tako drzen, od časa do časa začuti, da se mora zaustaviti pred nepremagljivimi preprekami.« (I.II.IX, 290–291)

Smelost zaradi tvarne blaginje tako uravnava vera v presežno.

Kar religija umerja in ureja, je torej strast po zgolj tvarnem blagostanju. Za Tocquevilla je strast po materialni blaginji, ki v demokratičnih družbah prek ekonomskega uspeha nadomesti prestiž neenako razporejenega aristokratskega političnega prestiža, pravzaprav vodi v niveliranje družbenih razredov in kot posledica tega v večjo politično enakost. Strast po blagostanju je zanj po eni strani osnovna in dobrodošla strast in poteza enakosti v demokratičnih obdobjih. Toda ta ista strast lahko državljanke demokracij zaradi osredotočanja nase privede v samoizločitev iz skupnosti in v premalo kritičen odnos do politike. Zato Tocqueville malodane vzdihne: »Kako pomembno je, da ljudje ohranijo svojo vero, ko postanejo enaki.« (II.I.V, 35) Tocqueville to drugje parafrazira: »Če torej zakon ameriškemu ljudstvu dovoljuje storiti vse, mu vera preprečuje, da bi si vse zamislil, in prepoveduje, da bi si vse upal.« (I.II.IX, 291)<sup>3</sup>

Kot popravek in vzgojiteljico nizkim demokratičnim težnjam Tocqueville predlaga religijo. Po njegovem je glavna naloga religij: »prečistiti, uravnati in omejiti

<sup>3</sup> Tocqueville nadalje ugotavlja, da »čeprav enakost prinaša na svet velike prednosti /... /, vzbuja v ljudeh zelo nevarne instinkte; ločuje jih med seboj in jih navaja k temu, da vsakdo misli le nase«. Njihovo dušo usmerja k pretirani ljubezni do materialnih užitkov. Največja prednost religij je v tem, da spodbujajo povsem nasprotno instinkte. Predmet človekovih želja, denimo, postavljajo onstran in nad posvetne želje, nalagajo dolžnosti do človeške vrste, odvrčajo od zagledanosti vase. To velja tudi za najbolj napačne in najnevarnejše religije. Religiozna ljudstva so torej navadno močna natanko tam, kjer so demokratična ljudstva šibka. (II.I.V, 35)

preveč vneto in izključujoče nagnjenje do blagostanja, ki ga občutijo ljudje v obdobjih enakosti« (II.I.V, 36). Če ključno vlogo pri umerjanju nizkih strasti po blagostanju igra religija, jo v njenem okviru duhovniki še prav posebno. Po Tocquevillovih opažanjih ameriški duhovniki (raznih krščanskih denominacij)

»verniku neprestano prikazujejo onstranstvo kot veliki predmet njegovih strahov in upov, [a] mu ne prepovedujejo, da ne bi na pošten način iskal blagostanja na tem svetu. Namesto da bi kazali, kako sta ti dve stvari ločeni in nasprotni, raje odkrivajo mesta, kjer se stikata in povezujeta.«  
(II.I.V, 37)

Ne samo da povezava med religijo in družbenopolitičnim ter gospodarskim okoljem torej obstaja, prav duhovniki so tisti, ki imajo nalogo, te povezave iskati in vzpostavljati. Drugače od predpostavk razsvetljenih filozofov Tocqueville v Ameriki odkrije, da lahko razsvetljencem neljubi predstavniki religije odlično vzgajajo k demokraciji. »Prav s tem, da spoštuje vse demokratične instinkte, ki niso v nasprotju z njo, in si z mnogimi izmed njih pomaga, se religija uspešno bojuje proti duhu osebne neodvisnosti, ki je njen najnevarnejši nasprotnik.« (II.I.V, 38) Še več, pri religiji in duhovnikih Tocqueville med različnimi krščanskimi denominacijami še posebej poudari katoliško vero nasproti tu in tam napačnim predpostavkam razsvetljenstva.

»Mislim, da se motimo, ko na katoliško religijo gledamo kot na naravnega sovražnika demokracije. Prav nasprotno, zdi se mi, da je med različnimi krščanskimi nauki katolicizem eden izmed tistih, ki so najbolj naklonjeni enakosti pogojev. Pri katolikih tvorita versko družbo le dva elementa: duhovnik in ljudstvo. Edino duhovnik se dviga nad verniki: pod njim je vse enako.« (I.II.IX, 287)

V posamezniku je za proces preobrazbe strasti prek religije ključna domišljija, ki jo religija brzda.

»Domišljija Američanov je torej tudi v svojih največjih odmikih previdna in negotova; njeni koraki so zadržani in njena dela nedovršena. Ta zadržanost se odraža tudi v politični družbi in izjemno prispeva tako k umirjenosti ljudstva kot k trajnosti institucij, ki si jih je to izbralo. Narava in okoliščine so iz prebivalca Združenih držav naredile drznega človeka. /... / A ameriški revolucionarji so prisiljeni, da javno izkazujejo spoštovanje do krščanske morale in pravičnosti, kar jim preprečuje, da bi kar tako prekršili zakone, ki ovirajo izvedbo njihovih načrtov. /... / Doslej si v Združenih državah še nihče ni upal zagovarjati načela, da je v interesu družbe dovoljeno vse. Brezbožno geslo, ki so ga, tako se zdi, iznašli v stoletju svobode, da bi z njim upravičili vse bodoče tirane.« (I.II.IX, 291)

»Državljan ameriške demokracije, ki je po naravi drzen, ostaja zaradi svoje vere umerjen in konstitutivno nujen za vzdrževanje demokratičnega reži-

ma, ki je po sebi liberalno popustljiv. Že Rousseau v delu *Emile* trdi, da posameznikova srečnost predpostavlja nujnost pridobitve ravnotežja, ki domišljijo privede v sozvočje z realnimi možnostmi človeka in njegovega okolja. Po njegovem domišljija razširi meje naših percepcij zmožnosti, to pa stimulira in hrani željo z upanjem, da jih bo lahko potešila. Ker v resničnosti to ni povsem mogoče, je za doseglo srečnosti treba domišljijo omejiti. (2009, 52–53) Kar Rousseau vidi kot prvi pogoj v posameznikovi srečnosti, je Tocqueville priredil kot javno vrlino, izhajajočo iz religije. Drugače rečeno, Tocqueville se pri preučevanju možnosti delujočega demokratičnega sistema retorično sprašuje: »Kako naj bi se družba izognila propadu, če se ob popuščanju politične vezi ne bi utrdila moralna vez? Kaj storiti z ljudstvom, ki je samo svoj gospodar, če ni pokorno Bogu?« (I.II.IX, 293)

Ob ključni vlogi religije pri vzgoji in prevzgoji demokratičnih strasti v delujočo demokracijo Tocqueville svari pred prenatanko ali preveč poudarjeno vlogo religije. »Religija, ki bi postala bolj natančna, toga in polna drobnih obvez v času, ko ljudje postajajo vse bolj enaki, bi bila kaj kmalu omejena na skupino nekaj gorečnejšev sredi neverne množice.« (II.I.V, 35) Religija naj bi tako z neko določeno širino spodbujala svobodnega duha posameznika, v družbi pa svojo lastno legitimnost. Tocqueville predvideva, da bi pretirana gorečnost ali celo izključevanje na verski podlagi religijo pahnilo v demokratičnih obdobjih v svoje nasprotje in trivialnost.

Na tem mestu je treba poudariti, da religija po Tocquevillu ne sme biti razumljena kot zgolj sredstvo, ampak je predvsem izraz človekovega odnosa s tistim, kar človeka presega v osebi Boga.

»Delati dobro soljudem iz ljubezni do Boga. To je veličasten izraz. Človek s svojim razumom prodre v božjo misel; vidi, da je namen Boga red; svobodno se pridruži temu velikemu načrtu; in čeprav temu čudovitemu redu vseh stvari žrtvuje svoje osebne interese, za to ne pričakuje drugega povračila kot zadovoljstvo, da ga lahko opazuje. Potemtakem ne verjamem, da je interes edino gonilo vernih ljudi; vendar pa mislim, da je interes poglavitno sredstvo, s katerim religije usmerjajo ljudi, in prepričan sem, da prav po tej plati pridobijo množico in se razširijo med njo.« (II.II.IX, 131–132)

Vera torej ni sredstvo, vendar pa moramo pri Tocquevillu opaziti, da Boga razume predvsem kot tistega, ki ustvarja in vzdržuje red. Red v vseh stvareh – ki prihaja od Boga – naj bi demokratičnega posameznika vodil k sožitju v skupnosti enakih in svobodnih.

#### **4. Sklep: Tocqueville o povezavi religije in politike**

Če strnemo analizo povezave med politikom in religijo, lahko rečemo, da Tocqueville loči religijo naprej v smislu osebne vere v Boga in religijo, kakor se kaže v druž-

bi. V obeh primerih Tocqueville napoveduje, da v demokratičnih stoletjih (enakosti) ne bo nove religije. (II.I.II, 21) Za posameznike v demokratični državni ureditvi je namreč značilno, da intelektualne avtoritete, ki se ji podrejajo, ne prepoznajo »izven človeštva in nad njim, ampak vir resnice iščejo v sebi ali pri drugih ljudeh. Če se moralna avtoriteta vedno nekje nahaja, je ta v množici – njej so pripravljene verjeti in njeno mnenje vedno bolj usmerja vse.« (II.I.II, 22) V tem oziru se Tocqueville bistveno razlikuje od razsvetljenih filozofov, tudi če je njegova filozofija umeščena v neko določeno razumevanju razsvetljenstva, ki ga Tocqueville podeduje. Naslednji odsek je zato pomembno navesti v celoti:

»V času razsvetljenstva in enakosti človeški duh le s težavo sprejema dogmatična verovanja in da občuti živo potrebo po njih le v zvezi z religijo. To najprej kaže, da se morajo religije v tem obdobju bolj kot sicer previdno omejiti na svoje lastno področje in ne smejo izstopati iz njega. Če bi hotele svojo oblast razširiti onstran verskih vprašanj, bi namreč tvegale, da nihče v ničemer ne bi verjel vanje. Zato si morajo skrbno načrtovati krog, znotraj katerega želijo obvladovati človeški razum, medtem ko ga morajo izven njega pustiti povsem svobodnega in ga prepustiti samemu sebi. Mohamed je prinesel z neba in zapisal v Koran ne le verske nauke, marveč tudi politična načela, civilne in kazenske zakone ter znanstvene teorije. Nasprotno pa Evangelij govori le o splošnih odnosih med ljudmi in Bogom ter med ljudmi samimi. Zunaj tega področja ne uči ničesar in ljudi ne zavezuje k nobenemu prepričanju. Že zgolj to nam, poleg tisoč drugih razlogov, kaže, da prva od teh dveh religij ne bo mogla dolgo vladati v času razsvetljenstva in demokracije, medtem ko je drugi kakor v vseh drugih stoletjih usojeno vladati tudi v teh.« (II.I.V, 33)

Ta prispevek je pokazal, da se Tocqueville kot največji teoretik moderne demokracije zoperstavi razsvetljenskemu dualizmu med religijo in politiko s predpostavko, da je vera za človeka naravna in koristna. Tocqueville skladno razume religijo kot gonilno silo enakosti in svobode, ki hkrati umerja egalitarno in liberalno politiko z moralnimi mejami in s tem pomeni ključno politično institucijo.

Tocqueville je nad svojimi opažanji in dognanji večkrat sam presenečen.

»Ko sem nazadnje začel raziskovati, kakšen je duh same duhovščine, sem spoznal, da se večina njenih članov prostovoljno odvraca od oblasti in čuti za nekakšen poklicni ponos, da ostane izven nje. /... / Videl sem, kako so se skrbno ločevali od vseh strank in se z osebno zavzetostjo izogibali stika z njimi. /... / Zato sem se hotel sedaj od dejstev povzpeti do vzrokov: spraševal sem se, kako se lahko ob manjšanju navidezne moči vere njena dejanska moč veča.« (I.II.IX, 295)

Odgovor se skriva v skriti veličini religije same.

»Na religijo, ki pri Američanih nikoli ne poseže neposredno v vladanje družbe, moramo torej gledati kot na njihovo prvo politično institucijo; kajti če

jim že ne daje nagnjenja do svobode, jim vsekakor izjemno olajša njeno uveljavljanje.« (I.II.IX, 291)

Skratka, v Tocquevillovi misli so versko prepričanje, nravi in politično ravnanje medsebojno povezani (Novak 2002). Za Tocquevilla je religija najpomembnejša politična institucija. Da takšna ostane, mora hkrati preprosto in vztrajno izročati dalje večnost svojih resnic.

## Reference

- Bellah, Robert N.** 1978. Religion and legitimation in the American Republic. *Society* 15, št. 4:16–23.
- Novak, Michael.** 2002. Democracy & Religion in America. *National Review*. 2. oktober. [Http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/democracy-amp-religion-in-america.html](http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/democracy-amp-religion-in-america.html) (pridobljeno 29. 4. 2017).
- Rousseau, Jean-Jacques.** 2009 [1762]. *Emile*. Prev. Barbara Foxley. New York: Dutton.
- Smith, Steven B.** 2012. *Political Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Tocqueville, Alexis de.** 1996 [1835; 1840]. *Demokracija v Ameriki*. Prev. Simona Križaj. Ljubljana: Krtina.
- Verovšek, Peter J.** 2017. Habermas's Theological Turn and European Integration. *The European Legacy* 22, št. 5:528–548.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,269—278  
 UDK: 17:316.72  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

*Vojko Strahovnik*

## **Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu**

*Povzetek:* Širša tema prispevka je vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno tistih vidikov, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Ena od predpostavk je, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. To širše izhodišče najprej povežemo z razpravo o izbranih vidikih globalizacije in sekularizacije kot določilnih sodobnega položaja. V jedru se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. Osrednja teza je, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Ob koncu izpostavimo vlogo identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu, pri tem pa trdimo, da se ujameta v zanko nevtralnosti in pomenita možni vidik tako imenovanega sekularnega fundamentalizma. Ob koncu potrdimo pomen vrednostne določenosti in zavzetosti v dialogu.

*Ključne besede:* religija, dialog, sekularizacija, javni prostor, nevtralnost

*Abstract:* **Religion, Public Space and Commitment in Dialogue**

The broader theme of the paper is the question about the position and role of religions in the public sphere, especially those aspects that we can recognize as factors of interreligious and intercultural dialogue. One of the assumptions is that interreligious dialogue is embedded and immersed in intercultural dialogue, and further, that the latter is necessarily evaluatively determined in the sense that we can talk about moral dialogue. This wider starting point is first connected with the discussion of the selected aspects of globalization and secularization as the determinants of the modern situation. In the central part of the paper we are dealing with the issue of neutrality in intercultural and moral dialogue. The central thesis is that such dialogue cannot and must not be neutral, but on the contrary, committed and engaged. Finally, we emphasize the role of identity politics and political correctness in intercultural and moral dialogue, claiming that they end up being entangled in a loop of demand for neutrality and represent a possible aspect of the so-called secular fundamentalism. At the end, we stress again and highlight the importance of evaluative determination and engagement of dialogue.

*Key words:* religion, dialogue, secularization, public space, neutrality

## 1. Uvod: dialog, sekularizacija in globalizacija

Izhodišče prispevka je širše oziroma krovno vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno v tistih vidikih, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Pri tem izhajamo iz predpostavke, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. (Strahovnik 2012) Religija je eden od temeljev kulture in kot takšna pomembno določilo medkulturnega dialoga. To širše izhodišče postavljamo še v kontekst globalizacije in sekularizacije kot določil sodobnosti oziroma sodobnega položaja. Prav globalizacija in sekularizacija sta namreč tista fenomena, ki v veliki meri določata medkulturni in medreligijski dialog. V nadaljevanju gorišče razprave omejimo na dve ožji in bolj določni vprašanji. Najprej se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša osrednja teza, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Drugo vprašanje, ki ga prav tako lahko postavimo v ta okvir zanke nevtralnosti, pa je vloga identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša teza, da prav zato, ker se ta dva fenomena ali pristopa (vsaj na prvi pogled) odpovedujeta zavzetosti in vrednosti določenosti, pravzaprav lahko odpirata prostor izolacionizmu, fanatizmu in (sekularnemu) fundamentalizmu.

Najprej se lahko obrnemo k sekularizaciji, ki je bila sprva zamišljena kot proces popolne in dokončne oddelitve oziroma združitve »države in Cerkve«. Glede na sodobnost lahko ugotovimo, da takšno predvidevanje oziroma razumevanje temelji vsaj na treh zmotnih predpostavkah oziroma opažanjih glede teh procesov. Prva je napoved neizbežnega upada verskih prepričanj in verskih praks. Druga zadeva tezo privatizacije vseh religij. Tretja predpostavka pa je teza institucionalne oddelitve in razlikovanja ter posledično popolne ločitve Cerkve in države. Glede prve lahko ugotovimo, da se ni potrdila in da lahko kvečjemu govorimo zgolj o geografsko in kulturno zelo omejenemu fenomenu, ki zadeva predvsem tradicionalne in uveljavljene religije, nikakor pa to ni globalni trend. Drugič, kakršenkoli trend privatizacije religij že poteka, se na drugi strani sooča s težnjo vrnitve religij in religioznega v javno sfero oziroma z deprivatizacijo religije. In nazadnje, institucionalna oddvojitve se je nedvomno zgodila, vendar ne do popolne ločitve, saj lahko najdemo več raznolikih modelov oziroma vzorcev, ki sledijo zgodovinskim in kulturnim podlagam oziroma usedlinam, tako da lahko kvečjemu govorimo o stopnjah ločitve. (Bader 2003, 56–57) Berger pojasnjuje ta zgodovinski razplet kot posledico tega, da

»smo pomešali sekularizacijo s polarizacijo ter sekularnost s pluralnostjo. Izkazalo se je, da moderna ne vodi nujno do zatona religije, da pa povzroča poglobljajoči se proces pluralizacija – to je zgodovinsko edinstven položaj, v katerem vse več in več ljudi živi v okviru med seboj tekmujočih in raznolikih prepričanj, vrednost in načinov življenja. Ta položaj ima sicer pomembne posledice za religijo /... /, ampak te so različne od teh, vezanih na sekularizacijo.« (2012, 313)



Takšen razvoj med drugim določa to, kar pogosto imenujemo postsekularna družba, ki jo Habermas pravzaprav povezuje prav z zavedanjem, da se mora na neki način sekularizirana družba kljub temu privajati na ukoreninjeni obstoj verskih skupnosti in verskih praks, pri tem pa to zavedanje spremlja tudi zavedanje o vse večji pluralnosti religijskih tradicij, ki se srečujejo, o vlogi religije v javnem prostoru in v javnem dialogu in o njenemu pomen kot smotrnem okviru in posredovalcu v teh dialoških procesih (2008, 19–21). K temu moramo dodati še vidik globalizacije, ki jo resda lahko razumemo kot proces vedno večje povezanosti in medsebojne odvisnosti sveta, a so njene posledice zelo zapletene in zelo raznolike. Če lahko za nekatere domene govorimo o vzponu homogenizacije oziroma poenotenja, pa vsaj z vidika kultur in religij ta teza oziroma ta pogled ne drži. Namesto homogenizacije se namreč srečujemo s polarizacijo in hibridizacijo. (Holton 2000) To je torej širši okvir, znotraj katerega se bomo poskušali približati vprašanju nevtralnosti in zavzetosti v moralnem dialogu, ki se odpira kot (edina) pot do ureditve mirnega sobivanja v pravkar opisanem položaju.

## 2. Dialog, nevtralnost in zavzetost

Vprašanje nevtralnosti v medkulturnem in v ožje moralnem dialogu si lahko najbolj neposredno in plastično zastavimo v okviru razprave oziroma dialoga med različnimi družbenimi, kulturnimi ali verskimi skupinami v liberalni demokratični državi, v kateri je minimalni namen, doseči mirno sobivanje vseh kljub nestrinjanjem glede vrednostnih vprašanj ter raznolikosti kulturnih in religioznih tradicij. Pogosto prav zaradi takšnih premislekov in v duhu zgoraj izpostavljene sekularizacije srečamo pozive, da mora biti takšen dialog nevtralen ali da sta nevtralnost oziroma nevtralni jezik pozitivna dejavnika takšnega dialoga. Toda: ali in kako lahko v takšnem položaju sploh govorimo drug z drugim nevtralno? Kako najti in vzpostaviti to nevtralnost?

Ponuja se nam več različnih modelov oziroma strategij (Ackerman 1989; Strahovnik 2012). Prvo strategijo za vzpostavljanje nevtralnosti pomeni vzpostavitev temeljne točke strinjanja, ki potem pomeni temelj za nevtralnost. V dialogu naj bi tako določili to, kar je sprejemljivo za vse udeležence v njem, ne glede na vsa preostala nesoglasja med njimi. Pomembna je torej določitev nekakšne vrhovne vrednote, ki je skupno izhodišče dialoga. O takšnem pogledu na dialog v okviru skupnosti bi lahko med drugim govorili pri Hobbsu, ki to točko strinjanja vidi v strahu pred smrtjo. Ta strah pred smrtjo in izogibanje smrti tako postane podlaga za dogovorjeno družbeno ureditev, v kateri se vsak podredi skup(nost)ni avtoriteti. Takšna točka oziroma vrhovna vrednota povozi druge oziroma prevlada nad njimi. Težava takšnega ponujenega modela je seveda očitna in je vezana na vprašanje, ali je smiselno predpostavljati, da bomo takšno točko sploh lahko našli in določili glede na poglobljeno pluralnost, ki smo jo zgoraj pripisali sodobni postsekularni družbi. To odprto vprašanje zmanjšuje začetno mikavnost prve strategije.

Drugi model ponuja zeleno nevtralnost moralnega dialoga v skupnosti v obliki prevoda tega dialoga v nevtralne okvire oziroma v nevtralni jezik, to pa potem

model kot takšnega omogoča. Zgled takšnega modela oziroma strategije bi bil, na primer, Benthamov predlog, da razpravo o vrednotah oziroma moralno razpravo prevedemo na skupni imenovalac (jezika oziroma govora o) koristnosti (angl. *utility*) oziroma blaginji in preračunavanj njenega obsega in porazdelitve. To omogoča moralni dialog v nekakšnem tehnokratskem in pozitivističnem okviru, ne da bi bile postavke v tem dialogu obenem v temelju nezdržljive z našimi osnovnimi vrednostnimi prepričanji ali vrednostnimi prepričanji kogarkoli drugega. Breme te strategije je seveda v tem, da ni povsem jasno, ali je takšen prevod v nevtralne okvire sploh mogoč, in nadalje, kaj lahko različne udeležene strani v dialogu prepriča ali prisili, da ga sprejmejo, zlasti če se domnevno nevtralni okviri dialoga sami z njihovega gledišča vidijo in razumejo kot vrednostno podloženi in/ali zmotni.

Tretjo vrsto modela doseganja nevtralnosti sestavljajo predlogi, pri katerih govorimo o preseganju konkretnega izhodišča in gledišča udeleženih skupin. Eden od takšnih predlogov je Rawlsov predlog dialoškega oblikovanja strinjanja, ki poskuša nevtralnost preseči tako, da nas postavlja v perspektivo onkraj naših primarnih, neposrednih moralnih (ne)strinjanj in konkretnih življenjskih izkušenj, in to v izhodiščni položaj za tančico nevednosti. Pomembno je to, da vrednostne sodbe oblikujemo za takšno tančico nevednosti, ki nam zastre naš trenutni položaj, kot posledica tega pa so naše vrednostne sodbe bliže idealu nevtralnosti.<sup>1</sup> Obstaja tudi drugačna različica tega modela. Če Rawls po eni strani ponuja kot model nevtralnosti pravzaprav nevednost, gre v drugo skrajnost pogled, ki preseganje naših sedanjih gledišč razume na način »idealnega opazovalca« (angl. *ideal observer*): navadno je opredeljen kot vseveden in prost vseh napak in predsodkov, ki jih drugače lahko imamo. Govorimo torej o nekakšnem idealnem udeležencu moralnega dialoga, to pa naj bi potem privedlo do nevtralnosti vsaj neke določene vrste. Pomanjkljivost obeh različic tega modela je v tem, da v zameno za vstop v kakršen-

<sup>1</sup> Naj ob rob temu dodamo, da je to model, ki ga Rawls zagovarja predvsem v svojem delu *Teorija pravičnosti* (1999). Pri tem velja izpostaviti, da je Rawls pred takšnim stališčem sprejemal drugačno pojmovanje kompetentnega presojevalca in kot posledica tega oblikovanja preiščenih in utemeljenih vrednostnih sodb. V svojih zgodnji delih (2001 [1951]) je izpostavljaval naslednje štiri značilnosti kompetentnega presojevalca: a) razumnost oziroma ustreznost stopnja umnosti; b) posedovanje osnovne vednosti o svetu in o posledicah naših dejanj; c) posedovanje skupka osnovnih spoznavnih vrtilin (na primer logično sklepanje, odprtost za nova spoznanja, iskanje razlogov za naša prepričanja, vednost in zavedanje o naši lastni čustveni strukturi ter intelektualnih in moralnih posebnostih ali nagnjenostih in o njihovi vlogi pri presojanju, samorefleksija idr.); d) posedovanje tega, čemur Rawls pravi vrline »moralnega vpogleda«, med njimi sočutna vednost o človeških interesih, zlasti o tistih, ki jih sami ne delimo, sposobnost življenja in zamišljanja ipd. (2001, 2–3) V razmerju med teorijo in prakso nikoli ne začenjamo iz praznega prostora, temveč vedno že srečujemo neko celoto moralnih prepričanj, načel, praks, interesov ipd. V nasprotju z Rawlsovimi izhodiščnimi položaji iz *Teorije pravičnosti* tako nimamo nobene tančice nevednosti, za katero bi lahko ti vrednostni premisleki potekali. V skladu s tem Rawls izpostavi tudi sedem značilnosti preiščenih vrednostnih oziroma moralnih sodb, ki so podlaga za oblikovanje preiščenega ravnovesja: 1. sodbe morajo biti tvorjene in sprejete brez ozira na morebitne posledice, ki bi jih lahko spremljale, na primer kazen; 2. ohranjena mora biti integriteta presojevalca: ob presojanju mora biti kar najbolj oddeljen od svojih lastnih interesov, ki bi lahko zadevali vsebino sodbe; 3. vrednostne sodbe morajo biti sodbe o dejanskih primerih in dejanskih vrednostnih vprašanjih, ne pa o hipotetičnih; 4. sodbe morajo biti sprejete na podlagi tehtnega premisleka o zadevnih dejstvih in z enakovrednim oziranjem na interese vseh vpletenih; 5. sodbe mora spremljati občutek zanesljivosti (angl. *certitude*), to je, psihološki občutek zanesljivosti oziroma pravilnosti, pri katerem zaupamo sodbi sami; 6. sodbe morajo izkazovati neko določeno raven stabilnosti, to pa pomeni, da bi v podobnih okoliščinah in podobnih primerih preostali kompetentni presojevalci dospeli do enakih sodb; 7. sodbe morajo biti intuitivne. To zadnje pomeni, da do njih ne smemo dospeti (zgolj) z dedukcijo iz splošnih moralnih načel. (Strahovnik 2007)

koli vrednostni oziroma moralni dialog zahtevata od nas, da sprejmemo moralni jezik in moralni okvir tega presežnega položaja, ne glede na to, kako oddaljen je od našega sedanjega položaja in od naših dejanskih vrednostnih sodb. Ponujen nam je namreč model preseganja nestrinjanja in doseganja nevtralnosti, ki mu z našega gledišča lahko tudi utemeljeno moralno ugovarjamo.

V luči teh neuspešnih poskusov doseganja nevtralnosti v medkulturnem dialogu ponudi Ackerman (1989, 16–19) še četrto strategijo, ki jo imenuje strategija dialoških oziroma pogovornih omejitev. Ta predlog je zgrajen okoli izhodišča, da vrednostna oziroma moralna nestrinjanja preprosto izključimo oziroma umaknemo iz samega polja razprave, saj bo drugače naša razprava zelo verjetno neplodna. Prednost tega modela je resda v tem, da nobenemu od udeležencev v dialogu ni treba pristati na nekaj, kar se mu zdi neresnično ali nesprejemljivo. Dialog v okviru tega modela lahko razumemo kot pragmatično iskanje strinjanja in skupnih rešitev, na katere lahko pristanemo vsi, ne da bi se odpovedali svojim vrednotam oziroma vrednostnim sodbam. Uporabimo lahko samo trditve, ki jih vsi sprejemamo, oziroma se sklicujemo nanje, in na tem skupnem polju strinjanja potem skušamo razrešiti neki problem. Seveda je moč ugovarjati tudi temu modelu. Najprej si lahko zastavimo vprašanje, ali takšna množica skupnih moralnih prepričanj sploh obstaja, in če da, kako obsežna in pomembna je. Ali je dovolj obsežna, da nam omogoča doseganje novih rešitev? Vsaj v to lahko upravičeno podvomimo. Nadalje: tudi če takšna množica obstaja, se odpre naslednje vprašanje: ali je o tem, o čemer se v bistvu strinjamo, (vrednostni) dialog sploh potreben. In nazadnje, čeprav je res, da nam glede na ta model ni treba zatrditi ničesar neresničnega ali ničesar, na kar ne bi pristajali, ta model kljub vsemu od nas zahteva – oziroma nam to prepoveduje –, da v dialog vstopimo z moralnimi prepričanji, ki se nam zdijo zelo pomembna, a jih v teh okoliščinah drugi ne delijo z nami. To je tako s spoznavnega kakor z moralnega vidika lahko pomembno breme oziroma omejitev.

Zagovorniki nevtralnosti vrednostnega dialoga v sodobnem svetu resda vidijo to kot zadnje oporišče pred skeptiki glede moralnega dialoga in pred tistimi političnimi filozofi, ki namesto modela moralnega dialoga ponujajo model trga, na katerem vladajo daj-dam pogajalski odnosi (Ackerman 1989; Žalec 2011, 93–94). Vendar je na takšnem stališču ob priznanju omejitev zgoraj omenjenih modelov težko vztrajati. Zato na tem mestu predlagamo in trdimo, da prava pot ni v nevtralnosti, ampak zavzetost v moralnem dialogu. To je tudi bliže sokratskemu modelu in razumevanju (vrednostnega) dialoga. Dialog namreč zahteva, da slišimo vsaj dva različna glasova. Za Sokrata in za Platona pomeni vključenost v dialog tudi to, da morata biti ta dva glasova tesno povezana s stališči, ki jih v dialogu zavzemata. Udeleženec v dialogu mora razpravljati o tem in izražati to, kar zares misli, v kar je zares prepričan.

Lep zgled takšne omejitve najdemo v Platonovem dialogu »Protagora«, v katerem želi Protagora zavzeti hipotetično stališče o vrlini in pravičnosti, a ga Sokrat hitro in ostro prekine, kakor je razvidno iz odlomka:

»Odvrnil je: »Pravzaprav se mi ne zdi, Sokrat, tako preprosto pristati na to, da je pravičnost pobožna in pobožnost pravična; dejansko se mi zdi, da je

v tem nekaj različnega. Toda ali ni to vseeno?« je nadaljeval. »Če res hočeš, naj bo za naju tudi pravičnost pobožna in pobožnost pravična!« »Nikakor,« sem rekel. »Za preiskovanje ne potrebujem tega *če hočeš* in *če se ti zdi*, temveč *mene* in *tebe*. S tem *mene* in *tebe* pa imenujem to, da po mojem mnenju opredelitev <*lógos*> najbolj preiščeva, če ji odvzameva *če*.« (Platon 2004, 784)

Pri sokratovskem dialogu so torej pomembne osebne in zavzete trditve, ki so tesno povezane s samimi prepričanji, s čutenjem in z življenjem udeležencev v dialogu in razkrivajo njihov značaj (Seeskin 1987, 2). Vrednostni dialog je tako razumljen v smislu dialoške odprtosti ob poglobljanju svojih lastnih vrednotnih izhodišč; že po naravi izključuje zgoraj predstavljeni pogoj (vrednostne) nevtralnosti dialoga. Podobno o stvarnosti in zavzetosti govori Iris Murdoch, ki kritizira moderno behavioristično usmerjeno filozofijo:

»Eden izmed motivov tega poskusa je želja »nevtralizirati« moralno filozofijo, ustvariti nepristransko filozofsko razpravo o moralnosti. /... / Tudi to se mi zdi zgrešeno. Moralna filozofija se ne more izogniti pristranskosti in na videz nevtralni filozofi so na skrivaj pristranski. Moralna filozofija je preučevanje najpomembnejše od vseh človekovih dejavnosti in mislim, da je za to potrebno dvoje. Preučevanje bi morali biti stvarno. Človekova narava ima v nasprotju z naravami drugih hipotetičnih duhovnih bitij določene ugotovljive attribute in te bi morali ustrezno upoštevati v vsaki razpravi o morali. Drugič, ker etični sistem ne more drugače, kot da zahteva ideal, bi moral zahtevati plemenit ideal.« (2006, 91–92)

Nevtralnosti tako ne moremo brez vseh omejitev uvrstiti med pozitivne dejavnike družbenega in vrednostnega dialoga.

### 3. Zanka nevtralnosti: identitetna politika in politična korektnost

V nadaljevanju bomo kratko predstavili dva fenomena oziroma težnji sodobnega javnega prostora liberalnih demokracij, ki sta tesno povezani z zgoraj predstavljenimi zankami nevtralnosti in ki namesto k plodnemu dialogu večkrat vodita do polarizacije javne razprave, do izolacionizma in do odpiranja prostora za fundamentalizem. To sta vidika identitetne politike in politične korektnosti, ki sta resda medsebojno tesno povezana, nevarna pa postaneta predvsem takrat, kadar ju nekritično prevzamejo same družbene institucije. Vse to lahko vodi do posebne različice sekularnega fundamentalizma, kakor jo bomo izpostavili na koncu razdelka. Najprej pa bomo oba fenomena kratko opredelili.

Začnimo s politično korektnostjo, ki jo je nekoliko bolj preprosto opredeliti, čeprav seveda srečamo tako raznovrstne opredelitve kakor tudi sodbe o njej. Tukaj bomo sledili opredelitvi, glede na katero politično korektnost sestavljata dva vidi-

ka. Prvi vidik je vezan na zapoved ali predpis, ki prepoveduje žaljenje ali žaljivo izražanje do kogarkoli, posebno pa še do občutljivih posameznikov in ranljivih skupin. Eden odd navzven vidnih vidikov je, na primer, zapovedana ali prepovedana raba posameznih (žaljivih) izrazov za označevanje posameznih skupin in njihovih članov. Drugi vidik politične korektnosti pa je povezan s skrajnim egalitarizmom, ki med drugim prepoveduje kakršnokoli izražanje vrednostnih sodb o posamezniku ali skupini kot boljši ali slabši od druge skupine ali drugega posameznika. Oba vidika sta seveda tesno povezana. (Huemer 2005, 243–244) Že na tem mestu lahko vidimo, da je predvsem drugi vidik tisti, ki je v nasprotju z zgoraj izpostavljenim pomenom zavzetosti v dialogu.

Nekoliko teže je opredeliti in zamejiti jedro in vse odtenke identitetne politike. Poglejmo, kako to politiko razume Martha Nussbaum (1977), ki je resda ne obravnava ločeno, temveč v okviru razprave o visokošolskih politikah in usmeritvah univerz v povezavi z vzgojo za globalnega državljana. To pa je za nas zelo pomembno, glede na zgoraj izpostavljeno tezo, da ima ta fenomen lahko negativne posledice, če ga vgradimo v same družbene institucije; seveda univerze pri tem pomenijo zelo pomemben nabor teh institucij. Opredelitev stališča identitete politike resda ni povsem določna, strnemo pa jo lahko v okvir naslednjih sedmih točk, ki sestavljajo njeno jedro; kaka od njih lahko tudi umanjka. Prvič, zahodna tradicija na razumu oziroma *logosu* utemeljene razprave vključuje prikrito pristranskost. V ospredje postavlja privilegij belih, moških in zahodnih gledišč in s tem potiska na obrobje ali utiša vsa preostala gledišča. Drugič, posameznikova primarna privrženost in navezanost pripadata njegovi ožji skupini, ki je lahko etnična, verska, temelječa na spolu, spolni usmerjenosti, izražanju spola ipd. Tretjič, zgolj in samo člani neke določene (zatirane) skupine imajo zmožnost, da ustrezno opisujejo, ustrezno razumejo in tudi sočutno doživljajo celotni spekter izkustev te skupine. Četrtrič, ne moremo določiti ali priznati nobenih skupnih interesov, človeških univerzalij, temeljnih določil človekove narave ali razumevanj, ki bi jih delile vse skupine. Posledica tega je, da dialog ali razprava med skupinami ni mogoča. Petič, vse razlike (med skupinami) je treba (nekritično) priznati in jim pripisati posebno vrednost. Vse kulturne prakse so moralno upravičene oziroma sprejemljive. Šestič, povezano s kurikularnimi usmeritvami, razlog, zakaj je, na primer, treba neka določena literarna dela ali določene teme umestiti v učni program, je v tem, da ta dela potrjujejo izkušnje neke določene skupine ljudi in neke določene skupine študentov, ne pa zato, ker bi bilo to delo pomembno, ker bi nam pomagalo razumeti našo zgodovino ali pa naš sedanji položaj. In sedmič, prostor liberalne demokracije je razumljen le kot velik trg, na katerem na identiteti utemeljeni interesi skupin tekmujejo med sabo. (Nussbaum 1997, 107–112; Friedman 2000, 596) To Nussbaumova v nadaljevanju naveže tudi na misel o večkulturnosti in medkulturnosti ter literaturi kot enem od orodij za gradnjo globalnega državljana, saj nam to omogoča poglobljeno razumevanje, vžvljanje in razširjanje našega izkustva. Ker identitetna politika to zanika in omejuje, moramo »vztrajno nasprotovati takšnim stališčem, kjer koli jih najdemo, ter vztrajati na svetovljanskem modelu večkulturnosti kot podlagi kurikularnih sprememb, ne pa na modelu večkulturnosti, ki temelji na identitetni politiki«. (1997, 111)

V sklepu tega razdelka bomo samo še nakazali, kako lahko takšne oblike omejitev moralne in vrednostne razprave, v širšem smislu pa tudi medkulturnega in medreligijskega dialoga razumemo kot obliko sekularnega fundamentalizma. Navadno resda govorimo o verskem fundamentalizmu, ki je vezan na neki določen verski vir ali pa na versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice. Takšnega vira resnice ne moremo in ne smemo vpraševati ali o njem dvomiti ne glede na kakršnakoli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje sedanjemu položaju oziroma okoliščinam. (Conkle 1995, 339) Vendar pa fundamentalizma ni treba nujno omejevati na verske resnice oziroma vire verskih resnic in na naravnost do njih, ampak lahko smiselno govorimo tudi o sekularnem fundamentalizmu, če so te resnice in ti viri resnic po svoji naravi sekularni. Eno od takšnih oblik lahko najdemo v fundamentalističnih pojmovanjih in odnosih do ustave ali pa do drugih pravnih virov, ko jih razumemo kot tiste, katerih pomena ne moremo spremeniti. Ne potrebujejo posebnih interpretacij, ki bi bile ločene od nastanka teh virov (teorije izvirnega pomena in »dobesedizem«). Conkle nastavke za drugo obliko prepozna v liberalizmu, ki ga tesno naveže na vidike oziroma zahtevo po nevtralnosti, o kateri smo govorili že zgoraj. »V splošnem liberalizem poziva k javni ›nevtralnosti‹ glede na ›zasebne‹ moralne izbire posameznikov; nevtralnost za katero pravijo, da izključuje ›osebne‹ moralnosti, vključno z verskimi nazori, ki naj ne bi imele nobene vloge pri oblikovanju javnih politik.« (1995, 345) V javni domeni torej religije nimajo nobene vloge, kajti ta dopušča le razpravo na podlagi nevtralnega razuma. Toda prav ta vera v »javni um«, ki naj bi temeljil na izpostavljeni nevtralnosti, zahteva podoben korak »vere« in prepoznala le en vir resnice kot absolutnega in nespremenljivega. Do nevarne oblike sekularnega fundamentalizma pa se razvije, ko se iz omejenega prostora oblikovanja javnih politik razširi tudi na (bolj) zasebne vrednostne, moralne in smiselnostne izbire.

»Celostni sekularni fundamentalisti razrešujejo vsa javna in zasebna vprašanja resnice izključno na podlagi sodobne znanosti ter sekularnega racionalizma. Vsi drugi morebitni viri resnice, vključno in posebej z religijo, so izključeni iz vseh teh premislekov.« (348–349)

Tako se resda oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč moralni jezik. Sedaj lahko vidimo, kako in zakaj je politična korektnost pravzaprav izraz takšnega fundamentalizma oziroma mehanizma znotraj celostnega sekularnega fundamentalizma.<sup>2</sup>

## 4. Sklep

V sodobnih demokratičnih družbah je dialog nujni pogoj za skupno življenje in ustvarjanje kakršnihkoli moralnih vezi (Loewy 1997, 101) in končno tudi za preživetje člo-

<sup>2</sup> Oznaka celostnosti seveda na pomeni, da je fundamentalizem takšne vrste notranje konsistenten in ubranljiv.

veštva kot celote, ki se sooča z globalnimi izzivi (Juhant 2011, 150; Juhant in Strahovnik 2011). Glede na sodobni večkulturni svet je tako dialog pravzaprav nuja, ki izhaja iz priznanja dejstva, da smo na enem prostoru soočeni z zelo različnimi načini življenja ter vrednostnimi in religijskimi nazori, in iz priznanja tega, da lahko nanje tudi pomembno vplivamo. To vzpostavlja našo vzajemno moralno odgovornost. Appiah (2007) na tej podlagi takšen moralni dialog z drugimi uokviri v dve postavki, to je: v postavko univerzalne skrbi (imamo moralne dolžnosti do drugih in to mnoštvo drugih presega okvire naše družine, lokalne skupnosti, naroda, družbene skupine ipd.) in v postavko legitimne razlike (življenje in tradicije drugih moramo spoštovati tako, da izkazujemo pristen interes zanje in da z njimi vstopamo v dialog).

Zgoraj smo pokazali, kako se lahko takšen model ujame v zanko nevtralnosti, ki je pa ne moremo nikoli uresničiti. S tem se odpira prostor modelu zavzetega dialoga. Del zavzetosti in pristnega dialoga so seveda tudi naša ozadnja vrednostna, smiselna in verska prepričanja, ki imajo v tem procesu zelo pomembno vlogo (Žalec 2011, 99) in so pozitiven dejavnik dialoga. »Če resnično želimo gojiti mir, človečnost, dialog, spoštovanje do vsakega človeka, do drugega (kot drugega) itd., se moramo (ponovno) (na)učiti resnično spoštovati presežnost vsake osebe in sveta. Dober način za doseganje tega so pristne religiozne prakse.« (Žalec 2015, 23) Hkrati lahko ugotovimo, da se že naš jezik sam po sebi upira nevtralnosti.

»Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja.« (Petkovšek 2015, 661)

Nadalje, nikoli se ne smemo odpovedati interpretaciji tega jezika.

»Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. /... / Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka.« (Petkovšek 2016, 11)

V okviru tega prispevka seveda nismo mogli navesti celostnega zagovora pomembnosti in vloge zavzetega dialoga v sodobnih demokratičnih skupnostih (Strahovnik 2012), smo pa jasno izpostavili zanko nevtralnosti in pokazali, kakšne negativne oblike lahko zavzame.

## Reference

- Ackerman, Bruce.** 1989. Why Dialogue. *The Journal of Philosophy* 86, št. 1:5–22.
- Appiah, Kwame Anthony.** 2007. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin.
- Bader, Veit.** 2003. Religions and States: A New Typology and a Plea for Non-Constitutional Pluralism. *Ethical Theory and Moral Practice* 6, št. 1:55–91.
- Berger, Peter L.** 2012. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society* 49, št. 4:313–316.
- Conkle, Daniel O.** 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion* 12, št. 2:337–370.
- Friedman, Marilyn.** 2000. Educating for World Citizenship. *Ethics* 110, št. 3:586–601.

- Habermas, Jürgen.** 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25, št. 4:17–29.
- Holton, Robert.** 2000. Globalization's Cultural Consequences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, št. 570:140–152.
- Huemer, Michael.** 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Juhant, Janez.** 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Loewy, Erich H.** 1997. *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends: Connectedness and its Conditions*. New York: State University of New York Press.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Nussbaum, Martha.** 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Zv. 3. Ur., prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Rawls, John.** 2001 [1951]. Outline of a Decision Procedure for Ethics. V: *Collected Papers*, 1–19. Ur. John Rawls. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: Belknap Press in Harvard University Press.
- Seeskin, Kenneth.** 1987. *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Vprašanje moralnega dialoga v sodobni medkulturni družbi. V: *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, 113–132. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2007. Moralna teorija, intuicije in pretehtano ravnotežje. *Anthropos* 39, št. 1/2:151–168.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2011. Religija, demokracija i solidarni personalizam: na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji. *Filozofska istraživanja* 31, št. 1:85–100.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 279—287  
 UDK: 27-1:316.72  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 8/2017

*Anton Jamnik*

## Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu

*Povzetek:* Filozofija religije vedno bolj upošteva dejstvo, da ne sme in ne more obravnavati zgolj monoteističnih verstev, oziroma ob pregledu zahodne filozofije religije, samo krščanstva. Medkulturni dialog, ki ga bo podprla filozofija religije, bo temelje iskal v verskem pluralizmu, podprtem tudi z upoštevanjem različnih kulturnih podlag. Umetnost oziroma kultura lahko pomaga pri iskanju skupnih temeljev religije, da bi se tako odprl dialog med posameznimi religijami, ki so si glede predmeta verovanja med seboj različne, pa vendar imajo v odnosu do Presežnega veliko skupnega. Pri tem je treba upoštevati tudi konfesionalno apologetiko, ki bo vselej navzoča pri tovrstnih procesih. Dialog med kulturami se tako kaže kot primeren prostor z vso svojo pozitivno naravnostjo, da podpre tudi dialog med religijami. Prav tako velja narobe: ko krščanska vera ob vsej zavesti svoje identitete in na poseben način enkratnosti in drugačnosti med vsemi religijami podpira dialog z drugimi religijami, se zaveda, da to pripomore k presejanju napetosti in različnih konfliktov v globalnem svetu, v katerem igrajo religije izjemno pomembno vlogo pri doseganju miru in medsebojnega spoštovanja.

*Ključne besede:* krščanstvo, religije, dialog, pluralnost kultur, pluralnost religij

### *Abstract:* Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism

Philosophy of religion is increasingly taking into account the fact that it should not and cannot limit itself to monotheistic religions or, in the case of Western philosophy, to Christianity. Intercultural dialogue supported by philosophy of religion will seek its foundations in religious pluralism and reinforcement in various cultural backgrounds. Art or culture can help the search of common foundations of religion, which could encourage dialogue between various religions. Religions are different in terms of belief but share much as to their relations with the Transcendent. Inter-religious dialogue needs to consider confessional apologetics, which is always part of such processes. Intercultural dialogue thus represents a suitable space for supporting inter-religious dialogue by offering positive attitude. Nevertheless, inter-religious dialogue can also promote intercultural dialogue. The Christian faith, fully aware of its identity and its proper uniqueness and distinction from other faiths, supports dialogue with other religions, knowing well that this contributes to overcoming tensions and conflicts in the globalized world, where religions play an extremely important role in achieving peace and mutual respect.

*Key words:* Christianity, religions, dialogue, cultural pluralism, religious pluralism

## 1. Ločenost od transcendence kot problem sodobnega sveta

---

Podoba človeka, ki prevladuje v sodobni literaturi, umetnosti, filmih in gledališču, je največkrat zelo črnogleda in pesimistična. Tisto, kar je velikega in lepega, je postavljeno pod vprašaj že od samega začetka. Kakor da bi človek hotel samega sebe videti predvsem v negativni luči. V tem kontekstu se zdi, da je govoriti o moralnosti, sreči, notranjem veselju skoraj herezija in samozanikanje. Nekaj podobnega se dogaja tudi na družbeni ravni, na kateri je v kritiki družbe moč opaziti čudno shizofrenično in protislovno situacijo. Po eni strani se nad sodobno družbo zgrinja ostra in najbolj brutalna kritika, ki postavlja pod vprašaj nekatera dogajanja v družbi, toda istočasno nič ne reče o morda še hujših ponižanjih in degradacijah človeka.

Rekli smo, da je moralno izgubilo svojo dokazno naravo. V sodobni družbi samo še majhno število ljudi verjame v deset zapovedi in jih sprejema za vodilo svojega življenja. Misel, da nas je v življenje poklical Stvarnik, njegova volja, in da je naše življenje pravo takrat, kadar naša volja ostaja v harmoniji s Stvarnikovo, je tuja večini ljudi. Tisto, kar se danes še pripisuje Bogu oziroma mu ostaja, je predvsem to, da je v gibanje spraval »veliki pok«. Misel o njegovi dejanski navzočnosti in bližini vsemu človeškemu dogajanju, o človekovem iskanju, da bi odkrival njegovo stvarjenjsko voljo, se mnogim zdi naivno antropomorfno predstavljanje Boga.

Sodobni človek pogosto živi v napačnem prepričanju, da so različne morale na svetu v medsebojnem nasprotju, kakor naj bi bile v nasprotju tudi različne religije. V obeh primerih je poiskal poenostavljen sklep, da govorimo pri vsem tem o človeškem konstrukt, katerega nekonsistentnost je torej sodobnež odkril in ga more zamenjati z racionalnim vedenjem. Toda takšna diagnoza je nadvse površna in neutemeljena. Spušča se namreč v partikularne podrobnosti posameznih religij in moral, spregleda pa tisto, kar je bistvenega in kar vse kulture povezuje med seboj. Kajti za vse te kulture sta značilni temelja usmeritev in intuicija o moralnosti, ki je uresničena v Bitju samem, in zahteva po harmoniji med človeškim bitjem in zakonitostmi narave. Gledano v tej luči, je torej temeljni moralni imeperativ skupen vsem velikim kulturam in izvira iz moralnosti Bitja samega kot tistega, ki je uresničenje in s tem izvor harmonije tako v kozmosu kot celoti kakor v človeku, ki naj bi svoje odločanje in življenje uravnaval prav na podlagi tega moralnega Ideala. (Kocijančič 1996, 72–87)

Problem sodobnega sveta in našega obdobja je predvsem v tem, da loči samega sebe od tega primarnega, od Bitja samega kot osnove moralnega delovanja. Poskušajmo to pojasniti nekoliko bolj natančno. Značilno za naravoslovne znanosti je, da postavijo prepad med svetom občutij in svetom dejstev. Občutja so subjektivna, dejstva so objektivna. Empirična dejstva so tako vse tisto, kar obstaja zunaj nas in je mogoče izmeriti, postaviti v neke določene kategorije in medsebojna razmerja. Zgodi se torej redukcija narave na dejstva, ki jih je mogoče popolnoma določiti in potemtakem tudi imeti pod nadzorom. Moralne vrednote pa presegajo takšno raven človekovega dožemanja in so zato podobno kakor religija prepuščene človekovi subjektivnosti. Tako preprosto nimajo več prostora v svetu

objektivnega in s tem splošno veljavnega. In če so zreducirane samo na raven subjektivnega, to pomeni, da so odvisne samo od človeka.

Empirično-analitična znanost, na katero se opira takšen pogled na moralo, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, ki so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco: človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v njem ne najdejo svojega mesta. (347–357)

## 2. Kultura in umetnost vsebujeta univerzalne vrednote, to pa ju povezuje z religijo

Umetnost je izraz vsega, kar je globoko človeško, kar je univerzalno in kljubuje času in prostoru. Človeški spomin ne preneha delovati. Skozi različne dobe in kulture se resnična umetnost obrača na vse ljudi. Zbira jih, kakor to dela ljubezen. Moč, ambicije, žeja po imetju so vzrok razklanosti. Toda če skupaj poslušamo koncert, če občudujemo umetniško delo, prejmemo ves ta dar, vsak na svoj način, to doživetje nas obogati.

To pomeni, da tudi umetnost vsebuje svoje zahteve. Kakšen pomen ji daje človek? Kakšno podobo ljubezni pomeni? Kakšne odnose med ljudmi navdihuje? S kakšnim spoštovanjem se obrača na človekovo vest, na njegov religiozni čut? Vso pravico imamo to vprašati umetnike.

Zagotovo je umetnost vedno neki »poskus«. Toda vsi poskusi niso enako navdihnjeni in posrečeni. Nekateri se oddaljujejo od poklicanosti umetnosti, da posreduje lepo, resnično, ljubezen in tisto, kar je najbolj globoko v naravi, kar je božje delo in je v srcu človeka zaznamovano po transcendentni razsežnosti. In ko umetnost interpretira popolnoma religiozne resničnosti ali celo »svete« resničnosti, imamo pravico prositi, naj se izogne vsem ponaredkom, desakralizaciji, prizadevanju religioznih čustev, resnic njihove vere, kreposti, ki gradijo njihov ideal. Takšno spoštovanje človeka v tem, kar mu je najbolj dragoceno, je temeljno za dostojanstvo umetnosti. (Hart 2003, 318–338)

Pri umetniškem doživljanju seveda ni pomembna kaka stroga odločitev, da moramo biti srečni, kakor to sprejmejo nekateri kristjani, ki čutijo moralno obvezo, da so ves čas nasmejani, ker nas Jezus ljubi. In tako kakor pri umetniški radosti tudi radost svetih oseb privre iz globin njihovega bitja. Pravzaprav je njihovo bitje. Vsaka kultura ima svoje lastne predstave o sreči. (395–413) Kaj nam ponuja v tem pogledu krščanstvo? Ali nam obljublja kako posebno vrsto sreče? Za Tomaža Akvinskoga, temeljnega misleca krščanstva, sreča ni čustvo, ki bi ga morali poskusiti negovati. Sreča je dejavnost, udejanjanje našega bivanja. (SCG, 3.28.1) To ni nič bolj sebično kakor želja po tem, da resnično živimo, da ptice letijo po zraku ali da ribe plavajo po vodi. Človeška bitja smo ustvarjena zato, da uspevamo kot prejemniki sreče, ki presega našo naravo. Zato iskanje sreče ni sebično dejanje, toda ob

njem se preobrazimo. Tomaž ima prav, ko trdi: ne moremo si želeti, da ne bi bili srečni oziroma blaženi (SCG, 4.92.3; Copleston 1999, 198), vendar pa je res tudi, da se lahko odvrnemo od neizmerne sreče (SCG, 4.92.3), ki nas kliče, saj bo od nas zahtevala našo smrt in vstajenje, to pa je za marsikoga, kakor je razvidno iz Kierkegaardovih del, preveč »zastrašujoča« misel (Žalec 2015). Toda na krščanskem obzoru takšen strah ni na mestu, saj je temeljna resnica naše vere, da radost na koncu premaga žalost in da je to naša »usoda«. Evangeliji ponujajo zgodbe, ki nas poganjajo naprej in nam na poti pomagajo sprejemati žalost ter nas vzdigujejo nadnje. Če živimo v ritmu evangelija, sami sebe prepoznamo kot ljudi, ki so ustvarjeni za srečo. Že iz povedanega lahko vidimo, kako veliki sta sorodnost in prepletenost kulture, umetnosti in vere. V nadaljevanju bomo povezanost med vero in kulturo osvetlili z vidika problematike verskega pluralizma.

### 3. Od kulturnega k verskemu pluralizmu

Do nedavnega je filozofija religije, kakršna se razvija na Zahodu, pomenila filozofijo krščanske religije in se je pretežno osredotočala na krščansko (ali judovsko-krščansko) pojmovanje Boga. Jasno pa je, da filozofija religije načeloma nima konfesionalnih meja in se ukvarja z religijo po vsem svetu, in to v najrazličnejših oblikah. Poleg tega se zahodni filozofi religije v zadnjem desetletju vse bolj čutijo primorane upoštevati dejstvo, da je krščanstvo le ena od velikih svetovnih religij in da je monoteizem le ena od glavnih oblik religije, zato je v novejših zapisih o teh vprašanih običajno, da vsebujejo tudi poglavje o problemih verskega pluralizma. Ti problemi – ali področja za raziskave – so zelo raznoliki. (Hick 1997)

#### 3.1 Analiza verskih pojmovanj

Poznamo filozofsko analizo nekrščanskih verskih pojmovanj, vključno z monoteističnimi. Nekaj je že bilo storjenega na področju vzhodnih opisov povezovalnega misticizma; na področju hindujskih ali budističnih predstav o reinkarnaciji, ki se osredotočajo na vprašanje osebne identitete iz enega življenja v drugega; na področju posameznih budističnih zasnov, kakor sta *anatta* (»brez svojega lastnega jaza«) in *sunyata* (»praznina«); enako se dogaja na področju številnih drugih pomembnih pojmovanj. Veliko dela pa še ostaja in mnoga druga pojmovanja čakajo, da jih opazimo, tako posamično kakor v primerjalnih raziskavah. To področje filozofskih raziskav ima resnično skoraj neomejen prostor za razvoj, saj zahodni filozofi religije širijo svoj pogled na to področje in med predmete svojih raziskav vključujejo tudi vzhodne religije. (608) Verni ljudje poročajo o najrazličnejših oblikah značilno religioznih izkušenj, vključno z mističnimi izkustvi neposrednega zavedanja Boga ali celo združitve z njim, vključno z občutkom božje navzočnosti v trenutkih češčenja ali kontemplacije, vključno s posrednim zavedanjem Boga v občutku popolne odvisnosti od Stvarnika ali vključno z božjo navzočnostjo in dejavnostjo, posredovanima prek lepote in imenitnosti narave, vključno s trditvami o zavesti, vključno z globokim pomenom človeške ljubezni, vključno s krizo rojstva

in smrti in s številnimi drugimi osebnimi in zgodovinskimi dogodki. Ali takšne oblike izkustev veljajo kot dobro izhodišče za vero v stvarnost Boga? (609)

Starejša vrsta apologetike je uporabljala verska izkustva kot fenomen, ki kaže na Boga kot njihov vzrok. Na tej točki vstopi »načelo zaupljivosti«, ali bolje: načelo razumske zaupljivosti, po katerem je razumno, če zaupamo svojemu lastnemu izkustvu kot spoznavanju stvarnosti, razen če imamo razlog, da mu ne zaupamo. To načelo uporabljamo v običajnih izkustvih našega fizičnega okolja: ne potrebujemo razloga, da večinoma zaupamo čutnemu izkustvu, ampak potrebujemo razlog, da temu v posameznih primerih ne zaupamo. Isto načelo naj bi deloma veljalo tudi za versko izkustvo kot obliko očitno kognitivne izkušnje. *Prima facie* govorimo o zavedanju nefizične božje stvarnosti; kritična naloga pa je, raziskati in oceniti najpomembnejše možne premisleke.

Ta pristop je najobširneje in najbolj sistematično predstavil William Alston (1991). Če vzamemo temeljno načelo, da je versko izkustvo enako čutnemu kot *prima facie*, da je to temelj za razumsko verovanje, se razprava osredotoča na razloge, da zaupamo enemu, drugemu pa ne. Ti razlogi so: prvič, medtem ko je čutno izkustvo univerzalno in obvezno, je versko izkustvo neobvezno in omejeno na neko določeno število ljudi, in če lahko poročila o čutnih izkustvih načeloma potrdi vsakdo, tega ne moremo reči za poročila o verskih izkustvih; drugič, medtem ko čutno izkustvo oblikuje splošno sprejete opise fizičnega sveta, pa versko izkustvo znotraj različnih izročil oblikuje različne in pogosto protislovne opise božjega. (Hick 1997, 610) Na prvi pomislek lahko odgovorimo s trditvijo: medtem ko naše temeljne osebne svobode ne spodkopava prisilno zavedanje naravnega sveta, pa bi jo spodkopalo prisilno zavedanje neomejeno dragocene stvarnosti, katere obstoj je v celoti odvisen le od nas. Tako torej razliko, na kateri temelji ta pomislek, lahko primerjamo z ustrezno razliko med domnevnimi cilji čutnega oziroma verskega izkustva. Primerno je torej, da nam zavedanje Boga ni vsiljeno, kakor nam je zavedanje fizičnega sveta; podobno pa to zavedanje mnogi ljudje kot posledico vzgoje ali zavestne oziroma nezavestne izbire povsem izključujejo.

Drugi pomislek je dosti večji. Alston trdi (kakor tudi številni drugi filozofi, ki podpirajo to vrsto apologetike), da zato, ker je razumno utemeljiti vero na verskem izkustvu, krščansko versko izkustvo daje kristjanom pravico do značilno krščanskih prepričanj. Očitno pa je, da isto načelo ob islamskem verskem izkustvu daje muslimanom pravico do značilno muslimanskih prepričanj, budistično izkustvo budistom daje pravico do značilno budističnih prepričanj in podobno. (1991, 274–275) Alston to dejstvo priznava in ga označuje kot najzahtevnejši problem za svoje stališče (255). To je enako zahteven problem tudi za druga podobna stališča, denimo za trditev, da temeljne krščanske veroizpovedi ne potrebujejo zagovora, ker so same po sebi primerno utemeljene.

Alstonov odgovor temelji na tradicionalni domnevi, da v najboljšem primeru lahko obstaja le ena sama prava religija, v smislu religije, ki uči resnico. To je načelo Davida Huma, da v verskih vprašanjih vse, kar je drugačno, velja za napačno. Z verskega vidika se torej zastavlja vprašanje: katera je prava religija? Alston trdi, da

zato, ker prepričanja vseh večjih svetovnih veroizpovedi enako trdno temeljijo na verskem izkustvu in ker ni nevtralne podlage, na kateri bi izbirali med njimi, se moramo preprosto zanesti na svojo lastno obliko verskega izkustva in predpostavljati, da so druge oblike lahko primerne za druge vere. (274–275)

### 3.2 Odnosi med religijami

Z vidika naturalizma, po katerem je vera v vseh svojih oblikah navidezna predstava na podlagi naših človeških upov, strahov in idealov, so trditve o resnici v različnih religijah vse zgrešene, zato dejstvo, da so si med seboj nasprotne, ne pomeni nikakršnega problema. Z verskega vidika, po katerem versko izkustvo ni zgolj človeška predstava, temveč je, tudi če očitno vključuje domišljajske predstave, istočasno kognitivni odziv na presežno stvarnost, pa je problem zelo resen. (Hick 1997, 611) Na voljo je cela vrsta verskih – drugače od naturalističnih – razlag religije, vsaka od njih pa nasprotujoče si trditve o resnici rešuje po svoje. Najbolj splošno, čeprav običajno implicitno uporabljeno, je stališče, da lahko obstaja le ena sama prava religija, in to je tista, kateri pripadamo. Druge so zgrešene, vsaj do te mere, kolikor so njihova prepričanja nezdružljiva s tistimi, ki jih uči naša vera. Tako na splošno razmišlja večina pripadnikov posamezne religije, vključno z nekaterimi, vendar ne vsemi svojimi misleci. Toda očitno dejstvo, da je morda 99 % teh religij, ki jim posamezniki pripadajo (ali proti njim ukrepajo), človeku naključno določenih ob rojstvu, vzbuja »hermenevtiko suma«. Oseba, rojena vernim muslimanskim staršem v Iranu ali Indoneziji, bo najverjetneje pripadala islamski veri; nekdo, ki je rojen budističnim staršem na Tajskem ali v Šrilanki, bo najverjetneje budist; tisti, ki je rojen vernim krščanskim staršem v Italiji ali Mehiki, bo najverjetneje katoličan; in tako naprej. V trditvi, da je posamezna tradicija, znotraj katere je človek naključno rojen, ena in edina prava vera, je torej precej nerazumne arbitrarnosti. In če dodamo še prepričanje, da sta odrešenje in večno življenje odvisni od sprejemanja resnic posameznikove vere, potem se morda zares zdi krivično, da je odrešujoča resnica poznana zgolj eni sami skupini, v katero je bila, po srečnem naključju, rojena le manjšina človeške rase. (611)

Med sodobnimi krščanskimi misleci obstaja močna vključevalna težnja, ki razlikuje med poznavanjem resnice in sprejemanjem odrešenja in vztraja pri tem, da nekateri (ali vsi) od tistih, ki v tem življenju ne spoznajo resnice, lahko kljub temu, po božji milosti, bodisi veljajo za »anonimne kristjane« ali pa so deležni krščanskega odrešenja v smrti ali onkraj nje. Tu se poraja vprašanje, ali vendarle ne obstaja nekakšna arbitrarna prednostna pravica posameznikove osebne religije kot izključne poti do odrešenja. Poznamo pa seveda tudi druge verske razlage religij: ne predpostavljajo, da lahko obstaja ena sama religija, ki pozna resnico in je kraj odrešenja. Te religije na splošno označujemo kot pluralistične.

Zagovorniki »vekotrajne filozofije«, kakor so Frithjof Schuon (1975), Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, Seyyed Hossein Nasr in Huston Smith, razlikujejo med ezoterično religijo mistikov in eksoteričnimi religijami množice vernikov. Prva je, v svojem najglobljem bistvu, enaka v vseh različnih religijah, medtem ko se druge, ki so odvisne od kulturno zaznamovanih zasnov, nauk, prispodob,

življenjskega sloga in duhovnih praks, med seboj razlikujejo in so dejansko v številnih točkah med seboj nezdružljive. Vsaka eksoterična religija (zgodovinsko krščanstvo, islam, hinduizem, budizem itd.) bi morala potemtakem ohranjati svojo lastno edinstveno individualnost, ker je vsaka tehten izraz prvobitne stvarnosti, neposredno poznane mistikom v izkušnji, ki pomeni presežno edinost religije. Misticismem v tem velja za jedro religije. Pri tem pristopu se poraja vprašanje, ali se lahko izogne, kakor bi si nekateri njegovi zagovorniki želeli, relativizaciji različnih verskih prepričanj oziroma sistemov ter življenjskih slogov. (Hick 1997, 611)

### 3.3 Kantovska pluralistična hipoteza

Ta hipoteza (Hick 1989) temelji na kantovskem razlikovanju med Stvarnim (ali božjim ali Prvobitnim) samim po sebi in Stvarnim kot nečem človeško zelo raznoliko domišljenim in izkušenim. Sodobno splošno mnenje, da opazovalec vedno prispeva k obliki, v kakršni se okolje zaznava, je v filozofiji najvplivnejše razvil Immanuel Kant, še okrepile pa so ga raziskave v kognitivni psihologiji, v sociologiji znanja in tudi v kvantni fiziki. Danes velja, da fizičnega sveta ne zaznavamo takšnega, kakršen je sam po sebi, neopažen, ampak vedno in nujno takšnega, kakršen se razodeva bitjem z našo posebno čutno opremo in pojmovnimi viri.

Kant si je prizadeval za prepoznavanje pojmov, s katerimi oblikujemo in šele omogočamo svoje izkustvo. Enako metodo lahko uporabimo pri verskem izkustvu. Pluralistična hipoteza trdi, da je za nas Stvarno (če ta izraz izberemo med več primernimi, ki so na voljo) navzoče samo po sebi ali pa na nas vpliva ves čas, in ko ta vpliv pride do naše zavesti, prevzame obliko nečesa, kar imenujemo versko izkustvo. Takšno izkustvo pa je zelo raznoliko, odvisno od nabora verskih predstav, v okviru katerih je oblikovano. Dve temeljni zasnovi sta božansko ali Stvarno kot osebno in absolutno ali Stvarno kot neosebno; prvo se izraža v teističnih, drugo pa v neteističnih oblikah religije. Ne zavedamo pa se božanskega ali absolutnega na splošno. Vendar ti zasnovi nista (v kantovskem jeziku) sistematizirani ali bolj udejanjeni kakor v Kantovem sistemu, v okviru abstraktnega časa, ampak v okviru zapolnjenega zgodovinskega in kulturnega časa. Človeška bitja se torej izrecno zavedajo Jahveja, ki je izbral in posebej varuje otroke Izraela; ali Višnuja ali Šiva, ki ju častijo v hindujskem izročilu; ali Svete Trojice v krščanskem češčenju; ali Boga, čigar angel je preroku Mohamedu razodel besede Korana; in tako dalje. Te in številne druge božje podobe so *personae* Stvarnega, vsako pa oblikuje tako njena univerzalna navzočnost med človeštvom kakor posebne pojmovne zasnove in duhovne prakse različnih verskih izročil. Neosebni Brahman, Dao, Darma Kaja, Nirvana in Sunyata pa so *impersonae* Stvarnega, oblikovane na podoben način, vendar z zelo drugačnimi zasnovami. Tomistično načelo trdi, da so poznane stvari v poznavalcu v skladu z načinom poznavalca in v religiji se način poznavalca razlikuje od izročila do izročila. (Hick 1997, 612) Po tej hipotezi je narava Stvarnega sama po sebi onkraj dosega naših (ne le povsem formalnih) človeških zasnov. Po zahodnih merilih je neizrekljiva, po vzhodnih pa brez oblike.

V kantovskem jeziku idejno Stvarno človek izkuša kot razne božanske fenomene. Merilo, po katerem pri tej hipotezi religije uvrščamo med pristne in nepristne, izhaja iz cirkularnega argumenta, ki nastopi ob sprejemanju verskega izkustva

posameznikovega izročila ne le kot zgolj domišljajske projekcije, ampak obenem tudi kot kognitivni odziv na presežno stvarnost, in iz prenosa tega načela na druge religije, katerih moralni in duhovni sadovi so vsaj na prvi pogled bolj ali manj sorodni tistim v naši religiji. Ti sadovi tako določajo splošna merila, s katerimi prepoznavamo odrešilno preobrazbo človeškega obstoja iz naravne osredotočenosti vase v novo smer, ki se osredotoča v Stvarno, preobrazbo, ki prevzema različne konkretne oblike znotraj različnih verskih kultur. Ta hipoteza kantovskega tipa zadeva problem nasprotujočih si trditvev o resnici v različnih veroizpovedih s predlogom, da si trditve v resnici ne nasprotujejo, saj so to trditve o različnih manifestacijah Stvarnega v različnih verskih občestvih, vsako pa deluje s svojim lastnim pojmovnim sistemom, z duhovnimi praksami, z življenjskimi oblikami, z zakladnico mitov in zgodb ter z zgodovinskimi spomini. (612)

### 3.4 Druge pluralistične teorije in prihodnost razprave

Ninian Smart (Kellenberger 1993) in Keith Ward (1994) poudarjata idejo komplementarnosti svetovnih religij. Ward, ki zavrača kantovsko razlikovanje med Stvarnim samim po sebi in Stvarnim kot nečim človeško domišljenim in izkušnim, govori o »vrhovni stvarnosti, ki od vseh zahteva, da so zavestno povezani z njo« (340), komplementarni aspekti te Stvarnosti pa se razodevajo znotraj različnih svetovnih religij. In tako, denimo, »se semitske in indijanske tradicije dopolnjujejo, s poudarkom na dejavnih oziroma nespremenljivih polih vrhovne duhovne stvarnosti, proti kateri se nagibata obe« (331). Prek prijateljskih interakcij, ko si prizadevata, da bi se učili druga od druge, lahko nastopi »konvergentna duhovnost«, na načine, ki jih ne moremo vnaprej predvideti. Tu se pokaže vprašanje, ali je bil na koncu sploh obravnavan problem o nasprotujočih si trditvah o resnici. Nekaterim – kakor Johnu Cobbu (Kellenberger 1993) – se zdi bolj stvarno prepoznavanje pluralnosti stvarnosti, vključno vsaj z osebnim Bogom, ki ga priznavajo monoteistične religije, in z nenehno spreminjajočim se medsebojno odvisnim procesom veselja (*pratitya-samutpada*), ki ga priznava budizem. Tu zadevajo temeljna vprašanja odnos med različnimi stvarnostmi.

Obstaja že obširna literatura, ki se ukvarja s temi in drugimi v tem trenutku navzočimi teorijami (ki jih ponujajo filozofi, kakor so David Basinger, William Craig, Paul Griffiths, James Kellenberger, David Krieger, Robert McKim, Sarvepalli Radhakrishnan, Joseph Runzo idr., tudi številni krščanski teologi, med katerimi si večina prizadeva na različne načine braniti edinstveno centralnost svoje lastne tradicije). Vsaka teorija s seboj prinaša svoje probleme, celotni predmet pa je zrel za nove pristope in za nove predloge. Celotni predmet odnosa med religijami je torej očitno velik problem znotraj filozofije religije in pomeni velik izziv za dominantno sodobno obliko konfesionalne verske apologetike; skoraj neizbežno je, da bo v prihodnjih desetletjih o tem nastalo vedno več obširnih razprav. (Hick 1997, 613)

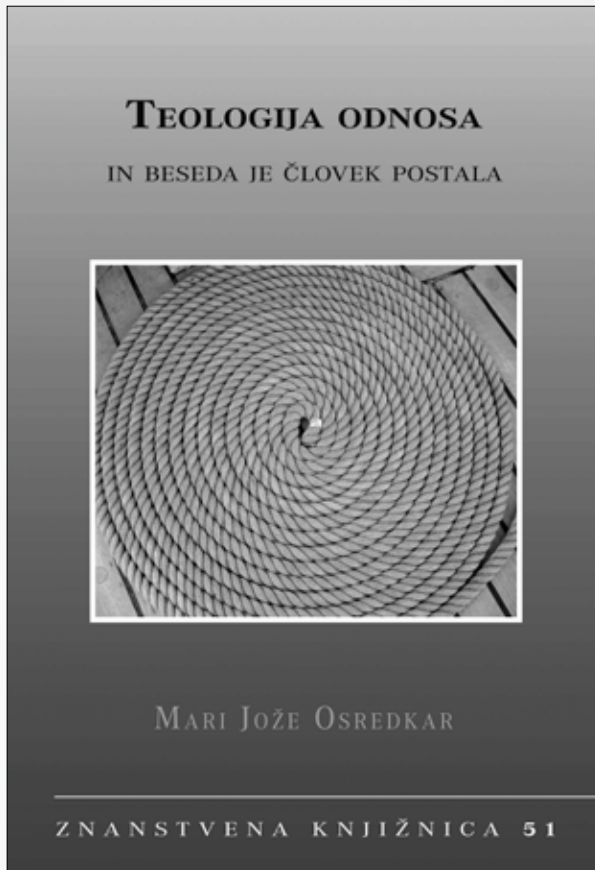
## Kratice

SCG – Tomaž Akvinski. *Summa contra gentiles*.



## Reference

- Alston, William.** 1991. *Perceiving God*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Copleston, Frederick.** 1999. *Akvinski*. Prev. Petra Vide. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2003. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Hick, John.** 1997. Religious pluralism. V: *A Companion to Philosophy of Religion*, 607–614. Ur. Philip L. Quinn in Charles Taliaferro. Massachusetts: Blackwell.
- — —. 1989. *An Interpretation of Religion*. London: Yale University Press.
- Kellenberger, John.** 1993. *Inter-Religious Models and Criteria*. London: Macmillan.
- Kocijančič, Gorazd.** 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Schuon, Frithjof.** 1975. *Three Transcendent Unity of Religious*. New York: Harper&Row.
- Ward, Keith.** 1994. *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.



*Mari Jože Osredkar*  
**Teologija odnosa in Beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj cesar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,289—301

UDK: 2:141.7

Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

*Mateja Pevec Rozman*

## **Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena**

*Povzetek:* Problem, ki ga obravnava pričujoča razprava, je vprašanje bistva religioznega fenomena. Pri sodobnih študijah religije se opušča iskanje bistva religije in se priznava različnost posameznih simbolnih sistemov, a spraševanje po njenem bistvu je ključno za razumevanje pomena in vloge religij v sodobnem globalnem postmodernem svetu. Religioznost je kompleksen pojav in je več kakor zgolj človekov osnovni dejavnik, ki ga sestavljajo ostanki prvotnih verovanj, simbolnih sistemov, obredov in norm. Vsaka religioznost te vidike vključuje, a se v njih do konca ne izčrpa. V prvem delu razprave predstavljamo religioznost sodobnega postmodernega človeka oziroma nekatere značilnosti sodobne postmoderne religioznosti, v drugem delu razprave pa skozi razlikovanje med pravo ali mistično in popačeno ali magično religioznostjo odstiramo pogled na srčiko religioznosti, ki je razmerje, osebni odnos ali t. i. ljubezenski odnos do Presežnega bitja. Med izkustva, ki jih ne moremo zgolj racionalno utemeljiti, sodi religiozno izkustvo, a prav razum ostaja tisti korektiv, ki varuje religije pred skušnjavami iracionalizma, fundamentalizma ali magičnosti. Tako se nam ponuja teza, da so v smislu pojmovanja religioznega razmerja kot osebnega razmerja s Presežnim, lahko prav religije tisti dejavnik, ki odstirajo pot upanja, spoštovanja drugega in drugačnega, saj človeka osvobajajo od iracionalnih pričakovanj in zagledanosti vase, ga krepijo v odgovornosti do bližnjega, dajejo odgovore na vprašanje smisla, so nosilke upanja in nenazadnje dejavnik medreligijskega in medkulturnega dialoga.

*Ključne besede:* religija, religioznost, postmoderna, medosebni odnos, bistvo religioznosti, postmoderna religioznost, magična in mistična religioznost

*Abstract:* **The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon**

The article addresses the question of the essence of the religious phenomenon. Contemporary studies have abandoned the search for this essence in favor of recognizing the diversity of individual symbolic systems. Nevertheless, the essence is the key to understanding the meaning and role of religion in the contemporary secularized global postmodern world. Religiosity is a complex phenomenon and is more than just a basic human factor, which is composed of the remains of original beliefs, rituals and norms. Each religiosity includes all

of these aspects and ties them together, but it is much more than these. First, we show some visible characteristics of postmodern religiosity and the postmodern believer. Second, we elucidate by distinguishing between mystical and magical religiosity the core of religiosity, which is the relation, personal relationship or the so-called relationship of love with the Transcendent Being. In this sense religions reinforce trust, hope and self-giving, and are thus facilitators of dialogue and peace. Nevertheless, human rational intellect is a corrective force that protects religions from temptations of irrationalism, fundamentalism or magic. True religiosity is mystical and liberates man from irrational expectations and self-centeredness; it strengthens responsibility for the other and offers answers to the questions of meaning. Ultimately, it creates conditions for inter-religious and intercultural dialogue.

*Key words:* religion, religiosity, postmodernity, interpersonal relationship, essence of religiosity, postmodern religiosity, magical and mystical religiosity

## 1. Uvod

Sodobni svet postaja vse manjši in vedno bolj povezan («globalna vas»), življenje v njem pa vse bolj kompleksno. Smo v obdobju globalizacije, ki po eni strani podira meje med državami in pospešuje gospodarsko, politično, socialno in tudi medkulturno sodelovanje, po drugi strani pa predstavlja vedno večji izziv za sprejemanje razlik in posebnosti, ki se kažejo med različnimi narodi in kulturami, njihovimi navadami in običaji. »Globalizacija na svetovni ravni povezuje, a tudi deli in ustvarja mnoge nove prepade. Globalizirajo se navade, mišljenje, jezik, proizvodi, ideje, tudi verska prepričanja, hrana in pijače.« (Petkovšek 2016, 30) Globalizacija je družbeno, politično, gospodarsko in kulturno dejstvo sodobnega časa, ki za nekatere predstavlja grožnjo, katastrofo, za druge napredek, izziv in priložnost, v vsakem primeru pa gre za dejstvo, ki ga ni mogoče ignorirati.

Mešanje kultur v Evropi, ki bo zagotovo tudi posledica množičnega vala priseljevanja migrantov in beguncev iz Sirije, Afganistana, Somalije in drugih kriznih držav, bo imelo za posledico tudi mešanje religij. Ali bo možen dialog, odprtost, sodelovanje, ali bo možen soobstoj različnih religijskih sistemov, ostaja odprto vprašanje, predvsem pa pomeni izziv za sodobnost, izziv za Evropo, izziv tudi za krščanstvo. V nadaljevanju razprave ne bomo reševali nakazanih dilem, temveč bomo predstavili poglede na doživljanje religioznosti v sodobni postmoderini dobi ter pokazali na pogoj, ki bi lahko zagotavljal soobstoj različnih religijskih sistemov. Kakšna je torej vernost sodobnega postmodernega človeka, ki se bo srečal oziroma se že srečuje s spremenjenimi razmerami?

## 2. Nekatere poteze postmoderne religioznosti in sodobnega vernika

---

Čeprav danes institucionalna vera izgublja svojo moč in je bilo v 20. stoletju število nevernih najbolj rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu (Štuhec 2012, 615), postaja vera sodobnega človeka bolj poglobljena, osebna. Tako so sociologi religije že v zgodnjih šestdesetih letih prejšnjega stoletja spoznali, da obiskovanje bogoslužja ni najpomembnejše za človekovo izkazovanje vere, še najmanj pa je to edina možna izrazna oblika vere in verske pripadnosti (Beck 2009, 39). Človek je tudi obredno bitje in prek obredja izkazuje svojo naklonjenost in predanost Presežnemu, prav tako tudi pripadnost instituciji. Toda zgolj prek zunanjih izrazov vernosti ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad.

Človek postmoderne dobe je razočaran nad praznimi obljubami, ki mu jih je ponujala moderna (sama drugače iskreno prepričana v moč razuma in v tehnično-znanstveni razvoj), prav tako pa je lahko razočaran nad samim seboj, da je v take obljube verjel in zaupal. Postopoma ugotavlja, da sreča vendarle ne more biti v doseganju gospodarske učinkovitosti in visokem standardu, prav tako človek ne more najti sreče v razumsko jasnem in povsem obvladljivem spoznanju sveta. Človek potrebuje tudi »mistično alogično«<sup>1</sup> uteho. (Rupnik 1993, 47) Sodobni človek je zasičen z materialnimi dobrinami, izgublja se v potrošništvu in se brez uspeha skuša najti, najti zadovoljstvo, srečnost, izpolnjenost. Ob preobilju materialnih dobrin, informacij, dolžnosti, odnosov – vsej prenasičenosti navkljub – človek ni izpolnjen in čuti pomanjkanje. Današnji človek čuti pomanjkanje razumevanja, pomanjkanje časa, notranjega miru, predvsem pa čuti lakoto po duhovnem, k čemur se vedno bolj obrača. »O tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več.« (Petkovšek 2016, 81) V vsakem človeku ostaja hrepenenje po popolni uresničitvi, ki je ni mogoče najti v materialni ponudbi tega sveta, temveč v izstopu iz lastne zaprtosti vase, v izstopu iz egoistične samozadostnosti in vstopu v območje odprtosti in predanosti D(d)rugemu, Presežnemu. Postmodernej človek morda ne ve ali daje vtis, da noče vedeti nič o Bogu, a globoko v svoji notranjosti ostaja sam in ranjen od »pozabe na Boga«, ostaja duhovno prazen in reven.

Kakšni so torej pogledi na religiozno v času postmoderne? Nekateri vidijo v postmodernej »smrt Boga«<sup>2</sup> in s tem izginotje religije kot take. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in tradicionalni vernosti. V stanju smrti Boga in porušenju vseh vrednot nastopi praznina. Govorimo o bolečini praznine, ki kriči po svetem in hrepeni po presežnem, ki bi na pogorišče idealov prineslo novo odprtost transcendenci. Mnogi pa menijo, da je treba religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik ali celo nove vsebine. Po propadu velikih racionalnih sistemov, »velikih pripovedi«<sup>3</sup> moderne, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, se sodobnej človek ne more preprosto spriznati z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. (Jamnik 1998, 280–287) Občutje praznine in prevara-

nosti postmodernega človeka bi lahko razložilo lakoto po duhovnosti in hkrati ponudbo mnogih predelanih religioznosti, ki vsebujejo fragmente velikih monoteističnih in drugih religijskih sistemov. Pavle Rak govori o pojavu mozaika novih duhovnosti:

»V religioznem smislu je tipični pojav postmoderne epohe »povratak brez povratka« k prvinam prejšnjih religij ali pa izposojanje prvin iz tujih religij, ki tako postanejo kamenčki v mozaiku »novih duhovnosti«. To so kamenčki, ki jih zbiramo za ohranjevanje telesnega zdravja, metode individualne in kolektivne psihoterapije v religiozne namene ipd.« (1993, 70)

Podobno opisuje situacijo nemški sociolog Ulrich Beck, ko opozarja, da gre za neke vrste novo duhovno kulturo, ki je prestopila meje med narodi in med religijami ter si svoje verske vsebine ter prakso poljubno sposodila iz različnih versko-duhovnih tradicij Vzhoda in Zahoda, nato pa jih obogatila s spremenljivimi psihološkimi modnimi praksami ter si iz njih sestavila oblike »lastnega Boga«. Ta gibanja postavljajo v ospredje individualno iskanje popolnosti in osebnostnega razvoja, kar je povezano z »bogatenjem duše«. (2009, 40) V ospredju je bolj iskanje samega sebe kakor iskanje transcendence, v ospredju je bolj iskanje stika s samim seboj kakor iskanje stika (odnosa) s Presežnim. Posameznika ne zanima toliko določena religija in celota njenega verovanjskega bogastva, temveč zgolj fragmenti posameznih religijskih sistemov, ki niso preveč zahtevni in jih lahko med seboj poljubno sestavlja z namenom osebnostne rasti in doseganja notranjega miru. Tako je postmodernemu človeku všeč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro.

O duhovnih iskanjih, ki so posledica streznitve in priznanja, da človek brez duhovnih vrednot ne more preživeti, govori tudi slovenski filozof Petkovšek, ki opozarja, da zahodni sekularizirani človek na ta iskanja ni pripravljen. »V nekaj desetletjih sekularistične, ateistične in materialistične nevzgoje je izgubil čut in smisel za religioznost.« (2016, 81). Predstavi nam Luckmannovo<sup>1</sup> pojmovanje religije, ki je v odprtosti človeka za presežno, za transcendentno, za »ne-izkušeno«, to je za tisto, kar presega meje človekovega izkustva. Luckmann razlikuje tudi med malimi, srednjimi in velikimi transcendencami<sup>2</sup> ter ugotavlja, da se sodobni človek danes vrača k srednjim transcendencam. To dejansko pomeni, da sodobno vračanje k religiji ne pomeni vedno tudi vračanja k velikim tradicionalnim verstvom, ampak k novodobnim oblikam verovanja. Govorimo lahko o »verovanju po meri človeka«, v čemer vidi Petkovšek tudi največji nesmisel novodobnega »verovanja«. Verovati v judovsko-krščanskem izročilu pomeni presegati sebe in se izročati drugemu, zato »verovanje«, ki si ustvarja podobo Boga po svojih željah in zamislih, ne more biti verovanje. (82) Vračanje človeka k srednjim in ne velikim transcendencam

<sup>1</sup> Thomas Luckmann (1927–2016) je bil sociolog slovenskega rodu.

<sup>2</sup> Po Luckmannu je ne-izkušeno denimo jutrišnji dan, ki ga bom izkusil jutri. To je mala transcendence. Tisto, kar je navzoče in obenem odsotno, so srednje transcendence, denimo izkustvo človeka, ki ga vidim in slišim, njegova notranjost pa ostane zakrita, dokler je sam ne razodene. Velike transcendence so tisto »ne-izkušeno«, ki je preveliko, da bi ga človeški razum sploh mogel doumeti. Takšno je krščansko izkustvo Boga, za katerega lahko doumemo le to, da ga ne moremo doumeti. (82)

pomeni, da človek na mesto Boga postavi svoj jaz, svoje občutje in zadovoljstvo. V novodobni religioznosti ni več strahospoštovanja, ki je bilo jedro tradicionalnih verstev, prav tako ni več resničnega spreobrnjenja. Novodobni vernik popušča sebi in tistemu, kar je v njem prvinskega in se ni pripravljen spreobrniti ter odložiti starega človeka. (82–83) Spreobrnjenje zahteva napor duha, sodobni človek pa se raje kakor za napor odloča za lagodje.

Ena izmed vidnejših potez sodobnega časa je izguba samoumevnosti. Gre za izgubo gotovosti o tem, kakšen je ta svet, kako se naj človek v njem obnaša, kaj lahko pričakuje in, nenazadnje, kdo je. Svet, družba, življenje, identiteta postajajo vse bolj vprašljivi. (Berger in Luckmann 1999, 39) Sodobni človek resda okuša svobodo postmodernega individualizma, ki spodbuja raznolikost in izvirnost ter mu omogoča, da si poljubno izbira svoj stil življenja, politično ali religiozno »pripadnost«, a se lahko zaradi pretiranega osredotočanja zgolj nase in od drugih odtuji, osami, postane pasiven in izgubljen (Pevec Rozman 2007, 24). Izguba samoumevnosti ga postavlja v položaj negotovosti, izgubljenosti. Izguba samoumevnosti pa je po Bergerju in Luckmannu najbolj izrazita na področju religije. Moderni pluralizem je spodkopal monopolni položaj religiozних institucij, ki morajo sedaj stopati na trg religiozних možnosti izbire v vlogi ponudnika (1999, 44). Samo po sebi to ni slabo, saj lahko prav izguba monopolnega ali privilegiranega položaja pomeni priložnost, da se religiozne institucije lotijo samokritične refleksije, se povrnejo k svojim izvirom in prenovijo, se odpovejo z leti (stoletji) nakopičenemu balastu ter tako na nov način, a z enako vsebino, nagovarjajo sodobnega človeka.

Med postmodernimi elementi, ki jih je mogoče izraziteje zaznati na polju religioznega, lahko poleg selektivnosti oziroma izbirnosti izpostavimo še indiferenco, pluralizem, odsotnost Boga in duhovno praznino. V nadaljevanju razprave bomo nekatere od naštetih pojmov posebej obravnavali, na kratko pa sedaj izpostavljamo indiferenco ali nezainteresiranost, ki postaja splošna prevladujoča življenjska drža sodobnega človeka, kaže pa se tudi v odnosu do religioznosti. Vprašanja o obstoju Boga, o posmrtnem življenju in podobnem ne vzbujajo pretirane ali sploh nobene pozornosti več, so nepomembna in nimajo vpliva na posameznikovo življenje. Vprašanja o smislu človekovega življenja se zreducirajo zgolj na tukajšnjost. Gre za držo nezainteresiranosti in apatičnosti do vsega, kar se dotika religioznega, lahko bi celo rekli, da gre tudi za apatijo do vsega, kar presega človeka in njegovo materialno naravo.

## 2.1 Izbirna ali selektivna vernost

Postmodernemu človeku je všeč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro. Ljudje ne sprejemajo verskih vrednot ali verskih resnic celostno, temveč zgolj selektivno. Izbirnost je ena izmed zelo pogostih lastnosti, ki zaznamujejo sodobnega vernika. Raziskave kažejo, da denimo verniki, ki se imajo za katoličane, razglašeni resnic krščanske vere (dogem) ne sprejemajo več v celoti. Z nekaterimi soglašajo popolnoma, z drugimi deloma, z nekaterimi pa sploh ne. Tako denimo nekateri verujejo v Kristusa, ne verujejo pa v Cerkev, ne verujejo v evharistijo, verujejo v Boga, ne verujejo pa v posmrtno življenje. Nekateri sociologi govorijo kar o »cerkvenem ateizmu«, ki je med verniki zelo razširjen. Govorimo lahko tudi o t. i. del-

ni identifikaciji vernikov s temeljnimi verskimi resnicami in vrednotami. (Gril 1990, 114–115) Delna identifikacija lahko hitro vodi do plitkosti in pozunanjenosti: verujoči vzame, kar mu je všeč, kar mu trenutno najbolj ustreza. Pravzaprav se posamezniku ni treba več odločati, ali je in kaj je pripravljen žrtvovati za vero ali celo za gola prepričanja. Razlage resničnosti postanejo hipoteze, prepričanja so le stvar posameznikovega okusa, tudi zapovedi se spremenijo v ponudbe. Vse te spremembe zavesti dajejo vtis določenega poplitvenja. (Berger in Luckmann 1999, 44) Tudi katoliška Cerkev ni imuna pred temi skušnjavami. Prav tako je v nevarnosti, da zavzame do takšne percepcije sodobnega človeka napačno držo in se, tudi zaradi strahu pred izgubo vernikov, nekritično prilagaja njihovim potrebam in željam po načelu ponuditi zgolj to, kar posameznika zanima in mu je všeč, predvsem pa zgolj to, kar ni preveč zahtevno in zavezujoče. O skušnjavi pozunanjenosti lahko govorimo tudi takrat, ko želi Cerkev postati »všečna« in se hoče približati sodobnemu človeku z liberalizacijo struktur in nauka. Pot prilagajanja današnjemu času in človeku, ki bi potekala z demokratizacijo in liberalizacijo struktur, discipline in nekaterih točk moralne doktrine, po mnenju češkega filozofa in teologa Tomáša Halíka (2017, 117) ni prava in Cerkev ne bo rešila pred krizo. Kvečjemu bi se »Cerkev počasi raztopila v brezbrežni kaši postmoderne družbe in ji ne bi imela česa ponuditi« (118). Po drugi strani pa opozarja, da tudi drža tradicionalistov, ki pozivajo k vrnitvi k predkoncilskemu zmagoslavju ter »kulturni vojni« proti modernemu svetu in liberalnim vrednotam, ni pravilna in bi spremenila Cerkev v zatohlo sekto »starokopitnežev in čudakov« (117–118). Rešitve ni mogoče iskati v nobeni od skrajnosti, pač pa »lahko pride samo iz globine, iz globoke teološke in duhovne obnove« (118). Tako je popolnoma jasno, da tudi sodobni človek ni navdušen nad skrajnostmi in da ga skrajno konservativna ali skrajno liberalna stališča ne bodo nagovorila. Sodobnega človeka zgolj parcialne resnice, zgolj trenutne, včasih lažne tolažbe, ali v drugem skrajnem primeru ustrahovanja, ne nagovarjajo oziroma ne prepričajo več (kot denimo ta, da je človek grešno bitje in da pač greši, Bog pa tako vse odpusti; ali, z druge skrajnosti, denimo ta, da kdor greši, bo pogubljen). Človek potrebuje resnico v celoti, potrebuje korenito ozdravljenje (ne zgolj obliža na rano), ki je v spreobrnjenju celotne biti, v spreobrnjenju srca. Zato potrebuje resnico v celoti, resnico, ki lahko samo prek trpljenja velikonočnega petka in molka sobotnega dne pripelje do odrešenja, ki se zgodi z velikonočnim jutrom.

## 2.2 Verski pluralizem

V moderni družbi je verski pluralizem slonel na sekularizaciji. Ker je moderna družba religiozno potisnila na območje zasebnega in javno družbo razglasila za laično, je lahko družba razglasila enakost vseh veroizpovedi pred zakonom. Vera (verski izrazi in govorica) so se morali umakniti v zasebno sfero, v intimno življenje. V privatnem življenju je dovoljeno verjeti v karkoli, a v javnosti je to prepovedano izpovedovati ali živeti. »Bogovi zopet naseljujejo nebo«, vrača se občutje svetega in religiozni izrazi dobivajo zopet mesto samo po sebi umevnega. Vendar pa moramo opozoriti, da vračanje svetega in moda uporabe verskih simbolov v javnosti ne pomenita rehabilitacije klasičnih monoteizmov. Sodobna postmoderna družba osta-



ja avtonomna v odnosu do krščanskih simbolov, katoliške morale in katoliškega družbenega nauka. Za religiozni pluralizem je značilno, da ni izraz različnih veroizpovedi, temveč nove kulture, ki v vsakdanji govorici uporablja religiozne simbole. Gre torej za neko novo religijo, ki ne sloni zgolj na krščanstvu, temveč sega tudi po podobah in simbolih vzhodnih verstev, različnih gnostičnih gibanj in se meša s psihološkimi in psihoanalitskimi izrazi. Te podobe nimajo več svojega izvirnega pomena, temveč se poljubno mešajo z različnimi simboli različnih religij in tako »ustvarjajo« nove pomene. Izrazi niso več enoumni in treba je prisluhniti, kaj je v ozadju teh pojmovanj. Tako je lahko denimo izraz o »vesoljni duši« izraz za Boga, boga ali zgolj za neko nadnaravno silo, ki vodi tok zgodovine in ureja usodo. (Kovač 1996, 195–197) Posameznik pa je tisti, ki sam daje pomene posameznim pojmom in jih lahko tudi poljubno spreminja, odvisno od trenutnih potreb in želja.

### 2.3 Odsotnost Boga

Za postmoderno je značilno, da je v zavesti ljudi močno prisotna odsotnost Boga. Postmoderna ni nenaklonjena krščanskemu ali drugemu monoteističnemu Bogu, prav tako pa nad njim ni navdušena. Že Friedrich Nietzsche (1844–1900) je v svojem delu *Der Wille zur Macht* napovedal, da bosta 20. in 21. stoletje dobi nihilizma. Mislil je na metafizični nihilizem, kjer se vsa metafizika pokaže kot nična. Onstran empirične, tostranske resničnosti ni ničesar več: ne Boga, nobene transcendence, najvišjega smisla, cilja ali vrednote. Ko je Bog mrtev, ni več nobenega temelja, nobene orientacijske točke. »Smrt Boga, o kateri govori Nietzsche, označuje razkroj metafizične podobe, ideje boga. To je ustvarilo prostor novemu mišljenju Boga, božanskega in religije.« (Petkovšek 2016, 112) V tem smislu odpira postmoderna možnost »očiščenja« Boga vseh napačnih vsebin in predstav, vseh projekcij in spekulacij, ki jih je ustvaril človeški um. Petkovšek pravi, da se hoče postmoderna misel o Bogu spustiti tostran malikovanja, tostran miselnih shem, ki so lahko še kako dovršene, a jih nikakor ni mogoče zamenjati za Boga (124).

Govorjenje o Bogu v postmoderni zahteva pozornost, saj je sam pojem postmoderne je zelo dvoumen, nedorečen, nejasen. Obstajajo namreč različni slogi postmodernistične filozofije, zato bi bilo ustrežneje govoriti o »postmodernizmih«. Nekateri postmodernistični misleci domnevajo, da je postmodernizem predan nekaterim oblikam ateizma in sekularizma, drugi pa dopuščajo prostor za Boga in religijo (Heidegger, Derrida) kljub temu, da je »metafizika« izgnana. (Charlesworth 2011, 238) Postmodernizem se v svojih razmišljanjih ne ukvarja z Bogom kot posebno kategorijo, pravzaprav dekonstruira problematiko Boga. Posplošeno bi lahko rekli, da bolj kot odsotnost ali praznino Boga, postmoderna doživlja Boga kot praznino. Izhajajoč iz dejstva, da so »velike pripovedi« (*grand narrative*) postale nemogoče oziroma se niso uresničile (zgodovina, napredek, znanost, razvoj, delo) in se je vera vanje sesula, se je treba vrniti k izvirom, izločiti vse predsodke in tudi pripoved o Bogu dekonstruirati.

Tukaj ne gre za destrukcijo ali uničenje, temveč za razgradnjo kot miselno strategijo, ki jo Derrida imenuje »dekonstrukcija«. Gre za vračanje h koreninam, k »pred-filozofskemu«, k misli, ki je še ni okrnila kakšna druga filozofska metoda. Če

je metafizika hodila vedno »onstran«, proč od življenja, k »tistemu, od česar ni mogoče misliti višjega«, je dekonstrukcija (in tudi hermenevtika) usmerjena »tostran«, k življenju, k izvornemu, pred- filozofskemu. Gre za misel, ki hoče biti nikogaršnja misel, misel, ki je ni okrnila nobena filozofska shema, misel, ki je tudi osvobodjena sama sebe in se daje na razpolago, da v njej spregovori izvorno, življenje, tisto, kar se kaže in kakor se kaže. V tem kontekstu je treba razumeti tudi Boga postmoderne filozofije (ki ni »izdelek razuma«, kakor velja to za metafizično podobo Boga) kot tistega, ki ga ni mogoče zajeti in opredeliti z nobenim filozofskim sistemom, kot tistega, ki ostaja skrivnost, a se vendar izroča mišljenju, kot ljubezen, kot dar, kot tistega, ki ga je mogoče razumeti v luči izničenja oziroma kenoze, v kateri se je Kristus odrekel svoji enakosti z Bogom, prav z njo pa odprl vrata v slavo novega stvarstva. (Petkovšek 2016, 122–128)

V kontekstu postmoderne ostaja nejasno, ali Bog je ali ga ni (bolj jasno je, kaj ni) in v kaj, če sploh v kaj, veruje sodobni človek. Sociologi opozarjajo, da danes izjava »verjamem v Boga« sama po sebi še ne pove dovolj, da bi mogli reči, za kakšno vrsto vernika gre. Zagotovo pa moremo trditi, da izjava še ne govori o tradicionalnem verniku, kakor bi lahko rekli za obdobje pred postmoderno.

### 3. Med magičnostjo in mističnostjo

Sodobni človek se pogosto znajde v začaranem krogu, ki bi ga lahko poimenovali obup nad smislom, ki je po svoji konstituciji svojevrsten (Senegačnik 1995, 180). Gre za občutje človekove temeljne nemoči, da bi usmerjal svojo pot, saj mu zaradi hitrega načina življenja bistvene stvari polzijo iz rok. Sprva se zdi, da je posameznik dosegel uspeh, saj so dobiček in dobrine oprijemljive in jih drži v svojih rokah. Toda kmalu se izkaže, da je vse zgolj navidezno, da počasi izginja in izgublja pomen, da je življenje zaradi obilja materialnih dobrin prazno in nesmiselno. Za takšnim doživljanjem se v človeku tudi danes poraja prepričanje o podvrženosti usodi. To usodo želi prehiteti, jo obvladati, obvladati in podrediti si želi kozmične sile in slabo usodo spremeniti v dobro. Pri tem se rad zateka po pomoč k napovedovalcem prihodnosti. Misli in upa, da mu bo pogled v prihodnost z ustrezno uporabo skrivnih moči, amuletov, izrekov ali obredij omogočil pobeg pred morebitnimi slabimi napovedmi. Tukaj se že dotikamo področja magične religioznosti in vprašanja, ali je sodobni človek magični vernik.

Tudi znotraj posameznih monoteističnih religij se pojavljajo elementi t. i. magičnosti. S postmodernizmom se je uveljavilo vračanje k tradiciji, kar se odraža tudi na religioznem področju, vendar vrnitev ni celostna, temveč pogost zgolj formalna. Vključuje izkušnjo modernistične destrukcije ter nezainteresiranost in naveličanost v odnosu do temeljnih, odločilnih stvari. Brane Senegačnik slikovito opiše to stanje:

»In tako se celo v svetu naše religije, v krščanski skupnosti (mislimo zlasti na slovenske razmere), kjer človek resda ni popolnoma odvisen od same-

ga sebe, temveč v bistveni meri od božje milosti, uveljavlja zaprepaščujoča apatija. Gre za zatekanje k tradicionalnim obrazcem religiozne prakse, ki s svojo utečenostjo ponujajo občutek trdnosti in varnosti, hkrati pa so po svoji zunanosti lahko dosegljivi.« (1995, 181–182)

Obredi pogosto postanejo le formalni izraz neke pripadnosti, ki ostaja na površini, izpolnjevanje verskih dolžnosti pa postane sredstvo za izpolnitev osebnih želja. Toda krščansko bogoslužje in obredje je izraz živega odnosa do Boga. Bogoslužje je po svoji naravi izrazito dialoško, gre za komunikacijo med Bogom in človekom. Vendar pa nekateri pojmujejo ta odnos bolj kot odnos »daj-dam«, kot neke vrste servis za človekove bolj ali manj duhovne potrebe. V tem smislu se tudi v krščansko obredje lahko pritihotapijo elementi magične religioznosti (denimo prepričanje, da krst otroku ne more škoditi, da ga bo morda obvaroval pred boleznimi ipd.). Govorimo lahko o t. i. vernikih, katerih vera je postala nevidna, kakor jo imenuje sociolog Thomas Luckmann. Vera ni nujno potrebna, škoduje tudi ne, v nekaterih primerih pa lahko morda celo koristi.

Pravzaprav lahko tukaj govorimo že o magični religioznosti. Pri magiji oziroma magični religioznosti gre za odnos, v katerem se želi človek nečesa ali nekoga polastiti oziroma pridobiti kakšno korist. Gre za polaščajoč odnos, za odnos »daj-dam«. S pomočjo določenega obredja (izreki, uroki, amuleti itd.) si človek prizadeva, da bi obvladal nadnaravne sile ali si »obrnil usodo« v svojo korist. Pri tem je korist (uresničitev želje) pričakovana glede na »višino vloženi sredstev«. Gre torej za tržno logiko »daj-dam« oziroma logiko »kolikor investiram, toliko moram dobiti«. Takšen način razmišljanja in ravnanja je mogoče zaznati tudi znotraj krščanstva (denimo molitev ali darovanje za sveto mašo za točno določen namen). Samo po sebi to še ni napačno in tega ne moremo vedno označevati za magično religioznost. Magična oziroma popačena religioznost v tem primeru nastopi takrat, ko točno določeno stvar, za katero prosimo ali se zanjo žrtvujemo, od Boga tudi pričakujemo ali celo zahtevamo. Magičnost je v pričakovanju povračila (usluge) za določeno žrtev in v poskusu prilastitve božanskega ali celo Boga. Pred takšnim napačnim pojmovanjem religije nas rešuje razum. Slovenski filozof Anton Stres izpostavlja kritično vlogo razumnosti, ki je usmerjena proti magiji in poudarja, da se lahko religija pred magijskim popačenjem varuje s pomočjo razumskega mišljenja, s pomočjo filozofije. »Religija se rada sprevrže v magijo, se pravi v prilaščanje skrivnostne Neskončnosti, posebno še, če se odpove zahtevam pameti in razuma.« (1994, 25) Tako je vloga razuma v religioznem odnosu nenadomestljiva. Ker verovanje vsebuje najgloblja spoznanja o Bogu in človeku, o svetu in njegovem smislu, je nujno, da ta spoznanja predpostavljajo razum. Razum, ki tudi v veri ohranja vso veljavo in nepogrešljivo vlogo, je tisti, ki je sposoben vsa spoznanja vere sprejeti in jih pravilno razumeti. Vera je za razum najvišji izziv. Brez razuma je vera slepa, slepa vera pa ni v Stvarnikovem načrtu. (1999, 12–13) Slepa vera vodi v malikovanje, v magijo. Bog ne pričakuje nekritičnih, nesamostojnih sledilcev, ki bi kot marionete »viseli« iz njegovih rok, temveč zrele, odgovorne in samostojne osebnosti, ki bodo poznale

razloge svojega upanja in bodo znale verske resnice sprejemati razumno in razsodno, s svojim življenjem, v svobodni odločitvi za Boga, pa bodo aktivno sodelovale pri njegovem odrešenjskem načrtu. V okrožnici *Fides et ratio* (Vera in razum) Janez Pavel II. opozarja na to pomembno harmonijo med vero in razumom, ki ne sme biti porušena, če želimo prihajati v pristen stik s tisto onstransko resničnostjo, ki se človeku razodeva po Jezusu Kristusu. Spoznanje o Očetovem obličju, ki ga razodeva Kristus, je vselej zaznamovano s fragmentarnim značajem in z mejami našega uma, vera pa je tista, ki omogoča, da prodremo v skrivnost, in jo pomaga skladno umevati. (1999, 13) Tako prava (lahko bi rekli tudi zdrava, razumna) religioznost ni v pričakovanju ali v zahtevku po povračilu vernikovih »vloženi sredstev« (molitev, odpovedovanje, žrtvovanje ipd.). Prava religioznost je razlaščujoča. Prava religioznost je mistična. Mistični odnos je razlaščujoč, to pomeni, da se v mističnem odnosu človek »razlasti«, razlasti se samega sebe, odpove se vsem svojim pričakovanjem, tudi pričakovanjem in predstavam, ki jih ima o Bogu. Razlastitev je v preseganju samega sebe in svojih pričakovanj, razlastitev je v preusmeritvi pogleda iz svojih egoističnih pričakovanj na Boga. Razlastitev pomeni odprtost za Boga, za njegov nagovor in ljubezen. O mistični religioznosti ali natančneje o mistični izkušnji piše Petkovšek v razpravi z naslovom »Religija – pogodba z nemogočim«. Tu predstavi nov mistični vidik religije, ki ga je odprl že Platon, ko je za najvišji ideal v življenju človeka postavil prizadevanje »postajati bogu podoben, kolikor je to mogoče« (2013, 191). Čeprav Boga ni mogoče miselno in besedno izraziti, to ne pomeni, da ga tudi ni mogoče doživeti oziroma »izkusiti«. Tako Plotin opiše mistični dogodek kot »izstopanje iz samega sebe, sprostitve, podaritev samega sebe, hrepenenje po dotiku, mirovanje in duhovno iskanje usklajenosti« (193). Mistična izkušnja presega misel in čutne zaznave, na glavo postavlja vse ustaljene predstave o človeški izkušnji in spoznanju (193). Petkovšek poudarja, da ni enumnega odgovora na to, kaj je mistika in kaj je mistično (za Platona in Plotina mistika ni beg od sveta, temveč izkušnja, ki jo mora obdarjenec prinesiti nazaj v svet in jo deliti z drugimi; novoplatoniki jo za razliko od mislecev v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja razumejo kot kontemplacijo), lahko pa jo razumemo kot samokritiko religije, saj opozarja na presežnost božjega ali svetega, okoli katerega se religija oblikuje (194–196). Tako je človek znotraj mističnega odnosa z Bogom poklican v okušanje njegove ljubezni in usmiljenja, povabljen je k spreobrnjenju in pozvan, da to izkušnjo ljubezni in ljubljenosti uresničuje in živi v vsakdanjem življenju. Prava mistična religioznost pomeni »skok v neznano-znano«, skok v objem Boga, ki osvobaja človeka vsakega samoljubja in egoistične zagledanosti vase.

V mistični religioznosti je človek tisti, ki se odpira Bogu, odpira se za njegove navdihe in načrte ter se mu daje na razpolago. Kot posledica tega pa se daje na razpolago tudi drugemu, bližnjemu in se pred svetom ne zapira, ne beži pred odgovornostmi in dolžnostmi, ki jih v tem svetu ima. Mistična religioznost človeka osvobaja in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utrjuje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (verujočimi). Znotraj tega odnosa je človek sposoben presegati tudi institucionalne okvire svoje lastne tradicije in stopati v dialog z drugimi tradicijami. Preseganje

institucionalnih meja varnega zavetja svoje lastne tradicije ne pomeni odpovedi ali zanikanja svoje lastne identitete, odpovedi svojemu prepričanju, temveč sposobnost uvideti tudi v drugih verskih tradicijah »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (Osredkar 2012, 557). V tem smislu je mogoče tudi razumeti ne le možnost, temveč tudi dolžnost vzpostavljanja in gojenja dialoga z drugače mislečimi in drugače verujočimi (tudi neverujočimi) ter tako graditi svet miru, medsebojnega spoštovanja in sožitja ob predpostavki, da je človek in spoštovanje njegovega dostojanstva temeljna vrednota. Tako je tudi vprašanje medverskega dialoga izjemnega pomena za vsa cerkvena občestva, saj je zgodovinsko dejstvo, da je pozitiven odnos do drugih verstev vedno pomenil tudi izgradnjo pozitivnega ozračja medsebojne odprtosti (Turnšek 2013, 25).

### 3.1 V čem je bistvo religioznosti?

Vernost ali religioznost je kompleksen pojav; ne gre zgolj za skupek verovanj (pri-povedi, sveti spisi, simboli), obredij in norm (zapovedi, prepovedi) (Klun, s.v. »Religija«, v: *Leksikon krščanske etike*), temveč za nekaj bistveno globljšega. Vsaka religioznost vse te vidike vključuje in združuje, vendar se v njih ne izčrpa. Anton Stres pravi: »Vernost ali religioznost ni nazor, ni skupek povedi o svetu, naravi, človeku in njegovi zgodovini, temveč celostno osebno razmerje do bivanja nasploh in do tistega, ki za tem bivanjem stoji – do skrivnostne Onstranosti ali Boga.« (1994, 29) Srčika ali bistveni element vsake religioznosti je razmerje, odnos. Gre za osebni odnos, ki ga ima posameznik (verniki) z Bogom, gre za celostno držo človeka, ki se izraža na vseh nivojih njegovega življenja. Religioznost zajame človeka v celoti in ga usmerja prek sebe, vključuje vsa področja ali razsežnosti človekove individualne duševnosti (razum, čustva in voljo) in družbene vpletenosti, občestveno organiziranost in obredje, nenazadnje pa tudi zgodovinsko in kulturno pojojenost. (101) Takšno razumevanje bistva religioznosti izhaja iz vsebinskih opredelitev religije,<sup>3</sup> ki ne izhajajo iz funkcije ali vloge, ki jo ima religija v življenju posameznika in družbe, ampak hočejo dognati, kaj je religija in skušajo podati bistvo v njej sami (96–97). Bistvo religioznega razmerja je v držji, ki jo ima posameznik do Presežnega. Gre za odnos ali razmerje med dvema subjektoma, pri čemer Subjekt (Bog) vabi v odnos subjekt (človeka). Pri odgovarjanju na to povabilo išče človek resnico o Bogu, pri čemer spoznava tudi resnico o samem sebi. V religioznem razmerju Bog nagovarja človeka in človek mu odgovarja. Toda tudi človek nagovarja Boga, ko se obrača nanj s svojimi prošnjami in zahvalami, težavami, dvomi in hrepenenji. Človek se obrača k Bogu kot drugi osebi (ki je pravzaprav prva), ki ji zaupa in ji je tako blizu, da jo zmore nagovoriti s Ti.

Človek se na Boga obrača kot na osebo, obrača se na osebne Boga. Ta pogled izvira iz judovsko-biblične tradicije, v kateri se razumevanje človeka oblikuje skozi vpetost v odnos, ki določa, kdo je človek v svojem temelju. Človek je izvoljen od

<sup>3</sup> O različnih opredelitvah religij govori Anton Stres v svoji knjigi *Človek in njegov Bog* (1994, 82–103). Obstaja več opredelitev religij, ki jih ni mogoče strniti v eno samo, temveč jih lahko razvrstimo glede na nekatere najosnovnejše značilnosti. Med najpomembnejšimi opredelitvami religije je razlikovanje med funkcionalističnimi in vsebinskimi.

Najvišjega, nagovorjen je od živega Boga, ki deluje v človeku nedoumljivi svobodi. Takšen odnos imenujemo oseben odnos. (Klun 2014, 196) Ta odnos je svoboden, je čista podarjenost, nezaslužen dar. V tem se kaže specifičnost religioznega razmerja; gre za čisto podarjenost, za zastonjski dar človeku. Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje (ali celo Boga, kakor očitajo nekateri nasprotniki religije), temveč je človek v to razmerje povabljen. V odnos z Bogom je poklican. Gre torej za dialoški odnos med Bogom in človekom. Vera je dar, je milost. Pravzaprav je vera paradoks, vera je hkrati že odgovor na izziv, ki je bil pred njo. Na dialoško naravo vere opozarja Tomáš Halík, ko povzema Katekizem Katoliške Cerkve:

»Bog sam vstavlja v človeško srce »metafizični nemir«, potrebo po iskanju *smisla*, na to spraševanje človeka pa Bog odgovarja s svojim Razodetjem – in šele na to Božje sporočilo, Besedo, v kateri se Bog razdaja, človek odgovarja z dejanjem zaupanja in samopredaje – s svojo vero.« (2017, 197–198)

Stvaritelj in pobudnik religioznega razmerja je Bog, ki pa nikogar ne sili in ne zahteva, da bi v to razmerje tudi morali vstopiti. Kot skrivnostno in dobro bitje ljubeče kliče, vabi in potrpežljivo čaka, da se človek svobodno odloči zanj in stopi skupaj z njim po pot življenja, na romanje skozi življenje. Prav s prisposodbo romana opisuje človekov odnos z Bogom brat John iz Taizeja.<sup>4</sup> Pripoveduje o tem, kako Bog v Stari zavezi svoje ljudstvo vedno znova poziva in kliče, da se odpravi na pot, po kateri Bog vedno hodi s človekom (Abraham, Mojzes, ki je popeljal izraelsko ljudstvo iz Egipta skozi Sinajsko puščavo v Kanaan ...). Vera se tako kaže kot prehajanje poti, ki se končuje v Kristusu. Človek je vedno znova poklican, da se razgleduje po novih obzorjih, da se odpravi za Božjim klicem in je tako rekoč stalno na poti. Na tej poti je človek kot romar v veri, pri čemer pa vera nujno vključuje tudi upanje in ljubezen. (Dolenc 1987, 15) Na tej poti človek ne roma sam, temveč v občestvu, a hoja za Kristusom predpostavlja osebno odločitev.

## 4. Zaključek

Na podlagi zgoraj pojasnenega vendarle ostaja upanje za čas, v katerem smo in ki je pred nami, čeprav se zdi, da izginja religioznost človeka, da religije izgublajo svoj pomen ali se raztapljajo v postmoderni zmedenosti. Marsikaj se spreminja in izginja, a Bog ostaja isti »včeraj, danes in jutri«. Spreminjajo se lahko religiozne institucije in njihova pravila, rušijo ali podirajo (in prodajajo) se božji hrami, a vse to nima stvarnega vpliva na bistvo religioznosti: na odnos, ki ga posameznik živi z Bogom, ki je Ljubezen. Bistvo religijske resnice je v njenem udejanjanju tukaj in zdaj ali, kakor pravi postmoderni mislec J. D. Caputo:

»Religija je za tiste, ki ljubijo, religija je za strastne može in žene, za stvarne ljudi, ki strastno hrepenijo še po čem drugem, kot pa je zaslužek, za ljudi,

<sup>4</sup> Prisposoda o veri kot romanju je opisana v knjigi *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pelerinage* (1983).

ki v nekaj verjamejo, ki noro upajo v nekaj, ki nekaj ljubijo z ljubeznijo, ki presega razumevanje. »Vera, upanje in ljubezen. In največja od teh je ljubezen.« (1 Kor 13,13)« (2013, 12)

Caputo postavi definicijo religije, ki je ljubezen do Boga (11) in prav to ljubezen je treba živeti, kar se kaže v nesebičnosti in odprtosti do drugih, do življenja.

Neznosen občutek človeške nezadostnosti v dobi postmoderne je naredil ljudi občutljive za religiozna vprašanja. Skrb ob misli na končnost in na nezmožnost obvladovanja usode v postmoderni vendarle ne izbriše Boga iz obzorja človekovega mišljenja in čutenja. Pravzaprav sodobni postmoderni človek priznava nostalgijo za polnostjo izkustva, nostalgijo po vrednotah in po Presežnem. Človekova narava ostaja v vseh kulturnih, zgodovinskih in družbenih okoljih nespremenjena: to je človekova iskateljska narava, človekovo neustavljivo teženje po preseganju samega sebe in neustavljivo hrepenenje po sožitju, miru, dialogu in nenazadnje po Presežnem.

V kontekstu mistične razlage religioznosti, ki v ospredje postavlja človekovo razlastitev in medosebni odnos z Bogom, so predvsem monoteistične religije tiste, ki lahko kažejo pot upanja in dajejo odgovore na človekova duhovna iskanja. Kot zglede sprejemanja in spoštovanja drugega in drugačnega so lahko, črpajoč iz svojega izvira, nosilke upanja in ustvarjalke pogojev za harmonično sobivanje sedanjih in prihodnjih rodov. Ko se od svojega bistva oddaljijo, obstaja realna nevarnost, da delujejo razdiralno in uničujoče. Verski fundamentalizem, nepopustljivi moralizem in postmoderni poljubnostni pluralizem so tisti elementi (Küng 2012, 501), ki družbo najbolj ogrožajo. Nasprotno se morajo religije odpovedati vsega posvetnega balasta in želje po superiornosti, se povrniti k svojemu izvoru in se tako prenovljene odpreti za dialog z drugimi religijami, kulturami, za dialog z znanostjo in politiko, za dialog s svetom in nenazadnje za dialog s konkretnim človekom, ki se tukaj in sedaj sooča z različnimi tiskami in težavami.

Mistična religioznost osvobaja človeka in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utrjuje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (in verujočimi). Zgolj znotraj pristnega (ljubezenskega) odnosa z Bogom je človek sposoben presepati različnost in sprejemati pestrost, ob tem pa premagovati življenjske težave in preizkušnje, premagovati zagledanost vase, svoje strahove in frustracije ter se odpirati drugemu in drugačnemu. Tako »prebujeni« verniki bodo zmogli tvoriti živa občestva, ki bodo svoje člane povezovala in opogumljala, da bodo črpali iz izvira, da bodo živeli iz odnosa z Bogom, vztrajali v dobrem in brez strahu pred drugačnostjo stopali v odnose z ljudmi drugih prepričanj in nazorov ter skupaj z njimi tvorili kulturo miru in sožitja.

## Reference

- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog: o možnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Studentska založba.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Prev. Suzana Cergol. Ljubljana: Nova revija.
- Charlesworth, Max.** 2011. *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*. Prev. Seta Knop in Vera Troha. Ljubljana: Kud Logos.
- Caputo, John D.** 2013. *O religiji*. Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba.
- Taizé, John de.** 1983. *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pèlerinage*. Taizé: Les Presses de Taizé.
- Dolenc, Jože.** 1987. *Slovenski romar*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gril, Janez.** 1990. Prevrednotenje vrednot. V: *Nova doba*, 107–127. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Halík, Tomáš.** 2017. *Spovednikova noč: krščanska vera v času negotovosti in novega upanja*. Prev. Bojana Maltarič. Ljubljana: Družina.
- Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: Kud Logos.
- . 2009. s.v. Religija. V: *Leksikon krščanske etike*. Ur. Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 1996. Postmoderni pluralizem in evangeljsko oznanjevanje. *Cerkev v sedanjem svetu* 30, št. 11–12:195–197.
- Küng, Hans.** 2012. Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije-svetovni mir-svetovni etos. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:497–506.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:551–558.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013. Religija – pogodba z nemogočim. V: Caputo 2013, 181–215.
- Pevce Rozman, Mateja.** 1997. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Rak, Pavle.** 1993. Postmodernizem in pravoslavlje. V: *Postmoderna in živo izročilo*, 66–87. Ur. Milan Knep. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1993. Ne gre za umetnost, ampak za umetnost življenja. V: Milan Knep, ur. *Postmoderna in živo izročilo*, 41–65. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Senegačnik, Brane.** 1995. Dve gibalni postmoderne kulture. V: Milan Knep, ur. *Sestavljanje raztresenosti*, 177–183. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Stres, Anton.** 1999. Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. Vera in razum. V: Janez Pavel II. 1999, 5–16.
- . 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:609–618.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 1 (68), št. 1/2:23–40.



Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,303—310  
 UDK: 27-67:21/29  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Erika Prijatelj*

## **Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami**

*Povzetek:* Avtorica izhaja iz teze, da religije oblikujejo kulture in kulture religije. Pri preučevanju vzajemnega sooblikovanja kulture in religije se osredotoča posebej na krščanstvo. Osrednji pojem raziskave je dialog, njegove stopnje in navzočnost na medreligijski in medkulturni ravni. Medreligijski dialog je medkulturni dialog in medkulturni dialog je medreligijski dialog. Pristen in globok dialog kot način življenja pomeni pripravljenost na duhovno preobrazbo; v tem procesu se človek ali skupnost ne odpre samo drugačnosti drugega in dojemanju prej nezavednih ali neznanih resničnosti z nove perspektive, ampak sprejme tudi moralno odgovornost za dobro drugega, okolja in človeštva.

*Ključne besede:* religija, kultura, inkulturacija religije, medreligijski dialog, medkulturni dialog, stopnje dialoga, duhovnost

*Abstract:* **Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions**

The paper is based on the thesis that religion shapes culture and culture shapes religion. While examining mutual shaping between culture and religion, a special focus is placed on Christianity. The central notion of the research is dialogue, its stages and manifestation on both the interreligious and intercultural levels. Interreligious dialogue is intercultural dialogue and intercultural dialogue is interreligious dialogue. A genuine and deep dialogue as a way of life means an openness to spiritual transformation. In the process of such a dialogue, people or communities open themselves to others' differences and to previously unknown reality from a new perspective. They also accept moral responsibility for the good of the others, of the environment and of humanity.

*Key words:* religion, culture, inculturation, interreligious and intercultural dialogue, stages of dialogue, spirituality

### **1. Uvod**

Kljub napovedim o zatonu religij v postmoderini dobi ugotavljamo, da se religije razcvetajo in da jih najdemo celo tam, kjer bi jih najmanj pričakovali. V javnosti se pogosto govori o vrnitvi religij, čeprav religije niso nikamor »odšle«. Danes pome-

nijo izredno pomemben vidik kulture, ki se je zlasti s procesom globalizacije in z migracijami še okrepil. Religije so tako odločilnega pomena pri izbiri in uresničevanju načina graditve miru ali pa trka civilizacij.

Na splošno lahko rečemo, da je kultura širša od religije, ker ni religije, ki ne bi bila inkulturirana v neko določeno kulturo, medtem ko kultura lahko obstaja tudi brez trdno zasidrane religije s prepoznavnimi institucionalnimi komponentami. Prav tako pa je tudi religija širša od medreligijskega dialoga, ker ne more biti dialoga brez vsaj dveh religij, medtem ko lahko obstaja religija, ki medreligijski dialog izključuje ali ga vsaj ne dopušča. Po tej logiki si je kulturo in religijo teoretično mogoče predstavljati ločeno, kot dva hermetično zaprta sistema brez interakcij, podobno kakor si lahko predstavljamo religijo, ki izključuje vsak medreligijski dialog.

Z zgodovinskega stališča je pogled drugačen. Kultura in religija, kakor ju razumemo v klasičnem pomenu besede, vzajemno delujeta in vplivata druga na drugo, se razvijata in preoblikujeta svoji identiteti do takšne mere, da je velikokrat težko natančno določiti, kje se konča kultura in kje začne religija. Iz tega sledi, da dejansko to ni vprašanje, ali obstaja vzajemna interakcija med kulturo in religijo, ampak *kako* poteka proces njunega medsebojnega bogatenja in kako medreligijski dialog vpliva na medsebojno oblikovanje kulture in religije. Pri obravnavanju tega vprašanja se bomo osredotočili na inkulturacijo religije, oziroma natančneje, na kulturo in na krščansko religijo.

## 2. Kultura, religija in dialog

Niebuhr (2001, 16) meni, da bi bilo pri preučevanju odnosa med kulturo in religijo nevarno pojmovati kulturo kot nekaj sekularnega, brezbožnega, protibožjega ali zgolj kot človeško aktivnost, denimo ekonomsko ali politično. Kultura je »celoten proces človeške aktivnosti in celovit rezultat takšne aktivnosti« (32). S tem je Niebuhr opozoril na celovitost njene narave in na njen od konteksta odvisni razvoj. To pomeni, da je do razumevanja neke določene kulturne prakse mogoče priti samo z upoštevanjem relacijske dinamike med preostalimi elementi iste kulture, na katero spet vplivajo sosednje in druge kulture, in jih analizirati na sinhroničen način.

V zadnjih letih in desetletjih so postmoderni avtorji kritizirali ta antropološki koncept kulture in poudarjali, da je kultura »podlaga za tekmovalnost v odnosih« (Tanner 1997, 54). Z zgodovinskim razvojem postane fragmentarna, nekonsistentna, konfliktna in spreminjajoča se družbena resničnost (Storey 2015, 86). Takšen pogled na kulturo je zaradi neoliberalnega kapitalizma in nove komunikacijske tehnologije opazno zaznamoval proces globalizacije. V dobi globalizacije so se geografske meje, ki so nekoč pomagale definirati kulturno identiteto, zrušile. Zaradi globalizacije v smislu »pritiska« (Phan 2012, 18) se tudi zamegljuje meja med preteklostjo in prihodnostjo, ustvarja se nova kultura, hiperkultura, homogenizirana kultura, ki temelji na potrošništvu. Harmonija in celovitost kulture ostajata

danes ideal; v ospredju sta minljivost in razcepljenost, nič ni več *a priori*. Po drugi strani postmoderni koncept kulture tvega podžiganje fundamentalističnih tendenc, kulturno in družbeno getoizacijo in opevanje idealizirane preteklosti.

Še več razlik najdemo danes pri definiciji pojma religije oziroma religij, saj s tem poudarjamo njihovo raznolikost. Alston, analitični filozof religije, je religijo predstavil z devetimi ključnimi elementi: vera v nadnaravno bitje ali bitja; razlikovanje med svetim in profanim; rituali, osredotočeni na sveto; moralnost, utemeljena v svetem; značilna religiozna čustva (kot odgovor na *mysterium tremendum et fascinans*); molitev in druge oblike komunikacije s sveto resničnostjo; pogled na svet v skladu z religijo; način življenja v skladu z religijo; pripadnost družbeni skupini oziroma občestvu v skladu s prej omenjenimi značilnostmi. (Lumbard 2009) Kljub temu da vse religije ne zajemajo vseh naštetih elementov, večina religij pozna večino od njih. Ključno je naslednje: odnos s presežnim, obredi, struktura skupnosti ter morala in način vedenja. Na vprašanja o izvoru bivanja, življenju po smrti in drugih presežnih resničnostih odgovarjajo religije drugače kakor marksizem, druge politične ideologije in sekularni nacionalizem.

Naslednja ključna beseda, ki jo želimo opredeliti, je dialog. V dobi globalnega dialoga je pojem dialoga uporabljen zelo široko, medtem ko ima v našem prispevku zelo specifičen pomen. Po Swidlerju resnični dialog

»ni zgolj medsebojno pogovarjanje, ampak je popolnoma nov način gledanja nase in na svet ter življenje, skladno s tem novim pogledom. Dialog je v tem primeru krepost, način življenja, ki prodre v vse pore naše zavesti, se izraža v globinskem dialogu, kritičnem razmišljanju in spodbudnem sodelovanju. Na kratko: je Dia-Logos.« (2012, 13)

To je globok dialog med dvema človekoma ali skupinama ljudi, med (religioznimi) skupnostmi ali kulturami. Pri tem vsaka stran lahko vidi posamezne probleme drugače ali ima celo različna stališča, dialog pa vodi v vzajemno spreobračanje. Izhodiščna drža vsakega udeleženca v dialogu sta odprtost in želja, učiti se od drugega, da bi rastli. (Platovnjak 2015, 14–15) Rast vključuje spremembo. To velja tako za posameznike kakor za skupnosti ljudi, za religije in za kulture. Globok dialog kot način življenja v bistvu pomeni pripravljenost na preobrazbo, »ne da bi šlo pri tem za sinkretizem ali relativizem«. (Frančiček 2016)

### 3. Krščanstvo in kultura

Približno tretjina človeštva se prišteva med kristjane. Kristjani živijo na vseh kontinentih in svojo vero prakticirajo na različne načine, vključno z različnimi oblikami liturgije. Temeljna razloga za to sta dva. Prvi je teološki, z dogmo o učlovečenju druge božje osebe, Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek, »nam podoben v vsem, razen v grehu« (Heb 4,11), ki je živel v konkretnem času in v konkretnem prostoru. S tem je Kristus odprl pot inkulturaciji oziroma vstopanju evangeljskega sporočila

v kulturo, ali bolje, v kulture. Drugi razlog za širitev krščanstva po svetu je njegova kulturna prilagodljivost, ki se med drugim kaže v prevodih svetopisemskih, liturgičnih in pravnih besedil v domače jezike vernikov, to pa ni samoumevno. Za primerjavo naj navedemo, da je v judovstvu in v islamu bistveno večji poudarek na izvornih jezikih, to je, na hebrejščini in na arabščini, tako da tam govorimo o tako imenovani »korespondenčni prilagodljivosti« (Arbuckle 2010, 32).

Pogled v zgodovino kaže, da je vedno obstajala močna interakcija med krščanstvom in kulturo, posebno še zahodno. Rezultat tega je bilo vzajemno oblikovanje in preoblikovanje. S teološkega vidika je bilo, razumljivo, več zanimanja namenjenega preučevanju krščanskega prispevka h kulturi in veliko manj vprašanju, koliko in kako je kultura že oblikovala in bo še oblikovala krščanstvo. (Phan 2012, 22) Razumevanje poslanstva kristjanov je bilo osredotočeno na pokristjanjevanje kulture, naravna posledica tega pa je bila, da so kristjani ovrednotili predvsem pozitivni prispevek tega. To je privedlo do vprašanja, kako in kje je krščanstvo izgubilo svoj pozitivni in obenem močni vpliv na družbo, kakor lahko danes opazamo v Evropi. V tem kontekstu so se rodile tudi pobude in strategije za novo evangelizacijo.

Prav na tej točki se je treba vrniti k ugotovitvi, da religija oblikuje kulturo, hkrati pa tudi kultura oblikuje religijo. Podobno kakor mnoge druge religije se krščanstvo boji sinkretizma in izgube svoje identitete, zato išče varnost v uniformiranosti in ponekod v cerkveni kontroli. Potrebna bo poglobljena refleksija o tem, kako današnja kultura na najrazličnejše načine – ne samo negativno, ampak tudi zelo pozitivno – oblikuje in preoblikuje krščanstvo in mu s tem pomaga oblikovati in živeti edinost v različnosti. Odnos med krščanstvom in kulturo nikakor ni enosmerna pot, ki bi pomenila, da krščanstvo kulturi daje vse, v zameno pa dobi od nje zelo malo ali nič. To bi bil avguštinski pogled na kulturo: *massa damnata*, ki jo je treba pokristjaniti in odrešiti. Drugi vatikanski koncil je razvil pozitivno interpretacijo kulture: kristjani so »sredi« tega sveta, čeprav ne »od« tega sveta. Krščanstvo tako ni nad kulturo ali v paradoksu z različnimi kulturnimi modeli. S tipično katoliško »inkulturacijo« in s protestantsko »kontekstualizacijo« odpira pot dialogu s kulturo, med kulturami in med religijami.

Katoliški teolog Bevans (2013) v svoji knjigi predstavlja različne modele tako imenovane »kontekstualne teologije«. 1. Model prevoda zagovarja, da je evangeljsko sporočilo nespremenjeno izraženo na nadkulturni, dogmatični način; 2. antropološki model poudarja kulturno identiteto vsakega kristjana; 3. model prakse ugotavlja, da se božja navzočnost izraža ne samo v kulturi, ampak posebno tudi v zgodovini – zlasti trpečih; 4. sintetični model vidi dialektično napetost med doktrinalnim evangeljskim sporočilom in reflektivnim delovanjem, ki spodbuja spremembe; 5. transcendentni model poudarja pomen človekove izkušnje in osebne vere. Pri tem Bevans ne trdi, da je posamezni model boljši od drugega, ampak zagovarja stališče, da vsak od teh modelov ustreza specifični situaciji. Na podlagi tega spodbuja k »zdravemu pluralizmu« (46), ki zahteva poglobljeno razločevanje glede na različne kontekste, s katerimi se ljudje srečujejo v različnih kulturah. Čeprav Bevans na prvi pogled ne prinaša jasnega odgovora glede up-

orabe »pravega« modela, dobro predstavi potrebo po iskanju resnice, tako da se odpremo za srečanje s tistimi, ki mislijo ali živijo drugače.

Spodbudno je dejstvo, da zadnjega pol stoletja krščanstvo v svojem misijonarskem duhu veselega oznanila ne komunicira več tako, da pri vstopanju v nove kulture poskuša zamenjati obstoječe religije, ampak prinaša predvsem izboljšavo ali novo izbiro ob že uveljavljenih tradicijah. To je mnogo bolj celovit in hkrati senzibilen pristop k ljudem in k tradicijam, ki so ljudi nagovarjale predtem. Ali kakor se je izrazil Taylor: »Vse človeške kulture, ki so v daljšem časovnem obdobju omogočale življenje celotnim družbam, imajo nekaj pomembnega povedati vsem ljudem.« (2007, 6) Ko danes kristjani prinašajo evangeljsko sporočilo v kulturo z že uveljavljenimi verskimi tradicijami, se učijo odprtosti za modrost, ki jo imajo druge religije. Uspešen zgled tega je evangelizacija azijskega prostora z zgodovinsko in praktično močnimi verskimi tradicijami; s to evangelizacijo krščanstvo dokazuje, da je zmožno spoštljive komunikacije s tamkajšnjimi tradicijami.

#### 4. Medreligijski in medkulturni dialog

---

Po eni strani imamo v današnjem času globalizacije in migracije velikanske možnosti za medkulturna srečanja in s tem priložnosti za dialog. Čas bo pokazal, v kakšno globino gredo ta srečanja in kaj puščajo za seboj. Po drugi strani pa, paradoksnost, ugotavljamo, da je globalizacija zmanjšala število takšnih srečanj; to imenujemo »fenomen hiperdiferenciacije« (Schreiter 2012, 57): na voljo je toliko možnosti za srečanja, da to v nekaterih ljudeh sproži strah in zato raje ostajajo v svojem domačem kotičku, v družbi z znanimi in sebi podobnimi ljudmi. To se dogaja na različnih koncih sveta. Ljudje se v ozračju strahu zapirajo v svoj krog in upajo, da se tako ne bodo »okužili« s čim od zunaj in da njihovo življenje ne bo doživelo sprememb.

V današnjem času je meja med kulturo in religijo zelo prožna. Na kulturo ne moremo gledati kot na nekaj izključno sekularnega in religije ne moremo omejiti na privatno sfero. »Kultura izraža transcendenco in religija se je vrnila v javnost.« (Phan 2012, 36) Religija in kultura druga drugo vzajemno oblikujeta. Medreligijski dialog je medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je hkrati medreligijski dialog. Dialog je ključnega pomena za preživetje človeštva. Pri medreligijskem dialogu »ne gre za spreobračanje, ampak za duhovno transformacijo, ki postopno vodi v zmanjševanje svoje pomembnosti v lastni identiteti in močnejšo identifikacijo z drugimi oz. Drugim« (37).

Različni avtorji navajajo nekoliko drugačne, obenem pa zelo podobne drže, ki jih zahteva vstopanje v medreligijski dialog, kakor denimo: odprtost in globoko spoštovanje drugega, resnično pripravljenost za poslušanje, učenje in delo na sebi in prijateljstvo, ki vključuje vse. Cornille, denimo, navaja pet temeljnih drž: »ponižnost, solidarnost, angažiranost, empatičnost in gostoljubnost« (2008, 56). Te drže niso nekaj novega, saj Sveto pismo na mnogih mestih govori o tem. Nov

pa je prejemnik, to je religijski Drugi, ki ga je krščanstvo mnoga stoletja obsojalo na pekel. Očitno je, da je medreligijski dialog oblikoval nov etos, ki izhaja iz vzajemne duhovne delitve in obogatitve.

Swidler, ustanovitelj in predsednik Inštituta za dialog in od njegove ustanovitve dalje urednik časopisa za ekumenske študije, je predstavil sedem transformativnih stopenj (2014, 99–102), v katerih oseba ali skupnost v procesu zorenja, če le ni notranje zaprta, prehaja od osredotočenosti nase k odprtosti in sprejemanju vse človeške družine, vključno s tistimi, katerih religijska oziroma kulturna stališča so zelo drugačna, tuja ali nerazumljiva.

Prva stopnja je radikalno srečanje različnosti. Prvo srečanje s takšno različnostjo lahko pomeni neke vrste šok, ko se človek zave drugega in njegovega drugačnega življenjskega sloga, njegovih življenjskih nazorov in osmišljanja življenja, saj s tem zmoti svoj način interpretacije življenja. To je lahko bolj ali manj strah vzbujajoče, ker se človek sooči z različnostjo, ki presega njegove vzorce razmišljanja in čutenja. Človek se znajde v negotovosti, korak naprej se zdi tvegan.

Na drugi stopnji človek prestopi prag in vstopi v svet drugega. Sprejme izziv, da začne raziskovati in odkrivati svet drugega. Za to je potrebna odločitev, da se z iskrenim zanimanjem odpre novim navadam in razlagam novega sveta in se simbolično uči novega jezika. Ta korak zahteva, da se distancira od svojih prejšnjih navad in vzorcev zaznavanja sveta. Tako se z empatijo začne proces človekove transformacije.

Tretja stopnja je stopnja izkušnje sveta drugega. Na tej stopnji človek še vedno ohranja svoje stare poglede, vendar hkrati naredi korak naprej k drugemu. Nanj začne gledati z novimi očmi in se bolje zave še neke druge, alternativne, njemu prej neznanе resničnosti. Kljub temu se v tej novi resničnosti ne počuti doma.

Na četrti stopnji se človek vrne domov, vendar z novim znanjem in z razširjeno vizijo prihodnosti. Zaveda se, da so poleg njegovih še druge poti razumevanja resničnosti. Sebe samega, svojo religijo in kulturo ter nazore reflektira na novo, se sprašuje o svoji lastni identiteti in jo preiskuje v novi luči. Pride do spoznanja, da poleg njegovega načina razmišljanja lahko legitimno obstaja še kak drug način.

Peta stopnja je stopnja kritičnega prebujenja. Po srečanju s samim seboj, s svojo versko skupnostjo ali svojo kulturo se človek ponovno vrne k drugemu in doživi globoke premike različnih pogledov svojega sveta. Zave se, da je njegovo srečanje z drugim pretreslo temelje njegovih prejšnjih življenjskih nazorov in prejšnje identitete. Človek se odpre pluralnosti drugih svetov in drugih perspektiv, to pa nepreklicno spremeni njegovo doživljanje samega sebe. Ob tem se čuti povezanega s svojo okolico in s širšo skupnostjo.

Šesta stopnja je stopnja globalnega zavedanja in pomeni novo paradigmo povezanosti z drugimi. Človek med različnimi nazori, religijami in kulturami odkrije globlji skupni temelj in se zave, da ga različnost drugih ne ogroža, ampak bogati. To zavedanje se dogaja na treh ravneh: na notranji, osebni ravni, na ravni njegove religije, tradicije in kulture in na globalni ravni. S takšno držo se odpre novim hor-

izontom medreligijskega, medkulturnega, medideološkega, meddisciplinarnega in medosebne dialoga.

Sedma stopnja je stopnja tako osebne kakor globalne transformacije, ki zajame vse pore življenja, vključno z vedenjem. To je stopnja novega moralnega zavedanja in prakse. Človek se zave, da najgloblja skrb zase nujno vključuje tudi skrb za druge. To je nov občutek občestva z Bogom, s seboj, z drugimi ljudmi in z okoljem, s tem pa je povezana tudi velika odgovornost za svoje lastno vedenje.

## 5. Sklep

Religije oblikujejo kulture in kulture oblikujejo religije. Spremembe kultur vplivajo na religije in narobe. To je posebno očitno v procesu akulturacije, ko religija prehaja iz enega kulturnega konteksta v drugega, pri tem pa se mora prilagoditi posebnostim nove kulture in se hkrati soočiti z izzivi že obstoječe tamkajšnje religije. Podobno tudi spremembe kulture destabilizirajo religije, ki živijo v njej, in kličejo po obnovljenem dialogu med religijo oziroma religijami in kulturo.

V procesu vzajemnega sooblikovanja kulture in religije in graditve medkulturnega dialoga ima medreligijski dialog ključno vlogo. Medreligijsko srečanje lahko religijo vodi v različne oblike sprememb in rasti. To lahko pomeni izostritev njene identitete in njenih meja ali pa novo razumevanje same sebe, širitev in obogatitev z novimi kulturnimi in verskimi pomeni.

Po zaslugi medreligijskega dialoga religije in s tem njihove širše kulture odkrivamo nove načine, kako biti religiozen in duhoven. Ob tem, ko institucionalna pripadnost vernikov in njihova osebna angažiranost v neki določeni verski skupnosti še dalje ostajata bistvenega pomena, se razvija tudi globoko zavedanje na nadkulturni in na nadreligijski ravni, ki presega priznavanje in vrednotenje zgolj svoje lastne tradicije. Govorimo o globalni duhovni povezanosti in možnosti – če ne celo potrebi – za globalno duhovnost ali tako imenovano medduhovnost, ki skozi mistično iskanje zaobsega celotno človeško družino.

Poseben izziv za kristjane je, poglobiti trinitarično teologijo in iz te izhajajoče krščansko poslanstvo. Biti danes kristjan, vernik nujno pomeni, biti odprt za medreligijski dialog. Ker pa je medreligijski dialog tudi medkulturni dialog, je pomembno, da kristjani ne samo kritično, ampak tudi načrtno iščemo in ovrednotimo pozitivne vidike kultur, v katerih živimo in ki nas preoblikujejo.

## Reference

- Arbuckle, Gerald.** 2010. *Culture, Interculturation and Theologians: A Postmodern Critique*. Collegeville, MN: Liturgical.
- Cornille, Catherine.** 2008. *The Impossibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad.
- Frančiček.** 2016. Pope Francis on Interreligious Dialogue. Dimmid: Dialogue Interreligieux Monastique / Monastic Interreligious Dialogue. [Http://www.dimmid.org/index](http://www.dimmid.org/index).
- Bevans, Stephen.** 2013. *Models of Contextual Theology: Faith and Culture*. Maryknoll, NY: Orbis.

asp?Type=B\_BASIC&SEC=%7BB56CE535-6DC7-41DA-AA53-AF4C926E2CA5%7D (pridobljeno 18. 6. 2017).

- Lumbard, Joseph.** 2009. Discernment, Dialogue, and the Word of God. V: *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*, 143–154. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Wipf&Stock.
- Niebuhr, Richard H.** 2001. *Christ and Culture*. New York: Harper&Row.
- Phan, Peter.** 2012. The Mutual Shaping of Cultures and Religions through Interreligious Dialogue. V: *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 13–39. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Cascade Books.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Izzivi krščanske duhovnosti danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:7–17.
- Schreiter, Robert.** 2012. Forest, Food and Fighting. V: Catherine Cornille, ur. *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 40–58. Eugene, OR: Cascade Books.
- Storey, John.** 2015. *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*. Oxford: Routledge.
- Swidler, Leonard.** 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tanner, Kathren.** 1997. *Theories of Culture*. Minneapolis: Fortress Press.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,311—324  
 UDK: 272-9(497.4)“19”:342.7  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Urška Lampret in Peter Rožič*

## **Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo**

*Povzetek:* Kako je in naj bi katoliška Cerkev na Slovenskem ravnala glede obrambe človekovega življenja in dostojanstva med komunistično revolucijo? Revolucija Cerkve kot edine vidnejše javne institucije ni obvladovala, je pa vzpostavila načela, ki so Cerkev prisilila v tu in tam etično sporne rešitve. Medtem ko stroka ostaja neenotna glede narave medsebojnega vpliva Cerkve in revolucije, članek za razumevanje ideološkega nasprotovanja med Cerkvijo in revolucijo najprej kontekstualizira odnos Vatikana do komunistične revolucije. Obenem preučita teološke in zgodovinske študije o komunistični revoluciji in analizira vlogo krščanskega nauka pri dolžnosti Cerkve glede obrambe življenja. Študija ugotovi, da je bila Cerkev na Slovenskem postavljena v obrambno držo, in če ne bi varovala človekovih pravic, bi samo sebe razumela, kakor da zanemarja svoje poslanstvo bolj, kakor ga je z uporabo nekaterih drž in postopkov, analiziranih v članku. Med revolucijo je Cerkev to etično dolžnost izpolnjevala ne le zaradi svojih verskih nazorov, temveč tudi zaradi poudarjanja pomembnosti krščanske drže do upora.

*Ključne besede:* revolucija, katoliška Cerkev, komunizem, obramba, človekovo dostojanstvo, Slovenija

*Abstract:* **Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution**

How the Catholic Church on Slovenian territory acted or was supposed to act in order to protect human life and dignity during the Communist Revolution? The Communist Revolution failed to gain control over the institution of the Catholic Church. On the other hand, the revolution managed to establish some principles that forced the Church into some ethically controversial positions. While theologians do not agree on the nature of the relationship between the Church and the Revolution, this article contextualizes the attitude of the Vatican towards the Communist Revolution in order to understand the ideologic divergence between the two. The article also presents theological and historical research on the Communist Revolution and analyzes the role of the Christian teaching of the Church's duty to defend human life. The study shows that the Church on Slovenian territory was put in a defensive position and had it not protected human rights during the Communist Revolution, it would have

offended its own mission to a greater extent than it did using the inappropriate methods and attitudes analyzed in this article. During the Revolution the Church implemented its duty of protection of human rights not only for religious reasons, but also because of the importance of Christian attitude towards anti-communist resistance.

*Key words:* Revolution, Catholic Church, Communism, defense, human dignity, Slovenia

## 1. Uvod

---

Komunistična revolucija na Slovenskem pomeni mejnik odnosa med rimskokatoliško Cerkvijo in državo. Trenja med obema institucijama so obstajala že pred drugo svetovno vojno, med revolucijo oziroma v komunizmu po drugi svetovni vojni pa je državne strukture obvladoval »revolucionarni tabor«, ki pomeni enega od primarnih povodov za družbenopolitični razkol. Ne glede na to, da so bila glede odnosa med državo in Cerkvijo mnenja deljena tudi v »katoliškem taboru« (Juhant 2009), je Cerkev med komunizmom ostala edina vplivnejša javna institucija, ki je komunizem ni prevzel. Zato je vprašanje, kako je in naj bi katoliška Cerkev ravnala med komunistično revolucijo, pomembno ne samo iz zgodovinskega pogleda, temveč tudi iz teološko-filozofskega. Medtem ko stroka ostaja neenotna glede narave vpliva Cerkve na revolucijo in čeprav Cerkve revolucija ni obvladala, je revolucija vzpostavila načela, ki so Cerkev glede odnosa do države prisilila v tu in tam sporne etične rešitve.

Študija ugotavlja, da nezmožnost obvladovanja Cerkve kot družbene institucije izvira tako iz ideologije komunizma kakor iz doktrine krščanstva. Drugotni vzrok je praktični odnos med komunizmom, ki je državo »ugrabil«, in krščanstvom katoliške Cerkve med samo revolucijo. Komunizem namreč »z revolucionarno ostjo dopušča malo možnosti za alternativo«. (Juhant 1995, 24) V tem oziru je bila Cerkev med revolucijo postavljena v izrazito obrambno držo. Zato je v možnosti obrambe človekovih pravic videla eno od ključnih poti. Cerkev je postala svojevrstna braniteljica življenja. Krščanski nauk namreč nalaga Cerkvi dolžnost obrambe človeka in njegovega dostojanstva. Ta dolžnost izhaja iz religioznih načel in iz človeške soodvisnosti. (Kovačič Peršin 2014, 153)

Prvi argument te študije o dolžnosti obrambe in upora temelji na ideološki legitimaciji obrambe človeškega življenja nasproti komunistični revoluciji. Drugi argument pomeni zgodovinski problem komunistične revolucije kot zločina proti človeštvu, saj za dosego cilja upraviči uporabo človeškega življenja kot sredstva. Tretji argument se opira na analizo različnih možnih in udejanjenih načinov proti-obrambe Cerkve. Kot protiargument študija obravnava ločenost Cerkve in države ter v posameznih primerih neprimerno in krščansko nesprejemljivo delovanje nekaterih vplivnejših katoličanov.

## 2. Ideološka legitimacija obrambe nasproti komunistični revoluciji

Prvi argument o dolžnosti upora Cerkve proti revoluciji temelji na ideološkem razlikovanju.<sup>1</sup> Za jasnejše razumevanje stališča krščanstva do komunizma in narobe je potrebno metodično razlikovanje glede na krščanski nauk in glede na komunistično ideologijo. V tem poglavju bomo ob ideološki in dogmatični opredelitvi človeka in skupnosti strnjeno pokazali na bistvene podobnosti in različnosti med samim krščanstvom in komunizmom. V tem oziru je potrebna analiza obeh stališč do odnosa med osebo in skupnostjo.

Cerkev obsodi komunizem v okrožnicah Pija IX. *Qui Pluribus* (1846) in Pija XI. *Divini Redemptoris* (1937). Pij XI. v okrožnici *Divini redemptoris* komunizem obsodi, ker »je komunizem globoko sprevržen« (58), ne zaradi zgodovinskih okoliščin ali podlosti posameznikov, ampak ker sta krutost in nasilje naravna posledica sistema (21). Druga pomembna značilnost komunizma, ki jo papež Pij XI. obsodi, je brezbožnost komunizma.

»Prvič v zgodovini smo priča preišljeno hotenemu in skrbno pripravljene-  
nemu boju človeka proti vsemu, kar je božjega. Komunizem je po svojem  
bistvu brezbožen in smatra vero kot opij za ljudstvo, saj verski principi, ki  
govorijo o življenju onkraj groba, proletarca odvrtaajo od občudovanja  
tuzemskega sovjetskega raja.« (22)

Tretji vidik komunizma, ki je v nasprotju s krščanstvom, pa je etika komunizma. Komunizem človeka oropa njegove svobode in moralnih načel, vzame človeški osebi dostojanstvo in moralne zadržke proti širjenju zla. (9–10) Komunizem naj bi bil po Marxu edina možna rešitev socialnega vprašanja tedanjega časa. Po drugi strani pa leta 1891 v okrožnici *Rerum Novarum* papež Leon XIII., predhodnik Pija XI., predloži smernice za rešitev socialnega vprašanja. Kot rešitve ne navede revolucionarnega preobrata, temveč ponudi več drugih možnosti, vključno s konkretnimi navodili, v katerih predlaga vzpostavitev zakonov, ki bi branili delavske pravice (zlasti v paragrafu 29). Navodila, ki bi preuredila socialno problematiko, spregledajo komunizem, ki rešitev vidi zgolj v revoluciji. Okrožnica *Rerum Novarum* pokaže, da se je Cerkve še pred nastopom revolucije zavedala socialne problematike, ki je deloma tudi vodila v revolucijo.

Pomemben vidik okrožnic je njihova obvezujočnost za katoličane (Ušeničnik 1940, 11). Okrožnice, ki zadevajo socialno vprašanje, so torej obvezovale delovne kristjanov v času vojn in revolucije. Toda javnomnenjska raziskava iz leta 1969 nakazuje, da omenjene okrožnice za slovenske katoličane niso *a priori* obvezujo-

<sup>1</sup> Kakor natančno pojasnjuje Jeffrey Goodwin (2001, 3–35), se revolucija izraža na več načinov. Že Aristotel jo v petem poglavju *Politike* pojmuje na dva načina in v tej študiji je izraz uporabljen v smislu prvega tipa. Revolucija pomeni popoln preobrat na družbenopolitični ravni življenja v kratkem času in zato tudi zahteva upor (prvi tip). Če upornikov in nasprotnikov revolucije ne bi bilo, bi bila to zgolj revolucija kot sprememba političnega režima in družbenega življenja (drugi tip).

če.<sup>2</sup> Katoličani naj bi bili svobodni v sprejemanju ali nesprejemanju stališč cerkvenega učiteljstva (Toš 1969; Roter 1976). A kljub temu da je bila raziskava narejena po revoluciji, lahko rezultat prilagodimo razmeram iz časa revolucije. Kratek pregled cerkvene doktrine omogoča razumevanje odziva Cerkve na dejstvo komunistične revolucije v Sloveniji.

Komunizem za temelj novonastale družbene ureditve postavlja popolnoma svobodnega človeka, ki je osnovna celica idealne skupnosti, vendar pot do popolne uveljavitve sistema temelji na revoluciji. Greffthen v svoji knjigi *Komunizem in krščanstvo* trdi, da človek, ki sprejme Kristusa, *a priori* zavrne komunizem kot ideologijo in način življenja (1952, 16). Podobno kakor Greffthen odnos med komunizmom in krščanstvom opisuje tudi okrožnica papeža Pija XI. *Divini Redemptoris*, ki trdi, da je »komunizem nekaj bistveno slabega, zato v nobeni stvari ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanska kultura«. Takšno pojmovanje odnosa krščanstva do komunizma zavrača vsakršno sodelovanje s komunisti. Besançon glede odnosa med komunizmom in krščanstvom piše, da je

»komunizem imel dobre argumente, s katerimi je krščanstvo obsodil, da je opij za ljudstvo, namišljeno bežanje, nemočna tolažba pred stanjem krivice, za katero je bila krščanska vera sama po sebi odgovorna. /... / Če si postal komunist, si dobil občutek, da se je končno začela uresničevati zapoved ljubezni, pri čemer je bil razum lahko miren, saj je slonel na znanstveni osnovi.« (2014, 95–96)

Komunizem po eni strani vsebuje elemente splošnih vrednot krščanstva, kakor so poudarek na skupnosti uresničitvi bratske ljubezni ter enakost in enakovrednost. Po drugi strani pa se komunizem s specifično interpretacijo teh vrednot od krščanstva bistveno razlikuje. (Greffthen 1952, 8–10; Bennet 1948, 49–53) Ključna razlika med krščansko skupnostjo in komunistično je pogled na osebo in na razmerje do nje. Pri obeh pripadnik skupnosti prodaja/razda in deli premoženje. Vprašanje pa nastopi glede vzroka, vzgiba in namena takšnega ravnanja. Vzgeb naj bi v krščanstvu in krščanski skupnosti temeljil na notranji osebni ljubezni do Boga in do bližnjega, medtem ko v (praktičnem) komunizmu skupnost temelji na marksističnih zakonih in vzgibih od zunaj. Krščanstvo se udejanja v skupnosti, vendar ne pod prisilo in nikoli z razosebljenjem, temveč s samostojno odločitvijo in spoznanjem, ki ni odvisno od sprejetja v skupnost. V idealistični komunistični skupnosti naj bi človek resda deloval v prid skupnosti iz svojih lastnih vzgibov in osebne svobode. (Marx 1848) Toda komunizem kot temelj skupnosti ne predpostavlja zgolj posameznikov, ki naj bi jih združeval sistem, ampak tudi močno in tu in tam nasilno zunanjo prisilo sistema. Skupnost oziroma sistem v tem primeru temelji na lastno-

<sup>2</sup> Slovenska javnomnenjska raziskava leta 1969 je vsebovala vprašanje: »Gotovo vam je znano, da Cerkev objavlja različna stališča o verskih, moralnih in družbenih vprašanjih našega časa (papeške enciklike, pastirska pisma škofov, razlaga nauka v pridigah in pri spovedi). Kakšen je vaš odnos do teh Cerkvenih stališč?« 264 vprašanih je prepričanih, da so cerkvena stališča za kristjana obvezujoča v vseh vprašanjih, medtem ko jih 882 meni, da so za verne cerkvena stališča zgolj priporočila za delovanje ali pa so obvezujoča stališča o moralnih in družbenih vprašanjih ali verskih resnicah. (Toš 1969)

stih posameznika in ne na odnosnosti. V krščanstvu pa skupnost sestavljajo osebe, ki so definirane z odnosom do sočloveka. »Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od vsega delili vsem, kolikor je kdo potreboval.« (Apd 2,44–45) Za uveljavitev sistema, kakor ugotavlja Girard, je bilo v komunizmu treba žrtvovati posameznika, skupino ljudi, kajti drugače vzpostavitev novega političnega in družbeno ekonomskega sistema ni mogoča (2006). Komunizem in z njim povezana revolucija sta v nasprotnikih režima videla oviro, ki jo je bilo treba odstraniti. Posameznike je na podlagi obljub o lagodnem življenju in o osvobojeni deželi in z ustrahovanjem prepričevala, naj se pridružijo revolucionarnemu gibanju. (Griesser - Pečar 2005; Stanovnik 2009) Komunizem za svojo utemeljitev predpostavlja revolucijo, ki temelji na izničenju človeka in človekovega dostojanstva. Pot, ki bi komunizem privedla do popolne skupnosti in v kateri bi vsak posameznik deloval svobodno in za dobro skupnosti, je za krščanstvo nesprejemljiva. (Petkovšek 2015, 242; 2016, 216)

Poleg razloga, ki temelji na ideološki opredelitvi, je razlog za problematiko v odnosu tudi v praktični vlogi Cerkve v tedanji družbi. Cerkev kot pomemben dejavnik v življenju posameznika in bistven tvornik družbenega življenja tistega časa je bila, poleg politične strukture, predmet revolucionarnega gibanja. Med vojno in obenem med revolucijo etična načela skušajo biti na novo vzpostavljena, v skladu z ideologijo revolucionarnega sistema. Obstoječa etična načela so zanikana. Do drugega vatikanskega koncila je torej tudi med komunistično revolucijo na Slovenskem imela Cerkev pomembno vlogo pri udejstvovanju v politiki. Duhovniki so, na primer, na podeželju pogosto pomenili glavni vir informacij. Pomenili so moralno avtoriteto. Komunizem s svojo težnjo po obvladovanju in posredovanju resnice ni mogel dopustiti delovanja duhovnikov. Tako je s svojimi gesli in idejo prodiral v človeški čut za pravičnost. Zaradi edinstvenega krščanskega nauka o pravičnosti in ljubezni do bližnjega je komunistična revolucija v Cerkvi videla potencialno in dejansko nevarnost. V Girardovem pomenu besede ima Cerkev kot »grešni kozel« za komuniste »fantastično moč« (2006). Grešnemu kozlu je naložena krivda in z žrtvovanjem tega kozla je obnovljen družbeni red. Kakor ugotavlja Griesser - Pečarjeva, je bil

»prvotni načrt komunistične revolucije Cerkev zatreti, podobno kakor je zatrla politično opozicijo, vendar je kmalu morala spoznati, da ima Cerkev premočno podporo v prebivalstvu. Poleg tega je njena struktura mednarodna. /... / Zato so skušali njene predstavnike moralno onemogočiti.« (Griesser - Pečar 2005, 295)

Z moralno degradacijo predstavnikov Cerkve naj bi komunistična oblast omogočila in povzročila nezaupanje v samo institucijo, s tem pa bi Cerkev izgubila svoje vernike, ki so takrat pomenili večino slovenskega naroda. Obenem so Cerkev označili za sodelavko okupatorja; s tem je postala lahka in opravičljiva tarča in žrtev tako imenovanih borcev za svobodo naroda. (Lampret 2016)

Na podlagi opisanega ideološkega razlikovanja in problematičnega odnosa, ki izhaja iz faktičnih razlogov, lahko razberemo tako zavestni kakor nezavedni sovra-

žni odnos komunizma do Cerkve in narobe. Teza naše študije je, da je revolucija v Sloveniji zahtevala upornike, drugače bi govorili zgolj o uveljavitvi novega družbenopolitičnega sistema (Goodwin 2001, 3–9). Če bi se Cerkev podredila revoluciji in ji pustila, da jo upravlja, bi revolucija potrebovala drugo družbeno skupino (Vode 2004). Komunistična revolucija je bila v svojem bistvu kršitev človekovih pravic, pravice do življenja in do svobode. Za uspeh je žrtvovala posameznike in družbene skupine, ki bi revolucijo ogrozili.

### **3. Komunistična revolucija kot zločin proti človeštvu**

V tem poglavju se ustavimo ob zgodovinskih in teoloških dognanjih, ki opisujejo komunistično revolucijo, še posebno na Slovenskem. Komunistična revolucija za doseg cilja, torej uveljavitve komunizma kot družbenopolitičnega in kulturnega sistema, dovoljuje skoraj vsa sredstva, vključno z ustrahovanjem in z žrtvovanjem človeškega življenja (Besançon 2014, 51). Revolucija kot temelj komunizma negira človekovo pravico do življenja v luči zelenega revolucionarnega cilja. Morebitna predaja nasprotnikov v komunistični revoluciji ni bila mogoča, razen za ceno izgube osebne in skupnostne integritete. Če bi predaja brez drastičnih posledic obstajala, bi nasprotnik postala kaka druga družbena skupina. (Marx 1848) Drugače od komunistične revolucije krščanstvo pojmuje človeško življenje kot nedotakljivo. Življenje je človeku podarjeno. Človek ne sme odvzeti življenja drugega človeka ali mu kako drugače kratiti osebno svobodo. (Grefthen 1952) Svoboda enega človeka je omejena s svobodo drugega. Komunizem se resda v ideološki zasnovi opira na zlato pravilo, ki naj bi se v polnosti udejanjilo in uresničilo v porolucionarni in globalni skupnosti. V takšni idealni skupnosti naj bi se zapoved ljubezni v polnosti udejanjila. Opisana obljuba čiste in popolne ljubezni je zato mamljiva, tudi za kristjane. Vendar je pot, ki bi privedla do takšne skupnosti, v popolnem neskladju s krščanstvom. (Besançon 2014, 35–36)

Polno udejanjanje ljubezni v krščanskem pomenu predpostavlja brezpogojnost, samo darovanje in nesebičnost. Ljubezen v takšnem pomenu presega meje mogočega. Zlato pravilo oziroma zakon recipročnosti se v različnih oblikah drugače najde v vsaki kulturi. Samo zlato pravilo ni zgolj religijske narave, temveč ima v prvi vrsti preživetveni namen. Če bi človek zapadel v krog maščevanja, bi to lahko privedlo do izumrtja človeškega rodu. V tem smislu so kristjani dolžni spoštovati zapovedi, ki jih imajo kot kristjani (verska etika), in obenem spoštovati državne zakone. Potemtakem kristjani delujejo v skladu z normativi krščanskega delovanja v političnih in gospodarskih okvirih neke določene države. Krščanstvo poleg prepovedi maščevanja pozna tudi zapoved ljubezni do Boga, do bližnjega, do sebe in do nasprotnika oziroma sovražnika. Koliko se je omenjena zapoved uresničila v zgodovinskem dogajanju revolucije, bomo povedali pozneje.

Pravica do življenja vsebuje pravico do svobode, svobodnega odločanja, mišljenja in do verovanja. Svoboda kot temeljna pravica človeka definira z dostojanstvom. »Bistvo osebe in njenega dostojanstva je njena moralna drža, ki predpo-

stavlja svobodo, izvor svobode pa je v umskosti.« (Petkovšek 2016, 171) Kakor trdi Bonaventura, je temelj osebe dostojanstvo, ki človeka loči od drugih individuuumov. Krščanstvo temelji na odnosu, ki predpostavlja svobodno in osebno odločanje. Komunizem, kakršen se je izvajal med revolucijo na Slovenskem, pa je v praksi zavestno kršil človekovo pravico do svobodnega odločanja, mišljenja in veroizpovedi. Čeprav je bila svoboda veroizpovedi ustavna pravica (Jugoslovan 1931), so bili med drugo svetovno vojno ukinjeni vsi cerkveni prazniki. Navzočnost pri cerkvenih obredih je bila nesprejemljiva za pedagoške delavce in za druge uslužbence javnega sektorja. Skrivanje po zakristijah med obredi je postalo stalnica. Samo versko udejstvovanje pa je bilo kaznovano z odvzemom bonitet in z ustrahovanjem. (Stanovnik 2009) Iz teh in drugih revolucionarnih prijemov lahko sklepamo, da je bila kršena človekova pravica do svobodne veroizpovedi.<sup>3</sup>

Pri zagotavljanju spoštovanja človekovih pravic ima primarno odgovornost država oziroma njene institucije (Hubert in Weiss 2001). Ker so vladne institucije in nevladne organizacije med revolucijo obvladovali revolucionarji, je bila Cerkev ena od redkih institucij, ki se je lahko postavila – in morebiti edina, ki se je čutila hkrati sposobno in dolžno postaviti se – na stran človeka in človekovih pravic. Sekundarna odgovornost pri obrambi človekovih pravic je resda na posameznikih. Verniku zemeljsko življenje ne pomeni toliko, da ga ne bi žrtvoval zaradi svojega lastnega prepričanja. Če bi bila takrat večina kristjanov pripravljena žrtvovati svoje življenje, bi (morda tudi je) religija in s tem krščanstvo slavila moralno zmago nad komunistično revolucijo. Vendar so tako verni kakor neverni (moški) bili v času druge svetovne vojne pogosto postavljeni pred dejstvo izključujoče izbire med vključitvijo v »deželno samoobrambno enoto« (slovensko domobranstvo), v obvezno delovno službo (*Aufbaudienst*), v nemško vojsko (*Wehrmacht*), v Waffen SS, v organizacijo TODT ali novo italijansko vojsko. Vojaška služba je bila namreč obvezna, mesto služenja pa si je posameznik izbiral sam. (Griesser - Pečar 2007, 295) Alternativa predvidenim tipom vojaškega služenja so bili slovenski partizani kot oblika vojske (ali paravojske) v ilegali. Slovenci so se med drugo svetovno vojno borili proti okupatorju, mnogi pa tudi proti komunistični revoluciji, ki je sprožila državljansko vojno. (Granda 2008, 211) Nekateri so se partizanskim enotam priključili zaradi njene alternativnosti okupatorjevi vojski. Drugi so se partizanskim enotam priključili zaradi cilja, ki so ga označevali kot narodnoosvobodilna borba, spet drugi pa zaradi ideološke usmeritve.

Pri tem gre opozoriti na razlikovanje med po eni strani ideologijo in teorijo ter po drugi strani dejanskim uveljavljanjem komunizma v praksi. Ideologija se je v marsičem razlikovala od dejanskega udejanjanja komunizma v praksi. Bennett pravi, da »težnja revolucionarjev, ki želijo vključiti v sistem posameznike ne glede na njihov interes, spremeni v sovražnike in nasprotnike sistema vse, ki bi lahko ogrozili njihovo moč, vključno z nekaterimi bolj idealističnimi pripadniki sistemsk«

<sup>3</sup> Pri tem smo vzeli v obzir zgolj navzočnost posameznih vernikov pri verskih obredih in ne duhovnikov in drugih cerkvenih dostojanstvenikov. O njih in o njihovih (prirejenih) procesih piše Tamara Griesser - Pečar v knjigi *Cerkev na zatožni klopi* (2005). Primeri, kakor jih opisuje Griesser - Pečarjeva, pričajo o zanikanju človekove pravice do svobode, do izbire. Svoboda je tista tvarina, ki človeka povzdiguje nad druga bitja.

(1948, 123). Obenem ne gre zanemariti niti razlikovanja med krščanskim naukom in krščanskim delovanjem. Tudi če nauk Cerkve temelji na načelih, ki ohranjajo človekove pravice in človekovo dostojanstvo naproti komunistični ideologiji, je bilo praktično delovanje Cerkve in kristjanov nemalokrat v samem nasprotju z naukom.

Evropski parlament je z resolucijo Evropskega parlamenta z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu (ki v Sloveniji še ni sprejeta) obsodil komunistične revolucije kot zločin proti človeštvu in človekovemu dostojanstvu. Pri tem ni bistvena delitev na ene in druge, na rablje in žrtve, temveč spoznanje praktičnega komunizma kot zmote, ki je prizadela človeštvo. Za komunistično revolucijo na Slovenskem Jože Pučnik predlaga znanstveno-strokovno oceno komunističnega obdobja. Te ocene sama politika ne more predložiti, možno in potrebno pa je sodelovanje vseh sfer političnega in družbenega življenja. (1993, 136) Na podlagi takšnega argumenta je možno sklepati, da težava ni zgolj v odnosu krščanstva in komunizma, ampak v vseh odnosih, ki so se oblikovali med revolucijo. Na podlagi ocene, ki bi povzela resnico in utrdila narodni spomin, bi ponotranjili narodno identiteto. S tem bi dobili zakonsko ureditev, ki bi obravnavala vojne in moralne krivice iz časa komunističnega režima.

#### **4. Dolžnost do upora proti revoluciji in načini obrambe**

Po razmisleku o upravičenosti obrambe človekovega življenja nasproti revoluciji na podlagi ideološkega razhajanja se postavlja vprašanje o dejanskem odzivu kristjanov in Cerkve. Kako so se na dejstvo revolucije odzvali kristjani na raznih stopnjah cerkvene hierarhije? Kateri povodi so botrovali posameznikovim odločitvam? Problem, ki je še danes srž nesoglasij, sta upravičenost uporabe tu in tam spornih sredstev za doseg nekega cilja in domnevno nesodelovanje Cerkve pri uporu proti okupatorju.

Bennet ponuja pomemben argument, ki kristjanom in drugim dovoljuje obrambno držo: »V kolikor človek ne prepreči zla, je soodgovoren za to zlo. V kolikor se trudi preprečiti to zlo, mora pri svoji odločitvi in metodi obrambe sprejeti neke kompromise.« (1948, 61) Podobno bi lahko sklepali glede delovanja Cerkve na Slovenskem med komunistično revolucijo, ko je bila Cerkev postavljena v obrambno držo. Vendar tudi če ne bi bila postavljena v obrambno držo, bi se morala upreti komunistični revoluciji. Revolucija je za uresničenje svojih ciljev kot sredstvo izbrala tudi človeško življenje (npr. Lojze Grozde, Lambert Ehrlich in mnogi drugi). Če izhajamo iz Bennetove trditve, da je vsaka obramba med komunistično revolucijo boljša kakor neobramba, potem so imeli nekateri za legitimno tudi uporabo etično neprimernih sredstev. Griesser - Pečarjeva in Šturm podrobno poročata, da se med revolucijo mnogi posamezniki niso mogli zanesti na legalno obrambo. Stranke sodnih postopkov zaradi – na primer – prirejenosti in fiktivnih obtožnic niso imele možnosti zagovora in obrambe (Griesser - Pečar 2005; Šturm 2015). Kot zgled vzemimo moralno degradacijo duhovnikov na podlagi lažnih obtožnic, ki je bila za mnoge hujša kazen kakor smrt. Ko pa legalna obramba ni več



mogoča, ostane samonikla obramba lastnine in samoobramba. Na podlagi tega vidika bomo sedaj preučili različne tipe obrambe, ki so jih kristjani uporabili med revolucijo.

#### 4.1 Krščanska drža

Prvi način obrambe je bila trdnost v osebnem prepričanju in v krščanski drži. *Divini Redemptoris* naroča kristjanom, naj se uprejo komunizmu najprej s svojo krščansko držo (1937, 4–5; 55). Podobno ta način upora in obrambe opiše škof Rožman (1936). Odnos katoličanov in kristjanov do nasprotnikov, tudi sovražnikov, naj bi temeljil na zapovedi ljubezni. Smisel krščanske religije je darovanje sebe za drugega, za nemočnega, da bi živel. (Petkovšek 2011, 12) Trdnost v veri in v svojem lastnem prepričanju je zato prva in obenem najzahtevnejša obramba in drža kristjana. Katoliška akcija, na primer, ki je med vojno delovala na območju italijanske okupacije, je svoje delovanje usmerila v vzgojo krščanskih vrednot pri mladih. Krščanska drža je bila opazna tudi pri več posameznikih in družinah, ki so vojakom – tako domačim revolucionarnim in protirevolucionarnim kakor tudi okupatorjem – pomagali preživeti bodisi z zdravniško oskrbo bodisi z živežem ali zatočiščem. Mnogi kristjani, tudi kleriki, so postali žrtve komunistične revolucije prav zaradi svoje krščanske drže. Ob tej obrambi velja posebej izpostaviti kriterij izkušnje. Kljub na videz preprostem navodilu je bila za človeka izkušnja, da bi vselej deloval v skladu s krščansko držo, večkrat nepredstavljiva in morda tudi svetniška. Bistvo krščanske obrambe bi torej morala biti vera v Boga in v božjo pravičnost. Idealna obramba v krščanskem smislu bi zato bila obrambna drža kot takšna. Vendar razum in izkušnja (ustrahovanje, boj za svoje lastno življenje in za življenje bližnjih) velevata drugače, to je: dejanje. Še več, primarni odziv na revolucijo ni nujno temeljil na verskem prepričanju ali navodilih Cerkve, temveč je pogosto izhajal iz dejanj, temelječih na preživetvenem nagonu. (Mlakar 2005, 23; Dolinar 2005, 61)

#### 4.2 Fizična obramba in sodelovanje z okupatorjem

Drugi način upora je fizična obramba. Ljudje niso mogli ali želeli dopustiti terorja, ki so ga revolucionarji izvajali nad njihovimi družinami, nad sovaščani ali someščani. Likvidacije namreč niso sprejemljive v nobenem primeru, kljub domnevnemu, morebitnemu ali celo dejanskem sodelovanju z okupatorjem. (Baraga 1991) Zato je fizična obramba ena od logičnih možnosti upora proti revoluciji. Kristjanu resda kljub obrambi za doseg cilja niso dovoljena vsa sredstva. A v nekaterih primerih so se kristjani in tudi nekristjani uprli revolucionarjem s samoobrambo, z obrambo lastnine, nemalokrat pa tudi z uporom in z napadom. (Lešnik in Tomc 1995, 173–176) Pri tem je pomembno navesti, da protipartizanskih enot ni organiziral kler ali Cerkev niti nista bila iz njih *a priori* izključena. Škof Rožman je, na primer, blagoslovil in daroval mašo za domobrance, s tem pa naj bi podprl njihovo delovanje. (Griesser - Pečar in Dolinar 1996; Mikuž 1973, 291; Lešnik in Tomc 1995, 171) Pomemben vidik fizičnega upora v vrstah domobranskih vojaških enot pomeni tudi Slovenska katoliška akcija. Zaradi izbire med obveznimi vojaškimi služenji so se člani Slovenske katoliške akcije odločili za slovensko domobransko vojsko. (Pacek 2012, 232)

Sporen vidik fizičnega upora je sodelovanje upornikov z okupatorjem (Lešnik in Tomc 1995, 166). Okupator kot pravno legitimni nadzornik osvojenega območja je imel moč in željo po zaveznikih na okupiranem območju (Možina 1991). Kolaboracijo lahko tipološko razdelimo na tri tipe: izsiljena, prostovoljna, uporabljena v blaginjo okupiranemu prebivalstvu, in prostovoljna, uporabljena v skladu s cilji okupatorja. V zadnjem primeru je kolaboracija negativen pojem. Kolaboracijo v drugem pomenu besede, torej prostovoljno in uporabljeno v blaginjo naroda, pa zaznamo pri Ehrlichu. (Juhant 2009) Pri tem ne gre za »izdajstvo naroda«, temveč za posredovanje pri okupatorju za blaginjo naroda in državljanov. Včasih so zaradi osebne nemoči in zaradi terorja, ki so ga uporniki izkusili na svoji lastni koži (tudi kristjani), posegali po neprimernih metodah. (Stanovnik 2009) V teh primerih je bila kolaboracija mnogo bolj sporna. Kot primer navedimo posredovanje poimenškega spiska komunističnih revolucionarjev in vodilnih v odboru boja proti okupatorju zavojevalcu (okupatorju) zaradi deportacije ali likvidacije.

### 4.3 Sodelovanje s komunisti v OF

Tretji vidik odnosa med komunizmom in krščanstvom je sodelovanje kristjanov v Osvobodilni fronti (Repe 2008, 37). Komunistična revolucija bi imela manjše možnosti za uspeh, če vanjo ne bi bili vključeni katoličani, ki so se borili za svojo domovino. Namen sodelovanja katoličanov s partizani (večinoma) ni temeljil na ideologiji, temveč na boju proti okupatorju. Katoličani niso branili zgolj svojega prepričanja, ampak tudi svojo državo. Namesto da bi jih vpoklicali v okupatorjevo vojsko, je marsikdo vstopil v domačo vojsko oziroma paravojsko (v partizanske enote), čeprav je paravojska delovala pod komunistično oblastjo, ne samo da bi obvarovali domovino, ampak tudi zaradi revolucionarnega prevzema oblasti. Za kristjane je bil to boj proti okupatorju, za vodilne komunistične revolucionarje pa boj proti okupatorju in proti nasprotnikom režima. Eden od vidikov sodelovanja kristjanov s komunisti je temeljil tudi na koristih, ki bi jih bili deležni duhovniki za svojo službo, za vernike in za svojo lastno blaginjo. (Griesser - Pečar in Dolinar 1996)

### 4.4 Kulturni, medijski in politični upor proti komunizmu

Naslednji tip obrambe je osredotočenje tako na cerkveno kulturno in medijsko delovanje kakor tudi na bolj ozko gledano protikomunistično propagando. Duhovniki so bili med revolucijo eden od glavnih virov informacij na podeželju, saj so delovali kot učitelji, kot spovedniki in kot duhovniki; pomembno in specifično vlogo v protikomunistični propagandi pa so imele tudi pridige. Ljudje so se k duhovnikom zatekali po nasvet in se jim zaupali. Kot moralna avtoriteta so imeli veliko moč nad mišljenjem ljudi. Na drugi strani je bila cenzura v šolah in po knjižnicah, ki je privedla do usmerjenega izobraževanja v korist revolucionarni ideologiji.

»Revolucija ima sprva obliko propagandne vojne, pri čemer prednjači revolucionarna stran z obtožbami in etiketami o kolaboraciji, o izdajalski protinarodni gospodi in navsezadnje o beli gardi, kar ob drugih elementih kaže na stopnjujoče se ideološko razredno nasprotje.« (Mlakar 2005, 22)

Revolucionarna komunistična literatura in propaganda sta zahtevali medijski odgovor Cerkev in njenih pripadnikov (pridige, govori, pisma, Škofijski list, Slovenski Primorec, Slovenski (Štajerski) gospodar, Slovenec). S tem pa je bila ta literatura poleg domobranske alternativa komunistični propagandi. Propaganda in mediji imajo pomemben vpliv na odločitve posameznikov, pa naj prikazujejo resnico ali neresnico. Namen revolucije je, pokazati na upravičenost, ob tem pa mora biti zakrito dejansko stanje, in s propagando zavesti ljudi. (Cavanagh 2012) Cerkev se je torej čutila dolžno, da razkrije namen revolucionarjev in resnico, ki jo je propaganda zakrivala. Kljub poizkusom moralne degradacije mnogih katoliških duhovnikov pa je Cerkev ohranila moralno integriteto. (Stres 1998, 9–11)

#### 4.5 Ločenost Cerkev in države kot protiargument upora proti revoluciji

Protiargument uporu kot dolžnosti obrambe Cerkev in kristjanov nasproti revoluciji temelji na ločenosti Cerkev in države. Zakaj bi se Cerkev kakorkoli vmešavala v revolucijo? Cerkev in država sta v pravnem smislu ločeni, odnosi med Cerkvijo in državo pa so bili med revolucijo zaostreni. Katoličani so s svojo vero močno vplivali na državo v predvojnem obdobju. Kakor trdi Smrke, »protiklerikalni« pol ni imel enakopravnih možnosti v boju proti rimskokatoliški Cerkvi in proti tedanji Slovenski ljudski stranki, ki je po njegovem mnenju obvladovala družbeni položaj (1996, 68–69). Odnosi med državo in Cerkvijo so se še bolj zaostriili med revolucijo (Dolinar 2005, 61). Med komunistično revolucijo so se nekateri cerkveni dostojanstveniki aktivno vključili v politično življenje. Z aktivnim političnim udejstvovanjem so želeli Cerkvi pridobiti moč, glas, se boriti proti okupatorju in morda s krščanskim naukom braniti človekove pravice.

Protiargument je utemeljen, kar zadeva Cerkev kot organizacijo in njeno delovanje med komunistično revolucijo in v komunizmu. Marsikatero vmešavanje v politiko med revolucijo ni bilo dobro premišljeno, čeprav ga Cerkev ni prepovedala. Ločenost Cerkev in države je postopoma stopala v veljavo, še posebno z drugim vatikanskim koncilom, ki s teorijo o avtonomiji zemeljskih stvarnosti jasno razmeji področje vere in morale, znanosti in države. Okrožnica *Rerum Novarum* resda pozove k udejstvovanju laikov na družbenopolitičnem področju, vendar so na čelu laičkih združenj kleriki, na primer pri Katoliški akciji, katere idejna zasnova je bila predstavljena v okrožnici *Ubi arcano* (Pij XI. 1922). Na drugi strani pa imamo ljudi, kakor je bil Lambert Ehrlich, ki je s svojim posredovanjem rešil iz okupatorjevih zaporov in priporov nemalo Slovencev (Juhant 2009).

Tipološka diferenciacija obrambe in upora je eden od ključev razumevanja samega odnosa med krščanstvom in komunizmom in komunistično revolucijo. V uvodu smo povedali, da je bila revolucija prelom v odnosu med Cerkvijo in državnimi strukturami. Revolucija je prevzela obvladovanje državnih institucij, Cerkev pa je postala alternativa komunistični revoluciji. Ideologija in delovanje v konkretnih primerih sta povzročila prizadetost tako v protirevolucionarnih kakor tudi v revolucionarnih sferah. (Lešnik in Tomc 1995, 192)

## 5. Sklep – krščanstvo kot temelj prihodnosti

Čeprav je bila Cerkev med revolucijo postavljena v defenzivni položaj, ji je zanjo značilna opredelitev do komunizma naložila dejavno družbenopolitično opravljajanje poslanstva. Namen te študije je bil, prikazati samozavedanje Cerkve o problemih družbe in iskanje rešitev v revolucionarnem okolju, ki bi bile v skladu s krščanskim naukom. Hkrati je študija pokazala na neprimernost nekaterih metod širše cerkvene skupnosti v obrambi in upor, vendar te metode ne zanikajo dejstva o dolžnosti upora in obrambe, ki izhaja iz krščanskega pojmovanja in drže do sočloveka. Dolžnost temelji na krščanskem nauku, ki uči in zapoveduje ljubezen do bližnjega (tudi sovražnika), na primer skrb za ranjene med revolucijo, posredovanje resnice, vlivanje upanja in pomoč pri ohranitvi življenja. Nadaljnji in tu in tam nezavedni, večkrat ideološko utemeljeni razlog, na podlagi katerega so se kristjani uprli, je bilo razlikovanje med krščanstvom in komunizmom. Glede tega je bil upor proti revoluciji nujen zaradi kršitve človekovih pravic, kakor so, na primer, ustrahovanje, usmrnitev in fiktivne obtožnice. Ker je bila komunistična revolucija (tudi v Sloveniji) zločin proti človeštvu, se je bila Cerkev kot moralna avtoriteta dolžna postaviti nasproti revoluciji. Če ne bi varovala pravic, bi zanemarila svoje poslanstvo bolj, kakor ga je z uporabo nekateri neprimernih metod. Prvotni namen obrambe je bil tako skrb za sočloveka zaradi njegove človeškosti.

Nasprotovanja med Cerkvijo in nekaterimi državnimi strukturami na Slovenskem je viden še danes. Konflikt se nadaljuje tako v Cerkvi oziroma med kristjani kakor tudi med privrženci komunistične revolucije oziroma njenih simpatizerjev. Vloga krščanstva in Cerkve pa je toliko let po revoluciji spet etična drža dialoga ne samo s somišljeniki in akterji komunistične revolucije, ampak tudi z nasledniki voditeljev in snovalcev revolucije. S svojim edinstvenim sporočilom upanja in odpuščanja je krščanstvo dolžno pristopiti (in povabiti) k dialogu. K temu bosta bistveno pripomogla predvsem priznanje oziroma izpovedovanje zgodovine in refleksija delovanja med revolucijo. Obtoževanje in samoviktimiziranje ne moreta biti temelj prihodnosti. Odpuščanje Cerkve sami sebi glede izbire nekaterih metod obrambe in načinov upora in priznanje svojih lastnih napak omogoči resda neobvezno odpuščanje drugi (revolucionarni) strani. Obenem bi sočutno priznanje krivde Cerkvi prošnjo odpuščanja revolucionarne strani pravzaprav omogočilo. Kakor opiše Anton Stres:

»Grozodejstva in krivice, ki so se dogajale med vojno in po njej, ne obtožujejo samo njihovih storilcev. Obtožujejo nas vse Slovence in vsakega človeka. Zato ni dovolj, da smo zgolj zgroženi nad tem, kaj nosi v srcu pravzaprav vsak izmed nas. Zato je tu primerno sočutje. Tako se začenjamo zavdati svoje lastne odgovornosti.« (Stanonik 2007, 125)

## Reference

- Baraga, France.** 1991. Portret tedna: Anton Drobnič. *Delo*, 19. 3.
- Bennet, John Coleman.** 1948. *Christianity and Communism*. New York: Association Press.
- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Prev. Jasmina Rihar. Ljubljana: Družina.
- Cavanagh, Michael.** 2012. *War and Morality: Citizens' Rights and Duties*. Jefferson, NC, London: Mcfarland&Company.
- Dolinar, France M.** 2005. Duhovniki v primežu revolucije. V: *Žrtve vojne in revolucije*, 61–69. Ur. Janvit Golob, Peter Vodopivec, Tine Hribar, Janko Prunk in Milena Basta. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: Kud logos.
- Goodwin, Jeffrey Roger.** 2001. *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Granda, Stane.** 2008. *Slovenija, pogled na njeno zgodovino*. Ljubljana: Littera picta.
- Greifthen, Emil A.** 1952. *Communism and Christianity*. Washington, D.C: Public Affairs Press.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2007. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- Griesser - Pečar, Tamara, in France M. Dolinar.** 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Hubert, Don, in Thomas G. Weiss, ur.** 2001. *The Responsibility to Protect: Supplementary Volume to the Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Jugoslovan.** 1931. 3. september. Digitalna knjižnica Slovenije. <https://dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-PN4WRQMF> (pridobljeno 10. 9. 2017).
- Juhant, Janez.** 2009. *Idejni spopad: Slovenci in moderna*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1995. Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnoma. *Bogoslovni vestnik* 55, št. 4:397–412.
- Kovačič Peršin, Peter.** 2014. Etična preobrazba kot pogoj sprave. *Stati inu obstatu*, št. 19/20:147–159.
- Lampret, Urška.** 2016. Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja grešnega kozla. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:303–313.
- Leon XIII.** 1891. *Rerum Novarum*. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. The Holy See. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) (pridobljeno 12. 5. 2017).
- Lešnik, Doroteja, in Gregor Tomc.** 1995. *Rdeče in črno: slovensko partizanstvo in domobranstvo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marx, Karl.** 1848. Manifesto of the Communist Party. Marx Engels Archive. 2000. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/> (pridobljeno 7. 1. 2017).
- Mikuž, Metod.** 1973. *Pregled zgodovine narodno-osvobodilne borbe v Sloveniji*. Zv. 3/4. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mlakar, Boris.** 2005. Krogi nasilja med Slovenci v vojnih letih od 1941. do 1945. leta. V: Golob idr. *Žrtve vojne in revolucije*, 22–28. Referati in razprava s posveta v Državnem svetu 11. in 12. novembra 2004, ki sta ga pripravila Državni svet Republike Slovenije in Inštitut za novejšo zgodovino v Ljubljani. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- Možina, Jožko.** 1991. Domobranci niso bili kvilingi. Pogovor z Antonom Drobničem. *Tribuna*, 9. 12.
- Pacek, Dejan.** 2012. Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:219–234.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard, *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- . 2016. *Filozofsko-antropološki pogledi na človeka*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pij IX.** 1846. Enciclica *Qui Pluribus* del Sommo Pontefice Pio IX. La Santa Sede. <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html> (pridobljeno 10. 3. 2017).
- Pij XI.** 1937. *Divini Redemptoris*. [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html) (pridobljeno 3. 2. 2017).
- . 1922. *Ubi arcano Dei consilio*. Encyclical of Pope Pius XI on the Peace of Christ in the Kingdom of Christ. The Holy See. [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19221223\\_ubi-arcano-dei-consilio.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html) (pridobljeno 24. 5. 2017).
- Pučnik, Jože.** 1993. Breme preteklosti. *Nova revija: mesečnik za kulturo* 12, št. 136/137:947–953.
- Repe, Božo.** 2008. The Liberation Front of the Slovene Nation. V: *Resistance, Suffering, Hope:*

*The Slovene Partisan Movement 1941–1945*, 36–47. Ur. Jože Pirjavec in Božo Repe. Ljubljana: National Committee of Union of Societies of Combatants of the Slovene National Liberation Struggle; Trst: Založništvo tržaškega tiska.

**Roter, Zdenko.** 1976. *Katoliška Cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

**Rožman, Gregorij.** 1936. Gospodom duhovnikom za leto 1936. *Ljubljanski škofjski list*, marec.

**Smrke, Marjan.** 1996. *Religija in politika: sprejembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

**Stanonik, Marija.** 2007. *Odpuščam in prosim odpuščanja*. Ljubljana: Družina.

**Stanovnik, Justin.** 2009. Denis pokora, pogovorni šov na Vesti: Justin Stanovnik. Vimeo, kanal Vestimo. <https://vimeo.com/3633337> (pridobljeno 10. 1. 2017).

**Stres, Anton.** 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

**Šturm, Lovro, ur.** 2015. *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.

**Toš, Niko.** 1969. *Slovensko javno mnenje 1969*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

**Ušeničnik, Aleš, ur.** 1940. *Okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno: o obnovi družbenega reda*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.

**Vode, Angela.** 2004. *Skriti spomin*. Ur. Alenka Puhar. Ljubljana: Nova revija.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,325—336

UDK: 27-452

Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 8/2017

*Stanislav Slatinek*

## Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog

*Povzetek:* Družinski dialog je papež Frančišek najlepše opisal v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*). Za pristen družinski dialog papež navaja osnovne kriterije (npr. pozorno poslušanje, trenutki tišine, priznati vrednost drugega, izraziti svoje mnenje itd.), ki omogočijo, da družina v pogovoru vztraja in se ga ne naveliča. Tem kriterijem papež dodaja še nekatere posebne, ki lahko družinsko življenje in komunikacijo zelo bogatijo (npr. materina vloga v družini, vzgoja otrok za dialog, pomen vere v družini itd.). Vsi kriteriji papeža Frančiška so pomembni, da družine ostanejo odprte za dialog. Hkrati pa so papeževi kriteriji za pristni dialog koristni pri pospeševanju dialoga in miru v sodobnem svetu.

*Ključne besede:* *Amoris laetitia*, Radost ljubezni, družinski dialog, papež Frančišek, družina

### *Abstract:* Pastoral Concern of Pope Francis for the Dialogue in the Family

Pope Francis best described the family dialogue in the post-synodal apostolic exhortation *The Joy of Love (Amoris laetitia)*. The Pope lists basic criteria for a genuine family dialogue (e.g. listening carefully, moments of silence, acknowledging the value of another, expressing one's opinions, etc.) that enable the family to persevere and not get tired of conversation. The Pope adds to these criteria some special ones that can greatly enrich family life and communication, for example, the role of the mother in the family, education of children for dialogue, and the importance of faith in the family. All the criteria of Pope Francis are important for families to remain open to dialogue. At the same time, the Pope's criteria for genuine dialogue are useful in fostering dialogue and peace in the modern world.

*Key words:* *Amoris laetitia*, The Joy of Love, family dialogue, Pope Francis, family

## 1. Uvod

Papež Frančišek se bo zapisal v zgodovino kot človek miru in dialoga. Njegova dialoška drža privlači tako verne kakor neverne in drugače verne. Papež ne skriva svoje simpatije do oseb, ki živijo v neurejenih primerih. Vsakega hoče nagovoriti, nekatere tudi s humorjem ali molkom. Če italijanski novinar Mimmo Muolo (2017)

zaslužnega papeža Benedikta XVI., njegovega predhodnika, imenuje »papež poguma«, potem je Frančišek »papež dialoga«.<sup>1</sup> Njegova skrb za »dialog« (gr. *dialogos*) želi Cerkev znova narediti privlačno »Očetovo hišo, v kateri je prostor za vsakega« (2014, tč. 47).

Z okrožnico Luč vere (*Lumen fidei*) je papež Frančišek spomnil svet na povezavo med vero in resnico in poudaril, da je za človeka pomemben dialog z Bogom (2013, tč. 32). Tudi v okrožnici o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod (*Laudato si*), je za prihodnost našega planeta človeštvo ponovno spodbudil k dialogu s politiki, z znanstveniki in z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa (2015, tč. 164–201). »Pogovor« je za papeža Frančiška najlepša oblika dialoga. To danes najbolj potrebujejo družine. Zato je med pripravami Cerkve na redno škofovsko sinodo, od 4. do 25. oktobra 2015, papež pri splošnih avdiencah največ pozornosti posvetil razlagam družinskega dialoga. Pogovor (lat. *dialogus*) in zaupanje v usmiljeno božjo ljubezen sta za papeža Frančiška prednostni nalogi za družine. (2016b) Prek družin se dialog razodeva in raste po vsem svetu.

Kako nalezljiv je družinski dialog, je papež Frančišek najlepše opisal v apostolski spodbudi Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*) in v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*; RL). Papež zaznava, da je vprašanje družinskega dialoga temeljno v tem trenutku zgodovine. Zato bomo v tej razpravi vprašanje družinskega dialoga obravnavali dokaj izčrpno, saj določa prihodnost človeštva. Na kratko bomo opisali cerkveni nauk o družinskem dialogu in se bežno ustavili pri kriterijih, ki jih navaja *Zakonik cerkvenega prava* (1983), ko opisuje delo misijonarjev in njihovo skrb za dialog z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa. Največ pozornosti pa bomo namenili kriterijem papeža Frančiška za pristen družinski dialog v posinodalni apostolski spodbudi RL in v sklepu nakazali posledice, ki jih lahko pristen družinski dialog ponudi sodobnemu svetu.

## 2. Cerkevni nauk o družinskem dialogu

Teologija – še posebno pastoralna teologija – si prizadeva za družinski dialog. Cerkev, predana evangelizaciji, spodbuja teologe in njihovo prizadevanje za krepitev družinskega dialoga. Dokumenti drugega vatikanskega koncila, zlasti Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, se veliko ukvarjajo s temami zakona in družine. Pri tem poudarjajo, da človek ni samotarsko bitje, marveč je do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti in ne razvijati svojih darov. (CS, tč. 25) V zvezi s tem se zdi pomembno, da je Bog ustvaril človeka kot moža in ženo. V človeka je položil potrebo po dialogu, po medsebojnem pogovoru, ki je življenjsko potreben za njegov obstoj. Ta naravnost na pogovor med dvema ali več osebami je počelo, ki človeka dela srečnega. Pogovor z drugim je temeljna

<sup>1</sup> Italijanski novinar Mimmo Muolo pravi, da je papež Frančišek človek srečevanja, in poudarja, da je dialog njegov osebni pečat. Dialog za papeža Frančiška ne pomeni samo pogovora s kulturami in religijami, ampak papež z dialogom nagovarja uboge, bolne, trpeče, šibke in išče načine, kako bi v človeško družbo zopet vrnil mir in spravo.



os za urejeno zakonsko in družinsko življenje. Človek je namreč ustvarjen za pogovor z vsemi ljudmi dobre volje, saj je to držo Stvarnik vtisnil v njegovo notranjost. Govorimo o odprtosti za pogovor o številnih vprašanjih človeškega življenja.

V družbi, ki je vse bolj individualistična, sta zakon in družina najbolj imenitna prostora pogovora. Zaradi ljubezni, po kateri lahko opišemo zakon in družino, nastajajo med ljudmi odkritosrčna srečanja in pogovori. Zakon in družina postajata tako šola dialoga oziroma šola za plemenite medsebojne odnose: za spoštovanje, pravičnost in ljubezen. Zaradi svojega posebnega poslanstva je družina kot »domača Cerkev« (*Ecclesia domestica*) učiteljica spoštljivega pogovora in skrbnega poslušanja. (C, tč. 11) S tem opravlja poslanstvo, da je prva in življenjska celica družbe. Tako so krščanske družine, prepojene z dialogom, najboljše pričevalke za Kristusa. (LA, tč. 11)

Ker je družina po svoji naravi odgovorna za vzgojo otrok, ima nenehno skrb, da otroke vzgaja za pogovor, za srečevanje, za življenje v družbi, za solidarnost in mir. Starši so še posebej odgovorni, da otroke vzgajajo v skrbni pozornosti do starejših, da jih poslušajo in se z njimi ljubeče pogovarjajo. Starostniki lahko s svojimi izkušnjami otrokom pomagajo k razjasnitvi mnogih življenjskih vprašanj in v njih krepijo dialoško držo do vseh ljudi.

Družina je hkrati tudi prostor, kjer se njeni člani učijo pogovora z nevernimi in drugače vernimi ljudmi. Veliko vernih zakoncev se prav zaradi vere v družini sooča z nasiljem in z versko nestrpnostjo (Slatinek 2014, 296). Verni zakonci in otroci pogosto živijo v strahu zaradi svoje vere, ker neverni ali drugače verni zakonec poskuša svojemu vernemu partnerju preprečiti življenje po veri. Verska nestrpnost v zakonu in družini se lahko premaga samo s spoštljivim dialogom. Zato je treba otroke vzgajati v duhu ekumenizma in jih pripravljati na bratski pogovor z nekristjani (M, tč. 16), še posebej če je eden od obeh staršev neveren ali drugače veren. (Slatinek 2015, 124–125) Spoštljiv dialog je treba gojiti tudi do ljudi, ki o verskih stvareh mislijo drugače kakor kristjani. Verne in neverne družine so poklicane h graditvi sveta, v katerem skupaj živijo. To se pa ne more uresničevati brez odkritosrčnega in razumnega pogovora. (CS, tč. 21) Pri vzgoji za strpni dialog je potrebna milost, ki jo Bog podarja vsakemu človeku, da bi mogli presegati različnosti in hrepeneti po iskrenih medsebojnih odnosih.

Družbeni nauk Cerkve zato vso pozornost namenja ljubezni, saj je ljubezen tista krepost, ki omogoča spoštljiv dialog v današnjem svetu. Ljubezen omogoča ljudem, še posebej zakoncem in družinam, da živijo v medsebojnem razumevanju in so odprti za pogovor. Pozorna ljubezen do drugega je vodilo, da se ljudje med seboj pogovarjajo, sprejemajo, cenijo in spoštujejo, ne glede na razlike in načine življenja.

### **3. Kriteriji za pristen dialog v Zakoniku cerkvenega prava**

*Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 samo na enem mestu omenja besedo »dialog«, in to v kanonu 787 tč. 1. Zakonik vabi misijonarje, »naj s pričevanjem življe-

nja in besede vzpostavijo iskren dialog s tistimi, ki ne verujejo v Kristusa, da se bodo le-tem na njihovi miselnosti in kulturi prilagojen način odprle poti, ki jih morejo privedi do spoznanja evangeljskega oznanila«. V tem kratkem besedilu ZCP navaja nekatere temeljne kriterije dialoga, ki lahko koristijo tudi družinam, na primer moč pričevanja in katehezo. Za boljšo preglednost lahko kriterije dialoga v ZCP takole nanizamo v tabelo.

Dialog z ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa				
Pričevanje z življenjem	Pričevanje z besedo	Pričevanje, prilagojeno kulturi	Pričevanje, prilagojeno miselnosti	Kateheza

**Tabela 1:** Kriteriji za pristen dialog v ZCP, kan. 787 § 1

Na prvem mestu je »pričevanje« (Arcidiocesi di Philadelphia 2017, 232). Misijonarji s »pričevanjem življenja in besede« (*vitae ac verbi testimonio*) navdušujejo ljudi, ki ne verujejo v Kristusa, za odkritosrčen dialog. Seveda je pomembno, da svoje pričevanje »prilagajajo kulturi in miselnosti ljudi«, s katerimi se srečujejo. Pri tem je pomembno, da dopuščajo različnosti, ki so med ljudmi, saj se samo tako lahko razvije iskren dialog. (Kasper 2016b, 232) Pri vzpostavljanju dialoga je pomembno, da misijonarji upoštevajo kulturne posebnosti, ki se nenehno spreminjajo. Misijonarji lahko te kulture bogatijo s tem, da svoje življenje in oznanilo opirajo na božjo besedo in na evangeljskega duha. Še zlasti je to bistveno pri oznanjevanju evangelija in pri skrbi za katoliško vzgojo otrok in mladine. Posebno skrb imajo misijonarji za ljudi, ki iščejo Boga. To veliko skrb misijonarjev, da bi vse ljudi poučili o verskih resnicah, ZCP imenuje »kateheza«, ker tako ljudi vodijo h Kristusu. Z dialogom se zdravijo tudi negativni vplivi, kakor so napetosti med ljudmi zaradi spreobrnjenja. Dialog namreč omogoča, da si vera in življenje ne nasprotujeta. Tako misijonarji razsvetljujejo svet z evangeljskim oznanilom. Vse ljudi, ne glede na to, kateri kulturi pripadajo, vabijo k dialogu. Učijo jih spoštovati medsebojno različnost in jih vzgajajo za »iskren dialog« (*dialogus sincerus*). S pomočjo misijonarjev se med ljudmi, ki ne verujejo v Kristusa, oblikujejo novi kristjani, ki sredi nevernega okolja pričujejo za evangelij. (Secretariatus pro non credentibus 1968, 692)

## 4. Kriteriji papeža Frančiška za pristen družinski dialog

### 4.1 Osnovni kriteriji

ZCP navaja predvsem dva kriterija, ki sta koristna za dialog, to sta pričevanje in kateheza. Veliko več kriterijev dialoga najdemo pri papežu Frančišku, še posebno v posinodalni apostolski spodbudi RL, v kateri je zbral prispevke dveh sinod o družini (2014 in 2015) in dodal svoja razmišljanja, da bi se pospešil zakonski in družinski dialog. Papež je globoko prepričan, da je dialog v zakonu in družini temeljni steber, ki ohranja in poživlja zakonsko zvezo in zakonce varuje pred ločitvijo. V apostolski spodbudi RL je papež Frančišek navedel nekatere osnovne kriterije dialoga, ki so značilni za družino in temelj za vsak družbeni dialog.

Osnovni kriteriji za dialog					
RL	Govor		Odgovor		Sklep
136–141	Potrpežljivo in pozorno poslušati.	Govorec je izrazil vse, kar je želel izraziti.	Izraziti svoje mnenje in stališče.	Dati drugemu nasvet.	Doseči edinost v različnosti.
	V srcu in umu poslušati brez hrupa.	To zahteva askezo in tišino.	Čutiti drugega.	Priznati vrednost drugega.	Skrbeti za notranje bogastvo.

**Tabela 2:** Osnovni kriteriji papeža Frančiška za pristen dialog

Papež pravi, da je dialog posebna oblika ljubezni v zakonskem in družinskem življenju. V RL papež Frančišek kar petindvajsetkrat zapiše besedo »dialog« (*dialogus*). V četrtem poglavju z naslovom Ljubezen v zakonu je šest točk povezal v skupni naslov Dialog (tč.136–141). Na tem mestu papež poudarja, da je dialog v zakonu in družini potreben, ker omogoča, da »ljubezen v zakonskem in družinskem življenju živi, se izraža in zori« (tč. 136). Da v zakonu in družini živi dialog, se zahteva poglobljen proces učenja. Ljudje uporabljajo različne oblike pogovora. Pomembno je, kako se postavi vprašanje, kako se odgovori, kakšen ton glasu se uporablja, kdaj je treba narediti premor itd. (Frančišek 2016b, tč. 136; Konferenca episcopale tedesca 2017, 155) Vse te drže so zelo pomembne za pristen dialog.

Papež Frančišek pravi, da k družinskemu dialogu sodi »poslušanje«. Potreben je čas, da potrpežljivo in pozorno poslušamo sogovornika. Tistemu, ki govori, je treba pozorno prisluhniti, to pa je več kakor samo poslušanje. Le na podlagi spoštljivega, sočutnega poslušanja je mogoče najti pot za pristno rast. (2016b, tč. 224; 2014, tč. 171) Za takšno poslušanje je treba doseči neko zrelost, to pomeni, da je treba računati s časom in imeti neizmerno potrpljenje. Zato papež pravi, da poslušanje zahteva »askezo in tišino«, da nihče ne začne govoriti, preden ne nastopi njegov trenutek. Dialog vključuje tudi tišino in molk. Trenutki molka so navadno zgovornejši od besed. Kadar ljudje umolknejo, se srečajo obličja. Zato je družina prostor, kjer se ljudje učijo dialoga. Gre za »obrtniško« nalogo, ki se prenaša iz roda v rod. Tisti, ki govori, mora povedati vse, kar je želel. Govorica mora biti razumljiva, preprosta, jasna in pozitivna, da priteguje in prinaša upanje. Šele potem ko tisti, ki je govoril, umolkne, ko nastopi »tišina«, je čas za odgovor. (Konferenca episcopale campana 2017, 215; Frančišek 2016b, tč. 234; Frančišek 2014, tč. 158–159)

Dialog se ne dogaja samo na zunaj, z besedami, ampak tudi »v notranjosti«, na ravni čutov. Na subtilni ravni človek posluša »v srcu« in pazi na izgovorjene besede. S čuti se zazna človekova notranjost. Zato papež Frančišek pravi, da je za pristen dialog pomembno, pustiti ob strani svoje lastne potrebe in naglico in omogočiti prostor drugemu. Brez naglice moramo osebami, ki jih ljubimo, posvetiti čas. Kdor posluša samo »v umu«, misli pravzaprav na nekaj drugega in »skuša zamenjati temo, da bi zaključil pogovor«. Takrat je tišina boleča. Z njo se sporoča, da nekdo človeka »ne posluša«. Zato papež Frančišek pravi, da je treba stopiti v dramo človeka in v notranjosti spoznati resnico drugega. Lepota zakonskega dialoga se pokaže šele takrat, ko je zakonec zaznal trpljenje drugega, njegovo »razočaranje, strah, njegovo jezo, upanje in sanje«. (2016b, tč. 137) S tem se drugemu zakoncu

prizna njegova vrednost, se ceni njegova osebnost, njegova pravica bivati, samostojno misliti in govoriti. Za dober dialog moramo človeku priznati pravica, da do konca izrazi svoje stališče. Šele ko zakonec utihne, nastopi trenutek, da drugi izrazi svoje mnenje in mu ponudi svoj nasvet. Samo tako se tehnica dialoga izravna. Vsak ima pravico, da prispeva nekaj iz svoje lastne izkušnje. Najprej se posluša govor in potem sledi odgovor. Gospod polaga v usta besede, ki jih sami nikoli ne bi mogli najti. Tako se dialog dvigne na višjo raven. Papež pravi, da se v odgovor položijo »uvidi«, s katerimi se drugemu sporoča, da se razume »globina njegovega srca«. (tč. 138)

Iz pogovora tako nastane »sinteza, ki lahko oba obogati«. Papež pravi, da se v zakonskem in družinskem pogovoru išče »edinost v različnosti« ali »različnost v stvari«. S pogovorom se zakonca učita sprejemati drug drugega v različnosti, v drugačnem mišljenju in v drugačnem načinu izražanja. Tako se kaže njuna pripravljenost, preraščati potrebo po tem, da bi bila enaka. S pogovorom se bogatita in rasteta. Takšno prizadevanje ima naravo ljubezni do resnice. V tem slogu se ustvarja zakonska in družinska sreča. Zakonci, ki tako sprejemajo medsebojno različnost, se med seboj spoštujejo in cenijo. Pomembno je to, da se ceni različnost in ne želja po zmagi v diskusiji. Še posebno je to pomembno, kadar zakonca ne izpovedujeta iste vere. Prav odprtost za dialog omogoča, da je kristjan z jasno in veselo istovetnostjo trden v svojih najglobljih prepričanjih in vedno odprt, da bi razumel prepričanja drugega, vedoč, da ju more pogovor samo bogatiti in ne siromašiti. (Kasper 2016a, 725; Frančišek 2016b, tč. 139)

Verujočim zakoncem preti resnična in nenehna nevarnost, da svojega neverujočega partnerja ne poslušajo. Mnogi zakonci zapadejo vanjo in postanejo užaljeni, nezadovoljni, brez življenja in polni maščevalnosti. Za zakon in družino je bistveno, da drugega poslušamo in ljubimo. »Ljubezen premaguje najhujše prepreke.« Kdor je poln ljubezni, drugega poslušša, sliši in razume. Ko koga ljubimo, se od njega učimo in se ga ne bojimo, kakor da bi bil naš tekmeč. Če zakonci hočejo doseči medsebojno harmonijo, se morajo veliko poslušati, deliti življenje drug z drugim in si posvečati pozornost. (Turnšek 2013, 38–39; Frančišek 2016b, tč. 140)

Zato je prednostna naloga katoliških zakoncev, da nenehno iščejo svoje notranje bogastvo. Potem imajo v pogovoru vedno kaj povedati. V nasprotnem postanejo pogovori dolgočasni in neprepričljivi. To je velika umetnost, da človek skrbi za svoj notranji svet. To spretnost omogočajo pristna duhovnost, molitev, premišljevanje, branje in vsakodnevno duhovno poglobljanje. Samo na podlagi bogate duhovne notranjosti je mogoče v pogovoru vztrajati in se ga ne naveličati. (Frančišek 2016b, tč. 141)

## 4.2 Posebni kriteriji

Tukaj želimo predstaviti še nekatere posebne kriterije papeža Frančiška za pristen dialog. Našteti kriteriji so pogosto navzoči v družinah, zasledimo pa jih tudi v družbenem življenju. Posebni kriteriji papeža Frančiška opozarjajo na nekatere držbe, ki lahko bogatijo dialoške držbe vseh ljudi.

#### 4.2.1 Vloga ženske pri družinskem dialogu

Gojiti dialog je zagotovo primarna naloga globalnega sveta, v katerem živimo. Veliko lahko pri grajenju dialoga prispevajo ženske, še posebno v družini. Čeprav papež poudari, da sta v središču družine »oče in mati« (2016b, tč. 9), rad pohvali ženske, ker so po naravi obdarovane z darovi in talenti, ki so koristni za vsak medgeneracijski, medkulturni, medverski ali medreligijski dialog. To misel je papež Frančišek posebej poudaril na zadnjem srečanju Papeškega sveta za medreligijski dialog dne 9. junija 2017. V pozdravu je pohvalil ženske, ker s svojim pogumom in optimizmom vsak dialog »napolnijo z življenjem« (2017). Tudi v RL namenja papež Frančišek ženskam (ženam in materam) veliko pozornosti. Žene in matere imenuje »najlepše premoženje in oporni steber« vsake človeške družine. Za vsak zakon in družino je ženska »božja podoba«, možu pa »božanska družica«, ker si skupaj prizadevata za pristen družinski dialog. (2016b, tč. 12–13; Sir 36,24). Ženska je tudi podoba Cerkve, ker z možem ustvarja v družini prostor, ki je najbolj primeren za otrokov razvoj (2016b, tč. 73; 175). Ne moremo spregledati, pravi papež, da so prav ženske tiste, ki s svojim značajem, družinsko zgodovino, kulturo, izobrazbo in z mnogimi drugimi življenjskimi izkušnjami prinašajo v družino takšne prvine, da družino ohranjajo in krepijo (Semeraro 2017, 251; Frančišek 2016b, tč. 286).

#### 4.2.2 Vloga otrok pri družinskem dialogu

Če so starši temelj za družinski dialog, so otroci »živi kamni«, po katerih se dialog gradi (1 Pt 2,5). Pomenljivo je, da je papež Frančišek v apostolski spodbudi RL ponovno spomnil na besedo »otrok«, ki kaže na hebrejski glagol »banah« in pomeni »graditi«. Otroci so kamni, s katerimi se gradi družina, z vzgojo pa se otroci oblikujejo in gradijo za dialog. (tč. 14). Otrok, ki tega ne sprejme, je v veliki nevarnosti, da bo vse življenje brezobziren. Zadovoljeval bo le svoje potrebe, za ljudi okoli sebe pa bo gluhi. Otrok se mora naučiti, kaj pomeni obvladati se, biti samostojen, pozoren do drugih in spoštljiv. Samo tako se otrok uči spoštovati druge ljudi. Te drže sestavljajo dialoško govorico, s katero se vzpostavijo pristni odnosi za celotno družbo. (tč. 18)

#### 4.2.3 Starši vzgajajo za dialog

Družina je kraj, kjer so starši prvi učitelji dialoga za svoje otroke. To je odnos iz oči v oči, kakor pogosto beremo v Svetem pismu. Otrok se uči tišine, poslušanja, spoštljivega pogovarjanja, vse do globokih družinskih odnosov, kakor so objem, poljub in pohvala. Že majhnega otroka je treba učiti, da mora drugega sprejemati takšnega, kakršen je, nepopoln, poklican k rasti in razvoju. Dialog je nekaj, česar se otrok uči počasi, s potrpljenjem, z razumevanjem, s strpnostjo in z velikodušnostjo. Otrok izkuša, da dialog vedno vključuje pravice enega in drugega. Pri vzgoji je treba upoštevati rahločutnost in govorico, ki je značilna za otroke. Samo tako otrok sam odkrije pomen vrednot, načel in pravil, ki se mu predstavijo. Papež pravi, da otroka vzgajamo za dialog z lepimi pogovori, ki mu pomagajo pri razvoju trdnih notranjih načel in ga usmerjajo k temu, da spontano dela dobro. Zakonci, ki imajo dobro

izkušnjo medsebojnega dialoga, lahko poučujejo svoje otroke in jim pomagajo bolje komunicirati med seboj. Papež pravi, da sta starša najbolj prepričljiva učitelja s svojim zgledom. Vzgoja za dialog je neke vrste rokodelstvo: tako potrpežljivo oblikujemo drugega. (Sciicluna in Grech 2017, 149; Frančišek 2016b, tč. 28; 218; 221; Frančišek 2014, tč. 276)

#### 4.2.4 Vloga vere za dialog v družini

Za dialog v družini je zelo pomembna verska vzgoja. Papež Frančišek v RL imenuje družino »kraj poučevanja otrok v veri« (tč. 16). Začne se s krstom in se nadaljuje vse življenje, še posebno ko otrok sprejema zakramente uvajanja. Verska vzgoja v otroka odtisne misijonarsko držo, da jo bo znal živeti v odraslosti. Starši so svojim otrokom prvi učitelji v veri. To je zahtevna naloga, ki se prenaša iz roda v rod. Starši se morajo zavedati, da je včasih za otroke nadležno, če jim govorijo o Bogu. Zaradi vere lahko nastajajo v družini tudi napetosti. Samo s pogovorom se spori rešujejo. Le odkrit pogovor reši marsikatero stisko. Za pristen dialog v družini je bistveno, da se otroci naučijo strpnosti in da različnosti sprejemajo kot nekaj normalnega. (Slatinek 2017, 140; Pichierri 2016, 75; Saje 2015, 696; Frančišek 2016b, tč. 212; Frančišek 2014, tč. 66)

#### 4.2.5 Z dialogom se zdravijo družinske rane in bolečine

Za uspešen dialog v družini je pomembno, da se družina uči živeti skupaj v različnosti. To pomeni, da starši in otroci pomagajo drug drugemu, ozdravljajo rane, gradijo mostove in pletejo medsebojne odnose. Pristen družinski dialog uničujejo zlorabe, izkoriščanje mladoletnih, zanemarjanje starih in bolnih, pa tudi različne oblike korupcije in kriminala. Zato je družina že od nekdaj »bolnišnica« za vse rane in bolečine. Z dialogom, to pomeni, s poslušanjem in s spoštljivim pogovarjanjem, se lahko člani družine med seboj negujejo, podpirajo in spodbujajo. Dialoško življenje v družini ni nič drugega kakor stalen izziv Svetega Duha. Papež Frančišek pravi, da se božja ljubezen na vsako družino izliva »z besedami ljubezni«, s pogledi, z ljubkovanjem in z objemanjem. Vse to so oblike konkretnega življenja vsake družine. (Schlögel 2017, 330; Frančišek 2016b, tč. 321; 384; Frančišek 2014, tč. 66)

## 5. Sklep

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška RL je nekakšen vodnik (*vademekum*) za krepitev dialoga. Vsi papeževi kriteriji (osnovni in posebni) za dialog se rojevajo v družinah. Prek družin se potem prenašajo na vsa področja življenja. Zato so družine, ki živijo dialog, trden temelj za stabilno družbo in vadnica, s katero se lahko ljudje učijo strpnega dialoga, z njim pa se rešujejo vse velike krize človeštva (individualizem, pohlep, zloraba otrok itd.).

Papež Frančišek v RL ugotavlja, da so vojne, preganjanja, revščine in socialne krivice posledica pomanjkanja razumnega dialoga. Lahko govorimo o spopadu med svetom bogastva in revščine. V to pogubno vojno so pahnjene mnogi narodi

in ljudstva. Skrajna revščina in druge uničujoče situacije včasih prisilijo ljudi, da zapustijo svoje domove in stopijo na pot begunstva. Zato papež opozarja, da je edina rešitev za vse človeške stiske razumen in strpen dialog, ki se mora ponovno začeti v družinah in prek njih vrniti stabilnost celotni mednarodni skupnosti.

V RL beremo, da življenje ljudi uničujejo tudi zasvojenosti, kakor so droga, alkoholizem, igre na srečo itd. Vse to pušča za seboj hude posledice: zapuščene otroke in starejše, osirotele otroke, najstnike in mlade brez orientacije in brez spoštovanja družbenih norm. Pri vsem tem najbolj trpijo otroci. Njihovo odraščanje zato nujno potrebuje princip dialoga, le tako bodo lahko otroci že v mladosti izkusili, kaj pomeni strpnost, pogovor, poslušanje in sprejemanje drugega, še posebno kadar je kdo drugačnega mnenja. Sodobni svet nujno potrebuje močne družine, ki se bodo prednostno posvetile vzgoji otrok. Samo vzgoja za strpen in spoštljiv dialog more preprečiti vse oblike vandalizma in upornosti, ki so značilna reakcija mladih na napeto družbeno klimo.

V apostolski spodbudi RL papež Frančišek našteva tudi rane sodobne družbe, kakor so zakonske ločitve, nasilje, kriminal in podobno. Vse to so pogosto znamenja površnih človeških odnosov. Treba bo veliko več pozornosti nameniti razvijanju zdravih odnosov. Zato papež svetuje, da bi se oblikovali posebni tečajji, na katerih bi se lahko mlade družine učile, kaj je zvestoba in spoštljiv odnos do drugega in podobno. (Valentan 2017, 145–155; Frančišek 2016b, tč. 206)

Tudi Cerkev ni obvarovana skušnjave, da ne bi več hodila po poti dialoga. Skrb vzbujajoči so trendi, ki jih beležimo v zadnjem času: mladi so se prenehali poročati, opažamo vedno večje pomanjkanje duhovnih (duhovniških) poklicev, med mladimi se je naselil dvom o zanesljivosti ljubezni, otroci zanemarjajo versko vzgojo, ljudje razumejo spolnost samo še kot užitek, tudi odrasli verniki opuščajo nedeljsko liturgijo in veliko duhovnikov je v krizi svoje lastne identitete. Vsi ti znaki niso nič drugega kakor pokazatelj hudih težav našega sveta. Papež Frančišek ugotavlja, da je to generacija, ki je obtežena z izkušnjo svoje lastne ranjene družine. Zato pravi, da bi morala biti v Cerkvi večja »prisotnost laikov in družin ter predvsem žensk«, da bodo z novo govorico nagovarjali sodobnega človeka in ga ponovno navdušili za vrednote. Papež pravi, da idealnih receptov ni. Zagotovo ljudje danes najbolj potrebujejo dialog z zdravimi družinami, da se bodo zopet ogreli v ljubezni do Cerkve in do njenega nauka. (Štuhec 2017, 348–351; Frančišek 2016b, tč. 203)

V zvezi s tem so duhovniki, katehisti, katehistinje in drugi sodelavci v dušnem pastirstvu najbolj potrebni misijonarskega spreobrnjenja. V času vzgoje bo treba prihodnjim duhovnikom omogočiti zorenje, da bodo duševno uravnovešeni in polni zdravega samozaupanja. Pomembno bo, da njihovo rast spremljajo družine, ki lepo vzgajajo otroke in so priče krščanskega zakona. Papež pravi, da prihodnji duhovniki potrebujejo predvsem »pozorno spremljanje z velikim spoštovanjem«. Samo z dobrohotno družinsko vzgojo se bodo okrepili in v sebi oblikovali stvaren pogled na življenje. Družinski prispevki prihodnjim duhovnikom niso nič drugega kakor praktični napotki in življenjski nasveti za njihovo službo. (Frančišek 2016b, tč. 202; 243; Frančišek 2016a; Coccopalmerio 2017, 31)

Ker sodobni svet izgublja vero, tradicijo in vrednote, imajo družine nalogo, da med ljudmi pričujejo za edinost. Dejstvo, da so kristjani še vedno razdeljeni med seboj, ni preroško znamenje za svet. Zato bo skrb za medverski dialog prednostna naloga krščanskih družin. K temu vabijo evangeliji, jubileji (npr. 500-letnica reformacije leta 2017) in božja previdnost. Samo krščanske družine, ki so polne pristnega dialoga, lahko v sodobni svet odtisnejo pečat vere v Jezusa Kristusa. Med ljudi lahko zasejejo najbolj dragoceno, kar imajo: vero v Jezusa Kristusa – to je: pogovor z Bogom in z ljudmi.

## Kratice

- C** – Koncilski odloki. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen gentium*].
- CS** – Koncilski odloki. 1980 [Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu / *Gaudium et spes*].
- LA** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok drugega vatikanskega koncila o laičkem apostolatu / *Apostolicam actuositatem*].
- M** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok drugega vatikanskega koncila o misijonski dejavnosti Cerkve / *Ad gentes*].
- RL** – Frančišek, papež. 2016 [Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška Radost ljubezni / *Amoris laetitia*].
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

## Reference

- Arcidiocesi di Philadelphia**. 2017. *Amoris laetitia: dottrina e pastorale immutate. Il Regno – Documenti* 7:230–234.
- Coccopalmerio, Francesco**. 2017. *Osmo poglavje Posinodalne apostolske spodbude papeža Frančiška Radost ljubezni*. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- Conferenza episcopale campana**. 2017. *Linee guida per la recezione dell'Amoris laetitia. Il Regno – Documenti* 7:214–217.
- Conferenza episcopale tedesca**. 2017. *La gioia dell'amore. Il Regno – Documenti* 5:152–156.
- Frančišek**. 2017. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. La Santa Sede*. 9. 6. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco\\_20170609\\_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170609_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html) (pridobljeno 1. 7. 2017).
- . 2016a. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*. Apostolsko pismo. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti, nova serija 25. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]*. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Apostolska spodbuda. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2013. *Luč vere [Lumen fidei]*. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- Kasper, Walter**. 2016a. »Amoris laetitia«: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese. *Stimmen der Zeit* 134, št. 11:723–732.
- . 2016b. *Barmherzigkeit im Kirchenrecht. Stimmen der Zeit* 134, št. 4:230–238.
- Koncilski odloki**. 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



- Muolo, Mimmo.** 2017. *Il Papa del coraggio*. Milano: Ancora.
- Pichierri, Giovan Battista.** 2016. *In cammino verso la pienezza dell'amore: Lettera pastorale sull'Amoris laetitia*. Barletta: Editrice Rotas.
- Saje, Andrej.** 2015. Popolno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:691–701.
- Schlögel, Herbert.** 2017. In Beziehung: »Amoris laetitia«, Bischofsynode und Kurienreform. *Stimmen der Zeit* 135, št. 5:325–335.
- Scicluna, Jude Charles, in Mario Grech.** 2017. L'accoglienza dei divorziati risposati. *Il Regno – Documenti* 5:148–151.
- Secretariatus pro non credentibus.** 1968. Documentum quod. *Acta Apostolicae sedis* 60:692–704.
- Semeraro, Marcello.** 2017. Le »eresie« pastorali secondo Evangelii gaudium. *Il Regno – Documenti* 7:246–256.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- . 2015. Education for Interreligious Dialogue in the Family. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:117–127.
- . 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:295–303.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–359.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po) nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 1, št. 1–2:23–40.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:145–158.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



*Mari Jože Osredkar*  
**Božje razodetje v Bibliji in Koranu**

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 127 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,337—344  
 UDK: 27-584  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Ivan Platovnjak*

## **Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno**

*Povzetek:* Postmoderno kulturo zaznamuje velika duhovna lakota. Ob tem fenomenu iskanja duhovnosti postavlja avtor prispevka tezo, da religija in kultura zelo vplivata na duhovnost in obratno: tudi duhovnost ima velik vpliv na religijo in na kulturo. Da bi to tezo potrdil, avtor po kratki predstavitvi temeljnih pojmov razižče najprej vpliv religije in kulture na duhovnost predvsem skozi zgodovino krščanske duhovnosti znotraj katoliške Cerkve. V tretjem poglavju prikaže, kako je duhovnost vplivala na religijo in na kulturo in kako lahko še bolj vpliva. Sodobno veliko zanimanje za duhovnost je namreč znamenje časa, da je treba začeti še bolj zavestno razvijati duhovnost, ki bo zmožna ustvarjati medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti sedanjo kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja vsakogar.

*Ključne besede:* religija, kultura, duhovnost, duhovna lakota, dialog

### *Abstract:* **Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa**

Postmodern culture is characterized by a great spiritual hunger. On the basis of the phenomenon of searching for spirituality the author advances the thesis that religion and culture exert strong influence on spirituality while spirituality can also have great influence on religion and culture. To confirm this thesis the author, after a short presentation of basic concepts, first investigates the influence of religion and culture on spirituality primarily by considering the history of Christian spirituality within the Catholic Church. He then shows how spirituality has influenced religion and culture, and how its influence can be even stronger. Modern interest in spirituality is in fact a sign of the times, indicating it is necessary to begin a more conscious development of spirituality that will encourage inter-religious and intercultural dialogue in the present time and space and transform the contemporary culture into a culture of mutual respect for everyone.

*Key words:* religion, culture, spirituality, spiritual hunger, dialogue

## **1. Uvod**

Če obiščemo knjigarne, se sprehodimo po spletu ali po ulicah velikih mest, hitro opazimo povsod nešteto najrazličnejših ponudb, ki želijo človeku omogočiti, da

sreča različna duhovna doživetja in duhovnosti. Zakaj so potem krščanske cerkve vedno bolj prazne in pogosto zasledimo celo številna nasprotovanja in indiferentnost (nas)proti religiji in religiozni duhovnosti, posebno krščanski? Kdo spodbuja to iskanje, če ne religija? Je to odsev današnje kulture?

Ob tem današnjem fenomenu lakote po duhovnosti postavljamo tezo, da imata religija in kultura na duhovnost velik vpliv in narobe: tudi duhovnost ima velik vpliv na religijo in na kulturo. Če je v današnjem času tako veliko zanimanje za duhovnost, potem smo prepričani, da je to znamenje časa, da moramo začeti še bolj zavestno razvijati duhovnost, ki bo zmožna ustvarjati medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja vsakogar.

Za potrditev teze bomo najprej (po prvem poglavju, v katerem bomo na kratko predstavili temeljne pojme) raziskali vpliv religije in kulture na duhovnost, predvsem v zgodovini krščanske duhovnosti znotraj katoliške Cerkve. V tretjem poglavju bomo pokazali, kako je vplivala duhovnost na religijo in na kulturo v preteklosti in kako vpliva danes. V sklepu pa, kako bi lahko duhovnost še bolj postala sredstvo in prostor večjega dialoga med religijami in kulturami.

## 2. Katka opredelitev temeljnih pojmov

Etimološke korenine ima beseda »religija« v latinski besedi »religare« (povezovati, ponovno povezati, zbirati). Religija je navadno sistem verovanja, etičnih vrednot in dejanj, s katerimi človek izraža svoj odnos do svetega, do svete resničnosti. Na subjektivni ravni pomeni religija verovanje, to je: odnos do svetega, ki se izraža v osebni odnosu prek različnih načinov češčenja svetega in življenja v skladu z njim. Na tej ravni lahko vidimo povezanost religije z duhovnostjo, kadar pomeni preprosto osebno živeto verovanje. Na objektivni ravni pomeni religija religijsko institucijo ali ustanovo, ki povezuje človeka z nadnaravnim ali svetim prek nekega določenega sistema češčenja, vedenja in prakse, prek pogleda na svet, s svetimi besedili in kraji, s teologijo in z etiko. Ti dve ravni sta komplementarni, občasno pa sta si lahko nasprotni ali celo izključujoči. (*Splošni religijski leksikon* 2007, s. v. »religija«; Rožič 2014, 6; 2015, 35–36) Pojem »religija« se je v Evropi začel uporabljati sredi 17. stoletja. Ko so spoznavali druge celine, je veljal izraz »religija« tudi za prepričanja in prakse »novih« kultur, ki so jih srečali zahodni raziskovalci. (Byrne 1998, 102)

Beseda »duhovnost« se je začela uporabljati najprej v krščanstvu. Izvira iz latinske besede »spiritualitas«. »Duhovna oseba« (1 Kor 2,14–15) je po Pavlu nekdo, v katerem biva božji Duh ali ki živi v njem in po njem, ki je Očetov in Sinov Duh. V katoliški Cerkvi se je sredi 20. stoletja z besedo duhovnost dokončno začelo označevati duhovno življenje kot živeto duhovno izkustvo, ki vključuje askezo, mistiko, dinamiko notranjega življenja, celostno živeto vero na osebni in na skupnostni ravni in tudi teološki študij. Uporaba besede duhovnost je v današnjem, sekulariziranem in postmodernem času pogosto zelo nejasna. Kljub temu da je težko na-

tančno opredeliti njen pomen, ker je vedno bolj ločena od religijskih tradicij in institucij, lahko pri različnih duhovnih avtorjih vidimo, da beseda velja za globlje vrednote in poglede na življenje, po katerih želijo ljudje živeti. Pomeni torej iskane tistega, kar je lahko človeku v pomoč, da doseže polnost življenja, da najde odgovore na svoja temeljna vprašanja in smisel svojega življenja ter da uresniči v polnosti svoje zmožnosti. (Sheldrake 2014, 6–10; Globokar 2015, 452–453) Mnogi danes raje uporabljajo pojem duhovnost kakor pa religija, tudi zato, ker je širši, manj konkreten in manj vezan na institucijo. Drugi pa menijo, da je duhovno in duhovnost srce religije, pravo središče, ki ga zaznamuje zlasti versko in mistično izkustvo. (King 1992, 16)

Kultura je po klasični Tylorjevi (1920, 1) definiciji »kompleksna celota, ki vključuje znanje, prepričanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in vse druge značilnosti in navade, ki jih človek pridobi kot član družbe«. V najširšem pomenu je tudi način človekovega življenja. Kakor pove Bahovec (2009, 324), »je temeljna in neoločljiva človeška značilnost, je nekaj, kar v bistvu določa identiteto posameznih oseb in skupin«. Kulture so »različno utemeljene in orientirane« (2015, 337). Ključnega pomena je dejstvo, ki ga poudarja Gallagher (2003, 23),

»da poteka dvosmerna izmenjava med strukturo naših življenj in kulturami, v katerih prebivamo. Način, kako živimo ali delujemo, oblikuje način, kako mislimo in čutimo. In obratno, to, kako mislimo in čutimo, močno krepí to, kako si predstavljamo naše možnosti za spreminjanje ali nespreminjanje tega sveta.«

### 3. Vpliv religije in kulture na duhovnost

Kakor smo že videli, lahko vidimo vpliv religije na duhovnost že v tem, da je beseda duhovnost nastopila znotraj krščanstva. Fenomen dualizma med duhovnim in fizičnim ali med dušo in telesom, ki je postopoma vedno bolj zaznamoval krščanstvo in njegovo duhovnost, nikakor ne izhaja iz Pavlovega razumevanja človeške osebe ali vsega ustvarjenega (Sheldrake 1991, 34), temveč je sad vpliva grške kulture. Pod vplivom platonistov, ki so videli materijo le kot »ječo« duše, se je počasi začel izgubljeni pogled apostola Pavla na duhovnost. Takšen dualistični pogled na človeka je skušal dati prednost duši na škodo telesu. Cenjene so bile samo dejavnosti duše, telesne pa naj bi bile povsem nepomembne, če že ne škodljive in v službi zla. (Stegu 2015, 522) To pa je vodilo k pretiranemu ali pa izključujočemu spiritualizmu, ki je preziral pomen konkretne vsakdanjosti za duhovno življenje (Špidlik 1998, 25–26).

Pod vplivom sholastične »nove teologije«, ki je sprejela Aristotelovo filozofijo, je beseda »duhovno« začela označevati inteligentno naravo (človeka). Njej nasproti je bila postavljena neinteligentna narava. Pomen besede »duhovnost« se je torej povsem razdelil: na eni strani je pomenila življenje v luči vere, nadnaravno življenje, kot nasprotje življenja brez milosti; na drugi strani pa je označevala to, kar je »nematerialno«, v nasprotju z materialno, otipljivo in objektivno stvarnostjo. (Sheldrake 2014, 5–7)

V ljudskem jeziku se je pojem »duhovnost« v povezavi z duhovnim življenjem uveljavil v Franciji šele v 17. stoletju. V pozitivnem smislu je pomenila osebni, afektivni odnos z Bogom. Toda že v zgodnjem 18. stoletju je beseda duhovnost izginila iz religioznih in teoloških slovarjev katoliške Cerkve, predvsem zaradi sumljivega religioznega entuziazma in kvietizma salonske kulture. V začetku 20. stoletja se je ta pojem spet našel v Franciji v povezavi z »duhovnim življenjem«, predvsem pri debatah o naravi duhovnega življenja. Tisti, ki so videli povezanost med »običajno« (asketsko) in »izredno« (mistično) razsežnostjo krščanskega življenja, so začeli raje uporabljati besedo duhovnost. Po drugem vatikanskem koncilu se je vzpostavilo zavedanje, da duhovnost ni omejena na človekovo notranjost oziroma na osebno notranje življenje, ampak integrira vse vidike človeškega izkustva življenja in delovanja in je vedno vključena v konkretno kulturo. (Sheldrake 2014, 6–7; Maver 2013, 61–71; Valenčič 2013, 66–69)

Ko raziskujemo krščansko duhovnost, lahko odkrijemo, kako so v preteklosti različne zahodne kulture oblikovale prakso krščanske duhovnosti, na primer socialno-kulturne razmere poznega rimskega imperija in bizantinskega cesarstva, vpliv protestantizma in katoliške reformacije, razsvetljenstva ali moderne znanosti in tehnologije itd. Znotraj krščanstva so obstajale in še obstajajo različne šole duhovnosti: španska duhovnost, francoska duhovnost, ruska pravoslavna duhovnost, duhovnost puščavskih očetov, srednjeveška duhovnost, meniška duhovnost itd. Ta različnost duhovnosti razkriva, da ni ene univerzalne duhovnosti niti znotraj ene religije. Obstaja samo mnogo partikularnih duhovnosti, ki so zelo povezane s posameznimi obdobji in prostori, z različnimi socialno-politično-ekonomskimi situacijami in z različnimi oblikami zavedanja in kultur, hkrati pa vse to tudi presegajo. (King 1992, 19)

Sodobni poudarek na duhovnosti ima korenine zagotovo v zahodni kulturi, v kateri sta vedno bolj v ospredju subjekt v svoji individualnosti in pozornosti na osebni razvoj in pomembnost človekove duševnosti ter najrazličnejših psiholoških šol in terapij. Tako so se razvile različne duhovnosti, ki niso povezane z nobeno religijo in tudi neposredno ne vodijo k povezanosti človeka s transcendo. Pogosto temeljijo na filozofiji, psihologiji, teoriji spolov, estetiki itd. (Sheldrake 2014, 7–12) V sodobni sekularni družbi se je duhovnost »odkrila« kot izgubljena ali skrita razsežnost življenja v prevladujoči materialistični in potrošniški kulturi. Postala je ključna za iskanje smeri in smisla življenja. (King 1992, 18)

#### **4. Vpliv duhovnosti na religijo in na kulturo**

Ko beremo različne knjige o zgodovini krščanske duhovnosti ali pa tudi o drugih duhovnostih, lahko hitro ugotovimo, da je imela duhovnost vedno velik vpliv na religijo in na kulturo. Znotraj krščanstva je to posebno izrazito opazno pri različnih ustanoviteljih redov in pri svetnikih, pa tudi v številnih duhovnih gibanjih, ki so se večkrat z njimi začela ali pa so nanje tudi precej vplivala. V moči prejetih karizem ter z globokim čutom za Cerkev in za znamenja časa so odgovorili na duhovne potrebe takratnega časa in prostora, tudi same katoliške Cerkve in takratne kul-

ture. S svojim duhovnim življenjem in delovanjem – mnogi tudi s svojimi pisnimi deli – so začeli novo duhovno pot znotraj Cerkve in tako vplivali tudi na spremembe znotraj Cerkve same in znotraj takratne kulture. Naj omenimo samo nekatere, ki so imeli in še imajo velik vpliv: sv. Benedikt, sv. Bernard, sv. Frančišek, sv. Dominik, sv. Ignacij Lojolski, sv. Janez od Križa, sv. Angela Merici, sv. Terezija Vélika itd. Vpliv duhovnosti na globoko prenavo katoliške Cerkve je še posebno očitno viden ob drugem vatikanskem koncilu, ki je med drugim sad tudi poprejšnjega bibličnega, liturgičnega in patrističnega gibanja.

V mnogih alternativnih duhovnostih postmoderne kulture je predvsem pomembno prebujanje ljudi v večno razsežnost življenja. Veliko ljudi, ki so bili dolgo razočarani in oddaljeni od religije, je začelo po poti duhovnosti ponovno odkrivati skrivnosti notranjega življenja ter bogastvo in izzive nevidnega sveta. Z izgubo starodavne tesne povezanosti z naravo in z rahljanjem povezanosti z religijami je namreč človek postal brezdomec. In prav v tem je eden glavnih razlogov obupne duhovne lahkote. (O'Donohue 1998, 91) Po eni strani je ta lakota neke vrste znamenje obupa nad sedanjimi religijami in kulturami, po drugi strani pa je prav njim v spodbudo: bolj prisluhnejo potrebam sedanjega človeka in dopustijo, da pride v njih bolj v ospredje njihova duhovna razsežnost.

Postmoderna kultura je spodbudila tudi razvijanje filozofske duhovnosti, ki spodbuja človeka k življenju v radikalni vprašljivosti in k nenehnemu iskanju odgovorov na temeljna človekova vprašanja. Zanj ni nič na svetu samoumevno. S svojo držo spodbuja tudi religijo in njeno duhovnost, da je odprta za temeljno vprašljivost in se ne prepusti lagodni ustaljenosti in samoumevnosti, ki je na voljo njenemu verniku. Prav na tej točki lahko namreč vidimo razliko med religiozno pripadnostjo (konfesionalnostjo) in duhovnostjo, kakor pove Klun: »Lahko imamo opravka z religioznostjo – v smislu pripadnosti in veroizpovedi – ne da bi ob tem zaznali pristno duhovnost. Slednja je na delu takrat, ko je veren človek sposoben radikalnega spraševanja in iskrene pripravljenosti za nenehno spreobračanje (sebe).« (2012, 81–82)

Lahko se vprašamo, zakaj sta v današnjem času religija in religiozna duhovnost, posebno krščanska, v zahodni družbi vedno bolj marginalna fenomena. Težko je vso krivdo naprtiti vplivu sekularizirane kulture ter kulture znanosti in tehnike in s tem povezane kulture potrošništva in samoumevnosti. Potrebno je tudi kritično samoizpraševanje vseh področij duhovno-kulturnega življenja, še zlasti religije, religiozne duhovnosti in teologije (duhovnosti). Zato menimo, da je glavno vprašanje religiozne duhovnosti, kako v kulturi samoumevnosti omogočiti človeku, da pride do pristnega izkustva: nič ni samoumevno, vse je dar. Šele na podlagi takšne izkušnje se bosta v človeku prebudili hvaležnost in zmožnost kontemplacije njega, ki se mu prek vsega podarja, ker ga ljubi in mu želi razodeti svojo nežno bližino in darujočo ljubezen. Na tem temelju se lahko človek odpre za presežnost, za religiozne odgovore in s tem tudi za religiozno duhovnost. (81–82)

Če pogledamo še, kako duhovnost vpliva na kulturo, moramo priznati, da je kultura res sad človeka, njegove imaginacije (domišljije) in ustvarjalnosti ter vseh

drugih njegovih notranjih in zunanjih sposobnosti. Toda če gledamo nanjo v luči religije in njene duhovnosti, je sad tudi nečesa, kar je več kakor človek, to je: sad transcendence, duha, svetega, absolutnega, Boga. Religija in njena duhovnost v najvišjih oblikah sta imeli velik vpliv na razvoj človeške kulture. Bili sta glavni navdih za glasbo, poezijo, arhitekturo, kiparstvo in za slikarstvo. Imeli sta prevladujoč vpliv na oblikovanje klasične literature. V zgodnjih civilizacijah so bili glavni predstavniki kulture voditelji obredov. Religija in njena duhovnost sta bili mogočna sila v življenju narodov, v srcih ljudi, ki so si prizadevali za boljše stvari, za zdravo vedrino, upanje, veselje, vztrajnost pri spoprijemanju s težavami, pripravljenost za velikodušno pomoč, skratka, za duha dobronamernega optimizma, brez katerega noben narod ne more postati velik. (Knight 2012, s. v. »Religion«)

Ko govorimo torej o duhovnosti in o njenem vplivu na religijo in na duhovnost, je prav, da imamo vedno pred očmi, kako se v duhovnosti vedno prepletajo tri razsežnosti, ki so medsebojno odvisne, in kako je vsaka od njih nenadomestljiva: 1. osebno-izkustvena razsežnost duhovnosti, brez katere duhovnost ne more biti izkustvena, torej osebna in živeta vera, kadar govorimo o religiozni duhovnosti; 2. skupnostna razsežnost duhovnosti, kajti vsak človek more postajati to, kar je, le v osebni odnosu do drugih oseb in v vpetosti v neko določeno skupnost in njeno kulturo – na tej ravni lahko vidimo tudi vlogo religije in njene institucionalnosti, prav tako pa je mogoče na tej ravni najbolje prepoznati sadove duhovnosti; 3. reflektivna ali študijska razsežnost duhovnosti, ki lahko v najširšem smislu pomeni vsako osebno in skupnostno refleksijo živete duhovnosti in njeno ubeseditev, v ožjem smislu pa sistematičen, primerjalen in kritičen študij duhovnih izkustev in naukov, ki so se razvili iz njih. (Principe 2003, s. v. »Spiritualità cristiana«) Če izpade katerakoli od teh razsežnosti, potem se lahko duhovnost hitro skrči na eno ali drugo razsežnost. To pa ji onemogoči, da bi v polnosti udeležila svoje poslanstvo. Če upoštevamo ta princip, potem vidimo: povsem naravno je, da religija in kultura vplivata na živeto duhovnost in na njen študij, hkrati pa tudi živeta duhovnost in njena refleksija vplivata na samo religijo in na kulturo.

## 5. Sklep

Na podlagi dosedanje raziskave lahko potrdimo tezo, da imata religija in kultura velik vpliv na duhovnost in obratno. Duhovnost je nastala znotraj religije in vedno znova nosi v sebi tudi odsev kulture, v kateri obstaja. Seveda pa tudi duhovnost, ki nastane znotraj nekega določenega obdobja, vpliva na poseben način nazaj na religijo in na kulturo tistega časa.

Na koncu lahko rečemo, da je velika duhovna lakota v današnji postmodernej zahodni kulturi ne samo odsev te kulture in izključevanja predvsem krščanstva, ampak tudi znamenje časa za vse religije, da začnejo zavestneje iskati in razvijati duhovnost, ki bo zmožna odgovoriti na potrebe današnjega človeka in različnih skupnosti in kultur. Pri tem morajo pripadniki različnih religij in tudi institucije imeti pred očmi nujnost, da mora ta potrebna duhovnost omogočati in ustvarjati



medreligiozni in medkulturni dialog v današnjem prostoru in času in preobraziti današnjo kulturo v kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja do vsakega in vsakogar. (Priatelj 2012, 349)

Proces družbenih in kulturnih sprememb se je v zadnjih letih res pospešil in vedno več je tudi medreligiozних napetosti. V nobenem obdobju zgodovine krščanstva ni bilo toliko mučencev kakor v današnjem. Inovacije v komunikaciji, izkušnje družbenega, rasnega in religijskega pluralizma, nenehna svetovna rast prebivalstva, vse večja gospodarska konkurenca, manjšanje svetovnih virov energije in hrane, revolucionarne spremembe v geopolitičnih silah, vedno večja imigracija, globalizacija na vseh področjih, vse to je zelo vznemirljivo za številne posameznike, skupine in institucije. Vse to spodbuja celotno človeštvo, tudi svetovne religije, k prizadevanju, da bi našli vire, ki bi omogočili rešitev teh perečih izzivov. Takšen vir je lahko na poseben način »nova« duhovnost.

Nagovarja spodbuda Ewerta Cousinsa (1993, 38–41), ki je pozval svetovne religije, da bi v okviru svojih duhovnih virov odgovorile na velike globalne grožnje revščine, vojn in ekoloških nesreč. Vsaka verska skupnost bi morala preučiti svojo duhovne vire v luči perspektive, da bi razvila duhovnost, ki bo odgovorila na današnje globalne potrebe vsega človeštva. Ko se opira na učenje P. T. de Chardina, predlaga, da bi v vseh ljudeh tretjega tisočletja razvili »globalno zavest in duhovnost«. Pripadniki različnih religij in kultur naj bi tako postali zmožni razvijati globalno zavest medsebojnega spoštovanja in sprejemanja, ki ne bi izključevala nikogar in v kateri bi vsak človek postal dar drugemu. Posamezniki in manjše skupnosti naj bi začeli načrtno razvijati in udeleževati osebna in skupnostna medsebojna srečevanja religij in kultur, da bi se tako vedno bolj poznali in odkrivali, kako velik dar so lahko drug drugemu. Tako lahko postaja vsak vedno bolj človek v najplemenitejšem pomenu besede. (Svetelj 2014, 72–76)

Vsi naj bi posvetili tudi večji poudarek odnosu do stvarstva, saj bi tako zagotovili stabilno in varno izhodišče za nadaljnji razvoj. V veliko pomoč bi bila lahko podpora svetovnih struktur, ki bi zagotovile pravičnost in mir med posamezniki in narodi. K duhovnosti, ki bo odgovorno odprta do vsakega človeka, do vseh njegovih potreb in tudi do vseh skupnosti ter do vsega človeštva, skupaj z vsem stvarstvom, spodbuja tudi papež Frančišek, predvsem v svoji okrožnici *Laudato si* (2015).

V današnji kulturi samoumevnosti in individualizma je treba razvijati duhovnost, ki bo omogočila vsakemu človeku in vsem skupnostim priti do pristnega izkustva, da ni nič samoumevnega, da je vse dar in da ne more noben človek postati to, kar je, sam zase, ampak le v pristnem odnosu do drugih oseb in kulture. Prepričani smo, da tudi nobena religija in nobena duhovnost ne moreta postati v polnosti to, kar sta v svojem bistvu, če se zapreta sami vase in če nista pripravljeni vstopiti v globlji odnos do drugih religij in duhovnosti in kultur, v katerih obstajata.

Izkustvo nesamoumevnosti bo prebudilo v vsakem človeku, tako religioznem kakor nereligioznem, hvaležnost in zmožnost kontemplacije tistega, ki se mu prek vsega podarja in ga spodbuja, da bi tudi sam postal dar za druge in za vse stvarstvo. Izkustvo obogatitve z drugim (s posameznim človekom, s skupnostjo, z reli-

gijo in s kulturo) in postajanja tega, kar je, pa bo v vsakem človeku prebudilo odprtost in pripravljenost za medsebojni iskreni in spoštljivi dialog in za sodelovanje v počlovečenju vsakogar in posameznih skupnosti in v gradnji sveta, v katerem bo vsakdo imel možnost za dostojno življenje in za ustvarjalno delovanje.

## Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- — —. 2009. Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 3:321–345.
- Byrne, James M.** 1998. The Category »Religion« Reconsidered. *Way Supplement* 92:102–112.
- Cousins, Ewert.** 1993. The Nature of Faith in Inter-Religious Dialogue. *Way Supplement* 78:32–41.
- Frančiček.** 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']*. Ur. Rafko Valenčič. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Gallagher, Michael P.** 2003. *Spopad simbolov: uvod v vero in kulturo*. Prev. Drago Karl Ocvirk. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2015. Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moralthologie Klaus Demmers. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:447–460.
- King, Ursula.** 1992. Spirituality, society and culture. *Way Supplement* 73:14–23.
- Klun, Branko.** 2012. Fenomenologija duhovnega življenja. V: *Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu*, 69–82. Ur. Primož Repar, Stanislava Repar in Andrej Božič. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Knight, Kevin.** 2012. s. v. Religion. V: *New Advent Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/12738a.htm#l> (pridobljeno 5. 3. 2017).
- Maver, Aleš.** 2013. Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda. *Edinost in dialog* 68:59–74.
- O'Donohue, John.** 1998. Spirituality as the art of real presence. *Way Supplement* 92:85–101.
- Prijatelj, Erika.** 2012. Odnos globalizacije i religije te doprinos religija, posebno krščanstva, u procesu globalizacije: dijagnoza i terapija. *Obnovljeni život* 67, št. 3:341–352.
- Principe, Walter H.** 2003. s. v. Spiritualità cristiana. V: *Nuovo dizionario di Spiritualità*. Ur. Michael Downey in Luigi Borriello. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Rožič, Peter.** 2015. De fide et re publica: epistemologija njunega razmerja. *Teorija in praksa* 52, št. 1/2:31–47.
- — —. 2014. Religion matters: quantifying the impact of religious legacies on postcommunist transitional justice. *Journal for the study of religions and ideologies* 13, št. 37:3–34.
- Sheldrake, Philip.** 2014. *Spirituality: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury.
- — —. 1999. The Study of Spirituality. *The Way* 39, št. 2:162–172.
- Splošni religijski leksikon.** 2007. Ur. Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle. Prev. Miro Bajt, Bogdan Gradišnik in Maja Breznik. Ljubljana: Modrijan.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:515–523.
- Svetelj, Tony.** 2014. The Globalization Classroom: New Option for Becoming More Human? *Journal of Inquiry & Action in Education* 6, št. 1:67–81.
- Špidlik, Tomaš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Prev. Alojz Pirnat. Maribor: Slomškova založba.
- Tylor, Edward B.** 1920. *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Valenčič, Rafko.** 2016. Kontinuiteta in evalvacija nekaterih etičnih vprašanj v pokoncilskih cerkvenih dokumentih. *Edinost in dialog* 71:63–75.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,345—355

UDK: 2-67:37.014.523

Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

*Janez Vodičar*

## Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog

*Povzetek:* Medverski dialog, kakor ga razumejo njeni pobudniki, naj bi presegal zgolj strpnost. Vodil naj bi k sodelovanju in bogatenju in naj ne bi temeljil le na prenašanju drugega in drugačnega. Ricœurjeva hermenevtika, ki vsako razumevanje umesti v proces prevajanja, omogoča antropološko izhodišče za medverski dialog: temeljil naj bi na poglobljanju osebnega verovanja. Podobno izhodišče ima tudi komparativna teologija F. X. Clooneyja. Ob tej teologiji bomo pokazali na možno didaktično zasnovo pouka pri gimnazijskem predmetu vera in kultura v šoli; vodil naj bi k utrjevanju osebnega verovanja in k bogatenju ob drugače verujočih, kakor tako ali tako poudarja sam učni načrt tega predmeta. Tako didaktično zasnovani pouk lahko v veliki meri preseže sodobno površnost verovanja v plehki ponudbi novodobnih duhovnosti in konfliktnost srečevanja raznih današnjih fundamentalistično naravnanih vernikov.

*Ključne besede:* medverski dialog, vera in kultura, P. Ricœur, F. X. Clooney, komparativna teologija, pouk o verstvih

*Abstract:* **Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue**

Interfaith dialogue, as understood by its founders, is supposed to transcend mere tolerance. It is supposed to lead to cooperation and mutual enrichment and should not be based on mere coexistence with others who are different from us. Ricœur's hermeneutics, which claims that all understanding happens through translation, gives an anthropological foundation for interfaith dialogue based on strengthening of one's own faith. Comparative theology of F. X. Clooney is based on a similar idea. It will help us demonstrate a didactic plan for a high school course on Faith and Culture which will promote the strengthening of students' faith and their enrichment through people of other faiths, which is the goal of this course anyway. A course with such didactic plan can overcome the superficiality of modern believers faced with a variety of frivolous new age spiritualities, as well as the conflicts which arise when various fundamentalist believers meet.

*Key words:* interfaith dialogue, Faith and Culture, P. Ricœur, F. X. Clooney, comparative theology, religious studies

## 1. Uvod

---

Srečanje z drugo vero, širše tudi kulturo, je vedno srečanje z drugačnostjo, z nečim nemojim, nenašim. Če za to drugo nismo gluhi ali slepi, moramo, ali to hočemo ali ne, do tega zavzeti stališče. Z drugačnostjo verovanja so postavljena pod vprašaj temeljna načela mojega oziroma našega pogleda na svet. To motečo drugačnost lahko poskušamo odpraviti ali pa biti do nje tolerantni. Prvo vodi k sovraštvu do drugačnega, do druge kulture. Iz zgodovine in – žal – tudi iz sedanjosti vemo, da je sovraštvu do drugačnosti vir trpljenja za vse. Hitro se razvije v nasilje, ki končno škodi tudi tem, ki so močnejši v boju z drugačnim. Evropska zgodovina verskih in kulturnih konfliktov je pokazala na neplodnost takšne rešitve in pogosto ponuja strpnost kot rešitev. Je v soočanju s tujim, če se omejimo na verovanje, z drugačno versko resnico strpnost rešitev? Če kot učitelji vzgojitelji želimo dobro naslednjim generacijam, potem lahko hitro ugotovimo, da se temu vprašanju in vzgojnemu projektu ne moremo izogniti (Leimgruber 2007, 59), a je za gradnjo družbe nenasilja tudi tolerantnost ali strpnost premalo.

Razprava želi prek komparativne teologije F. X. Clooneyja in prek hermenevtike prevoda P. Ricœurja pomagati učiteljem verskega pouka v srednji šoli pri iskanju temeljev pravega pristopa k didaktični podpori medverskega dialoga. Pluralnost ni sama po sebi nekaj, kar bi vodilo k medverskemu dialogu, s sabo prinaša številne probleme, ki nikakor ne vodijo ne k poglobljenemu verovanju niti k večji strpnosti. (Spieker 2006) Potrebni sta pravo srečevanje s tujim verovanjem in smiselno prede-lovanje tega, kar ruši posamezniku ustaljena prepričanja. V sprejemanju nujnosti medverskega dialoga in spoštovanja vere, ki temelji na najgloblji osebni in skupnostni resnici, bomo poskušali pokazati možno pot uporabe komparativnega teološkega pristopa pri srednješolskem predmetu vera in kultura: glavna didaktična teža bo na učitelju in na njegovi zmožnosti vodenja komparativno zastavljenega pouka.

## 2. Prevod kot pot srečanja s tujostjo

---

Naj namreč zavzamemo do drugega verstva tako ali drugačno držo, najprej jo moramo »prevesti« v svoje lastno razumevanje in prav pri »prevodu« se pogosto zaplete.

»Dober prevod ne more biti drugega kot predpostavljanje ekvivalentnosti, ne more biti utemeljen na identičnosti, ki bi jo lahko dokazali. Ekvivalentnost brez identičnosti. To ekvivalentnost pa lahko samo iščemo, delamo na njej, jo predpostavljamo.« (Ricœur 2004, 40)

Ricœur predpostavlja, da je vsako »tuje« vedno le gost v mojem biti-v-svetu in zahteva moj prevod, ki je vedno že interpretacija. Pri tolerantnosti, strpnosti govorimo o prevodu, ki drugega sprejema, se mu trudi dati prostor v svoji bližini, živeti z njim v miru, a pravega prevoda v moj lastni svet bivanja ni, saj ga le prenašam.

Kakor govorimo pri prevodih velikih tekstov človeške kulture o nenehnem napredovanju v smislu izboljševanja, ki je bliže tako izvirniku kakor sedanjemu razumevanju samega sebe, je lahko podobno tudi ob srečevanju različnih verstev. Da

lahko razumemo druge, je potreben napor razumevanja, vključevanja v naš lastni svet. Pri tolerantnosti je navzoče le mirno prenašanje drugačnosti. Če je proces »prevajanja« druge kulture v našo lastno zgrešen ali zamujen, potem bo toleranca premalo za uspešno gradnjo multikulturnega globaliziranega sveta. Temu procesu prevajanja nekega določenega verstva se ne moremo izogniti, kakor lahko vidimo tudi iz zgodovine krščanstva, ki se je srečevalo z drugimi verstvi vse od začetka prepletanja in ločevanja z judovsko skupnostjo do današnjih globalnih vplivov. Temu nehotenemu srečevanju rečemo implicitni dialog, ki ga danes pogosto povezujemo s pojmom inkulturacije. (Cornille 2001, xiii) Vendar lahko najdemo kar nekaj zgledov namernega dialoga med verstvi, ki so jasno pokazali tudi na možnost česa drugega kakor le pasivnega sprejemanja in tolerantnosti. Francis X. Clooney navaja zgled enega od prvih jezuitskih misijonarjev v Indiji, Roberta de Nobili, ki je zagovarjal »razumnost« hindujskih vernikov, saj je bil prepričan, da jih le tako lahko nagovorimo s krščanstvom (2001, 5). Z napadom njihovih poganskih stališč bi le spodbudili sovraštvo in povzročili preganjanje na novo porajajočega se krščanstva, ki se bi porodilo iz strasti, saj so domačini zrasli in gledajo na svet prav prek teh poganskih miselnih pogledov. Hkrati daje za zgled tudi apostole, ki niso kar takoj in neposredno napadali poganstva, ampak so iskali skupni miselni temelj za oznanilo Jezusa Kristusa. De Nobili (in z njim Clooney) konča: ne potrebujemo kričečih glasov in divjanja, da razsvetlimo temno sobo, za to je dovolj že drobna prižgana sveča.

Hermenevtični proces razumevanja drugega in drugačnega se začne z izstopom iz sebe. Tako lahko vidimo že v prvih civilizacijah, ki so se, hote ali nehote, morale odpirati svetu, da so izbrale nekakšno kolektivno sobivanje, v katerem je veljalo za resnično le ozko partikularno prepričanje. Resnica, prav tako verska, je bila omejena s posameznim klanom, kulturo, kraljestvom. S premikom iz zgolj nekakšne kolektivne zavesti v individualno iskanje resnice, ki bi bila za vse veljavna, se je začel proces univerzalizacije; to je najbolj očitno pri velikih grških mislecih. (Swidler 2013, 3) Podobno je z otrokovim srečevanjem in vstopanjem v življenje bližnjih. Ko otrok začne »pripovedovati« zgodbo svojega življenja, postajajo del te zgodbe tudi njegovi bližnji, ki v njej nastopajo kot drugi, drugačni, tuji. Po mnenju Niklasa Luhmanna je temeljni proces vzpostavljanja samopodobe, identifikacije, ki povezuje v celoto vse, kar enačimo s sabo in kar tako ločujemo tudi od drugega, prav pripoved svojega lastnega življenja (2004, 267). Da je ta proces pri srečevanju z zunanjim, drugačnim tekoč in brez prevelikih nerešljivih zapletov, ko posameznik uspešno gradi odnos do sebe in do drugih, je najprej potrebna notranja drža: »Od tebe se lahko kaj naučim!« (Swidler 2013, 3)

V sodobnem času nešteti pripovedi, ki se nizajo z veliko hitrostjo in brez kakršnegakoli reda in so podobne brezvoljnemu odpiranju strani na medmrežju, je težko pripovedovati prepričljivo zgodbo življenja, ki bi posamezniku vlila zavest trdnosti in smiselnosti. Vedno bolj smo pod pritiskom, da se na novo vzpostavljamo, na novo pripovedujemo. Nenehno se postavlja zahteva po novi pripovedi in po razumevanju svoje lastne identitete, rekonfiguracije svojega lastnega življenja. To sploh ni lahko in vnaša v življenje trajno spraševanje, kdo sem in kakšno je moje mesto v vseh teh medijsko kričeče podprtih »pripovedih«. Mnogi na to zahtevo odgovarjajo z vedno

večjo pasivnostjo. Predajo se vsakokrat najbolj modni pripovedi, se identificirajo s takratnim dogajanjem in so najbliže oznaki brezobličnih verskih potrošnikov. Mnogi sklepajo, da je to posledica pogostega prepričanja, da je edini razsodnik temeljne resnice le posameznik. Na verskem področju naj bi takšna subjektivizacija resnice vodila v potrošniško razmišljanje, ki ga mnogi povezujejo s fenomenom new agea. (Cornille 2003, 44) Drugi se zatečejo v utečene identifikacijske podobe, ki so utemeljene v zgodovinskih družbenih pripovedih, ko je človek vedel, kdo je in kakšno je njegovo mesto v družbi. S tem da se zatekajo v jasno profilirane in okostenele identifikacijske modele, je njihova življenjska zgodba jasna in trdna. Ker pa danes ni mogoče ostati popolnoma izoliran pred drugačnim, ti ljudje pogosto zavzamejo držo odpora ali geta. Prvi, potrošniki medijskih zgodb, in drugi, fundamentalistični pripadniki svoje lastne zgodbe, so lahko hiter plen najprej strahu in nato sovraštva do vsega tujega.

Da bi človeka iz prve skupine, ki vsak dan nekritično sprejema zgodbe iz naslovnih tabloidov, pripravili do aktivne in kritične drže, je toleranost premalo, saj je že tako ali tako preveč strpen. Da bi v geto zaprtega in slepo zvestega svoji lastni »zgodbi« odprli svetu, bi bila tolerantnost največji kamen spotike. S sodobnim aparatom prisile, od šole do prava, lahko na neki način fundamentalistične skupine pripravimo do nekakšnega mirnega sobivanja z drugimi. Vendar če resno vzamemo pripoved svojega lastnega življenja – in kje je ne bi tako jemali bolj kakor v fluidnem svetu postmoderne –, je ta drugost še vedno na neki način moteča. Ker je težko vzdrževati nekaj, kar moti podobo o tem, kaj je dobro za moje življenje, se lahko hitro zgodi, da zahteva po tolerantnosti popusti. Bolj ko kdo konflikt s tujim težko prenaša in ga strpnost veliko stane, bolj bo potem ob primerni priložnosti nasilen do drugačnih. Zato je nujno, če želimo v globaliziranem svetu prerasti slepo zaupanje v toleranco, najti možnost, da to nevarnost najprej upoštevamo in – kolikor mogoče – tudi odidemo.

Ob najrazličnejših sodobnih poizkusih iskanja ustrezne rešitve na kulturnih, gospodarskih, socialnih, političnih in na verskih področjih se zdi za osebno in tudi skupnostno rast primerna ponudba, ki jo odpira s svojo hermenevtiko že zgoraj omenjeni francoski filozof Paul Ricœur. V pogovoru s profesorjem na Collège de France in priznanim znanstvenikom, nevrologom Jeanom-Pierrom Changeuxem Ricœur poskuša pokazati možnost srečevanja različnih pripovedi, ki ne bodo zgolj tolerirane ali se ne bodo le bežno v duhu dotaknile duhovnega potrošništva, ampak bodo razumljene in celostno vključene v pripoved teh, ki so jim bile prej tuje. Postavi se na izhodišče vsakdanjega pogovora. Če srečamo tujca in hočemo razumeti do takrat nam tuji jezik, moramo to prevesti v nam razumljivo govorico. Tudi če se naučimo tujega jezika, se to lahko le na podlagi maternega jezika. Jezik, ki ga ne razumem, mi ničesar ne more povedati. Prav za razumevanje pa je potrebno neko določeno predznanje. Zgodbi drugega prisluhnemo vedno iz svoje lastne perspektive. Kdor ne zmore vzpostaviti svoje lastne zgodbe življenja, ne bo mogel razumeti in sprejeti zgodbe drugega. Moje življenje, dokler je res moje, je parcialno, delno. Prav tako moja kultura, moja religija. Samo kot delna in omejena je, kakor moja življenjska zgodba, lahko okvir in možnost moje lastne identifikacije. Za Ricœurja je možnost različnosti

zgodb najbolj očitna in tudi najbolj vprašljiva na področju religije. Z verovanjem človek najbolj intimno vstopa v celostnost osebne in družbene pripovedi. Zato je edina pot za »človeško« srečevanje raznih »velikih pripovedi«, kakor jih imenuje, prav to, da človeku pustimo, to celo podpiramo, naj ostane človek, ki ima ime, zgodovino, svojo lastno zgodbo življenja. V vsej omejenosti osebnega bivanja mora resno vzeti to, kar je in kar oblikuje njegovo življenje.

Ricœur to možnost reševanja konfliktnosti pri srečevanju različnih religioznih pripovedi ponazori s kroglo. Predstavljajmo si to kroglo posejano po površju z različnimi religijami.

»Če poskušam teči po površju, kot nekakšen eklektik, ne bom nikoli našel univerzalne religije, saj se bom šel le nekakšen sinkretizem. Toda če se bom dovolj poglobil v lastno tradicijo, bom prerasel meje svojega jezika. Da lahko gremo k temu, kar bom poimenoval »fundamentalno« – in se mu bodo drugi pridružili po drugih poteh –, bom razdalje do drugih skrajšal z dimenzijo globine. Na površini je razdalja ogromna, toda če se poglobim na svoj način, se približam drugim, ki gredo po isti poti vsak na svojem mestu.« (Changeux in Ricœur 1998, 300–302)

Vsak mora tam, kjer je, in tisto, kar je, najprej poglobiti. V globini svoje lastne biti, svoje lastne kulture se po njegovem zagotovo zblížamo. S tem konfliktnost srečevanja ni odpravljena, celo se lahko še poveča in okrepi osebni notranji boj in osebno razklanost. (Cornille 2003, 48) Obenem pa to lahko postane pot ustvarjalnosti in poziva k osebni poglobitvi. Predpostavlja in celo zahteva zadovoljitev temeljnega bojnega vzklika vseh, ki se postavljajo na okope svojega lastnega verovanja: poglobitev in spoštovanje svojega.

V analizi pripovedi Ricœur odpravlja konfliktnost srečevanja z drugimi tako, da pokaže na nujnost »izgubljanja« v drugačnem, če res hočemo poglobiti svojo lastno pripoved. To je preplet med pripadnostjo in odtujitvijo. Prek procesa odtujitve se vračamo k sebi. Po tem vračanju smo bogatejši, podoba samega sebe je pridobila v procesu »prevajanja« zgodbe drugega. (Moyaert 2014, 173–175) Kakor pri branju tujega teksta izstopimo iz sebe, da lahko razumemo, in se potem vrne mo k sebi in to novo spoznanje, resnico vključimo v svoje lastno življenje, je podobno tudi pri razumevanju drugih verstev: s srečevanjem in sprejemanjem drugih lahko bogatimo svoje lastno verstvo. Pri tem Ricœur predpostavlja, da vstopanje v neko določeno tuje »besedilo« zaplete bralca v igro, ki ponuja nove možnosti razumevanja svojega lastnega sveta in razbija iluzije. (Prammer 1988, 143)

### **3. Komparativna teologija in učenje za medverski dialog**

Čeprav v svojem delu o komparativni teologiji Clooney (2010, 24–53) kaže že na dolgo tradicijo tega načina razmišljanja v krščanskem svetu in tudi na številne teologe, ki jih lahko povežemo s to vejo teologije, velja za njenega glavnega protagonista prav on (Moyaert 2014, 159). Zanj je to predvsem teologija, ki sledi načelu vere, ki išče razumevanje, »praksa, kjer imajo vse tri besede – vera, iskanje,

intelektualni cilj – polno moč in med sabo ostanejo vpete v rodovitno napetost« (Clooney 2010, 9). Ta tipično teološka poteza njegovega srečevanja z drugimi verstvi je posledica osebne izkušnje. Američan irskega rodu, rojen leta 1950, ki je bil vzgojen v katoliškem duhu in je odraščal v času drugega vatikanskega koncila, sedaj že več kakor štirideset let jezuit, se je v svoji formaciji srečal s popolnoma nekrščanskim okoljem. Leta 1973 so ga njegovi predstojniki poslali v Katmandu, Nepal, da bi tam učil angleščino in nekakšno moralno vzgojo. Odkril je, da ne more mladine, ki je bila v glavnem budistična in hindujska, učiti zgolj iz svoje krščanske tradicije, če jim želi res dati temeljne premisleke o moralnih načelih, potrebnih za življenje v konkretnem okolju. V svojem dvoletnem delovanju na tej šoli se je začel poglobljati v temeljne tekste teh dveh prevladujočih verstev v Nepal. (17–18) Pozneje je doktoriral iz južnoazijskih jezikov in kulture, to pa ga je večkrat vodilo nazaj na Indijski polotok. Vsakič je občutil bogastvo teh kultur in predvsem globlino verstev, s katerimi se je srečeval. Pri tem pa je odkril:

»Jasno sem videl, da nisem hindujec, niti ne bi mogel biti eden izmed njih. Že zaradi barve kože, stalnih napak pri govorjenju v tamilščini, moje irsko-katoliške vzgoje v New Yorku in končno mojega dolgoletnega študija krščanske filozofije in teologije. Ima pa to opraviti še s poglobljenim odnosom mojega srca, saj sem se vedno trudil, da bi bil eden teh, ki preprosto »pustijo vse in Mu sledijo« (Lk 5). Ne moreš preprosto trgovati te zaveze za kakšne nove.« (Clooney 2001a, v)

Zato je komparativna teologija postala odsev njegovega srečevanja s teksti (pisanimi ali govornimi) drugih verstev, pri njem predvsem hinduizma in delno tudi budizma. A ta teolog ostaja ves čas odprt in pripravljen sprejeti nagovor drugega, drugačnega, ki ne prihaja iz njegove lastne teološke tradicije. Temu ukvarjanju s temeljnimi teksti tujih verstev sledi aktivni del, ko prek drugačnega prepozna ponovno ali celo prvič bogastvo svojega lastnega izročila, ki ga je morda prej prezrl ali šel prehitro mimo in ga ni do sedaj nagovorilo. Zato cilj ni študij drugih verstev, to tudi ni komparativna religiologija, ampak temeljni teološki premislek svojega lastnega izročila. »Komparativni teolog v najboljšem primeru več kot le posluša druge, razlaga svoje verovanje; ona ali on mora imeti namen globlje študirati tradicijo teh drugih skupaj z lastno, k srcu si mora vzeti obe in torej vključevati modrost drugih v svojo lastno.« (2013, 53) Pri tem hotenju in teološkem študiju vedno govorimo o napetosti med odprtostjo drugačnemu, drugemu izročilu in zavezanostjo svoji lastni veri. To je nikoli dokončani hermenevtični krog med samozavestjo in odprtostjo, med prepričanjem in kritiko, med zavzetostjo in oddaljčitvijo (Moyaert 2014, 159).

Clooney komparativno teologijo primerja s poglobljenim branjem, z branjem svetih tekstov: preživeli so stoletja in navdihovali skupnosti, ki so iz tega črpale za življenje v veri. »Če se želimo učiti in se spremeniti ob tem, ob čemer se učimo, bomo težko našli bolj zanesljivo, bogato in plodno pot, kot je to branje.« (2010, 58) Pri tem je pomembno, da to ni nekakšno površno branje, ki bi iskalo le zanimive primerjave, ampak dolgotrajen in natančen študij, s številnimi preizkusi, primerjavami. »Ta pristop je intelektualno zahteven; samo tako, da postanemo globoko in celostno pre-



vzeti z določeno tradicijo, nam omogoči možno razumevanje in ovrednotenje določenega religioznega teksta te druge tradicije.« (Moyaert 2014, 163) Pri tem študiju mora biti jasna zaveza Bogu oziroma božanstvom. Te teologije se ne moremo iti z nekakšnim »nepopisanim listom«. Teolog vedno priznava teološki, verski interes. (164) Lahko bi njegovo intelektualno delovanje poenostavili v trditvi, da želi le bolj celostno in celovito poznati ljubljene Boga, pa naj bo to teolog takšne ali drugačne tradicije (Clooney 2001, 7). Ko poglobljeno beremo besedila drugih verstev, moramo to delati z duhovnimi, z vero iščočimi očmi. Potem ko nas bo to besedilo nagovorilo, se moramo vrniti k ponovnemu branju svojega lastnega besedila in ob tem preudariti svoj lastni, utečeni pogled in odnos do verovanja. Ker je to teologija, moramo sedaj to povezati in spraviti v za svoje občestvo razumljivo govorico, da bo povečalo duhovno senzibilnost njenih članov. (2010, 60) Komparativni teolog je prisiljen k poglobljenemu študiju, saj se pri procesu srečevanja z drugimi tradicijami odpirajo različna temeljna vprašanja, kakor so vprašanje resnice, etične aplikacije, vključevanje spoznanj v relevantna občestva in končno tudi vprašanje o možnosti novega srečanja z Bogom prek skrbnega branja (62). Samo površno branje ne more spodbuditi celotnega hermenevitičnega kroga in ne bi bilo pošteno tako do branega teksta kakor ne do osebnega verovanja samega teologa.

Branje tujega teksta predpostavlja lojalnost svoji lastni verski skupnosti. Clooney pravi, da ne more brati hindujskega besedila brez katoliških izhodišč, čeprav se vedno trudi vstopiti v njihovega duha in tradicijo. Samo če sprejmemo svoje lastne izhodiščne nagibe, izdelane poglede, se osvobodimo za ranljivost, občutljivost, ki je nujno potrebna za takšno branje. Prav zaradi občutljivosti svetih tekstov je to priznanje nujno. Hkrati mora moje branje iskati možnost, da berem s teologi te druge tradicije, da bi se tako izognil podreditvi besedila zgolj svojim lastnim željam in predstavam. To navzkrižno branje mora vseskozi vztrajati v duhovno-teološki in hkrati študijski razsežnosti. (64)

Takšen način branja, ki teži k poglobljenemu razumevanju drugačnega verovanja, se mora izogibati posplošitvam in stereotipom, kakor prepogosto to dela liberalni pluralizem. Prav tako se moramo izogibati temu, da bi drugo izročilo prikazali preveč tuje; tako ga ne bi bilo mogoče razumeti ali vključiti v naš lastni miselni svet, kakor to pogosto stori postliberalni partikularizem. (Moyaert 2014, 167) Da bi to lahko dosegli, je v izhodišču treba priznati in sprejeti drugačnost, drugost tuje religije. Pri srečanju s to drugostjo ne smemo biti preveč navdušeni, se temu v polnosti prepustiti, ampak je potrebna neka določena zadržanost, saj le tako ohranjamo zgovorno to drugost. Potrebna je tista hermenevitična odprtost, izhodiščno prepričanje, ki smo ga omenili že na začetku, da nam tuje besedilo lahko spregovori. Končno se je treba besedilu prepustiti, pretrgati željo po obvladanju, kontroliranju branja. Samo če se besedilu prepustimo in smo »ranljivi« v svojih lastnih prepričanjih, bo to branje plodovito. Besedilo mora biti učitelj, bralec učenec, da bomo lahko na novo govorili, delali in pisali z novim duhovnim vpogledom in močjo. (167–170)

Čeprav so besedila samo del verstev in verovanja v mnogih tradicijah, Clooney za-trjuje, da je branje temeljnih religioznih besedil edini in najboljši vir, poleg številnih drugih dobrih virov, ki nam zagotavlja, da bomo neko določeno versko tradicijo pre-

poznali v vsej globini in subtilnosti (2010, 67). Pot do takšnega poglobljenega branja je dolga in le redki jo zmorejo. Vendar so tisti, ki jim uspe obogatiti branje svoje lastne teologije s temeljitim poglobljanjem v druga besedila, temelj za občestveno rast v posameznih verstvih. Elitizem komparativnih teologov lahko prispeva k večjemu duhovnemu bogastvu osebnega verovanja in k oplemenitvi odnosov z drugimi verstvi. Kljub temu Clooney poudarja, da sama komparativna teologija ni že medverski dialog. »Komparativna teologija je v osnovi in najpogosteje branje, medverski dialog pa je navadno v obliki pogovora.« (2013, 54) Čeprav govorimo pri komparativni teologiji o študiju, bi moral biti študij v srčiki medverskega dialoga. Prav tako pa pravi medverski dialog omogoča in spodbuja komparativni pristop teologov različnih verskih tradicij. Pri medverskem dialogu se porajajo vprašanja, ki nanje lahko s svojo občutljivostjo in duhovno naravnostjo odgovarja prav komparativni teolog, to pa spet pospeši dialog. Predvsem mlade teologe medverski dialog lahko obvaruje sodobnega nagiba, da bi brisali meje med verstvi – ali na drugi strani, da bi te meje preveč poudarjali, saj če več veš o drugih verstvih, laže poudarjaš svojo specifičnost in vzvišenost. (59)

#### **4. Vključevanje komparativne teologije v pouk predmeta vera in kultura**

Odločitev katoliških gimnazij, da pripravijo skupni predmet, ki bo pokrival takšno zorenje mladega človeka, vključevanje v kulturno okolje in religiozno razsežnost, je sledila želji, da bi dijaki imeli možnost, »da razširijo, dopolnijo in kritično ovrednotijo izkušnje in znanje, ki ga imajo na področju verskih in etičnih vprašanj« (Globokar 2010, 10). To je predmet, ki je torej že v sami naravi dialoški in zahteva neki določen komparativni pristop, saj le tako lahko razumemo zahtevo po razširitvi, dopolnitvi in kritičnosti. Takšna naravnost naj bi veljala v odnosu do drugih predmetov, pa tudi v odnosu do drugih kultur, verstev, etičnih nazorov in končno do konkretnega drugega človeka tako v sebi kakor v drugem. »Verski pouk tako temelji na dialogu s kulturnim okoljem in na interdisciplinarnem dialogu z drugimi predmeti, je pripravljen na odločitev za evangelij in ima dialoški, ekumenski in medverski značaj.« (Šverc in Jamnik 2003, 3)

Nas bo predvsem zanimala zadnja predvidena oznaka, ki jo omenja učni načrt predmeta. Medverski dialog je ne le zahteva učnega procesa vere in kulture, ampak je že v temeljni usmeritvi, kakor so to predvideli načrtovalci:

»Verski pouk naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira notranji – religiozni dialog in razumevanje med ljudmi. Prispeval naj bi k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev rasteta iz pridobljenih informacij, iz primerjav analognih rešitev, iz razumevanje religioznih pojavov in iz ideološke nepogojenosti.« (8)

Če hočemo zagotoviti vključevanje in svobodno, a hkrati kritično odločanje na področju verovanja, mora biti to podprto tudi z ustreznim metodološkim pristopom k verstvom. K temu moramo dodati še zahtevo, da mora biti pouk »bolj izkustven

kot doktrinalen« in »razvojen in ne statičen« (10), to pa še poveča nujno po ustrezni didaktični umestitvi verstev v učni proces.

Da bi zagotovili možnost srečevanja in s tem vključevanja drugačnega pristopa pri verovanju, spodbujali nenehno odločanje za samostojno verovanje in težili k izkustvenemu in razvojnemu pristopu, so oblikovalci učbenikov vključili v snov ob posameznih temah poleg krščanstva tudi poglede štirih drugih velikih verstev: islama, hinduizma, budizma in judovstva. Osredotočili se bomo samo na prvi letnik (Marenk et al. 2004), ki se vrti okrog vprašanja, kdo je sploh človek. »Prvi letnik je tako zastavljen eksistencialno, v dijakih želi prebuditi zanimanje in navdušenje za življenje, kar v mladih prebudi senzibilnost in zanimanje za osebno rast, ki v sebi že nosi religiozno spraševanje.« (Šverc in Jamnik 2003, 6) Razumljivo je, da, denimo, v tretjem letniku, ko govorijo o drugih krščanskih skupnostih in verstvih, vključujejo medverski dialog. Prav tako je smiselno, da je v zadnjem letniku, ki je usmerjen v prihodnost, nujna tema globalna pluralnost verovanja. V drugem letniku je ob biblični antropologiji in ob poudarku na obravnavanju Svetega pisma že v snov vključen vpliv zunanjih verskih tokov. Zato je prvi letnik, ki poudarja osebno spraševanje in počasno odpiranje religioznosti, še kako pomemben v sledenju temeljnim zahtevam učnega načrta po dialoški in v nenehnem vključevanju drugačnega verovanja v osebno izhodiščno prepričanje.

V učbeniku za prvi letnik (Marenk et al. 2004) so pogledi drugih verstev vključeni devetkrat. Vsakokrat je na koncu obravnavane teme (o duši, 28; o človeku, 35; o ljubezni, 105; o spolnosti, 112; o splavu, 116; o homoseksualnosti, 120; molitve raznih ljudstev, 131; o praznikih, 142; o mamilih, 182) kratek in preprost povzetek pogleda teh štirih verstev na predelano snov. Govorimo o pozitivnem pogledu, ki se trudi vključiti tudi razloge, zakaj imajo posamezna verstva takšno stališče. Judovstvo o spolnosti: »V okviru zakona velja spolnost za dar; spolno poželjenje je od Boga, tudi če ga ljudje nimajo v oblasti.« (112) S tem ne le učijo posamezne poglede, ampak omogočajo tudi razumevanje drugačnosti, to pa je temelj dialoški. Ob drobnem zapisu, denimo, judovskega pojmovanja se sama po sebi postavljajo vprašanja o smiselnosti našega – katoliškega – pogleda na spolnost (Stegu 2015, 520). To spodbuja kritičnost, ponovno izbiranje in odločanje, vzpostavlja že tematsko odprto šolsko polje in spodbuja rast v osebno prepričanje.

Komparativna teologija predvideva podobna srečevanja s tujimi verskimi besedili. Ker je vera in kultura šolski predmet, ki temelji na študijskem pristopu, bi vključevanje zahtevnejših besedil lahko vneslo resnost prav na učnem področju. Sedanji pristop, ki snov zgolj ponazori z zgledi drugih verstev, in to šele na koncu obravnavane teme, poskuša podobno kakor komparativna teologija vstopiti v svet drugega, tujega. Pri tem premalo vztraja na temeljnih in izvirnih verskih besedilih. Manjka tudi didaktično zasnovan korak, ki bi po nekakšni potopitvi v tuje besedilo vrnil dijakove premisleke njihovega lastnega verskega, vedno bolj pa tudi neverškega prepričanja. Če resno vzamemo vsaj dva splošna cilja učnega načrta: »pomaga dijaku pri premagovanju otroških modelov vere in predsodkov ter spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivni dejstev« in »omogoča, da v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in

različnimi vrednostnimi sistemi« (Šverc in Jamnik 2003, 4), bi ta zadnji korak, ko govorimo o prevrednotenju in poglobitvi svojega lastnega verovanja, komparativne teologije še kako prišel prav. Zorenje v veri in premagovanje otroških modelov verovanja bosta ob že sedaj pozitivnem srečanju s tujimi verstvi, a zelo bežnem, in že po predelani temi – težki. Če temu damo večjo težo in vse skupaj obogatimo s komparativno metodiko, bo branje besedil k temu zagotovo usmerjalo.

Kot didaktični zgled obravnavamo vprašanje praznikov in praznovanja (Marenk et al. 2004, 142). Pri budizmu je navedeno, da nimajo prazničnega svetega dne in se zato ne zbirajo enkrat v tednu. Sama trditev ni podprta z nobenim besedilom iz budizma, ki bi dalo obravnavani snovi večjo verodostojnost. Ob tako navedenem odnosu budizma to zgolj vzamemo na znanje. Če bi se srečali s teološkim tekstom, ki utemeljuje njihov odnos do praznovanja, bi bila večja možnost premisleka. Krščansko praznovanje nedelje in praznikov vedno bolj izgublja kulturno-religiozni pomen. Ob srečanju z budistično tradicijo, z njihovo odločitvijo za takšen odnos do praznikov, ki bi bila podprta z njihovimi svetimi teksti, bi v oddaljivni od ukoreninjenega pojmovanja nedelje doživeli preveritev vrednote tedenskega praznovanja. Ob vsej kritičnosti do »zapovedanega« nedeljskega počitka bi morali na novo postaviti razloge za krščansko obliko praznovanja. Pri tem staro, morda zgolj naučeno stališče ne bi ostalo enako, bi pa novo imelo večjo osebno in tudi skupnostno težo. Hkrati bi se poglobilo razumevanje tistih, ki praznike obhajajo drugače kakor mi, to pa je temelj medverskega sodelovanja in dialoga.

Voditi uspešno komparativno didaktično zastavljen pouk vere in kulture zahteva usposobljenega učitelja. Kakor Clooney poudarja, je komparativna teologija zahtevna in primerna za redke strokovnjake. Učitelj verskega pouka v srednji šoli bi moral biti strokovnjak, kakor so to učitelji drugih predmetov. Pri tem sta okolje in čas, v katerih poučuje, zaznamovana s postmoderno pluralnostjo verovanja, to pa zahteva redno preverjanje verskih resnic, ki jih razlaga. Da bi komparativni teološki pristop pozitivno usmerjal verski pouk danes, mora biti najprej za to usposobljen učitelj. Clooney ne pričakuje, da bomo poznali dobro vsa verstva. Sam se je osredotočil na hinduizem in iz njega črpa vire za poglobitev svojega lastnega verovanja. Učitelj bi poleg krščanstva v slovenski katoliški obliki moral dobro poznati vsaj še eno verstvo, da bi lahko vodil dijake od golega spoznavanja k osebni rasti tako v svojem lastnem verskem prepričanju kakor v sprejemanju drugih verstev.

## 5. Sklep

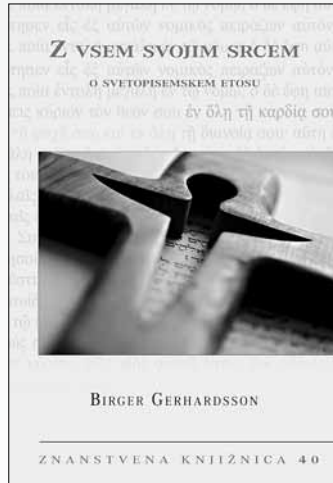
Verski pouk, ki bi vključeval komparativno teologijo, ne bi prispeval zgolj k razumevanju drugega, ampak bi omogočal predelovanje osebnega pogleda na življenjsko zgodbo in na versko prepričanje tako posameznika kakor skupnosti. Predvsem pa je pomembno učenje. Šele tisti, ki ve, da se mora in se lahko česa novega nauči, bo to tudi storil. Za sprožitev tega procesa je nujno razbijanje svojih lastnih iluzij, kakor je to delal Sokrat. Šele takrat, ko si priznamo neznanje, nespretnost, nevednost, lahko v znanju, v spretnosti, v veščini drugih odkrijemo možnosti zase: »Kdor ne ve, da lahko plava, tudi ne bo plaval.« (Luhmann 2004, 275) Človek ima

le malo prirojenih spretnosti, zato je temeljni princip kulture in končno tudi vseh razodetih religij prav učenje iz ustvarjanja in izkušen drugih. Da pri tem ne bo odpora, strahu, napačnega interpretiranja, je nujno, da preidemo ves proces učenja; za to pa je nujno potreben usposobljen in moder učitelj.

Ni dovolj, biti navdušen nad drugim verstvom, saj se lahko v njem izgubimo in hitro se bodo našli takšni, ki bodo pozvali k sveti vojni za ohranitev očetnjave. Prav tako ni mogoče ostati zaverovan v svoje lastno prepričanje. Prvič, to je nemogoče, drugič, samo ob drugačnem pogledu lahko odkrivamo in prepoznavamo svojega in v njem razbijamo iluzije, ki zavirajo osebno ustvarjalno rast. Kot učitelji in vzgojitelji bi se morali truditi, da v mladih ohranjamo zanimanje za drugačno, tuje in ob tem pomagamo k poglobljanju njihovega lastnega verovanja. Z leti pa jih moramo privedi k razumevanju celotnega procesa vzpostavljanja osebne in družbene identitete: vztrajno poglobljanje in spoštovanje svoje lastne veroizpovedi, ki je danes mogoča le s plodovitim srečevanjem s »prevodi« temeljnih besedil drugih verstev. Cilj verskega pouka ni toliko učenje o verstvih, ampak poglobljanje svojega lastnega življenjskega pogleda. (Leimgruber 2007, 61) Prav komparativna teologija, kakor jo razume Clooney in obogatena s hermenevitičnim pristopom P. Ricœurja, lahko prispeva k medverskemu dialogu, to pa »nam bo pomagalo videti druge, sebe in našo situacijo v pojmih sveta, kjer bi lahko živeli« (Moyaert 2014, 176).

## Reference

- Changeux, Jean-Pierre, in Paul Ricœur.** 1998. *La nature et la règle*. Pariz: Editions Odile Jacob.
- Clooney, Francis X.** 2013. Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 51–63.
- . 2010. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Chichester: John Wiley&Sons.
- . 2001. *Hindu God, Christian God: how reason helps break down the boundaries between religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Cornille, Catherine.** 2013. Introduction. V: Cornille 2013, xii–xvii.
- . 2003. Double Religious Belonging: Aspects and Questions. *Buddhist-Christian Studies* 23:43–49.
- Cornille, Catherine, ur.** 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley&Sons.
- Globokar, Roman.** 2010. Verski pouk v slovenskem šolskem prostoru. V: *Verski pouk v slovenskih šolah: Ovrednotenje in perspektive*, 7–11. Ur. Roman Globokar. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Leimgruber, Stephan.** 2007. *Interreligiöses Lernen*. München: Kösel-Verlag.
- Luhmann, Niklas.** 2004. *Schriften zur Pädagogik*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Marenk, Jernej, Albin Kralj, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kdo sem?: učbenik za predmet Vera in kultura za 1. letnik gimnazij*. Celje: Mohorjeva družba.
- Moyaert, Marianne.** 2014. *In Response to the Religious Other. Ricœur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Prammer, Franz.** 1988. *Die Philosophische Hermeneutik Paul Ricœur in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Innsbruck-Dunaj: Tyrolia.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Sur la traduction*. Pariz: Bayard.
- Spieker, Manfred.** 2006. Medverstveni dialog. Prev. Bogdan Dolenc. *Communio* 16, št. 3:204–219.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:515–523.
- Swidler, Leonard.** 2001. The History of Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 3–19.
- Šverc, Alenka, in Anton Jamnik, ur.** 2003. *Verski pouk na katoliških gimnazijah: učni načrt Vera in kultura*. Celje: Mohorjeva družba.



*Birger Gerhardsson*  
**Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,357—368  
 UDK: 2-67:37.091.3  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

## *Roman Globokar in Tadej Rifel* **Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji**

*Povzetek:* Katoliške gimnazije v Sloveniji so leta 2003 skupaj oblikovale enoten učni načrt za predmet vera in kultura. Predmet je resda opredeljen kot konfesionalni religijski pouk, vendar sta že v izhodišču poudarjeni dialoška naravnost in odprtost za medversko sodelovanje. Po trinajstih letih izvajanja pouka je bila aprila 2016 opravljena temeljita raziskava o kakovosti izvajanja religijskega pouka in o doseganju zastavljenih ciljev. V članku so predstavljeni rezultati raziskave med dijaki in učitelji s posebnim poudarkom na vprašanju o dialoški in medverski naravi predmeta. Ugotavljamo, da dijaki in učitelji zelo visoko ocenjujejo pomen in izvedbo medverskih vsebin in tudi drugače pozitivno izpostavljajo izrazito dialoško naravo religijskega pouka. Dajejo pa tudi nekaj predlogov za izboljšave, kakor je, na primer, neposredna vključenost pripadnikov drugih verstev v pouk. Avtorja prispevka ugotavljata tudi pomanjkljivost same teoretske podlage za medverski dialog, ki je povsem odsotna iz učnega načrta.

*Ključne besede:* medverski dialog, religijski pouk, katoliška šola, učni načrt, vera in kultura, raziskave

### *Abstract:* **Inter-religious Dialogue in Religious Education in Slovenia**

Catholic secondary schools in Slovenia developed in 2003 a unified syllabus for the course called Faith and Culture. Although the course is defined as denominational religious education, it is aimed at promoting dialogue and inter-religious cooperation. After 13 years of teaching the course according to the syllabus, a thorough survey on the quality of the classes and fulfillment of the objectives was carried out in April 2016. It reveals that both students and teachers highly appreciate inter-religious content, the way it is carried out and describe the dialogic character of religious education as something positive. Nevertheless, they suggest some improvements, such as active involvement of representatives of other religions in the classes. The authors also point to the shortcomings of the theoretical foundation of the inter-religious dialogue, which is totally absent from the syllabus.

*Key words:* inter-religious dialogue, religious education, Catholic school, syllabus, Faith and Culture, surveys

## 1. Dialoška in medverska narava predmeta vera in kultura

---

Pri oblikovanju učnega načrta za predmet vera in kultura na katoliških gimnazijah v Sloveniji leta 2003 so se snovalci močno zavedali potrebe po dialogu s sodobno kulturo in po medverskem dialogu. Ker se predmet izvaja zgolj v katoliških gimnazijah in v javnih šolah v Sloveniji ni nikakršne oblike religijskega pouka (Globokar 2010), je sama narava tega predmeta v našem kulturnem in družbenem okolju specifična. V bistvu predmet podpira katoliško vzgojno usmeritev šol in ima zato naravo konfesionalnega religijskega pouka. Že samo dejstvo, da se na katoliške šole v Sloveniji vpisujejo tudi dijaki, ki niso bili vzgojeni v katoliškem duhu, in da je religijski pouk obvezen za vse dijake, je snovalce učnega načrta usmerilo v dialoško in medversko zasnovo tega predmeta. Učni načrt jasno poudari, da pri religijskem pouku v šoli ne govorimo o katehezi, torej o uvajanju v krščanstvo, ampak o razlaganju krščanskega pogleda na svet in pogleda tudi drugih religij; to dijakom omogoča, da prepoznajo pomen religij za osebno in za družbeno življenje in za zgodovino našega naroda in vseh civilizacij. Že pri katehezi ni pomembna zgolj razlaga krščanskih vsebin: »S tem ne gre več le za postopek poučevanja, kjer bi se enostavno posredovalo določene oblike krščanskega verovanja, ampak za uvajanje, poučevanje, učenje in pustolovščino hkrati.« (Vodičar 2005, 64) Pri religijskem pouku pa govorimo o drugačnih ciljih, saj je zavezan istim kriterijem in ciljem kakor drugi šolski predmeti. Še posebno je poudarjena interdisciplinarna zasnova religijskega pouka. »Verski pouk tako temelji na dialogu s kulturnim okoljem in na interdisciplinarnem dialogu z drugimi predmeti, je priprava na odločitev za evangelij in ima dialoški, ekumenski in medverski značaj.« (Šverc in Jamnik 2003, 3) Dijakom naj bi ponujal možnost, »da razširijo, dopolnijo in kritično ovrednotijo izkušnje in znanje, ki ga imajo na področju verskih in etičnih vprašanj« (3). Pri tem se snovalci učnega načrta jasno zavedajo, da se sodobni svet zelo hitro spreminja in da se morajo tudi religije soočiti z novimi izzivi. Prav religiozne vsebine in čustva so v veliki nevarnosti za zlorabo in za spodbujanje nasilja, lahko pa so tudi nenadomestljiv vir sožitja in ustvarjanja miru.

Danes so izzivi medverskega dialoga še mnogo večji in pomembnejši kakor pred petnajstimi leti. Že takrat pa najdemo med splošnimi cilji predmeta vera in kultura tudi spoznavanje drugih verstev in spodbujanje medverskega dialoga, medsebojno spoštovanje drugačnosti in sodelovanje med različno mislečimi. Že ob bežnem pogledu v učbenike za vero in kulturo, ki so izšli v letih 2003 in 2004, se kaže pozornost do stališča drugih religij, kadar govorimo o temeljnih življenjskih in etičnih vprašanjih. V preglednicah so na kratko zapisana stališča drugih verstev glede posameznih tem, ne da bi ta stališča avtorji pozneje vrednotili v luči krščanskega nauka. Dijaki lahko ob katoliškem pogledu dobijo še verodostojen pogled drugih verstev o nekem določenem vprašanju. Tako so v učbeniku za 1. letnik predstavljeni pogledi drugih verstev o duši (Marenk et al. 2004, 28), o človeku (35), o ljubezni (105), o spolnosti (112), o splavu (116), o homoseksualnosti (120), o praznikih (142) in o mamilih (182–183). V učbeniku za 2. letnik so pogledi drugih verstev o naslednjih temah: sveti spisi drugih verstev (Zorec 2004, 55), odrešenje (91) in smrt (146). V učbeniku za 4. letnik so predstavljene razpredelnice,



kako druga verstva gledajo na naslednja vprašanja: dobrodelnost (Globokar et al. 2003, 23), etična odgovornost posameznika (79), umetna oploditev (94), različna bioetična vprašanja (105), smrtna kazen in varstvo okolja (138) ter zakon in družina (164).

V 3. letniku pa snov v celoti posvečena pomenu religije za osebno in za družbeno življenje ter spoznavanju vsebine krščanstva in drugih religij. Vstopno mesto so vprašanja o človekovi religiozni naravi, o razvoju verstev in o njihovem znanstvenem preučevanju. (Svetelj et al. 2004, 5–50). Sledi predstavitev krščanstva kot verstva okolja (51–130), pri tem pa je velik poudarek namenjen tudi spoznavanju drugih krščanskih Cerkev (100–130). Nato so predstavljene sekte in novodobna gibanja (131–168). Zadnji del je obširno posvečen velikim živim verstvom: judovstvu (170–187), islamu (188–205), hinduizmu (212–227), budizmu (228–241), konfucianizmu (242–252) in daoizmu (253–260). Ob koncu je še poglavje z naslovom Krščanstvo in druge religije (268–276). V učbeniku najdemo zelo veliko razpredelnic, ki kažejo primerjave in vzporednice med različnimi religijami. Zanimivo je, da je toliko prostora namenjenega novodobnim duhovnim gibanjem in da je to poglavje umeščeno pred velikimi živimi verstvi. Po našem prepričanju bi bilo bolj ustrezno, da se najprej predstavijo tradicionalna verstva in se ob koncu omenijo še novodobna gibanja, ki velikokrat vsaj delno črpajo tudi iz bogastva tradicionalnih verskih izročil. Učbenik za 3. letnik je zelo zajeten, besedilo je analitično in v glavnem sledi metodi komparativne religiologije. Dijakom omogoča, da spoznajo osnovna dejstva o krščanstvu, o različnih krščanskih Cerkvah ter o drugih živih verstvih in novih duhovnih gibanjih. Po naši oceni pa je premalo poudarka na pomenu ekumenskega gibanja in medverskega dialoga. Celotna tema je predstavljena v glavnem na idejni in konceptualni ravni, ne izkorišča pa se bogastvo osebnih zgodb in pričevanj, ki kažejo na medsebojno bogatenje v procesu medverskega sodelovanja. Učbenik tudi ne prikazuje v zadostni meri sedanjega stanja v preostalih verskih skupnostih, saj pretežno govori samo o zgodovini in o nauku. Nekaj več o priporočilih za izboljšanje medverske narave religijskega pouka na katoliških šolah bomo spregovorili v zadnjem delu tega prispevka.

Kar zadeva medversko naravo religijskega pouka na katoliških gimnazijah, so zelo pomenljiva didaktična priporočila v učnem načrtu iz leta 2003: »Učne vsebine o verstvih naj se obravnavajo objektivno in kritično. Učenci naj spoznajo svoje versko izročilo ter ga primerjajo z izročilom drugih verstev in vrednostnih sistemov.« (Šverc in Jamnik 2003, 21) Za doseg te ciljeve je pomembno, da se uporabljajo avtentična besedila in zgledne osebnosti posameznih verstev. Hkrati pa priporočila spodbujajo tudi problemski in dialoški pristop do sodobnih življenjskih in etičnih vprašanj, ki naj bi razvijal dijakovo samostojno in kritično razmišljanje. Ob tem priporočila eksplicitno poudarijo:

»Učitelj naj bo zgled dialoškega, odprtega in argumentiranega obravnavanja krščanstva, drugih verstev in nazorov. Izogiba naj se zvanju vseh verstev na skupni imenovalec, pojasnjevanju družbenih pojavov kot zgolj družbeni ali psihološki pojav in relativiziranju resnice.« (21)

Pri ocenjevanju pa naj učitelj ne ocenjuje učenčevih vrednostnih stališč, ampak njegovo znanje, razumevanje in sposobnost argumentacije.

Dejstvo je, da velika večina dijakov na katoliških gimnazijah prihaja iz družin, v katerih so prejeli katoliško vzgojo, kakor je pokazala tudi naša raziskava,<sup>1</sup> ki jo bomo podrobneje predstavili v nadaljevanju. V tem oziru je tudi v veliki meri določeno izhodišče za razmišljanje o medverskem dialogu, saj so drugače misleči predvsem neverni in versko neopredeljeni dijaki, ne pa pripadniki drugih religij.<sup>2</sup> V svetu, v katerem živimo, pa postaja medverski kontekst čedalje bolj izrazit, zato je pomembno, da se tudi dijaki na katoliških gimnazijah ustrezno usposobijo za medverski dialog in za spoštovanje različno mislečih. Samo tako lahko namreč upamo na resnično plodno srečevanje in sobivanje.

Kar zadeva samo medversko naravo pouka, ga lahko izvajamo v ožjem ali v širšem pomenu. V širšem pomenu zajema vsako spoznanje o nekem določenem verstvu in o njegovih pripadnikih, spoznanje, do katerega lahko pridemo, na primer, prek otroške pripovedi o judovskem dečku iz Jezusovega obdobja ali pa prek filma o tibetanskih menihih. O medverski naravi pouka v ožjem pomenu besede pa govorimo takrat, ko se zgodi neposredno srečanje s pripadniki drugega verstva, resnični dialog, v katerem se sogovornika medsebojno spoštujeta in se poskušata razumeti, to pa vodi v sožitje in sobivanje v različnosti. (Sajak 2017, 143) Medverska narava pouka v ožjem smislu besede se udejanji takrat, ko se ustvari dialog med predstavniki različnih verstev. To je učenje prek pričevalcev drugih religij. Seveda pa je za rodoviten dialog potrebna tudi priprava prek osnovnih informacij o drugih verstvih (medverska narava pouka v širšem pomenu besede).

## 2. Rezultati raziskave o predmetu vera in kultura, april 2016

### 2.1 Nekaj splošnih podatkov in rezultatov

Raziskava o stanju verskega pouka<sup>3</sup> na katoliških gimnazijah temelji na spletnem vprašalniku, ki sta ga pripravila vodja raziskave, Roman Globokar in raziskovalec Tadej Rifel. Spletna anketa prek aplikacije 1ka ([www.1ka.si](http://www.1ka.si)) se je izvajala v aprilu 2016 in je bila poslana vsem sedanjih dijakom in učiteljem ter tudi nekaterim nekdanjim dijakom in učiteljem. Struktura obsežnega vprašalnika je izhajala iz strukture učnega načrta. S tem smo sledili namenu, da čimbolj natančno ocenimo zastavljene okvire, ki jih je treba po več kakor trinajstih letih od nastanka enotnega učnega načrta ustrezno razširiti in nadgraditi.

Najprej smo postavili nekaj vprašanj o splošnih značilnostih in pomenu predmeta. V osrednjem delu smo želeli sistematično preveriti, v kakšni meri so dose-

<sup>1</sup> Takšnih, ki so prejeli vzgojo »na temelju krščanskih vrednot in verske prakse (molitev, obredi)« je bilo v raziskavi 70 %. Še nadaljnjih 15 % je prejelo vzgojo »v skladu s krščanskimi vrednotami, vendar izven skupnosti Cerkev«. Zelo zanimiv je tudi podatek, da je 47 % vprašanih sedanjih dijakov v katoliški Cerki zelo dejavnih, 22 % pa jih občasno sodeluje.

<sup>2</sup> V raziskavi se je 9 % odstotkov sedanjih dijakov opredelilo za neverne, 14 % pa za neopredeljene.

<sup>3</sup> Izraz »verski pouk« smo prevzeli iz učnega načrta. V članku uporabljamo izraz »religijski pouk«, saj se bolj jasno razlikuje od izraza »verouk«, s katerim poimenujemo katehezo na župnijah.

ženi zastavljeni splošni cilji, ki so opredeljeni v učnem načrtu, in kako anketiranci ocenjujejo pomen in kakovost izvedbe posameznih vsebin. V zadnjem delu nas je zanimal še pedagoški, didaktični in metodološki vidik izvedbe religijskega pouka in raven doseganja specifičnih ciljev glede na posamezni letnik. Anketiranci<sup>4</sup> so imeli večkrat možnost, da komentirajo in utemeljijo svoje odgovore. Odgovori so posebno dragoceni in zaradi številčnosti dajejo numeričnim rezultatom te raziskave dodano vrednost. Vseh vprašanj skupaj v anketi je bilo 87. Povprečni čas reševanja ankete pa je znašal 12 minut, to pa je manj od predvidenih 20 minut, ki smo jih napovedali v spremnem besedilu, ko smo anketirance pozvali k potrpežljivemu reševanju. Namenoma smo nekatera demografska in s tem manj naporna vprašanja zastavili povsem na koncu, to pa je naletelo na pozitiven odziv. Zavedamo pa se, da je bil obseg vprašalnika na zgornji meji, a kakor rečeno, smo se odločili za okvire, ki nam jih postavlja učni načrt.

Spletno anketo je v celoti ali delno rešilo 978 udeležencev,<sup>5</sup> pri opredelitvi statusa vprašanih (dijak, nekdanji dijak, učitelj, nekdanji učitelj) pa smo zabeležili 970 odgovorov. V to število je zajetih 808 sedanjih dijakov, 145 nekdanjih dijakov, 11 sedanjih učiteljev in 6 nekdanjih učiteljev.<sup>6</sup> Število skupnih odgovorov nato pri posameznih vprašanjih niha. Kar zadeva število udeleženih dijakov, je bilo aprila 2016 na katoliških gimnazijah skupaj vpisanih 1534 dijakov, to pa pomeni, da jih je v raziskavi sodelovalo 52,7 %. Vprašanja o profilu anketiranca (npr. spol in pripadajoča gimnazija) so bila, kakor že omenjeno, postavljena ob koncu raziskave, in ker nekateri na ta vprašanja niso odgovorili,<sup>7</sup> tudi seštevek udeležencev po posameznih gimnazijah ne ustreza povsem odstotku glede na skupno število vseh takrat vpisanih dijakov. Kljub temu za boljše ponazoritev udeleženosti sedanjih dijakov v raziskavi navajamo število po posameznih gimnazijah in odstotek glede na celotno populacijo šole: Škofijska gimnazija Vipava (ŠGV): 129 dijakov (47,2 %), Gimnazija Želimlje (GŽ): 134 dijakov (45,4 %), Škofijska gimnazija Antona Martina Slomška Maribor (ŠGAMS): 181 dijakov (53,5 %) in Škofijska klasična gimnazija Ljubljana (ŠKG): 277 dijakov (44,1 %).<sup>8</sup>

Glede samih rezultatov lahko rečemo, da so anketiranci na splošno visoko ovrednotili pomen predmeta vera in kultura. Na petstopenjski lestvici so namenili visoke povprečne ocene doseganju naslednjih vidikov religijskega pouka: spoznavanje novih vsebin, poglobitev znanja in izkušenj ter njihovo kritično ovrednotenje. Nekoliko boljše povprečne ocene so omenjenim trem vidikom resda namenili učitelji, najvišjo, 4,1, za spoznavanje vsebin, medtem ko so dijaki temu vidiku v povprečju namenili oceno 3,7. Pri obeh skupinah je najnižje ocenjeno kritično vrednotenje, in to 3,5 pri dijakih in 3,9 pri učiteljih. Sedanjim in nekdanjim dijakom je religijski pouk večinoma v pre-

<sup>4</sup> Če ne bo drugače poudarjeno, so s tem in z izrazom »vprašani« v nadaljevanju mišljene vse štiri ciljne skupine (sedanji in nekdanji dijaki ter sedanji in nekdanji učitelji).

<sup>5</sup> To pomeni, da so odgovorili vsaj na eno vprašanje.

<sup>6</sup> Čeprav je število učiteljev majhno, govorimo pri tem o večini te drugače precej majhne skupine.

<sup>7</sup> Za opredelitev spola smo prejeli 868 odgovorov, za pripadajočo gimnazijo pa 865.

<sup>8</sup> Upoštevali smo podatke za število vpisanih dijakov v aprilu 2016.

cejšnji ali v zelo veliki meri pomagal, da so celoviteje razumeli sebe in soljudi, kritično ovrednotili dogajanje v družbi in postali bolj usposobljeni pri zavzemanju za reševanje perečih osebnih, medosebnih in življenjskih problemov. Takšnega mnenja je 53 % dijakov pri odgovoru za celovitejše razumevanje, 54 % pri kritičnem razumevanju in 46 % pri usposobljenosti. Pri naslednjem vprašanju se je nekaj več anketirancev odločilo, da je pomembnost religijskega pouka glede na druge šolske predmete prejel velika (28 %) kakor majhna (22 %), medtem ko preostala slaba polovica meni, da je pomembnost srednja. Posebej velja izpostaviti tale rezultat: 68 % sedanjih dijakov meni, da bi bilo podoben predmet kakor vera in kultura smiselno uvesti v predmetnik javnih šol.<sup>9</sup> To zagotovo pomeni, da so ga prepoznali kot zelo smiselnega in pomembnega in bi ga privoščili celotni populaciji gimnazijcev. Nekdanji dijaki in pa dijaki 4. letnikov, torej posebna skupina, ki ima za seboj štiriletno izkušnjo predmeta, večina (64 %) ocenjuje, da so verske in etične vsebine predstavljene z enako strokovnostjo in globino, kakor je to pri drugih predmetih. Posebno pozornost si zasluži tudi ocena o ustreznosti razlaganja verskih vsebin glede na zrelost dijakov. Več kakor 80 % sedanjim in nekdanjim dijakom se razlaganje zdi ustrezno prilagojeno njihovi zrelosti. Pri sedanjih in nekdanjih učiteljih predmeta je ta odstotek nekoliko nižji (71 %). Zelo zanimivi pa so odprti odgovori tistih dijakov, ki so pri vprašanju o primernosti vsebin zrelosti dijakov izbrali možnost drugega odgovora. Teh je bilo 5 %. Pod oznako drugo dijaki v pojasnilu večkrat<sup>10</sup> navedejo, da je razlaganje verskih vsebin prezahtevno, ker je preveč teološko, filozofsko ali pa preprosto neprimerno. Hkrati opozorijo, da je veliko odvisno od posameznega dijaka (za nekoga je neka razlaga prezahtevna, za drugega pa ista razlaga premalo zahtevna) in od učitelja. Med večkrat ponovljenimi odprtimi odgovori pa najdemo tudi mnenje, da je razlaganja verskih vsebin preveč, da je poenostavljeno in premalo poglobljeno. Vse omenjeno zagotovo pomeni izziv za prihodnje načrtovanje izvajanja predmeta. Za splošno predstavitev rezultatov raziskave je zanimiva tudi odločna večina anketirancev (63 %), ki meni, da predmet vera in kultura odločilno ali v veliki meri podpira vzgojno dejavnost šole. K temu vidiku se bomo v nadaljevanju še na kratko vrnil.

Pomembno razsežnost, ki vpliva na pomen predmeta vera in kultura, pomeni tudi vključenost dijakov v pripravo in izvedbo pouka. 74 % sedanjih dijakov ocenjuje, da jih je učitelj v veliki meri smiselno vključil pri načrtovanju dela; to mnenje je povsem primerljivo z oceno, ki so jo z nekim določenim odmikom od izkušnje predmeta dali tudi nekdanji dijaki. Pri njih je delež tistih, ki so ocenili, da je bila vključenost velika, 77 %. Po mnenju sedanjih učiteljev pa je ta odstotek nekoliko manjši (60 %). V celoti gledano, imamo torej zelo dejavno raven vključenosti dijakov v pripravo in izvedbo pouka, to pa je pomembno upoštevati tudi pri dialoški razsežnosti predmeta. Dobri medosebni odnosi in dialoška naravnost med učitelji in dijaki ustvarjajo neobhodno potrebno podlago za uspešno predstavitev vsebin medkulturnega in medverskega dialoga. Čim večja je dialoška razsežnost v razredu, bolj

<sup>9</sup> V raziskavi med nekdanjimi dijaki Škofijske klasične gimnazije v Ljubljani, ki je potekala oktobra 2016 in je zajela 20 generacij maturantov, samo 7 % vprašanih zelo zavrača uvedbo podobnega predmeta v javne šole. Kratko poročilo o rezultatih raziskave: Srečanje 2017.

<sup>10</sup> Vsaj dvakrat, to pomeni 0,25 % vseh dijakov, in največkrat osemkrat, to je 2 % vseh dijakov.

bodo dijaki dojemljivi za medverski dialog. Sedanji dijaki in učitelji so tudi približno ocenili (v odstotnih točkah), koliko ur pouka sooblikujejo dijaki (npr. z debatami in referati) in koliko jih pretežno oblikujejo učitelji. Rezultati so pokazali, da je tretjina ur takšnih, ki jih sooblikujejo dijaki, dve tretjini pa jih pripravijo učitelji.

Preden se posvetimo specifičnim ciljem o dialoški razsežnosti in medverskem dialogu, si pogledjmo še rezultate glede doseganja splošnih ciljev. Vprašanje smo postavili tako dijakom kakor učiteljem. Predpostavljali smo, da večjih razlik ne bo. Res jih ni bilo, kljub temu pa so posamezne razlike v dojemanju doseganja ciljev; to je lahko v pomoč odgovornim za religijski pouk v prihodnje. Izkazalo se je, da učitelji najbolj precenjujejo vpliv, ki ga ima predmet na osebni svet dijakov. Največje razhajanje je pri ovrednotenju cilja, da religijski pouk pomaga oblikovati pozitivno podobo o sebi, o svetu, o Bogu. Ocena dijakov pri tem vprašanju je 3,4, ocena učiteljev pa 4,2. Po drugi strani pa dijaki precej više kakor učitelji ocenjujejo raven pridobljenega znanja o Svetem pismu in pomoč pri preseganju otroških modelov vere.

Cilj	Dijak	Učitelj
Pomaga dijakom pri iskanju smisla življenja, pri oblikovanju pogleda na svet in idealov, ki navdihujejo človekovo delovanje.	3,4	4,0
Seznani z vero kot fenomenom v človeštvu nekoč in danes.	3,8	4,0
Pomaga mladim pri oblikovanju njihove osebnosti in pri gradnji medčloveških odnosov.	3,7	4,4
Pomaga oblikovati pozitivno podobo o sebi, o svetu, o Bogu.	3,4	4,2
Pomaga pri prepoznavanju človeka kot transcendentnega in religioznega bitja.	3,5	3,7
Vodi k spoznavanju verske govornice, ki omogoča komunikacijo o religiozni in notranji stvarnosti človeka.	3,4	3,8
Pomaga dijakom pri premagovanju otroških modelov vere in predsodkov ter spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivnih dejstev.	3,8	3,7
Omogoča dijakom poznavanje Svetega pisma in drugih temeljnih dokumentov krščanstva	3,7	3,4
Pomaga dijakom pridobivati objektivno in sistematično znanje o bistvenih sestavinah katolištva in o njegovih glavnih zgodovinskih smereh razvoja.	3,7	3,8
Osvetljuje pomen praznovanja cerkvenih in osebnih praznikov.	3,4	3,8
Pomaga odkrivati vlogo krščanstva pri razvoju slovenskega naroda in evropske kulture.	2,9	3,4
Omogoča sposobnost za primerjavo med krščanstvom in drugimi verami in spodbuja medverski dialog.	3,8	4,0
Vzgaja za medsebojno spoštovanje človekovih pravic in svobod in spodbuja sodelovanje z drugimi.	3,9	4,1
Omogoča razmišljanje o verskih vrednotah na osebni in na družbenem področju življenja.	3,8	4,1
Vodi k odkrivanju moralnih vrednot in k iskanju resnice, ki pomaga oblikovati življenjske odločitve.	3,8	3,9
Pomaga odkrivati vero kot osebni odnos do Jezusa Kristusa.	3,2	3,8
Prípravljá dijake na kritičen, odgovoren in konstruktiven vstop v Cerkev ter v pluralno in demokratično družbo.	3,7	4,0

**Tabela 1:** Primerjava doseganja ciljev po ocenah dijakov in profesorjev

## 2.2 Dialoška razsežnost in medverski dialog

Kakor smo že uvodoma omenili, je učni načrt iz leta 2003 izpostavil dialoško ter ekumensko in medversko naravo predmeta. Omenili smo tudi vidik priprave na življenje po evangeliju in medpredmetno povezovanje, ki sta tudi zapisana v uvodnih vrsticah učnega načrta. Tako smo v raziskavi z izhodišnim vprašanjem izpostavili to četverno naravo predmeta. Pri odgovorih nanj se je že takoj pokazalo, kako pomembno vlogo pri religijskem pouku igrata dialoška razsežnost in medverski dialog. Pri opredelitvi, v kolikšni meri je bil pri religijskem pouku poudarjen dialog z družbenim oziroma kulturnim okoljem, v katerem živimo, je kar 65 % anketirancev menilo, da precej ali zelo veliko. Povprečna ocena na petstopenjski lestvici je bila 3,7. Glede ekumenske in medverske narave predmeta je 51 % vprašanih menilo, da je bilo tega precej ali zelo veliko, samo 15 % pa, da tega ni bilo oziroma zelo malo. Povprečna ocena tega vidika je bila 3,4. Zanimivo je, da je bila povprečna ocena glede priprave na življenje po evangeliju nižja, in to 3,3. Ta podatek kaže, da se pouk dejansko ne osredotoča na katehezo oziroma uvajanje v versko življenje, ampak na širše znanje in izkušnje o religiji. Izpostaviti velja tudi najslabšo povprečno oceno (2,8), ki so jo dijaki namenili povezanosti z drugimi predmeti. Ta vidik sem nam zdi zanimiv, saj učni načrt spodbuja »interdisciplinarni dialog«. Če ta podatek povežemo s prej omenjeno ugotovitvijo, da religijski pouk po mnenju dijakov pomembno podpira vzgojno dejavnost šole, potem se velja posvetiti ugotovitvi, da pri takšne vrste dialogu verjetno ne govorimo samo o povezovanju z drugimi predmetnimi področji po strokovni plati, saj je to naloga vseh predmetov, temveč tudi o priložnostih, ki jih religijski pouk prav po svoji dialoški naravnosti zagotavlja. Z drugimi besedami, to ni zgolj še neki nov predmet na predmetniku, ampak tudi poseben način razmišljanja in delovanja v družbi in kulturi, pa čeprav nista nujno utemeljeni na verskih temeljih. Tudi v sodobni sekularni družbi ima religija svoje legitimno mesto in tudi teologija je sogovornik v interdisciplinarnem dialogu na področju znanosti. V tem oziru je treba v prihodnje nameniti večjo pozornost temu dialogu tudi pri predmetu vera in kultura. Poglejmo si sedaj še podrobnejše rezultate za štiri glavne poudarke religijskega pouka, ki so bili do sedaj na kratko pokomentirani.

Podvprašanja	Odgovori						Veljavni	Št. enot	Povp.	Std. odklon
	Splodne	Zelo malo	Nekoliko	Precej	Zelo veliko	Skupaj				
Dialog z družbenim okoljem, v katerem živimo	29 (3 %)	83 (9 %)	229 (24 %)	459 (48 %)	163 (17 %)	963 (100 %)	963	978	3,7	1,0
Povezanost z drugimi predmeti	69 (7 %)	248 (26 %)	446 (47 %)	171 (18 %)	21 (2 %)	955 (100 %)	955	978	2,8	0,9
Ekumenska in medverska narava	41 (4 %)	105 (11 %)	324 (34 %)	359 (38 %)	126 (13 %)	955 (100 %)	955	978	3,4	1,0
Priprava na življenje po evangeliju	63 (7 %)	119 (12 %)	336 (35 %)	345 (36 %)	92 (10 %)	955 (100 %)	955	978	3,3	1,0

**Tabela 2:** V kolikšni meri je bilo to pri religijskem pouku poudarjeno?

Učni načrt v poglavju o pedagoški in didaktični usmeritvi opredeli vlogo religijskega pouka glede na način razlaganja z besedami: »Verski pouk je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede. Tako naj bi vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do verskih in etičnih odločitev.« (Šverc in Jamnik 2003, 9) V raziskavi nas je zato posebej zanimala tudi splošna raven dialoščnosti in odprtosti za različne poglede. 56 % od 919 anketirancev, ki so odgovorili na to vprašanje, je na petstopenjski lestvici izbralo najvišji dve oceni in le 14 % je raven ocenilo z najnižjima ocenama. Povprečna ocena pri tem vprašanju je bila 3,6. Doseženi rezultat znova potrjuje osrednjo vlogo dialoške razsežnosti predmeta. To je mogoče še bolje opazovati nadalje pri ocenah doseganja splošnih ciljev predmeta. Posebej velja izpostaviti dva, ki sta od skupaj 17 ciljev prejela najvišji povprečni oceni ravni uresničevanja ciljev. Odgovore so tokrat dali nekdanji dijaki, od sedanjih pa zgolj dijaki 4. letnika, saj imajo najbolj celotno sliko o štiriletni izkušnji izvajanja religijskega pouka. Omenjena cilja sta v učnem načrtu opredeljena z besedami:

»Verski pouk:

1. omogoča, da v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in različnimi vrednostnimi sistemi;
2. vzgaja za medsebojno spoštovanje drugačnosti in za sodelovanje z drugimi, spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin.« (4–5)

Oba cilja temeljita na dialoški razsežnosti človeka. Prvi, ki bolj zadeva medverski dialog, je prejel povprečno oceno 3,9. Za bolj celotno razumevanje ga moramo interpretirati skupaj s specifičnim ciljem pri vsebinah 3. letnika, pri katerih je bil med sedanjimi dijaki najvišje ocenjeni cilj spoznavanje pomena in vloge živih verstev ter potrebe po medverskem dialogu, in to s povprečno oceno 3,6. Tudi učitelji so najvišjo povprečno oceno namenili istemu cilju in ga ocenili še više kakor dijaki, namreč s 4,5. Kljub visoki oceni pa po pregledu vsebin v učbeniku ugotavljamo, da bo v prihodnje treba izdelati tudi teoretično podlago za medverski dialog.

Še višjo oceno (4,0) je prejel cilj, ki spodbuja dialog v njegovi družbeni in kulturni razsežnosti. Dijaki izpostavljajo izjemno vlogo predmeta pri usposabljanju za temeljno vrednoto sodobne demokratične družbe, to je, za spoštovanje drugačnosti. Pri tem posebej velja izpostaviti pomen solidarnosti z najšibkejšimi člani šolske in občne človeške skupnosti; temu katoliške šole posvečajo veliko pozornost pri njihovi vzgojni usmeritvi. Dosedanje bogate izkušnje v vseh šolah kažejo na vsestransko uresničevanje tega cilja (prostovoljstvo, medgeneracijska solidarnost, delovni tabori, dobrodelne akcije, sklad za pomoč družinam ...).

### **3. Priložnosti za nadgradnjo medverskega dialoga pri predmetu vera in kultura**

Rezultati raziskave nas med drugim vodijo k jasnemu spoznanju, da medverske vsebine pri religijskem pouku v Sloveniji ne igrajo zgolj obrobne vloge, kakor to ugotavljajo drugod (Sajak 2017, 140). Kljub vsemu pa predlagamo nekatere izbolj-

šave. Predvsem predlagamo premik od informiranja o drugih verstvih k neposrednemu dialogu s predstavniki drugih verstev. Učni načrt iz leta 2003 je glede odnosa do kulture in religije drugih opozoril tudi na biografijo učencev: »Šele poznavanje drugih pogledov dovoljuje njihovo kritiko.« (Šverc in Jamnik 2003, 11) Številni predsodki o pripadnikih drugih religij namreč izhajajo iz nepoznavanja njihovih verskih vsebin. Posebej dragoceni za nadaljnji razmislek o izvajanju predmeta so predlogi, ki so jih v odprtih odgovorih dali sedanji in nekdanji učitelji. To ocenjujemo kot smiselno izhodišče za prihodnjo nadgradnjo predmeta.

Kar 13 od 16 vprašanih učiteljev meni, da posamezni vsebinski poudarki pri religijskem pouku potrebujejo prevetritev. Izrazili so tudi pripravljenost, da sodelujejo pri prenovi učnega načrta in pri pripravi novih vsebin za pouk. Konkretni predlogi, ki so jih dali v raziskavi, zadevajo tako področje splošnih posodobitev kakor tudi zanimive vsebinske poudarke dialoga in večkulturnosti. Omenjajo se vsebinski moduli, ki bi lahko prispevali k temu, bi v vsakem letniku imeli neki določen nabor ur, namenjen medverskemu dialogu. S tem bi omogočili, da bi se razlaganje snovi prilagodilo aktualnim družbenim vprašanjem in osebnemu zanimanju dijakov. Glede aktualnih tem je bila večkrat izpostavljena tema migracij, ki ob nastajanju učnega načrta 2003 pri nas še ni bila pereča. Glede medverskega dialoga je med učitelji navzoče tudi prepričanje, da bi bilo treba glede na aktualno stanje še več časa posvetiti vprašanju islamske kulture in religije. Hkrati bi se bilo po mnenju nekaterih drugih vredno posvetiti tudi vprašanju osnov krščanskega nauka in s tem iskanju svoje lastne identitete znotraj sodobnega sveta, ki se naglo spreminja. Predlagano je bilo tudi, da se opravi temeljni premik od faktografskega razlaganja vsebin drugih verstev k izkustvenemu medverskemu dialogu. Za pristno izkušnjo z drugimi verstvi bi bilo treba, da bi v pouk vključili pripadnike drugih verstev in jim omogočili, da predstavijo svoj pogled na življenje. Osebnostno srečanje z drugače verujočimi bi pri dijakih odpravilo neutemeljeni strah in predsodke, hkrati pa tudi omogočilo, da odkrijejo sorodnosti in razlike med različnimi religioznimi izročili. Še posebno bi bilo dobrodošlo srečanje z mladimi predstavniki drugih religij.

Kakor smo omenili, je potrebna v učnih gradivih tudi nadgradnja same utemeljitve, zakaj je danes nujno učiti in izkusiti medverski dialog in kakšne pozitivne posledice ima to za našo družbo. Prav tako pa moramo poglobiti sama teoretična izhodišča medverskega dialoga. Kaj pomeni medverski dialog? Kakšen je odnos med resnico in spoštovanjem različnosti? O tem je 2. vatikanski koncil prispeval mnogo aktualnih izhodišč, ki ostajajo velik izziv za Cerkev (Osredkar 2016, 14–24). V učbeniku za 3. letnik predmeta vere in kulture so v kratkem poglavju dane temeljne informacije o zgodovini ekumenskega gibanja in o njegovem pomenu za dialog med kristjani (Svetelj et al. 2004, 127–130), manjkajo pa sodobni izzivi na tem področju in konkretna spodbuda za ekumenski dialog. Ob koncu učbenika je poglavje o medverskem dialogu z naslovom Krščanstvo in druge religije (268–276), v katerem so poleg zgodovinskega pregleda navedena tudi nekatera temeljna načela za medverski dialog danes. Vsekakor bi bilo treba dati večji poudarek samemu pomenu medverskega dialoga, da ne bi ostali zgolj pri informacijah o drugih religijah, ampak iskali skupne prvine vseh religij in njihov pomen za mir in sožitje v sodobnem sve-



tu. To vprašanje v precejšnji meri obravnava učbenik za 4. letnik pri predmetu vera in kultura, ko znotraj sodobnih izzivov družbene etike predstavi tudi projekt »svetovni etos« (Globokar et al. 2003, 120–123), ki poudarja skupno etično podlago vseh velikih verstev.

Zgledi katoliških šol po Evropi kažejo po eni strani zahtevnost soočanja z izzivi medkulturnega in medverskega dialoga, po drugi strani pa lepoto pozitivnih izkušenj in zgodb. To je lahko podlaga za načrtovanje dejavnosti medverskega dialoga tudi v Sloveniji.<sup>11</sup> Posebno dragocene so zgodbe iz okolij, v katerih brez medverskega dialoga praktično ni mogoče živeti, kakor je, na primer, v katoliških šolah v Bosni in Hercegovini, kjer je pomembna njihova odprtost za pripadnike različnih verstev. V programu »šol za Evropo«, kakor je naziv katoliških šol v Bosni in Hercegovini, lahko učenci izberejo med konfesionalnim katoliškim, islamskim in pravoslavnim religijskim poukom in etiko, vsi pa imajo kot obveznega še skupni predmet zgodovina religij, ki je namenjen spoznavanju vseh religij in graditvi medverskega dialoga. Takšno medversko perspektivo ponujajo samo katoliške šole, medtem ko se javne šole ločijo glede na nacionalno in versko pripadnost učencev. Paradokсно ponujajo katoliške šole izkušnjo verskega in nacionalnega pluralizma, medtem ko so javne šole v pretežni meri nacionalno in versko homogene. Precej bi bile vsebine predmeta zgodovina religij dobrodošle tudi v slovenskih javnih in katoliških šolah. Ob tem je treba izpostaviti, da tu ne govorimo zgolj o zgodovinskem pregledu, ampak o prikazu tega, kakšen pomen so imele religije pri ustvarjanju kulture in kakšen je njihov prispevek pri zagotavljanju miru in sožitja danes.

Tudi aktualno temo migracij je mogoče obravnavati znotraj okvira medverskega dialoga. Zavedati se je treba, da bo verjetno tudi slovenska družba v prihodnje bolj heterogena, to pa pomeni izziv tudi za religijski pouk. Kakor smo že poudarili, je veliko strahu v družbi zaradi nepoznavanja migrantov in njihovega verskega izročila. V sosednji Avstriji sta teologa Regina Polak in Paul Zulehner razvila posebno teologijo migracij (Zulehner 2016). Prepričana sta, da lahko teologija ob nastopu množičnih migracij prodre v globine, kamor druge znanosti ne sežejo. Teologija razlaga fenomen migracij z vidika religioznega pogleda na človeka kot popotnika in z vidika zgodovine odrešenja: razodeva božje spremstvo izvoljenega ljudstva, ki je vseskozi na poti. Drugi vatikanski koncil je v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* Cerkev opredelil kot »potujoče božje ljudstvo«. Tudi aktualni papeški dokumenti, kakor je navdilo *Erga migrantes caritas Christi* (Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih 2005) poudarjajo evangeljsko držo odprtosti do migrantov.

Ob koncu predlagamo še nekaj konkretnih aktivnosti za pospeševanje medverskega dialoga znotraj šolskega prostora: priprava medverskega molitvenega srečanja ob svetovnem dnevu miru z mladimi drugih religij, priprava srečanj med mladimi v ekumenski osmini in oblikovanje skupnega bogoslužja, praznovanje praznikov drugih verskih skupnosti, obisk verskih prostorov drugih religij in okroglo mize o družbenih vprašanjih s predstavniki drugih religij.

<sup>11</sup> Denimo projekti v organizaciji Global Network of Religions for Children (2017) ali pa projekti, ki jih razvijajo na Katoliški univerzi v Leuvnu v okviru tako imenovane dialoške šole (Katholieke Dialogschool 2017). Omenjena univerza veliko časa namenja tudi refleksiji procesa izvajanja religijskega pouka in nasploh katoliške oziroma krščanske identitete šol.

## Reference

- Global Network of Religions for Children.** 2017. Arigatou International. <https://gnrc.net/en/> (pridobljeno 14. 6. 2017).
- Globokar, Roman, Stanko Fajdiga in Alenka Šverc.** 2003. *Za človeka gre: učbenik za predmet Vera in kultura za 4. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Globokar, Roman, ur.** 2010. *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive.* Zbornik mednarodnega simpozija v Zavodu sv. Stanislava, 26. in 27. november 2009. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Katholieke Dialoogschool.** 2017. KU Leuven: Faculteit Theologie & Religiewetenschappen. <https://www.kuleuven.be/thomas/page/dialoogschool/> (pridobljeno 14. 6. 2017).
- Marenk, Jernej, Albin Kralj, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kdo sem?: učbenik za predmet Vera in kultura za 1. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71:13–25.
- Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih.** 2005. *Navodilo Kristusova ljubezen do migrantov.* Cerkveni dokumenti 109. Ljubljana: Družina.
- Sajak, Clauß Peter.** 2017. Katholische Schulen als Lernorte interreligiöser Bildung? Erfahrungen und Perspektiven von Schulen in kirchlicher Trägerschaft. V: *Bildung – Zukunft – Hoffnung: Warum Kirche Schule macht*, 140–152. Ur. Michael Reitemeyer in Winfried Verburg. Freiburg: Herder.
- Srečanje ob predstavitvi rezultatov raziskave alumnov.** 2017. Škofijska klasična gimnazija, Zavod sv. Stanislava. 1. 4. [http://www.stanislaw.si/wp-content/uploads/2017/04/Predstavitvev-rezultatov-raziskave\\_1.-april-2017-1.pdf](http://www.stanislaw.si/wp-content/uploads/2017/04/Predstavitvev-rezultatov-raziskave_1.-april-2017-1.pdf) (pridobljeno 12. 6. 2017).
- Svetelj, Tone, Marjan Turnšek, Damjana Krivec, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kaj verujemo?: učbenik za predmet Vera in kultura za 3. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Šverc, Alenka, in Anton Jamnik, ur.** 2003. *Verski pouk na katoliških gimnazijah: učni načrt Vera in kultura.* Celje: Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2005. Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 1:59–72.
- Zorec, Franc, Alenka Šverc, Peter Končan in Roman Globokar.** 2004. *Pot iskanja: učbenik za predmet Vera in kultura za 2. letnik gimnazij.* Celje: Mohorjeva družba.
- Zulehner, Paul.** 2016. *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland.* Ostfildern: Patmos.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,369—381  
 UDK: 27-22:378.6:2(497.4 Ljubljana)  
 Besedilo prejeto: 10/2016; sprejeto: 12/2016

*Nik Trontelj in Mari Jože Osredkar*  
**Sto let osnovnega bogoslovja  
 na Teološki fakulteti v Ljubljani**

*Povzeteke:* Glavni cilj prispevka je, predstaviti zgodovino katedre za osnovno bogoslovje in njene predavatelje, ki so preučevali, poučevali in osvetljevali to teološko panogo z dveh zornih kotov: s stališča veroslovja in s stališča nauka o Cerkev. V prvem delu članka sta najprej predstavljeni vsebina osnovnega bogoslovja in vloga katedre na ljubljanski Teološki fakulteti. V nadaljevanju so predstavljeni vsi predavatelji osnovnega bogoslovja, ki so se zvrstili v letih delovanja Teološke fakultete. V skoraj sto letih obstoja ljubljanske Teološke fakultete so na njej delovali dobro usposobljeni predavatelji, ki so veliko prispevali k razvoju slovenske teološke znanosti.

*Ključne besede:* teološka fakulteta, osnovno bogoslovje, predavatelji, apologetika, ekleziologija

*Abstract:* **Hundred Years of Basic Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana**

This article discusses the history of the Department of Basic Theology and its professors who studied, taught and illuminated this discipline from two perspectives, the study of religion and the teaching of the Church. The first part of the article describes the content of fundamental theology and the role of the Department in the Faculty of Theology in Ljubljana. The second part presents all the scholars of basic theology who have worked at the Faculty of Theology. Through the century of its existence the Faculty has had highly qualified individuals who have played major roles in contributing to the development of theology in Slovenia.

*Key words:* Faculty of Theology, basic theology, professors, apologetics, ecclesiology

## 1. Uvod

Študijski predmeti, ki sodijo na področje »fundamentalne teologije«, se danes izvajajo v okviru katedre za osnovno bogoslovje in dialog. Osnovno bogoslovje je temeljno področje teološkega študija in je navzoče pri nas od ustanovitve univerze in znotraj nje v okviru Teološke fakultete v Ljubljani. Ves ta čas, tako tudi danes, ima fundamentalna teologija dve poslanstvi: spregovoriti o razlogih za verovanje in predstaviti Cerkev kot občestvo kristjanov, med katerimi se krščansko verovanje

uresničuje. Zato se tudi vsebina osnovnega bogoslovja deli na dva dela. Predmet, ki se, tako kakor teološka disciplina, imenuje osnovno bogoslovje, išče odgovor na vprašanje: »Kako je sploh možno verovati v Boga?« Pri tem predmetu iščemo evangeljsko podobo Boga z nami in med nami. Govorimo torej o ideji, da se in kako se Bog razodeva; da nas in kako nas Bog odrešuje. Drugi temeljni predmet katedre za osnovno bogoslovje pa je nauk o Cerkv, katerega poslanstvo je, pokazati, da se v katoliški Cerkv živi in uresničuje evangelij Jezusa Kristusa. Oba temeljna predmeta katedre imata danes celo vrsto »pomožnih« predmetov, ki pripomorejo k razumevanju krščanskega verovanja v katoliški Cerkv. Ti predmeti se na eni strani ukvarjajo z nekatoliškimi krščanskimi Cerkvami, z njihovim verovanjem in versko prakso, na drugi strani pa z nekrščanskimi religijami. Skratka, osnovno bogoslovje išče razloge za človekovo verovanje in zagovarja katoliško versko dejavnost v sodobnem svetu.

Če pogledamo predmetnik ljubljanske teološke fakultete iz akademskega leta njene ustanovitve, med naslovi predmetov, ki so se predavali v letu 1919/1920, najdemo tudi osnovno bogoslovje. Predaval ga je dr. Franc Grivec. Toda iz predavane vsebine hitro razberemo, da je profesor Grivec predaval nauk o Cerkv. Predmet, ki je študentom posredoval odgovor na vprašanje, kako je mogoče govoriti o Bogu in zakaj je to potrebno, pa je prof. Ehrlich predaval pod imenom apologetika, ki je staro ime za predmet osnovno bogoslovje. Beseda pomeni »zagovor«. Njen cilj je bil, usposobiti kristjane v prvih stoletjih preganjanja, ki so se morali zagovarjati pred sodiščem zaradi krščanstva, da so bili pripravljeni predstaviti razloge za svojo vero v Kristusa. Pozneje, ko kristjani niso bili več preganjani, pa je postala naloga osnovnega bogoslovje, vernikom samim pomagala najti razloge za krščansko verovanje. Zagotovo pa je poslanstvo osnovnega bogoslovje tudi, vernim odgovoriti, zakaj in kako krščanska skupnost v osebi Jezusa Kristusa prepoznava razodetega Boga in Odrešenika človeka. Danes pri osnovnem bogoslovju ne poudarjamo več »obrambnega stališča«, temveč raje govorimo, da je osnovno bogoslovje razmišljanje vernega človeka o temeljih krščanske vere.

Osnovno bogoslovje je bilo v zadnjem stoletju deležno živahnega razvoja, saj se je število predmetov pogosto povečevalo in oplajalo, spreminjalo vsebinske poudarke in doživljalo mnoge organizacijske spremembe. V skoraj stoletnem obdobju delovanja naše najvišje teološke izobraževalne ustanove so se tako na fakulteti zvrstili številni predavatelji, ki so raziskovali in poučevali osnovno bogoslovje.

V prispevku bomo predstavili katedro za osnovno bogoslovje in njene predavateljce na Teološki fakulteti v treh obdobjih njenega delovanja: od njene ustanovitve in v življenju pod okriljem univerze v času Kraljevine Jugoslavije, prek povojnega socialističnega obdobja, v katerem je delovala kot zasebna ustanova, do njene ponovne vključitve v državni univerzitetni visokošolski sistem ob nastopu samostojnosti slovenske države. Predavateljca, ki sta začela predavati osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti, sta bila ekleziolog Franc Grivec in veroslovec Lambert Ehrlich. Osnovno bogoslovje sta osvetljevala z ekleziološkega in z apologetskega gledišča. Po Ehrlichovi nasilni smrti je njegovo delo nadaljeval Vilko Fajdiga. Pokojnega Grivca je leta 1964 nasledil Franc Perko, nekaj let zatem pa sta na fakul-

teti začela predavati tudi Franc Rode in Stanko Janežič. Janežič je dolga leta deloval predvsem na mariborskem oddelku. Z odhodom Franca Rodeta na službeno mesto v Rim je profesuro v Ljubljani nastopil Drago Karl Ocvirk, ob Perkovem imenovanju na škofovsko mesto v Beogradu pa je njegove študijske predmete prevzel Bogdan Dolenc. Od leta 2003 pri katedri za osnovno bogoslovje in dialog deluje tudi Mari Jože Osredkar. Pomemben delež k delovanju in razvoju katedre za osnovno bogoslovje in dialog je prispeval tudi profesor dogmatične teologije Vekoslav Grmič, ki je leta 1962 začel predavati na Teološki fakulteti, v naslednjih desetletjih pa je bil nosilec različnih predmetov fundamentalne teologije na oddelku v Mariboru.

V nadaljevanju si bomo v glavnih potezah ogledati vlogo posameznih profesorjev pri predavanju osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

## **2. Zgodovina katedre za osnovno bogoslovje in dialog na ljubljanski Teološki fakulteti**

V teku časa se je vsebinska snov predmetov današnje katedre za osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti širila in dograjevala, postopno pa sta se spreminjali tudi imeni glavnih predmetov, ki jih danes poznamo kot osnovno bogoslovje in nauk o Cerkvi. Na tem mestu velja opozoriti na nezanemarljivo posebnost. Študijski predmet osnovno bogoslovje je imel v letih po ustanovitvi Teološke fakultete drugačno vsebino, kakor jo ima danes. Znotraj predmeta osnovno bogoslovje se je namreč tedaj predaval nauk o Cerkvi. Vsebina današnjega predmeta osnovno bogoslovje pa bolj ustreza tedanji apologetiki, ki se je posvečala vprašanju govornice o Bogu in tematikam, ki postavljajo temelje teološkemu razmišljanju. Snov predmeta primerjalno veroslovje, ki je tudi sodil k apologetskemu delu osnovnega bogoslovja, pa je v nekaterih potezah sorodna današnjemu predmetu o verstvih.

V prvi uredbi Teološke fakultete, ki je stopila v veljavo leta 1920, je med glavnimi predmeti, ki so obvezni in jih mora opraviti vsak študent teologije, navedeno tudi osnovno bogoslovje in primerjajoče veroslovje (NŠAL, Uredba Teološke fakultete v Ljubljani 1920, čl. 14). Kakor je razvidno iz nekaterih dokumentov, je bila takšna ureditev značilnost Teološke fakultete v Ljubljani. V ljubljanskem Nadškofijskem arhivu najdemo dokument iz leta 1943, ki zadeva državno Uredbo o katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu in Ljubljani iz leta 1935, ki je urejala delo dveh katoliških fakultet v Kraljevini Jugoslaviji. To so spremembe in dopolnitve fakultetne uredbe oziroma njena prilagoditev Teološki fakulteti v Ljubljani, ki se je v nekaterih pogledih v organizaciji predmetov in v njihovi razporeditvi razlikovala od zagrebške fakultete. V dokumentu sta navedeni stolici za krščansko in primerjalno veroslovje ter za osnovno in vzhodno bogoslovje. Vidimo torej, da sta takrat obstajali dve katedri, prva apologetična, druga pa ekleziološka. (NŠAL, Izpremembe in dopolnila fakultetne uredbe 1942, čl. 7) Takšna razdelitev stolic na Teološki fakulteti v Ljubljani je bila v tistem času značilnost ljubljanske Teološke fakultete, ki se je razlikovala od opredelitev skupne uredbe z zagrebško fakulteto.

K vsebinam osnovnega bogoslovja, ki dajejo temelje teološkemu razmisleku, je dolga leta sodil tudi uvajalni predmet v študij teologije. Uvodni predmet predvide že omenjena državna uredba iz leta 1935, ki je urejala delo dveh katoliških fakultet v Kraljevini Jugoslaviji. Apologetična stolica za krščansko in primerjalno veroslovje in poznejša katedra za osnovno bogoslovje je uvajalni predmet, razen nekaj študijskih let v osemdesetih letih, izvajala do leta 1995, ko je ponovno nastopila reorganizacija kateder.

Osnovnemu bogoslovju na Teološki fakulteti v Ljubljani lahko pripišemo še več posebnosti in dosežkov. Široko področje znanstvenega zanimanja za nekrščanska verstva je bilo pri naših predavateljih navzoče že v času, ko je bil ekumenski dialog še v povojih in cerkvene oblasti še niso uradno spodbujale k študiju nekrščanskih verstev. Profesor Franc Grivec je že leta 1921 predaval »dialoško«  
vzhodno bogoslovje, ažurni Lambert Ehrlich pa se je pri predmetu primerjalno veroslovje od svojega prihoda na Teološko fakulteto leta 1922 dalje posvečal nekrščanskim verstvom. Od tedaj se je Teološka fakulteta redno poglobljala v študij nekrščanskih verstev, »vselej na visoki znanstveni in pedagoški ravni«  
(Petkovšek 2009, 263). Ehrlich je bil pred časom tudi s predavanji misiologije. Konstitucija o visokem cerkvenem šolstvu z naslovom *Deus scientiarum Dominus* je leta 1931 na teološke fakultete uvedla poučevanje predmeta misiologija (Perko 1990, 127), Ehrlich pa jo je na ljubljanski Teološki fakulteti predaval že leta 1924, kakor razodevajo učni načrti (Benedik 2002, 101).

Osnovno bogoslovje je na Teološki fakulteti skozi čas doživelo različne oblike organiziranosti svojih študijskih predmetov. Od začetka delovanja fakultete je živel katedra za traktat o Cerkv, ki je pozneje postala stolica za osnovno in vzhodno bogoslovje. Z Ehrlichovim prihodom na fakulteto je začela delovati tudi apologetska stolica za primerjalno veroslovje, ki jo je Fajdiga preimenoval v stolico za krščansko in primerjalno veroslovje. Glavna predmeta obeh vej, osnovno bogoslovje (nauk o Cerkv) in apologetika, sta sodila v filozofsko-dogmatično študijsko skupino, od leta 1940 dalje pa sta z razdelitvijo skupine postala del dogmatske skupine. (Ocvirk in Dolenc 1990, 63)

Leta 1963 je bila na ljubljanski Teološki fakulteti ustanovljena katedra za osnovno bogoslovje. Nastala je bila prav z združitvijo obeh omenjenih stolic, ki sta imele za seboj že dolgo obdobje delovanja. To je pomenilo, da se je tudi znotraj nove katedre, ki je zaživela prav med trajanjem koncila in je bila sad novih časov, osnovno bogoslovje obravnavalo z dveh temeljnih izhodišč.

Drugi vatikanski koncil je korenito prevetрил življenje Cerkv in prečistil njeno samopodobo. Potrebe časa so koncilu, ki je želel biti res ekumenski, nalagale neobhodne naloge. Ena bistvenih poklicanosti, ki jim je morala v sodobnosti slediti katoliška Cerkev, je bila dialoška odprtost sredi živahno pluralističnega sveta, to pa je klicalo tudi k dialogu z drugimi verstvi in celo z neverujočimi. Seveda se je moralo za uresničevanje začrtanih smernic reformirati tudi visoko cerkveno šolstvo. Leta 1973 je bila v postopkih splošne reforme teološkega študija na Teološki fakulteti v Ljubljani ustanovljena katedra za dialog (Perko 1990, 127). Pri tej katedri je s svojim

delovanjem velik pečat pustil Stanko Janežič. Po njegovi zaslugi je bil na mariborskem oddelku Teološke fakultete vsa leta močno navzoč ekumenski duh.

Prav tako so se po koncilu prerazdelile vsebine predmetov osnovnega bogoslovja. Dotedanja ekleziološka tvarina o Cerkv, ki se je predavala pod tem imenom, se je odtlej imenovala izključno nauk o Cerkv, medtem ko je prenovljeni predmet osnovno bogoslovje dobil vsebino nekdanjega krščanskega in primerjalnega veroslovja. Tudi predmet vzhodno bogoslovje, ki ga je Perko še »podedoval« od predhodnika Grivca, je po koncilu dozorel v ekumensko bogoslovje. (Perko 1990, 127)

Osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti v Ljubljani je bilo torej zopet zastopano v dveh sestrskih katedrah. Če se je katedra za osnovno bogoslovje prek apologetičnih in eklezioloških vsebin v veliki meri ukvarjala z raziskovanjem in utemeljevanjem krščanskega razodetja in življenja Cerkve, je katedra za dialog ob preučevanju nekatoliških Cerkva in drugih verstev ta spoznanja uporabljala za delovne navzven. Tako je ostalo več kakor dve desetletji, dokler se nista v študijskem letu 1995/1996 katedri združili in je nastala katedra za osnovno bogoslovje in dialog, ki odtlej posreduje vsebine obeh nekdanjih kateder. Po bolonjski reformi študija se je število predmetov, ki jih izvaja katedra za osnovno bogoslovje in dialog, še povečalo, to pa je posledica pestre študijske ponudbe programov, ki jih ponuja Teološka fakulteta.

### 3. Predavatelji osnovnega bogoslovja

Kljub povsem avtonomnemu statusu obeh vej osnovnega bogoslovja sta apologetika in ekleziologija močno prepleteni znanstveni panogi. Njuna bližina je opazna že v znanstvenoraziskovalnem delu predavateljev osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti. Čeprav se predavatelji v bistvu delijo na preučevalce Cerkve v širšem smislu in na apologetike z religiologijo, se v njihovem delu mnogokrat kaže vzajemni odnos med obema vidikoma. Zlasti je to opazno pri zgodnejših predavateljih na Teološki fakulteti. Znano je, da se je Franc Grivec pri svojem predavateljskem delu na bogoslovnem učilišču pred prihodom na novoustanovljeno Teološko fakulteto pri osnovnem bogoslovju veliko posvečal tudi apologetiki in pisal razprave iz apologetike (Kovačič 1983, 7). Tudi po prihodu na Teološko fakulteto in ob omejitvi svojega raziskovanja na ekleziologijo je pozneje še pisal o Cerkv tudi z apologetskega stališča. Prav tako se je na drugi strani apologet Lambert Ehrlich v svoji teologiji posvečal tudi ekleziologiji; pri tem se je posebno izkazal s svojim obširnimi delom *Katoliška Cerkev, kraljestvo božje na zemlji*. V naslednji generaciji predavateljev si je Vilko Fajdiga pri praktični apologetiki tudi doktrinalno prizadeval za večje upoštevanje dejstva Cerkve. S svojim govorom o Cerkv kot dokazu za resničnost krščanskega razodetja je bil eden prvih teologov, ki je v apologetiki v večji meri upošteval ekleziološki moment. Prepletenost obeh ved je očitna tudi v novejšem času, ko se rado zgodi, da predavatelj vsaj nekaj časa predava kak študijski predmet drugega pola fundamentalke.

Kljub vsemu pa obe usmeritvi ohranjata svojo vsebino in znanstveno zanimanje, zato so tudi obravnavani predavatelji svoje sledi puščali predvsem pri svojih primarnih predmetih. V našem pregledu si posebej oglejmo predavatelje ekleziološke smeri in predavatelje apologetskega dela osnovnega bogoslovja.

### 3.1 Predavatelji nauka o Cerkvi

#### 3.1.1 Franc Grivec

Pripravljanje eklezioloških vsebin je bilo na Teološki fakulteti najprej v pristojnosti predavatelja osnovnega in vzhodnega bogoslovja dr. Franca Grivca (1878–1963). Grivec je že v gimnazijskih in študijskih letih kazal veliko zanimanje za slovanske jezike in za vzhodno Cerkev. Podiplomski študij teologije je nadaljeval v Innsbrucku, kjer je pod vodstvom jezuitskega profesorja Nikolaja Nillesa, predavatelja cerkvenega prava na tamkajšnji teološki fakulteti, drugače pa poznavalca vzhodnega bogoslužja in ekleziologije, pridobil dobro znanje o vzhodni teologiji. Leta 1905 je z delom o zgodovinskih poskusih zedinjenja med Vzhodnimi Slovani in katoliško Cerkvijo končal študij v tirolski prestolnici in se specializiral za vzhodno teologijo. Po predavateljskem delu na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, kjer je predaval filozofijo in osnovno bogoslovje, in po enoletnih predavanjih vzhodnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Zagrebu je bil po ustanovitvi ljubljanske univerze med prvimi imenovan za rednega profesorja na Teološki fakulteti; prevzel je katedro za traktat o Cerkvi. Seznan s predavanjem iz obdobja po koncu druge svetovne vojne pričujejo, da je Grivec poleg nauka o Cerkvi in vzhodne teologije predaval staro cerkveno slovanščino in vsaj nekaj časa tudi predmete z dogmatično vsebino. Profesor Grivec je dvakrat opravljal tudi službo dekana.

Grivec je bil med prvimi slovenskimi teološkimi profesorji, ki so spisali akademski priročnik. Menil je, da bi moral vsak profesor napisati učbenik za svoje področje raziskovanja. Za svoje delo *Cerkev* – prvič je izšlo leta 1924 in je pomenilo prvi katoliški priročnik, ki v zadostni meri upošteva tudi pravoslavno teologijo – je prejel celo pohvalno pismo papeža Pija XI. (Dolinar 1993, 252–253) Njegovi ekleziološki nazori, ki so se izklesali v dialogu z vzhodnimi teologi, so bili v znamenju razmišljanja, da Cerkev ni samo pravna hierarhična ustanova, ampak je njena vsebina globlja; s tem je nekako že napovedal drugi vatikanski koncil. Snov Grivčevih predavanj o Cerkvi je zajeta v njegovih publikacijah *Cerkev* in *Kristus v Cerkvi*, podobno pa je v posebnih učbenikih predstavil tudi študijsko snov vzhodnega bogoslovja. Spoznavanje vzhodne teologije in njene primerjave in sorodnosti s katolištvom<sup>1</sup> je temeljilo na življenju in delu sv. Cirila in Metoda, bratov, ki sta delovala pred vzhodno-zahodnim razkolom in jima je Grivec posvetil nešteto razprav.

Grivčeva bogata bibliografija vsebuje spise z njegovih osnovnih področij ekleziologije, ekumenizma in cirilmetodijskih vprašanj. Poleg tega je pisal tudi o temah iz književnosti, iz zgodovine ter iz filozofije in iz teologije. (Kovačič 2003, 39) Grivec

<sup>1</sup> Dr. Grivec je nekaj časa poučeval tudi predmet primerjalno bogoslovje, pri katerem je vzporejal zlasti pravoslavni in katoliški cerkveni nauk.



je znanstveno revijo, ki jo je leta 1920 začela izdajati Teološka fakulteta, poimenoval *Bogoslovni vestnik*. Zaslužen je za razvoj slovenskega teološkega in ekleziološkega jezika.

### 3.1.2 Franc Perko

Pokojnega Franca Grivca je na Teološki fakulteti nasledil njegov študent, dr. Franc Perko (1929–2008), ki je prav po prigovarjanju svojega mentorja v Ljubljani nadaljeval podiplomski študij. Doktorski študij je končal leta 1963 z disertacijo o filozofiji in teologiji solunskih bratov, s tem pa je že nakazal nadaljevanje znanstvenega dela svojega predhodnika Grivca. Franc Perko je bil februarja 1964 imenovan za fakultetnega predavatelja in je v poletnem semestru tekočega študijskega leta začel poučevati predmeta nauk o Cerkvu in vzhodno bogoslovje in tako v celoti nadomestil pokojnega Grivca. V letih 1965–1968 je študij nadaljeval v Rimu, kjer je dosegel licenciat iz vzhodnega bogoslovja. S poglobljenim znanjem se je vrnil na Teološko fakulteto in leta 1976 postal izredni profesor za osnovno in ekumensko bogoslovje pri katedri za osnovno bogoslovje in pri katedri za dialog.

Perko je v letih svojega predavateljskega dela na Teološki fakulteti predaval različne predmete. Njegovo osnovno znanstveno zanimanje je bilo osnovno bogoslovje (nauk o Cerkvu) ter vzhodno in ekumensko bogoslovje. Poleg svojih osnovnih in primarnih predmetov je predaval tudi več stranskih in izbirnih predmetov in izvajal seminarje. Pri tem se je rad loteval aktualnih tem in izzivov v življenju Cerkve. Kadar je nastala potreba, je večkrat priskočil na pomoč in nekaj časa predaval tudi nekatere predmete drugih disciplin. Predvsem sta mu bili pri srcu zgodovina in filozofija. Obe vedi je občasno predaval na Teološki fakulteti, poleg njiju pa tudi nekaj psihologije. Perko je v več kakor dveh desetletjih predavateljskega dela na Teološki fakulteti v Ljubljani z oddelkom v Mariboru predaval naslednje obvezne predmete: osnovno bogoslovje o Cerkvu (do 1971), nauk o Cerkvu (od 1971), uvod v vzhodno bogoslovje, ekumensko bogoslovje (po koncilu), temelji ekumenizma, teologija nekatoliških Cerkva in teološke osnove dialoga (uvod). S pokoncilsko prenovo teološkega študija je bil narejen velik korak v smeri dialoške odprtosti, kakor je razvidno že iz nazivov posameznih predmetov, ki jih je predaval Perko. Njegova predanost koncilski teologiji je razvidna iz nekaterih njegovih specialnih predavanj in seminarjev, ki jih je izvajal. Nekaj jih omenimo le za vtis: sodobne smeri v ekleziologiji (spec. pred.), pastoralna uporabnost dogmatične konstitucije »Lumen gentium« (sem.), ekumenski koraki po drugem vatikanskem koncilu (sem.). Skozi vse svoje obdobje je izvajal tudi predmet stara cerkvena slovanščina.

Na Teološki fakulteti je poleg predavateljske dejavnosti več let opravljal službo predstojnika katedre za osnovno bogoslovje in bil trikrat izvoljen za dekana. Njegovo dolgoletno predavateljsko delo na Teološki fakulteti je bilo prekinjeno, ko je bil decembra 1986 imenovan za beograjskega nadškofa in prvega beograjskega metropolita. Bogato je Perkovo publicistično delo. Največ je objavljaval v različnih serijskih publikacijah doma in v tujini, napisal pa je tudi več skript, knjižic in eno knjigo. Ukvarjal se je predvsem z ekleziološkimi, ekumenskimi in družboslovnimi temami.

### 3.1.3 Stanko Janežič

Predavatelj mariborskega oddelka Teološke fakultete dr. Stanko Janežič (1920–2010) je leta 1960 doktoriral iz vzhodnega bogoslovja. Disertacijo o ruski duhovnosti »starca« in svetnika Tihona Zadonskega, ki je živel v 18. stoletju, je napisal pod mentorstvom češkega jezuita Tomaša Špidlika. Z njo je želel na podlagi duhovnega bogastva ruskega teologa in duhovnega pisatelja Tihona Zadonskega prispevati k tesnejši povezanosti med vzhodnimi in zahodnimi kristjani. (Škafar 2010, 164)

Izredni fakultetni svet v Mariboru je Janežiča junija 1970 imenoval za predavatelja vzhodnega (ekumenskega) in osnovnega bogoslovja (ATF, Zapisnik seje fakultetnega izrednega sveta, 26. 6. 1970, Maribor, 8). Janežič je s študijskim letom 1970/1971 začel službovati na mariborskem oddelku ljubljanske Teološke fakultete in po potrebi občasno predaval tudi v Ljubljani. Janežič je v letih svojega predavateljskega dela na fakulteti predaval naslednje glavne predmete: ekumensko bogoslovje, nauk o Cerkvi, temelji ekumenizma, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, teologija nekatoliških Cerkev, pastoralna apologetika. Redno je organiziral tudi seminarje in specialna predavanja, ki jih je vselej zelo rad navezoval na ekumenizem. Na Teološki fakulteti je bil deset let predstojnik katedre za dialog (1980–90).

Janežičeva ekumenska vnema je bila očitna pri pripravah teoloških ekumenskih simpozijev, ki so potekali v letih 1974–1990 v izmenični organizaciji katoliških teoloških fakultet v Ljubljani in v Zagrebu in pravoslavne fakultete v Beogradu. Med organizatorji sta bila vedno tudi Janežič in Perko. Na simpozijih je Janežič predstavljal različne teme s področja ekumenizma.

Dr. Janežič je bil izvrsten pisec, zato posebej omenimo še njegovo publicistično delo. Ustvarjal je leposlovna in teološka dela. Izdal je devetnajst pesniških zbirk, enajst knjig proze in štiri knjige pesmi v prozi. Na področju teologije je veliko pisal o ekumenskih vprašanjih in o vzhodnem bogoslovju. Posebej velja omeniti tri Janežičeva dela, ki pomenijo vrhunec njegove ekumenske misli. To so *Ekumenski leksikon* (1986), *Ekumenizem* (2003) in *Ekumenski dialog* (2006).

### 3.1.4 Bogdan Dolenc

Dr. Bogdan Dolenc (1953) je po opravljenem magisteriju nadaljeval študij dogmatike v Rimu na Teološki fakulteti Papeške univerze Urbaniana. Študij teologije v Rimu je sklenil leta 1985 z doktorsko disertacijo, v kateri je obravnaval nekatere vidike iz teologije angleškega kardinala Johna Henryja Newmana.

Ko je bil Perko imenovan za beograjskega nadškofa in je leta 1987 nehal predavati na Teološki fakulteti, je nastala potreba po novem predavatelju ekleziologije in ekumenske teologije. Za Perkovega naslednika je bil maja 1987 izvoljen dr. Dolenc, ki je postal predavatelj pri katedri za osnovno bogoslovje in je prevzel izvajanje predavanj za ekleziologijo, za teologijo dialoga, za teologijo nekatoliških Cerkev in za predmet novodobna verska gibanja. Poleg glavnih predmetov izvaja danes mnoge izbirne predmete in seminarje s področja ekleziologije, ekumenske teologije in sodobnih duhovnih gibanj.

Dr. Dolenc je na Teološki fakulteti poleg osnovne predavateljske dejavnosti opravljal tudi druge službe. Povejmo le, da je bil od leta 1989 do leta 1993 glavni urednik *Bogoslovnega vestnika*, v obdobju od leta 2001 do leta 2009 pa predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog. Profesor velja za dejavnega ekumenskega delavca. Z ekumenskimi vprašanji se ukvarja strokovno v okviru fakultetnega dela, poleg tega pa kot tajnik Slovenskega ekumenskega sveta organizira medkrščanska srečanja in s svojimi prispevki tudi drugače nastopa v javnem prostoru. Pomembna dejavnost njegovega strokovnega delovanja je tudi prevajalsko delo, saj prevaja različne cerkvene dokumente.

Dolenčeve prispevke najdemo v mnogih teoloških revijah ter v verskih in drugih časopisih, v katerih se poleg ekumenskih, religioloških in duhovnih tem dotika tudi drugih področij.

## **3.2 Predavatelji osnovnega bogoslovja (apologetike)**

### **3.2.1 Lambert Ehrlich**

Dr. Lambert Ehrlich (1878–1942) je doktoriral v Innsbrucku leta 1903. Predavateljsko kariero je začel že med bivanjem v Celovcu, kjer je v tamkajšnjem semeniškem bogoslovnem učilišču predaval filozofijo in apologetiko (Fajdiga 1942, 218). Svoje apologetsko znanje je še obogatil z nadaljnjim študijem po koncu prve svetovne vojne, ko je študiral v Parizu in v Oxfordu, kjer se je specializiral za primerjalno veroslovje in etnologijo. Že v prvem letu delovanja Teološke fakultete v Ljubljani (1919/1920) je bil Ehrlich na seznamu obravnavanih kandidatov za nastop profesorske službe. Naveden je bil kot kandidat za predavatelja primerjalnega veroslovja, religiologije in misiologije, vendar je v tem času dr. Ehrlich večino časa preživel v Parizu. (Kolar 2009, 61) Leta 1922 je s pridobljenim znanjem zares prišel na Ljubljansko Teološko fakulteto in tedaj postal profesor primerjalnega veroslovja; to je ostal vse do smrti. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je v treh mandatih opravljal tudi službo dekana.

Na podlagi njegovih raznovrstnih publikacij lahko rečemo, da se je Ehrlich znotraj teologije veliko posvečal veroslovju, misiologiji, pa tudi ekleziologiji. Pri vseh teh obravnavanjih pa je bila vedno očitna njegova prvenstvena apologetska usmerjenost. Pri primerjavi krščanskega nauka z drugimi, zlasti verstvi primitivnih narodov, zagovarja krščanstvo in poudari, da je samo katoliška Cerkev prava posredovalka božjega razodetja. Njegova apologetika odseva cerkvene nazore prve polovice 20. stoletja, ki so bili povsem v skladu s prvim vatikanskim koncilom, današnjemu času pa v marsičem tuji. Zanimivo je, da je še nasprotoval ekumenizmu in medreligijskemu dialogu.

Dr. Ehrlich je s svojimi znanstvenimi spisi posegal na področja filozofije, etnologije in omenjenih smeri v teologiji. Poleg znanstvenih objav v njegovi bibliografiji najdemo tudi politične in družbene spise, ki so bili plod dejavnosti, zanj v nekem smislu tudi usodne.

### 3.2.2 Vilko Fajdiga

Dr. Vilko Fajdiga (1903–1984) je po opravljeni diplomi iz teologije na ljubljanski Teološki fakulteti študij teologije nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer se je usmeril v apologetiko in leta 1929 doktoriral z disertacijo o primerjavi posameznih vidikov v budističnem in krščanskem nauku. Že leto poprej je na Sorboni dosegel diplomu iz etnologije.

Svojo predavateljsko pot je začel leta 1934, ko je postal profesor verouka na ljubljanski bežigrasjski gimnaziji. Z Ehrlichovim umorom je nastala potreba po novem predavatelju. V letu 1942 je Fajdiga objavil habilitacijsko razpravo o moralnih čudežih, s tem pa je lahko začel poučevati na fakulteti. (Rode 1976, 10) Novembra 1943 je bil imenovan za univerzitetnega docenta na Teološki fakulteti, kjer je na izpraznjeni stolici za krščansko in primerjalno veroslovje nasledil umrlega profesorja Ehrlicha in začel predavati apologetične vsebine. Svoj glavni predmet je poimenoval krščansko in primerjalno veroslovje, v akademskem letu 1970/1971 pa ga je razdelil na teoretično in na praktično (pastoralno) apologetiko. Fajdiga je v nadaljnjih letih predaval le še praktično apologetiko in veroslovje, predavanje teoretične apologetike pa je prevzel Franc Rode. (Ocvirk in Dolenc 1990, 63) Fajdiga je na Teološki fakulteti predaval do leta 1980. Na Teološki fakulteti je kar osemnajst let opravljal službo prodekana, dve leti je bil dekan.

Profesorjevo znanstveno delo je zajemalo področja apologetike, primerjalnega veroslovja, misiologije, duhovnosti in pastoralke. Pri primerjalnem veroslovju se je s posebno pozornostjo posvečal vprašanju izvora in razvoja religije. Napisal je več knjižnih del z duhovno vsebino, sodeloval pri sestavljanju veroučnih učbenikov, napisal več skript za predmete svoje stroke in veliko pisal predvsem v revije, ki jih je urejal sam. Poleg prispevkov različnih tematik je pisal tudi recenzije in ocene sodobnih domačih in tujih izdaj, ki jih je skrbno spremljal in pregledoval. Njegovo glavno delo je *Praktična apologetika*..

### 3.2.3 Franc Rode

Dr. Franc Rode (1934) je po študiju v Escobarju, v Rimu in v Parizu leta 1960 diplomiral in nadaljeval doktorski študij na pariškem Katoliškem inštitutu, se specializiral iz osnovnega bogoslovja in leta 1963 doktoriral s tezo *Čudež v modernistični kontroverzi*. V letih 1967–1981 je Franc Rode vestno opravljal svojo profesorsko službo na ljubljanski Teološki fakulteti, kjer ostaja v spominu kot pronicljiv predavatelj. Naloženih pa mu je bilo tudi mnogo drugih služb v Cerkvi.

Profesorjeva akademska svežina se opazi že ob pregledovanju njegovih predmetov: opazna je njegova velika širina in ustvarjalnost že pri nazivih predmetov in temah, ki jih je predaval. Dr. Rode je na fakulteti izvajal apologetske predmete osnovnega bogoslovja: obvezne predmete misiologija, krščansko in primerjalno veroslovje (do leta 1971), osnovno bogoslovje (od leta 1971), nauk ateizma in marksizma, nauk o ateizmu, moderni ateizem, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, pastoralna apologetika in praktično osnovno bogoslovje.<sup>2</sup> Vidimo, da je

<sup>2</sup> Dr. Rode je začel predavati pastoralno apologetiko oziroma praktično osnovno bogoslovje po tem, ko je dr. Fajdiga leta 1980 končal predavateljsko delo.

poleg osnovnega bogoslovja predaval tudi dialoške vsebine. Rodetova ustvarjalnost je posebej opazna pri številnih specialnih predmetih in seminarjih, ki jih je izvajal. Navedimo jih le nekaj: misijonske metode p. Lebbeja (spec. pred.), spreobrnjenje Paula Claudela (sem.), teološki svet R. Guardinija (spec. pred.), Guardinijeva antropologija (spec. pred.), kristjan v zgodovini (sem.) in drama krščanske zavesti pri Pascalu (I. in II. del) (spec. pred.). Vidimo, da je dr. Rode v svoji apologetiki zelo upošteval tudi njen praktični vidik, saj je študijsko snov navezoval na zglede iz zgodovine.

Franc Rode je bil na fakulteti več let predstojnik katedre za dialog. V letih svojega predavateljskega dela je urednikoval in objavil veliko člankov v različnih znanstvenih revijah in v drugem tisku. Ti članki so zaradi občasnega poseganja na širše družbeno področje nemalokrat izzvali odzive pri tedanjih oblasteh. Med drugim je bil v letih 1974–1981 glavni urednik *Bogoslovnega vestnika*.

### 3.2.4 Drago Karl Ocvirk

Dr. Drago Karl Ocvirk (1951) je začel študirati teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Tu je končal tri letnike študija, nato pa odšel v Pariz, kjer je na Katoliškem inštitutu opravil preostale letnike teologije in diplomiral. V letu 1980 je dosegel magisterij, leta 1984 pa je doktoriral. To pomeni, da je dr. Ocvirk vse akademske stopnje pridobil na pariškem Katoliškem inštitutu. Ob študiju teologije se je hkrati poglobljal v študij biblične grščine in hebrejščine. (Ocvirk in Dolenc 1990, 70)

Takoj po opravljenem magisteriju iz teologije je leta 1980 postal asistent za krščansko antropologijo na Katoliškem inštitutu, leta 1981 pa je kot asistent za osnovno bogoslovje, nekrščanska verstva in misiologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani nasledil profesorja Rodeta, ki je odšel v Rim. Veliki kancler Teološke fakultete ga je julija 1981 imenoval za asistenta za osnovno bogoslovje. Tako je dr. Ocvirk nekaj let hkrati predaval v Parizu in v Ljubljani, dokler ni bil leta 1987 imenovan za docenta v Ljubljani in se je povsem posvetil predavanjem doma. Na Teološki fakulteti je poleg predavateljskega dela opravljal tudi druge službe. Od leta 1987 do leta 2001 je bil predstojnik katedre za osnovno teologijo (in dialog). Leta 2013 se je upokojil.

Drago Ocvirk se je pri osnovnem bogoslovju ukvarjal z apologetiko. V letih svojega dela na Teološki fakulteti je predaval naslednje obvezne predmete: osnovno bogoslovje, zgodovina in teologija nekrščanskih verstev, praktično osnovno bogoslovje,<sup>3</sup> misiologija, zgodovina in nauk nekrščanskih verstev, verstva. Drago Ocvirk je v dolgih letih svojega predavateljskega dela izvajal tudi mnoga specialna predavanja, izbirne predmete in seminarje. Kakor je razvidno, je prek njih študijske teme osvetljeval z najrazličnejših zornih kotov; to izkazuje živahnega predavateljskega duha. Za boljšo predstavo jih le nekaj naštejmo: Cerkev in francoska revolucija (spec. pred.), Cerkev v ciklonu kulturno-družbenih sprememb (izb. pred.), branje Wittgensteinovih filozofskih raziskav (I. in II. del) (sem.) in odrešenje v od-

<sup>3</sup> Dr. Ocvirk je predmet praktično osnovno bogoslovje predaval do leta 1983. Kmalu zatem je bil predmet ukinjen in priključen k predmetu osnovno bogoslovje.

nosih (sem.). K izvajanju svojih študijskih predmetov je Ocvirk rad pristopal interdisciplinarno.

Dr. Ocvirk se je strokovno veliko ukvarjal z misiologijo in z nekrščanskimi verstvi. Kot teolog je izhajal iz krščanstva in pripadal Cerkvi, zato so se Ocvirkovi nastopi v javnosti pogosto kazali v kritičnih obravnavah moderne (slovenske) družbe. Tudi po upokojitvi ostaja aktiven pisec in komentator aktualnega verskega dogajanja po svetu in doma. Njegova bibliografija obsega prek 1500 enot in pomeni svojevrsten dosežek.

### 3.2.5 Mari Jože Osredkar

Dr. Mari Jože Osredkar (1963) je diplomiral in leta 1993 magistriral na Teološki fakulteti v Ljubljani. Podiplomski študij teologije je nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer je leta 2002 dosegel doktorat iz teologije. Istega leta je bil na ljubljanski Teološki fakulteti izvoljen v naziv asistenta, v študijskem letu 2003/2004 pa je začel tam predavati; leta 2009 je bil izvoljen v naziv docenta in istega leta postal tudi predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog.

Dr. Osredkar je na Teološki fakulteti habilitiran za področje religiologije in religijske antropologije. Kakor je razvidno s seznama predmetov, ki jih predava, se poleg osnovnega bogoslovja veliko ukvarja z nekrščanskimi verstvi. Kot posameznik ali član delegacij Teološke fakultete se redno srečuje s predstavniki drugih religij, predvsem z muslimani. Njegove znanstvene prispevke najdemo v različnih strokovnih publikacijah, objavlja pa tudi v nekaterih poljudnih časopisih. Z javnimi obravnavami aktualnih perečih religijskih in družbenih fenomenov v strokovni in v širši javnosti teži k boljšemu poznavanju verstev in religijskega fenomena v sodobni družbi.

## 4. Sklep

Katedra za osnovno bogoslovje in dialog je vselej ohranjala notranjo delitev osnovnega bogoslovja na dva pola, na apologetiko in na ekleziologijo, zato so bili tudi študijski predmeti ob tesnem povezovanju znanstvenih dognanj enega in drugega pristopa deležni osvetljevanja z obeh zornih kotov. Vsebine osnovnega bogoslovja so se po koncilu izvajale prek delovanja sestrskih kateder za osnovno bogoslovje in dialog. Njuna sorodnost in neločljivost je končno privedla do organizacijske združitve.

Pregled in obravnavo predavateljev osnovnega bogoslovja, ki so na Teološki fakulteti delovali od njene ustanovitve do danes, pričujeta o njihovi študijski predanosti in visoki strokovni usposobljenosti. Njihovo delo pogosto presega ozke stene predavalnic in je usmerjeno navzven, k družbi in k človeku, tudi če zgodovinske okoliščine temu niso bile vedno najbolj naklonjene.

## Arhivski viri

**ATF, Zapisnik seje fakultetnega izrednega sveta, 26. 6. 1970, v Mariboru.** 1970. Arhiv Teološke fakultete, Redni fakultetni svet 1919–1970, fascikel 4, mapa 1969/1970.

**NŠAL, Uredba teološke fakultete v Ljubljani.** 1920. Nadškofijski arhiv Ljubljana, 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1920.

**NŠAL, Izpremembe in dopolnila fakultetne uredbe.** 1942. Nadškofijski arhiv Ljubljana, 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1942.

## Reference

**Benedik, Metod.** 2002. Lambert Ehrlich – profesor. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 97–111. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Dolinar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–264.

**Fajdiga, Vilko.** 1942. Dr. Lambert Ehrlich. *Bogoslovni vestnik* 22:218–220.

**Kolar, Bogdan.** 2009. Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. V: *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 58–75. Ur. Bogdan Kolar. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju eklezioLOGIJE v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.

— — —. 2003. Grivčeva bibliografija. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 39–68. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

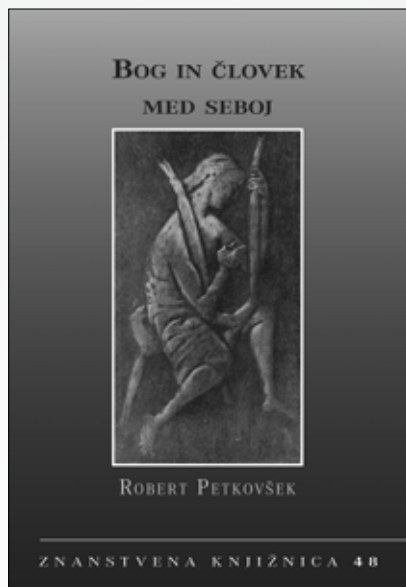
**Ocvirk, Drago, in Bogdan Dolenc.** 1990. Katedra za osnovno teologijo. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:63–72.

**Perko, Franc.** 1990. Katedra za dialog. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:127–128.

**Petkovšek, Robert.** 2009. Teologija v procesu bolonjske prenove. V: *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 247–266. Ur. Bogdan Kolar. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Rode, Franc.** 1976. Zvestoba in odprtost. *Družina*, št. 26–27.

**Škafar, Vinko.** 2010. Stanko Janežič – ekumenski teolog. V: *Med zemljo in nebom*, 163–169. Ur. Stanko Janežič. Maribor: Slomškova založba.



*Robert Petkovšek*

## **Bog in človek med seboj**

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

---

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*



**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,383—394

UDK: 272-72-1

Besedilo prejeto: 9/2017; sprejeto: 9/2017

*Janez Ferkolj***Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev**

*Povzetek:* V treh poglavjih pričujočega besedila skušamo zajeti glavne poteze Cerkev – Matere. Skrivnost Cerkve je zapisana že v prvem, najbolj osnovnem simbolu vere: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. Najprej se omenja Očeta Stvarnika, nato Sina Odrešenika in Svetega Duha posvečevalca. Cerkev sledi Svetemu Duhu, Cerkev je prvo delo Svetega Duha, je pred občestvom svetnikov, odpuščanjem grehov, vstajenjem od mrtvih in večnim življenjem. Ko pravimo »Verujem sveto katoliško Cerkev«, izrekamo vero ne »v Cerkev«, temveč »Cerkvi«, njenemu obstoju, njeni nadnaravnosti, edinosti. Izpovedujemo, da je Cerkev oblikovana po Svetem Duhu in je njegovo lastno delo, orodje, po katerem nas posvečuje. Po njej imamo delež pri občestvu svetih, pri odpuščanju grehov in vstajenju za večno življenje. Verujemo, da Cerkev ne obstoji sama zase, ampak je prvo delo Boga za odrešenje ljudi – *finis omnium Ecclesia*. Božja Mati Marija je podoba, *typus* Cerkve. Marija v vsakem trenutku svojega obstoja govori in dela v imenu Cerkve, *figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat*, saj jo »nosi« in jo ima »vso v sebi«. Marija je Cerkev, kraljestvo in duhovništvo v eni osebi. Kar je bilo preroško napisano o Cerkvi, se odraža v Devici Mariji; kar evangelij govori o Devici, je predpodoba narave in življenja Cerkve, s katero smo po milosti krsta eno telo: »V enem Duhu smo bili namreč vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha.« (1 Kor 12,13)

*Ključne besede:* Cerkev, Mati, vera, Henri de Lubac, Sveti Duh, Devica Marija, skrivnost

*Abstract:* **The Church – the Mother Who Gave Birth to the Church**

In this article we try to describe the main traces of the Mother Church. The mystery of the Church is outlined in the most basic symbol of faith: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. The first mentioned is the Father the Creator, then the Son the Savior, and the Holy Spirit the Sanctifier. The Church follows the Holy Spirit, for it is the first work of the Holy Spirit, before the communion of saints, forgiveness of sins, resurrection from the dead and the eternal life. When we say »I believe the holy Catholic Church,« we express our faith not »in the Church,« but »to the Church,« to its existence, supernaturalness, unity. We confess that the Church is formed by the Holy Spirit and is His own work and

His instrument for our sanctification. Through the Church we participate in the communion of saints, in the forgiveness of sins and in the resurrection from the dead for eternal life. We believe that the Church does not exist for itself but is rather the first work of God for the salvation of people – *finis omnium Ecclesia*. Mary the Mother of God is the image and prototype of the Church, as she speaks and works in the name of the Church at every moment of her life, *figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat*, for she bears and holds it in herself. The Holy Virgin is the Church, the kingdom and the priesthood in one person. What has been prophetically written about the Church is reflected in the Blessed Virgin; what the Gospel says about the Virgin prefigures the Church's nature and life. We have become one body with the Church through baptism: »For in one Spirit we were all baptized into one body, whether Jews or Greeks, slaves or free persons, and we were all given to drink of one Spirit« (1 Cor. 12,13).

*Key words:* Church, Mother, faith, Henri de Lubac, Holy Spirit, Virgin Mary, mystery

## 1. Uvod

---

Sveta Cerkev je mati. Za novo življenje nas rojeva s tem, da nas sprejme v svoje naročje. Rečemo lahko, da je mati, ki je rodila vero. Njeno srce je začelo utripati na veliki petek. Ko je zadnjikrat utripnilo srce križanega Božjega Sina Jezusa Kristusa, je prvokrat utripnilo srce Cerkve. Tudi vsa lepota Cerkve je odsev lepote njenega Ženina, ta odsev pa prepoznajo samo oči vere. Skozi verno srce koncilskega očeta kardinala Henrija de Lubaca (1896–1991) se bomo v tem besedilu poglobljali v skrivnost Cerkve, nato v poduk, da je Cerkev prvo delo Svetega Duha in da ji izrekamo ne vero »v Cerkev«, temveč »vero Cerkvi«. Nato se bomo zazrli v podobo Cerkve, ki se odraža v Božji Materi Devici Mariji, ki je bila najboljši del stare Cerkve pred Kristusom in je zaslužila biti nevesta Boga Očeta, da bi postala tudi vzor nove Cerkve, neveste Božjega Sina.

## 2. Skrivnost Cerkve

---

Skrivnost Cerkve ni samo duhovna, nebeška ali notranja. Je tudi skrivnost družbene in vidne Cerkve, ki biva sredi sveta, deluje po ljudeh, njeno materinstvo pa se izvršuje po besedi in zakramentu v njuni medsebojni neločljivosti. Oznanjevanje Besede ni zgolj poučevanje, temveč posreduje življenje tistemu, ki odpre svoje srce Bogu. Beseda in zakrament sta »dvoedini kanal«, po katerem se priobčuje Gospodov Duh. Ko gledamo na materinsko vlogo Cerkve, moramo razlikovati med dvema prvinama: med Besedo in zakramentom, rojstvom in vzgojo. Razumeti moramo, da je Beseda že zakrament in zakrament že Beseda. Izvrševanje trojne duhovniške službe oznanjevanja, bogoslužja in vodstva ima naposled en sam izvor, eno samo počelo, Jezusa Kristusa, Besedo, duhovnika in pastirja. Če je materinstvo

Cerkve stvarnost, obstaja tudi veliko podobnosti in nepodobnosti v odnosu do telesnega materinstva. To se odraža v paradoksnih podobi: medtem ko se pri telesnem materinstvu otrok loči od naročja svoje matere, odraščča in postaja samostojen, nas Cerkev »rojeva« za novo življenje, ki ga nosi, in sicer s tem, da nas sprejme v svoje naročje. Čim bolj napreduje naša vzgoja za Božje življenje, toliko pristrčneje smo s Cerkvijo povezani. Nikoli ne moremo trditi, da je Kristus v nas »dovršen«. Materinsko delovanje Cerkve v odnosu do nas nikoli ne preneha. To delovanje se za nas vedno vrši v njenem naročju. Starokrščanska ikonografija je v podobi pelikana izrazila isto skrivnost: Kristus in tudi Cerkev hranita svoje otroke z lastnim telesom. Čim bolj odrasel postaja kristjan v Gospodu, toliko globlje se v njem razvija duh otroštva. Čim bolj se kristjan pogloblja v duha otroštva, toliko čvrsteje napreduje v svoji odraslosti, ko pravzaprav vedno globlje prodira v naročje svoje matere. »Kristjanova odraslost je njegovo ostajanje v neprestani rasti iz Boga.« (Balthasar 1995, 360) Pisatelj Gilson Cesbron je zapisal: »Vsa naloga je, da postaneš popolnoma odrasel, medtem ko ostaneš povsem otroški.« (1970, 208) To je zares skrivnost in naše človeške misli tega niso zmožne odkriti in izraziti. Zato tako zelo velja: »Slavim te, Oče, da si to prikril modrim in razumnim in razodel malim.« (Mt 11,25) V našem naravnem življenju je vsak korak k odrasli dobi odmik od otroštva, »izguba raja«, korak proti starosti in propadu. V duhovnem življenju pa je, nasprotno, vsak napredek prenova v pravem pomenu. Kdor živi pod vzgibi Kristusovega Duha, hodi »od začetkov k začetkom«, hodi novi mladosti in novi pomladi naproti. (Štrukelj 1996, 36–40)

V dvajsetih stoletjih obstoja se je Cerkev velikokrat izkazala za nevredno Jezusa Kristusa, ki ga oznanja. Želja po dobrem ne preprečuje tragičnih udarcev. Kako nenavadne in globoke rane so lahko mogoče. Henri de Lubac v svoji knjigi *Méditation sur l'Eglise* opominja, da obstajajo ljudje »ne le v politiki, ampak tudi v Cerkvi, ki skušajo Kristusovo nevesto narediti za orodje svojih spletk« (2006a, 187). Včasih »Jeruzalemu vladajo državljani Babilona« (1984, 268). Navkljub »gobavi nečistnici«, ki jo je včasih tako kruto zmaličila, Cerkev ostaja Kristusova nevesta, eno z njim, neločljivo povezana z njim v Svetem Duhu (2006a, 327).

Ljubezen do Cerkve se ne sme izroditi v čaščenju. »V Cerkev ne verujemo tako, kakor verujemo v Boga.« (2003, 49) Staro izročilo je obravnavalo Cerkev kot *mysterium lunae*, Kristusa pa je označevalo za sonce. Lepota Cerkve je odsev lepote njenega Ženina; odsev, ki ga prepoznajo samo oči vere. »Ta Kristusova nevesta, ki jo je Ženin želel popolno, sveto in brezmadežno, pa je taka le v svojem začetku.« (2006a, 249) Nekateri so hoteli Cerkev omejiti na elito in so zapustili veliko Cerkev. V resnici so to paraziti, kljub njihovi gorečnosti in očitkom, ki živijo le iz zaklada, ki jim ga je podarila Cerkev. (Emile iz Taizéja 2012, 246)

Najjasnejši odgovor na vprašanje, zakaj se uklanjamo avtoriteti Cerkve v vprašanih in razvoju vere je ta, da mora obstajati neka avtoriteta, če je bilo dano razodetje, in da ne more obstajati nobena druga avtoriteta kakor samo ta. Razodetje sploh ne bi bilo dano, če ne bi obstajala avtoriteta, ki naj bi odločala, kaj je pravzaprav bilo razodeto. Prav tako ne smemo pozabiti, da v potrditev tega Sveto pismo imenuje Cerkev »steber in temelj resnice« in ji obljublja kakor na podlagi

zaveze: »Duh Gospodov, ki je na njej, in moje besede, ki sem ji jih položil v usta, naj se ne umaknejo iz njenih ust, ne iz ust njenega zaroda, ne iz ust potomcev njenega zaroda, od zdaj in na veke.« (1 Tim 3,15; Iz 59,21; Newman 1998, 23) O Cerkv, njeni katoliškosti in prenovi skozi čas je razpravljaj tudi kardinal Yves Congar. Congar je dobro vedel, kakor je večkrat pripomnil de Lubac, da Cerkev ni sužnja nobene dobe in nobene posebne oblike kulture. Ni si mogel predstavljati, enako kakor de Lubac, da bi se Cerkev sprijaznila s tem, da bi jo kdo odtrgal od tistih, ki je še ne poznajo, zgolj in samo zaradi dobrega počutja tistih, ki so ji tradicionalno zvesti. Congar je bil človek reform – bil je apostol in je skrbel za to, da svojim sodobnikom oznani evangelij tako, da ga bodo res slišali. Vedel je, da je človeška zgodovina podobna kamnolomu, v katerem mora apostolska služba nabirati kamne za gradnjo Božjega svetišča. Hotel je biti pozoren na tisto, kar sebe šele išče in teži k nastanku, saj je vedel, da utegne rasti duhovnega organizma najbolj koristiti tisto, kar se šele išče in teži k nastanku. V zgodovini je našel potrditev tega dejstva. (Emile iz Taizéja 2012, 246)

Ko je Kristus svoji Cerkv obljubil nezmotnost v njenem izrecnem učenju, jo je neposredno obvaroval tudi pred resno zmoto v bogočastju in javnem delovanju. A naj bo ta pomoč še tako velika, je vendar ne zavaruje pred vsemi nevarnostmi glede na problem, ki ga mora Cerkev rešiti. Le če bi bil njenim nosilcem avtoritete podeljen dar odsotnosti grešnosti, bi jih to obvarovalo pred slehernim nagnjenjem k napakam v njihovem ravnanju, javnem delovanju, besedah in odločitvah, v njihovi zakonodajni in izvršilni oblasti, v cerkvenih in disciplinarnih podrobnostih. Takega daru pa niso prejeli. (Newman 1998, 24)

Ljudje, ki zanikajo apostolom izročeno nalogo, preidejo k temu, da evharistijo ponižajo z zakramenta na zgolj spominski obred ali razglasijo krst za zgolj zunanjo obliko in za veroizpovedno znamenje. Pri tem gredo še dlje: ko zanikajo krstno milost, zanikajo tudi nauk o izvirnem grehu, za katerega je ta milost zdravilo. Z zanikanjem nauka o izvirnem grehu nujno povzročijo, da nauk o Kristusovem zadostilno-spravnem delu izgubi svojo moč. Tako pripravijo pot k zanikanju božanstva našega Gospoda. Brž ko zanikajo moč zakramentov na podlagi njihove skrivnostnosti, je naravno, da preidejo k ugovoru zoper nauk o Sveti Trojici. Ko so tako končno odvzeli strah vzbujajočo častitljivost Božjim zdravilom zoper greh in spokornemu ravnanju, ki je za grešnika nujno potrebno, ter ko so celoten načrt odrešenja napravili za nekaj tako razumljivega in navadnega, kakor da bi šlo za popravilo kakšne nesreče pri človeških dejavnostih, ko so oropali vero njenih skrivnosti, zakramente njihove nadnaravne moči, duhovništvo njegovega posebnega poslanstva, potem se ni treba čuditi, da ljudje na greh kot tak kmalu gledajo kot na nekaj opravičljivega, na moralno zlo kot na golo nepopolnost, na človeka, kakor da ni zapleten v nikakršno veliko nevarnost ali bednost, in na njegove dolžnosti, kakor da nikakor niso resnično težavne in odgovorne. Z eno besedo: vernost kot taka je tedaj v položaju, da docela izgine iz zavesti človeštva in da na njeno mesto pride mrzla svetna etika, ustrežljivo upoštevanje družbenih zahtev, gojitev dobrohotnih čustev in prijaznost ter olikanost zunanjega vedenja. To naj bi, tako menijo, sestavljalo celoto obveznosti tistega bitja, ki je bilo spočeto v grehu in je »otrok jeze«,

ki je odrešeno z dragoceno krvjo Božjega Sina, prerojeno v Svetem Duhu in ga isti Sveti Duh podpira z nevidno močjo zakramentov, ki je poklicano, da s samozatajevanjem in posvečevanjem notranjega človeka dospe k večnemu gledanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Tak je potek in izid nevere, čeprav se začne z nečim, kar svet imenuje »malenkosti«. (1998, 56–57)

Bistvo Cerkve je lepo prikazano zlasti v podobi svatbe. Svatbenost med Kristusom in Cerkvijo ostane najgloblja skrivnost Cerkve, saj ta skrivnost vedno znova dobiva svoj izvor ob aktualnosti križa. Vsa rodovitnost izvira iz te enote Duha med Kristusom in Cerkvijo. Romano Guardini pravi:

»Če bi človeka iz prvih stoletij vprašali ›Kaj pomeni v tvoji veri Cerkev?‹, bi morda odgovoril: ›Cerkev je mati, ki je rodila mojo vero. Cerkev je zrak, ki ga vera diha, in tla, na katerih stoji vera. Pravzaprav je Cerkev tista, ki veruje. Cerkev veruje v meni ...‹ Ono mišljenje moramo razumeti in ga imeti za resnično, toda mi moramo začeti drugače. Za seboj puščamo zahodni proces individualizacije, s katerim se je posameznik izločil iz neposrednih občestvenih povezav in se postavil v samega sebe.« (1983, 73)

### 3. Verujem /... / Cerkev, Credo /... / Ecclesiam

Za bistvo in notranjo obliko Cerkve ni človeške besede, ki je ne bi bilo mogoče takoj napačno razumeti. Kristusovo telo in Kristusova nevesta sta dve podobi, ki se deloma izključujeta, deloma dopolnjujeta, a kot prisposodbi. Cerkev je prostor, v katerem hoče biti polnost Božje milosti v Kristusu dosegljiva za svet, prostor, ki je hkrati zaprt (zgradba) in odprt ter prehodni (poslanstvo), ki je hkrati neposredna navzočnost Jezusa Kristusa (in Boga v njem) ter tisto, kar stoji pred njim. Če Cerkev ni samo telo, temveč tudi nevesta, potem ni samo nekaj, ampak nekdo. Cerkev je subjekt, je oseba. Ni pravilno vprašati »Kaj je Cerkev?«; vprašanje se mora namreč glasiti »Kdo je Cerkev?«. Staro izročilo je imelo navado odevati skrivnost Cerkve v simbolično govorico. Kristus je »sonce pravice«, edini vir luči. Cerkev kakor luna v vsakem trenutku prejema od njega ves svoj sijaj. Kakor luna ponoči, tako žari Cerkev v temo vsakega časa in razsvetljuje noč naše nevednosti, da bi nas usmerjala na pot odrešenja. Luč, ki jo Cerkev v celoti prejema, pa je le motna svetloba. Medtem ko sonce zmeraj ostane v svojem sijaju, luč Cerkve teče neprestano skozi različne mene, zdaj je naraščajoča, zdaj pojemajoča – bodisi glede na njeno merljivo zunanjo razširjenost ali glede na njen neizmerljivi notranji žar, saj Cerkev stalno trpi zaradi spremenljivih človeških usod. Vendar pa ta luč nikoli ne pojenja tako močno, da bi povsem izginila. Včasih sicer utegne pričevanje Cerkve otemneti – »sol zemlje« postane plehka, to, kar je preveč človeško, prevlada, vera v srcih omahuje, vendar imamo gotovost: »Svetniki se bodo vedno znova pojavljali.« (Štrukelj 2000, 104–107)

Skrivnost Cerkve je zapisana že v prvem, najbolj osnovnem simbolu vere: *Credo /... / sanctam Ecclesiam catholicam*. Najprej se omenja Očeta Stvarnika, nato Sina

Odrešenika in Svetega Duha posvečevalca. Cerkev sledi Svetemu Duhu, Cerkev je prvo delo Svetega Duha, je pred občestvom svetnikov, odpuščanjem grehov, vstajenjem od mrtvih in večnim življenjem. Ko pravimo »Verujem sveto katoliško Cerkev«, izrekamo vero ne »v Cerkev«, temveč »Cerkvi«, njenemu obstoju, njeni nadnaravnosti, edinosti. Izpovedujemo, da je Cerkev oblikovana po Svetem Duhu in je njegovo lastno delo, orodje, po katerem nas posvečuje. Po njej imamo delež pri občestvu svetih, pri odpuščanju grehov in vstajenju za večno življenje. Verujemo, da Cerkev ne obstoji sama zase, ampak je prvo delo Boga za odrešenje ljudi: *finis omnium Ecclesia*. Znana beseda Klemenca Aleksandrijskega povzema to gledanje takole: »Kakor je Božja volja delo in se imenuje svet, tako je njegov namen odrešenje in zveličanje ljudi in ta namera se imenuje Cerkev.« (KKC 1993, 240; Schönborn 1997, 17) Tudi vera v najmočnejšem pomenu besede se nanaša le na Boga, le zanj lahko rečemo, da verujemo vanj. Vera, *Credo* v svoji korenini vsebuje osebno prvino, ki se lahko nanaša le na Boga. Cerkvena vera pa je v svojem načinu, svojem objektu in načelu teologalna.

»Verovati, da je Cerkev sveta in katoliška ter da je ena in apostolska (kakor dodaja nicejsko-carigrajska veroizpoved), je neločljiva od vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha. V apostolski veri izpovedujemo, da verujemo sveto Cerkev (*Credo ... Ecclesiam*) in ne v sveto Cerkev, da ne bi na isto raven postavljali Boga in njegovega dela in da bi jasno pridevali dobroti Boga samega vse darove, ki jih je položil v svojo Cerkev (*in ecclesiam collecta sunt*).« (KKC 1993, 211)

Samo Bogu pripada pokorščina vere. Razlikovanje, ki ga je izpeljal sv. Avguštin, je še vedno veljavno. De Lubac ga pojasnjuje takole:

»V nasprotju s preprostim dejstvom, da verujemo v obstoj neke stvari ali nekega bitja (*credere Deum*), prav tako v nasprotju s preprostim dejstvom, čeprav že bolj posebnim, da verujemo v avtoriteto nekoga, se pravi, da njegovi besedi priznavamo resnico (*credere Deo*), je vera v Boga (*credere in Deum*) edinstvena: vsebuje namreč iskanje, pot, gibanje duše (*credendo in Deum ire*), osebni polet ter končno privolitev, ki svojega cilja nikakor ne bi mogla imeti v nečem ustvarjenem.« (2006a, 17–18)

Če je samo Bog vreden naše vere, popolne prepustitve, kakšen pomen potem pripisujemo izrazu »verovati Cerkev«? Preprost pogled na apostolsko veroizpoved takoj pojasni razliko med trditvijo verovati »v Boga« in »verovati Cerkev«. Ker je Cerkev omenjena za vero v Svetega Duha (»verujem v Svetega Duha«), je jasna volja, da imamo Cerkev za njegovo delo, za njegov prvi učinek, ki pripoji druge, ki sledijo: občestvo svetnikov, odpuščanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje. Henri de Lubac v svojem *Premišljevanju o Cerkvi* iz leta 1952 razlaga takole:

»Ko rečemo ›Verujem sveto katoliško Cerkev‹, ne razgllašamo svoje vere ›v Cerkev‹, ampak ›Cerkvi‹, se pravi v njen obstoj, v njeno nadnaravno resničnost, v njeno edinost in njene bistvene značilnosti. Kakor smo razgla-

sili svojo vero v stvarjenje neba in zemlje po Bogu vsemogočnem Očetu, potem v učlovečenje, smrt, vstajenje in vnebohod Jezusa Kristusa, našega Gospoda, tako sedaj na isti način izpovemo, da je našo Cerkev oblikoval Sveti Duh, da je njegovo lastno delo (Albert Veliki), orodje, s katerim nas posvečuje.« (2006a, 14–15)

Ko pravimo, da verujemo v Boga, ga izpovedujemo, mu izkazujemo čaščenje, ga ljubimo, se mu v celoti izročamo in mu posredujemo vso svojo ljubezen. Vera v Boga je posebna: zahteva iskanje, hojo, vzgib duše (*credendum in Deum ire*), osebni zanos, pridružitve, ki se nikakor ne more končati pri neki stvari. Vse, kar nam pomaga k večji zavesti tako preproste, a tako temeljne resnice, je dragoceno verujoči duši. Cerkev ni Bog, ampak je Božja Cerkev: »*Credimus ergo in Deum. Credimus et sanctam eius Ecclesiam esse. Non autem credimus in Ecclesiam sicut in Deum, quia Ecclesia non est Deus. Credimus autem singulariter in Deum. Credimus et sequenter Ecclesiam eius esse* (sv. Idelfonz).« (21–29)

Cerkev je »ovčji hlev«, katerega edina in nujna vrata so Kristus (Jn 10,1-10). Je tudi čreda, glede katere je sam Bog napovedal, da bo njen pastir (Iz 40,11; Ezk 34,11). Čeprav njenim ovcam vladajo človeški pastirji, jih vendar neprestano vodi in hrani Kristus sam, dobri pastir in prvak pastirjev (Jn 10,11; 1 Pt 5,4), ki je svoje življenje dal za ovce (Jn 10,15). Pogosto se Cerkev imenuje Božja zgradba (1 Kor 3,9). Gospod sam se je primerjal s kamnom, ki so ga zidarji zavrgli in je postal vogelni kamen (Mt 21,42). Na tem temelju apostoli zidajo Cerkev (1 Kor 3,11) in od njega Cerkev prejema stalnost in trdnost. Ta stavba ima različna imena: Božja hiša (1 Tim 3,15), saj v njej prebiva Božja družina, Božje bivališče v Duhu (Ef 2,19-22), prebivališče Boga med ljudmi (Raz 21,3), zlasti pa sveti tempelj, ki ga cerkveni očetje slavijo kot predstavljenega v svetiščih iz kamna, liturgija pa ga po pravici primerja s svetim mestom, novim Jeruzalemom. Vanj se že na zemlji vzdavamo kot živi kamni (1 Pt 2,5). To sveto mesto gleda Janez v svojih videnjih, kako ob prenovitvi sveta prihaja iz nebes od Boga, »pripravljeno kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina« (Raz 21,1). Cerkev se imenuje tisti »Jeruzalem, ki je zgoraj« in »naša mati« (Gal 4,26; Raz 12,17); opisana je tudi kot neomadeževana nevesta brezmadežnega Jagnjeta (Raz 19,7; 21,2.9; 22,17), ki jo je Kristus »ljubil in dal zanj samega sebe, da bi jo posvetil« (Ef 5,29). Potem ko jo je očistil, jo je hotel imeti združeno s seboj, da bi mu bila podrejena v ljubezni in zvestobi (Ef 5,24). Končno jo je za večno obsul z nebeškimi darovi, da bi mogli razumeti vse spoznanje presegajočo Božjo in Kristusovo ljubezen do nas (Ef 3,19).

Vključitev Cerkve v apostolsko veroizpoved nakazuje, da je Cerkev za nas predmet vere, vendar ne v dejanskem pomenu, kakor je to Bog. Cerkve ne molimo, tudi od daleč ne mislimo nanjo kot na neodvisen in popoln sedež resnice, niti ne kot na prvi ali vsaj glavni vzrok našega zveličanja. Ista veroizpoved se zato razkriva kot najboljši protistrup proti trajni skušnjavi poveličevanja samega sebe. Ta skušnjava je vedno ogrožala krščansko občestvo, tudi če ji nikdar ni uspelo prizadeti nauka. Verujemo v Boga in izpovedujemo, da je Cerkev od Boga in za Boga.

Kdo je tisti jaz, ki lahko vedno s ponižno gotovostjo trdi »jaz verujem v Boga, verujem v Jezusa Kristusa«? Odgovor je lahko samo: Cerkev, Kristusova nevesta.

To ne sme pomeniti, da iz Cerkve napravljamo nekakšno stvar, kakor da bi mogla obstajati neodvisno od verujočih – Cerkev namreč živi v krščelih. Ko govorimo o osebi Cerkve, imamo pred seboj občestvo verujočih, ki ga poraja moč Besede in zakramenta ter ga oživlja Kristusov Duh, ki je podeljen vsakemu od nas. Cerkev je »oseba vere«: Cerkev veruje, Cerkev izpoveduje Sveto Trojico, jo hvali in poveljuje ter pričakuje Gospodov ponovni prihod. Gospodov Duh gradi in ohranja Cerkev v edinosti, Duh jo vodi na potovanju zgodovine. V tem smislu se naša poslušnost vere uteleša v našem odnosu do Cerkve, Gospodove neveste in naše matere: mi, udje njegovega telesa, smo deležni popolne pokorščine Cerkve, Gospodove dekle. Zato je Cerkev oseba, ki kristjanu dovoljuje izpovedovanje vere. Svojo vero lahko izpovedujemo, samo če smo del osebe Cerkve, ki ustrezno izpoveduje vero. Posamezen vernik je tak, samo če vero Cerkve vsakokrat sprejema za svojo. Zato je Cerkev, kolikor je *convocatio vel congregatio christianorum, domus Dei*, predstavljena kot živ organizem, ki izpoveduje Sveto Trojico, Jezusa Kristusa, Svetega Duha. (Scola, 2010, 277–279)

Cerkev je oseba, ki kristjanu dovoljuje izpovedovanje vere. Svojo vero lahko izpovedujemo samo, če smo del osebe Cerkve, ki ustrezno izpoveduje vero. Posamezen vernik je tak, samo če vero Cerkve vsakokrat sprejema za svojo. Verovati Cerkev pomeni priznati, da je Sveti Duh nenehno navzoč v človeški zgodovini; pomeni priznati, da je ljubezen – in on je ljubezen, ki jo ljudje potrebujejo – ljudem podarjena v zakramentu skrivnosti, ki je Cerkev, in v njej po njenih zakramentih. V moči te vezi med Svetim Duhom in Cerkvijo je bogoslužje prej nebesa na zemlji (Janez Pavel II. 1996, 11), kar rado ponavlja bizantinsko izročilo, kakor pa dolžnost ali primerno čaščenje, ki ga moramo dajati Bogu.

#### 4. Cerkev in Devica Marija

Cerkveni očetje so govorili, da kdor nima Cerkve za mater, ne more imeti Boga za očeta. Rojstvo iz Boga, ki nas napravi za Božje otroke, ni naključno dejanje, ampak skupek najsvobodnejše, stvariteljske milosti. Za to dejanje pa si Bog izbere roditveno naročje. Kakor si je izvolil, da bi na človeški način postal človek, tako si tudi izvoli, da v nas zarodi svoje življenje, in to v zakramentu, ki je Kristusova navzočnost v Cerkvi, ki ji je podeljena ne samo rodovitnost, ampak tudi avtoriteta matere. Za Marijo veljavna besedna zveza *prius concepit mente quam ventre* razbije vsako zgolj fiziološko predstavo o materinstvu v korist celostno osebnostnemu materinstvu: njeno celotno bitje, od konice duha navzdol, prav do nezavesti izreka pritrditev Božji obljudi. Pri tem pa je to materinstvo le najvišji primer humane rodovitnosti, ki v dejanju spočetja in rojstva priključuje na dan polno človeško odgovornost. Če naj bi ljudje to pozabili, pozabili tudi v primeru Cerkve, ostaja vendarle prekipevajoče očetovstvo Boga samega, da nam to kliče v spomin. Katoliško milost prejme posameznik od Kristusa, vendar iz Cerkve in v Cerkev. V Cerkev smo rojeni po Kristusu in po Cerkvi, pri čemer rodovitnost obeh kaže naprej na prazvir vsakega očetovstva v nebesih. (Balthasar 1995, 70–71)



Henri de Lubac zelo rad uporablja izraz »materinstvo Cerkve«. Nekemu nevernemu dopisovalcu je odgovoril, da je Cerkev,

»za katero se na zunaj včasih zdi, da nalaga svojim vernikom zelo avtokratske zahteve, do tistih, ki se potrudijo, da bi živeli iz njenega duha, Duha Jezusa Kristusa, kakor veliko materino naročje, kjer je vse, kar je pristno človeško, sprejeto z isto ljubeznijo, ne glede na razlike in izvor. Materinstvo, ki sprejema in predvsem daje življenje: krščanstvo je Kristusova nevesta.« (2006b, 37; 137)

Tudi bogoslužje je prav tako pomembno za njeno življenje. Zaradi službenega duhovništva, postavljenega od Jezusa Kristusa, so vse daritve njegove. Dajejo življenje in rojevajo nove kristjane, ude Kristusovega telesa. Materinstvo Cerkve je podobno materinstvu Marije, ki je rodila Glavo telesa. (137–138; 355)

Spet na drugem mestu Henri de Lubac izpoveduje:

»Cerkev je moja mati, ker mi je podarila življenje. Ona je to, ker me stalno ohranja pri življenju in me, če se tudi samo malce bolj poglobim, vodi vedno globlje v življenje ... Seveda slišim vse očitke, ki se pojavljajo zoper mater Cerkev. So dnevi, ko mi po ušesih zvoni od tega. Tudi nikakor ne maram trditi, da so vsi očitki neupravičeni. Toda vsi očitki in vsi tisti, ki bi jih ljudje utegnili še pridružiti, ostanejo večno brez moči nasproti očitnim dejstvom, o katerih sem pravkar govoril ... Srečen je, kdor se je že kot otrok od lastne matere naučil gledati na Cerkev kot na mater. Srečen, še srečnejši je, kogar je življenjska izkušnja, vseeno kakšne vrste, potrdila v tem začetnem pojmovanju. Srečen, kdor se nekega dne zave in potem vedno bolj zaveda nepredstavljive novosti, obilja in globine tega življenja, ki mu ga je ta mati priobčila.« (Štrukelj 2000, 108)

*Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Cerkev in Devica Marija – obe sta nova Eva; raj, drevo sredi raja, drevo, katerega sad je Jezus; veliko drevo, zasajeno sredi zemlje, ki ga je v sanjah videl Nebuhodonozor; skrinja zaveze, Jakobova lestev, vrata nebeška, vzhodna vrata, skozi katera vstopa naš Veliki duhovnik. Cerkev in Devica Marija sta hiša, zgrajena na vrhu gora; tabernakelj Najvišjega, Salomonov prestol, nepremagljiva utrdba, Mesto Boga, Mesto Velikega kralja; obe sta močni ženi iz knjige Pregovorov; okrašena nevesta, da se prikaže pred svojim Ženinom; žena, ki je sovražnica kače, veliko znamenje, ki se je prikazalo na nebu in ga opisuje knjiga Razodetja – žena, obdana s soncem in zmagovalka nad zmajem. Cerkev in Devica Marija sta prebivališče Modrosti, novo nebo in nova zemlja; obe počivata v Kristusovi senci. (de Lubac 2006a, 275–278)

Cerkev vsak dan daje svetu Tistega, ki ga je nekoč rodila Marija. Vsakokrat, ko nekdo prejme krst, se ponovno rodi Kristus. Marijina materinska vloga je, da podari svetu Boga-človeka. Materinska vloga Cerkve dosega vrhunec v obhajanju evharistije, ko nam prav tako daje Kristusa. Kakor Marija rojeva zemeljskega Kristusa, tako Cerkev rojeva evharističnega Kristusa. Kakor je vse Marijino življenje

osredotočeno na rast in varovanje Kristusa, tako sta globoko življenje in skrb Cerkev osredotočena na evharistijo. Kakor Marija daje svetu zemeljskega Kristusa in se iz tega daru rodijo Božji otroci, tako morata evharistična meso in kri, ki nam ju daje Cerkev, oblikovati žive Božje otroke. Kakor Marija pod križem prejema ves zaklad milosti, tako ga Cerkev ponovno prejema pri vsaki sveti maši. Marija je zemlja, na kateri je bila posejana Cerkev.

Ker je Cerkev cilj vseh stvari, *finis omnium Ecclesia*, je ekumenska razsežnost v najširšem pomenu istovetna z njenim bistvom in poslanstvom, ki ji pripada kot vesoljnemu zakramentu odrešenja. Če danes radi govorijo, da je Cerkev ikona Trojice, moramo obenem poudariti, da je preblažena Devica Marija najpopolnejša podoba Cerkev. V tem smislu so naslednje vrstice nekakšna razgledna točka, s katere se odpira pogled na celoto in zlasti v prihodnost.

V vsem tem je veliko več kakor le vzporednost ali izmenično navajanje dvopomenskih simbolov. Krščanska zavest je že zelo zgodaj odkrila in nato v stoletjih na tisoč načinov oznanjala in upodabljala v umetnosti, bogoslužju in slovstvu: Marija je idealna podoba Cerkev, je njen zakrament, zrcalo, v katerem odseva celotna Cerkev. Cerkev najde v Mariji svoj pravzor, kraj svojega izvora in popolnost svojega cilja.

Cerkev je mati, kakor je mati tudi Marija. Obe sta materi, zrcalni podobi druga druge. Vendar gre Marijinemu materinstvu prvenstvo, saj je postala mati pred Cerkvijo in je mati v polnejšem pomenu.

»Devica Marija je po daru in nalogi materinstva, ki jo združuje z njenim Sinom in Odrešenikom, ter po svoji edinstveni milosti in nalogah najtesneje združena s Cerkvijo. Božja Porodnica je, kakor je učil že sv. Ambrož, podoba Cerkev glede vere, ljubezni in popolnega zedinjenja s Kristusom.« (C 63)

Marija je popolna vzornica materinstva Cerkev, sama pa je obenem najpopolnejše posnemanje ali ikona očetovstva Boga.

»Ko je z vsem srcem in neovirano od kakršnegakoli greha sprejela odrešitveno Božjo voljo, je samo sebe kot Gospodovo deklo popolnoma posvetila osebi in delu svojega Sina in je tako pod njim in z njim služila po milosti vsemogočnega Boga skrivnosti odrešenja. Po pravici torej menijo cerkveni očetje, da je Bog Marijo uporabil ne kot zgolj pasivno orodje, temveč da je s svobodno vero in pokorščino sodelovala pri odrešenju človeštva. Marija je namreč, kakor pravi sv. Irenej, »s svojo pokorščino postala zase in za ves človeški rod vzrok odrešenja«. Zato neredki stari cerkveni očetje v svojem oznanjevanju radi z Irenejem trdijo: »Vozel Evine nepokorščine je bil razvozlani z Marijino pokorščino; kar je devica Eva zavezala s svojo nevero, to je devica Marija razvozlala z vero.« Pogosto trdijo: »Smrt po Evi, življenje po Mariji.« (C 56)

Cerkev, naša mati – popolna častilka. Tu sta si obe najbližji. Zato, ker v obeh deluje isti Duh. Toda medtem ko v Mariji ta skromna visoka popolnost žari povsem

čisto, se pri nas, ki se nas je Duh komaj dotaknil, le z muko prebije na dan. Cerkev v Mariji zre in prepoznavna samo sebe in svoje poslanstvo. Da bi ohranjala in poživiljala svojo istovetnost, premišljuje o Mariji. V tem premišljevanju odkriva svojo resničnost, svojo poklicanost k svetosti in pripadnosti Kristusu. V njenem življenju se uresničujejo vsi največji dogodki odrešenjske zgodovine. Zato velja, da je Marija kratek povzetek ali mikrosgodovina odrešenja, lahko pa jo opišemo tudi kot Cerkev v malem, poosebljenje Cerkve. Vse, kar je marijansko, je navzoče v Cerkvi, in kar pripada Cerkvi, je navzoče v Mariji, le na drugačen način. Kakršna je bila Marijina vera, taka mora biti vera Cerkve in vsakega kristjana. Cerkev je v Mariji. Cerkev Stare zaveze in Cerkev Nove zaveze se v njej uresničujeta, povezujeta in najdeta svoj izraz. Marija je torej postavljena pred verujoč pogled Cerkve kot edinstvena evangelijska ikona. Je zgledna hči Očeta, popolna učenka Sina – obraza Matere in Sina sta si bila najbolj podobna, ker ni imel telesnega očeta – ter ne nehno napolnjena in navdihnjena s Svetim Duhom. Marija se nam kaže kot podoba in najsijajnejši vzor Cerkve tudi glede svetosti. (Dolenc 2007, 341–342)

Marija je prapodoba notranjega mišljenja Cerkve, ki v trpljenju dejavno izgovarja pritrditev trpljenju svojega Sina. V istem dogodku pa je Marija izročena Janezu in s tem duhovniku, ki združuje v sebi oboje: eksistencialno sodarovanje ob pogledu na muke Ljubljenege in funkcionalno naročilo, da v Cerkvi ponavlja v spomin na to zadostilno dogajanje. Ko je Marija izročena Janezu, je uvedena v Cerkev, katere prvi zastopniki so enajsteri s Petrom na čelu. V njihovo sredo bo šla Marija kot somolilka in bo izginila. (Apd 1,14; Štrukelj 1997, 125)

## 5. Zaključek: Cerkev ostvarja evharistijo, evharistija pa ostvarja Cerkev

Kardinal Henri de Lubac je zapisal, da Cerkev ostvarja evharistijo, evharistija pa ostvarja Cerkev. Kakor je evharistija skrivnost vere, tako je tudi Cerkev skrivnost vere. Oddaljitev od Cerkve in s tem od svete evharistije – vira, vrhunca in poslanstva Cerkve – je posledica postopnega zatemnjevanja Cerkve kot predmeta vere (*credo Ecclesiam*). Vsaka nezvestoba Božji podobi, ki jo človek nosi v sebi, vsak prelom z Bogom je hkrati tudi pretrganje človeške enote, edinosti. Verovati Cerkev pomeni stopiti na pot vere v Troedinega Boga, Očeta in Sina in Svetega Duha, pomeni spreobrnjenje k živemu in večnemu Bogu. Cerkev najde v Mariji svoj pravzor, kraj svojega izvora in popolnost svojega cilja. Marijo lahko opišemo tudi kot Cerkev v malem, poosebljenje Cerkve. Vse, kar je marijansko, je navzoče v Cerkvi; kar pripada Cerkvi, pa je navzoče v Mariji, le na drugačen način. Kakršna je bila Marijina vera, taka mora biti vera Cerkve in vsakega kristjana. Ob njej lahko iz skrivnosti Kristusovega križa poglobljamo duha Božjega otroštva, katerega dostojanstvo smo prejeli pri krstu: »Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce.« (Ezk 36,26)

## Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi (*Lumen gentium*)  
**KKC** – Katekizem Katoliške cerkve

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1995. *Katoliški*. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: Družina.
- Cesbron, Gilson.** 1970. *Ce que je crois*. Pariz: Grasset.
- Dolenc, Bogdan.** 2007. Marija: podoba, vzornica in mati. *Mednarodna katoliška revija Communio* 17, št. 4:335–344.
- Emile iz Taizéja.** 2012. Zvestoba prihodnosti: kardinal Yves Congar o izročilu, prenovi in katolištvu. Prev. Bogdan Dolenc. *Mednarodna katoliška revija Communio* 22, št. 3:238–255.
- Guardini, Romano.** 1983. *Vom Leben des Glaubens*. Mainz: Grünewald.
- Janez Pavel II.** 1996. *Luč z Vzhoda [Orientale lumen]*. Apostolsko pismo. Cerkveni dokumenti 68. Prev. Marko Urbanija in Bogdan Dolenc. Ljubljana: Družina.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Lubac, Henri de.** 2006a. *Méditation sur l'Église*. Œuvres du Cardinal Henri de Lubac. Zv. 8. Pariz: Cerf.
- . 2006b. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Œuvres du Cardinal Henri de Lubac. Zv. 33. Pariz: Cerf.
- . 2003. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Œuvres complètes 7. Pariz: Cerf.
- . 1984. *Théologies d'occasion*. Pariz: DDB
- Newman, John Henry.** 1998. *Skrivnost Cerkve*. Prev. Ina Slapar. Celje: Mohorjeva družba.
- Schönborn, Christoph von.** 1997. *Ljubiti Cerkev: duhovne vaje za papeža Janeza Pavla II.* Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Scola, Angelo.** 2010. Verujem ... Cerkev / Credo ... Ecclesiam. Prev. Anton Štrukelj. *Mednarodna katoliška revija Communio* 20, št. 3:277–281.
- Štrukelj, Anton.** 2005. *Slavje vere*. Ljubljana: Družina.
- . 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- . 1996. *Ti si Peter Skala*. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. Dogmatična konstitucija o Cerkvi [*Lumen gentium*]. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,395—404  
 UDK: 27-528  
 Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

*Peter Caban*

## The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition

*Abstract:* In order to complete the view on the Christian First Mass celebration we must mention the facts related to the liturgy of the First Mass which are deeply rooted in the folk devotion and imagery of the believers even though they are not the necessary parts of the First Mass liturgy. From the historical and liturgical point of view they are important facts that indicate and describe the important moment of the sacerdotal life and its first expressions in the local parish, among believers, parents or benefactors. In this study we will notice one of these elements – the First Mass blessing of new priests. It is evident that the First Mass played important role for the believers which was expressed in the First Mass customs.

*Key words:* The First Mass blessing, new priest blessing, *Missa prima*, Christian west liturgical tradition

*Povzetek:* **Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna prvina v izročilu krščanskega Zahoda**

Da bi dopolnili pogled na krščansko novomašno slavlje, moramo upoštevati dejstva, ki zadevajo bogoslužje nove maše in so globoko ukoreninjena v ljudskih pobožnosti in podobah vernikov, čeprav niso nujno del novomašnega bogoslužja. Z zgodovinskega in liturgičnega vidika pomenijo pomembna dejstva, ki razkrivajo in opisujejo neki pomemben trenutek duhovniškega življenja in so njegov prvi izraz v domači župniji, med verniki, starši ali dobrotniki. V tej študiji se bomo posvetili eni od teh prvin – blagoslovu, ki ga podeljujejo novomašniki. Očitno je, da so nove maše igrale pomembno vlogo za vernike, to pa je odsevalo v novomašnih običajih.

*Ključne besede:* novomašni blagoslov, blagoslovi novih duhovnikov, *missa prima*, zahodno krščansko liturgično izročilo

### 1. Introduction

The First Mass blessing is very respected religious tradition by the believers in the history of the Western Christianity. It is attested by a phrase in the European habit that »it is worth destroying the shoe soles so that we could receive the First

Mass blessing«. In the reports on the First Mass celebration and customs the First Mass blessing was and is highly respected.

Historical mentions prove that the new priest blessing was granted not only during the *Missae primae* but within some time period. (Niderberger 1924, 557) New priests could grant this blessing in the Mass of the sacerdotal consecration: »It is always an uplifting moment when the newly ordained grants the blessing for the first time to his consecrating bishop and many believers.« (Kenny 1985, 100) When he came to his native parish he granted his blessing again (Kohl 1908, 275). When he was personally invited the new priest could grant the blessing in each house. In the liturgy prior to the Second Vatican Council the First Mass blessing was granted after the procession to the church, before, during or after the homily, at the end of the First Mass and when he changed his vestment in the sacristy or after the procession with the Most Holy Sacrament if it was held after the First Mass. (Manuale caeremoniarum 1926, 184)

The blessing could be granted from the pulpit (Kohl 1908, 278) or from the altar to all or individually (Ritz 1968, 229). If the parents of the new priest had died, the new priest visited the tomb of his parents and granted them the blessing there. In some places the new priest granted the blessing in the hospitals and charitable institutions in the vicinity. The form of the blessing was inherited oral.

## 2. The most important mentions about the First Mass blessing

The new priest blessing is explicitly mentioned in the 13<sup>th</sup> century in the work of Humbertus de Romanis who reported that believers in the First Mass of the new priest kissed his hands and wanted to ask his blessing: »Et ideo fideles, ut sint participes huiusmodi gratiae, solent in tali Missa semper offerre et cum devotione manus consecratas Sacerdotis osculari et benedictionem ipsius petere.« (1677, 536) *Rituale Romanum* since his first edition in 1614 did not contain any special mentions about the form of the First Mass blessing (Mayer 1987, 297). The Roman Congregation of the rites approved the form of the blessing on March 30<sup>th</sup>, 1878:

»Oremus. Deus, qui charitatis dona per gratiam Sancti Spiritus tuorum fidelium cordibus induisti; da famulis et famulabus tuis pro quibus tuam deprecamur clementiam, salutem mentis et corporis, ut te tota virtute diligant, et quae tibi placita sunt, tota dilectione perficiant. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen. Postea dicitur: Benedictio Dei omnipotentis Patris + et Filii, et Spiritus Sancti, descendat super vos (super te) et maneat semper. Amen.« (Wapelhorst 1892, 455)

The initial oration comes from the *Missale Romanum* and it was found among the »Orationes diversae« titled »Pro devotis amicis« (Bruylants 1952, 312). Together with the final form of the blessing they were part of the officially approved

form for the First Mass blessing. But we must not conclude that this form only was used after 1878. (Caban 2015, 230–239) The sources show the variability of the form of the First Mass blessing (Hauerland 1997, 295) and the approved text was just an alternative. One form which was not published in the liturgical books became very popular: »Per impositionem manuum mearum et invocationem beatae Mariae Virginis (many inserted the name of the patron saint here) et omnium sanctorum, omni benedictione coelesti et terrestri, benedicat te omnipotens Deus, Pater, Filius et Spiritus Sanctus.« (Kromler 1949, 71)

According to *Ceremoniale Parisiense* edited by the Paris priest Martin Sonnet in 1662 and according to *Ceremoniale* of the French diocese of Toulouse from 1700 the primiciant put both hands on the head of the believers at the end of the First Mass and prayed »Deus misereatur tui« using Psalm 67 and the reply »Et benedicat tibi«. Alternative word of the blessing was quoted by the new priest from the missionary speech of the Resurrected to his disciples at the end of the Mark's gospel (16,18). The activity of the new priest was perceived as an act of faith: »Super aegros manus imponent et bene habebunt and people replied Amen.« (Cérémonial de Toul 1700, 250) If there were a lot of believers the new priest blessed people in pairs. He gave his hand for kissing and he put his hand on their heads with the prayers of the blessing. This custom was used in the French diocese until the end of the 19<sup>th</sup> century.

In *Benedictionale Constantiense* from 1781 a special »Benedictio neomystae« was mentioned. The new priest said a simple form of blessing over an individual or over several kneeling persons. This blessing was usual for the end of the Mass: »Neomysta, seu novus sacerdos, more passim recepto benedicturus unum, vel plures ante se genuflexos junctis manibus dicit: Benedicat te (vos) omnipotens Deus; deinde manu sinistra infra pectus posita, extensa manu dextera formando Crucem pergit: Pater, et Filius + et Spiritus sanctus. Amen.« (Cérémonial de Toul 1700, 250) and he made the sign of the cross over the blessed person. (Hauerland 1997, 230–236)

### 3. *Te Deum* and blessing

According to *Cérémonial* of the cathedral of Verdun from 1832, when the new priest sang *Te Deum*, he put his hands on everyone and said the text of the blessing (342). According to the decree of the bishop of Litoměřice from 1839 »before the new priest left the presbytery, he had to grant his new priest blessing to his parents and other relative. /... / If the priests asked for the First Mass blessing, the uplifting of the believers was higher.« (Hnojek 1842, 245) According to Antonín Vojtech Hnojek the First Mass blessing was a

»proper task of the new priest during the whole First Mass day and the new priest had the sacred duty to fulfill the pious desires of the believers by granting the blessing in order to support the piety by this dignified holy activity with the holy patience, tireless eagerness and truthful piety« (246).

In the decree there were no proposals of the texts for the diocese of Litoměřice.

The *Ritual* for the priests of the diocese Hradec Králové from 1846 registered the custom that the new priest granted his blessing at the end of *Missae primae*. When he unvested his ornate and maniple, he put his hands on individuals and prayed for them. At the grades of the altar the blessing was received by the priests according to their rank, then the parents of the new priests and his relative. The blessing was granted to the other believers later outside of the presbytery. In relation to the First Mass the new priest should not omit the preparatory prayers at the grades of the altar and thanksgiving after the blessing. (106)

#### 4. Austrian forms

---

The proper texts for the new priest blessing contained also *Collectio rituum* from St. Pölten from 1873. It is mentioned that the First Mass blessing was granted after the Mass. Besides the forms of the First Mass blessing *per impositionem* and *per elevationem* this collection offered some other texts as well. There is the preparatory prayer of the new priest – the primiciant asked God to bless the people. Then there is the general form of the blessing. The text mentions the omnipotence of the Father, the wisdom of the Son and wish that God hear these petitions. This request is ended by the proper form. It could be used as a shorter form as well or it could be ended by the greeting of peace without the reply of the blessed person. (346) It is interesting that the gift of knowledge is not listed in the seven gifts of the Holy Spirit but *amor Dei* is used instead:

»Illuminet Deus vultum suum super te, et memor sit omnis sacrificii tui et holocaustum tuum pinquescat, ut velut victima Abel placeat Altissimo oblatio tua; induat te Deus salutari suo, ut mundo corde, puris labiis, innocens manibus ei hostiam laudis offeras; superabundet in te spiritus sapientiae, intellectus, consilii, fortitudinis, pietatis, timoris et amoris Dei. Et omni benedictione coelesti benedicat etc. ut supra.« (347)

The book contained the proper texts of the First Mass blessing for the parents, siblings, benefactors, children and the sick (Hauerland 1997, 230–236).

#### 5. References about the First Mass blessing in Poland

---

According to the rituals for Polish dioceses (*Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum*) published in 1884 in Cracow when the Holy Sacrament was exposed at the First Mass, at its end the Sacrament was deposited and the new priest granted his First Mass blessing. He stood at the altar. First he blessed the manuductor, then the assistance and clergymen, subsequently he blessed his parents and other believers arranged in pairs. (873–878)



1. Ritual of Cracow. He put both hands on the blessed person and said the form. He was clothed in superpelicia and stole (Haunerland 1997, 309–310). From the Cracow ritual we have some forms of the First Mass blessing for priests: clerics, religious men or women, parents, siblings, adolescents and virgins. After the general form of the blessing the ritual recommended how to proceed when there was a high number of believers. In such case *Benedictio generalis* had to be used. (Rituale sacramentorum 1884, 875–880) A Polish peculiarity is the warning that the new priest should not grant the blessing to the bishop but the bishop could bless the primiciant before all the particular blessings. At the end the ritual warned that all the benedictions must not be granted in a day when the priest celebrated the Mass for the deceased in black colour because all the blessings were omitted in the Mass for the deceased according to the prescriptions of the *Missale Romanum* from 1570. (Haunerland 1997, 323–329)

2. Others mentions. In 1910 Josef Erker in his *Enchiridion Liturgicum* mentioned the text of the First Mass blessing approved by the Congregation of rites. It consisted of the oration *Deus, qui charitatis dona* and the form of the blessing *Benedictio Dei*. (412) According to A. Nowowiejsky who edited the rite of the First Mass celebration in Poland, the new priest put his hands on the head of the archdeacon and then to the present priests, parents and other members of the family. He blessed them with the usual words: *Benedicat te omnipotens Deus* or by another form approved by Rome. Even though there were instructions and texts for the First Mass blessing in several diocesan rituals in the first half of the 20<sup>th</sup> century and there was even a form of blessing approved by Rome, it cannot be supposed that obliging normative existed in all dioceses. When he made the sign of the cross, the left hand should be on the head of the recipient and the new priest blessed with his right hand. (1906, 397)

## 6. *Collectio rituum* in Vienna

In the First Mass rite of the *Collectio rituum* published in 1889 for the archdiocese of Vienna there were prayers for various church states before the granting of the First Mass blessing. *Collectio* mentioned that besides priests, lower clerics, lay brothers and virgins were blessed. (96–98) After the blessing of the parents there was the form for the blessing of children and special forms were ended by the text of the blessing for other believers: »Omnipotens et misericors Deus concedat tibi (vobis) perpetuam mentis et corporis sanitatem, fidei, spei, et charitatis augmentum, perseverantiam in bonis operibus, et gloriam vitae aeternae.« (98) The greeting of peace was supposed at the end of the benediction of the priests, lower clerics and lay brothers; for the virgins it was said »sine osculo« (98).

## 7. Status in the Moravian Church and in Slovakia

---

The *Agenda* for the Moravian Church province from 1932 commented that the new priest could grant the blessing without the maniple after the First Mass. He granted the blessing to his assistance, then to other priests and clerics and subsequently to his parents, relatives and other believers. It could be done so when time and other circumstances allowed. (597)

In the book of Miháľfi Ákoš published in Banská Bystrica in 1937 three forms were mentioned. They could be used for the First Mass blessing in Slovakia. The primiciant could bless the believers individually, collectively or generally using the following methods:

1. »Per impositionem manuum mearum et invocationem omnium sanctorum benedicat te (vos) omni benedictione coelesti et terrestri omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.«

2. »Benedicat te (vos) omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.«

3. »Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super te (vos) et maneat semper. Amen.« (193)

The following report testifies about a First Mass celebration in Slovakia during the Communism:

»It happened in 1966. Due to numerus clausus there were only 12 new priests ordained in the seminary of Bratislava for the whole Slovakia. I was one of them. The number of the accepted candidates was regulated by the Communist authorities. 19 religious sisters coming from Vítaz, a village under Branisko, were invited for the First Mass which was celebrated with ThDr. Pavol Čech on the same Sunday. We were surprised that only one of them could come. We decided to go to the Czech Republic where our religious sisters were living. We visited them and granted them the new priest blessing from Osek to Tulešice. We were surprised when we met the bishop ThDr. Vasil' Hopko in Osek (he served as the priest for the religious sisters). We celebrated the Mass one after another and the bishop served as the altar boy even though we disagreed. After the Mass he asked the blessing. I told him: Yes, with pleasure but first you must bless us as the successor of the apostles. The bishop agreed and granted his apostolic blessing. I do not know why but I inserted the following words into the text of the blessing: By imposing of my new priest hands and at the intercession of the Blessed Virgin Mary, St. Basil the Great, the saint missionaries Cyril and Methodius, by this new priest blessing I pray that you would ordain the priests in Prešov soon. The bishop began to cry and replied: That will never happen. Two years later (in 1968) after the Prague spring, the bishop returned from Osek to the eparchy of Prešov. In 1972 we met at the burial of the bishop Róbert Pobožny. At the parking lot in Rožňava we parked our cars next to each other. When the bishop Hopko saw me, he told Mons. Ján Hirka, the ordinary of Prešov, smiling: Look, the prophet of Osek. The bishop told me that my wish or prophecy kept him alive.« (Príbehy a svedectvá 2008)

The contemporary renewed Benedictional (*De benedictionibus*) published in 1985 does not include texts for a special First Mass blessing. On November 5<sup>th</sup>, 1964 the Apostolic Penitentiary issued a decree that the each new priest can grant the papal blessing for one time. The blessing is related to the full indulgences. (Enchiridion 1988, 303) It would be interesting to know which countries use this faculty.

## 8. The first Mass blessing and Mass celebration in the social context

---

Even though the First Mass blessing of the newly ordained priest does not have any special consequences for the future of the pastoral care in his native place and the primiciant begins his sacerdotal ministry in the parish selected by the bishop, the First Mass with its blessing is one of the most important events in the life of the local parish community. In many European countries we can see that in the countryside people expect for many years that a person from their village would be ordained as priest so that they could celebrate his First Mass. In the cities this custom is less evident – there the anonymity is higher. However, the First Mass is also an important phenomenon in the life of the urban parishes. It can encourage believers and it can be a challenge for the new priestly vocations. The First Mass is the integral feature of the parish structure of the particular Church. It is usual to celebrate the First Mass in the native place of the new priest because it is the particular Church community where the primiciant found his identity and was formed for the priestly vocation. The newly ordained priest could experience the enthusiasm of the sacerdotal ministry or the vocation in the parish community of his native place or during the implementation of various liturgical ministries (altar boy, sexton, lector of God's word etc.). It was interesting to observe how many new priests (and most of them) were altar boys before they became priests.

Pope John Paul II in the apostolic exhortation *Pastores dabo vobis* from 1992 wrote about the native place of the priest, about the community of believers in the native parish or in the parish where the primiciant grew. This community influences the formations of the future priest. The pope speaks about the family of the priest:

»Let us mention first of all the family: Christian parents, as also brothers and sisters and the other members of the family, should never seek to call back the future priest within the narrow confines of a too human (if not worldly) logic, no matter how supported by sincere affection that logic may be. Instead, driven by the same desire to fulfill the will of God, they should accompany the formative journey with prayer, respect, the good example of the domestic virtues and spiritual and material help, especially in difficult moments. Experience teaches that, in so many cases, this multiple help has proved decisive for candidates for the priesthood. Even in the

case of parents or relatives who are indifferent or opposed to the choice of a vocation, a clear and calm facing of the situation and the encouragement which derives from it can be a great help to the deeper and more determined maturing of a priestly vocation.« (68)

An important part of the prayerful and human background of the new priest in his native place is the parish community which should be closely related to the family community and both communities should complement each other:

»Closely linked with the families is the parish community. Both the community and the family are connected in education in the faith. Often, afterward, the parish, with its specific pastoral care for young people and vocations, supplements the family's role. Above all, inasmuch as it is the most immediate local expression of the mystery of the Church, the parish offers an original and especially valuable contribution to the formation of a future priest. The parish community should continue to feel that the young man on his way to the priesthood is a living part of itself; it should accompany him with its prayer, give him a cordial welcome during the holiday periods, respect and encourage him to form himself in his identity as a priest, and offer him suitable opportunities and strong encouragement to try out his vocation for the priestly mission.« (68)

The way of the seminarians leading to the First Mass should be supported by the associations and youth movements which are signs and proof of the vitality of the particular Church and they should contribute to the human, spiritual, pastoral and intellectual formation of the new priest. For these reasons it is understandable that the birth place of the priest played an important role in the liturgical celebration of the First Mass or in his pastoral activities – for example to act as a substitute of the priest in the native parish during his vacation, participation in the solemnities of the patron saint. From the theological point of view we should not mention the birth place as the host of the First Mass but we must think on the spiritual good and human uplifting related to the First Mass for the parish community and believers. We must not forget that spiritual preparation for the First Mass is very beneficial in the parish community. Dimensions of the theological aspect of the First Mass would not be understood if we think that the First Mass must be celebrated in the birth place of the new priest. In the past as well as in the future there will be new priests who renounce the luxurious celebrations of the First Mass. The renunciation would be problematic if the motivation would be found in the individualist understanding of the sacred *ordo* or unilateral presbyter piety and if the new priest perceives the ordination as the contribution to his own sanctification.

## 9. Conclusion

On the basis of the historical mentions presented in this study we can state that the celebration of the First Mass blessing in history was regulated in the decrees of particular councils or in the documents published by the bishops for their dio-

ceses. Some peculiarities of particular Church communities testify that the directions for this blessing celebration had various dimensions and they served for suppressing of unwanted behaviour related to the celebration of the First Holy Mass especially against costly and profane celebration. The texts of the particular liturgical day were used as the form for the First Mass and blessing. The celebration of the First Mass in front of the exposed Eucharist was prescribed only in the orders of the First Mass for the Czech dioceses of Litomerice in 1839 and Hradec Kralove in 1846. The kissing of the hand of the primiciant was mentioned in the Paris ceremonial book from 1662. (Hauerland 1997, 192–196) Thanksgiving after the First Mass by the Ambrosian canticle *Te Deum laudamus* was mentioned for the first time in the ritual book for the diocese of Chur in Switzerland in 1732. This custom was accepted in several countries. In the context of the historical interpretation it is interesting that unlike most ritual books (mostly German), the order of the First Mass from the diocese of Litoměřice in 1839 and ritual book for Hradec Králové in 1846 mentioned the distribution of the Holy Communion in the First Mass for the relatives and people as a matter of fact and not only as a possibility as it was mentioned in the German rituals of the First Mass.

The First Mass is rightly considered the integral part of the priestly initiation. In this sense the celebration of the First Mass should serve the unity of the Church because it unites the community of the believers in the Holy Spirit. The First Mass should serve the sanctity of the primiciant and the believers because by the celebration of the First mass we share in the sanctified gifts of the Eucharist in the sacrament community with Christ through *communio sanctorum*. The celebration of the First Mass serves the Catholicity of the parish because through the primiciant who was sent by the bishop the particular Church community is in communion with the bishop and other parish communities. On the basis of the presented facts we can state that the form of the first Mass blessing has its historical substantiated specifics and special accents in every era from the viewpoint of historical and liturgical development. During its development we can see that *Missa prima* with blessing is the lively beginning of the beautiful priestly ministry in the West Christian tradition.

## References

### Sources

**Agenda** provinciae ecclesiasticae Moraviae accommodata ad normam decreti P. R. C. circa usum linguae vulgaris in p. liturgia in territorio dittonis Czecho-slovacae. 1932. Olomouc: Arcibiskupství olomoucké.

**Benedictionale Constantiense**, iussu et autoritate celsissimi et reverendissimi domini Maximiliani Christophori, Dei gratia episcopi Constantiensis. 1781. Konstanz: Labhart.

**Cérémonial** à l'usage de la cathédrale et du

diocèse de Verdun, réligé par l'ordre de feu Monseigneur de Villeneuveiet publié, le siège vacant, par mm. Les vicaires-généraux-capitulaires. 1832. Verdun: Au Séminaire du diocèse.

**Cérémonial de Toul**, dressé par un chanoine de l'église cathédrale, et imprimé par ordre d'illustrissime et reverendissime seigneur, monseigneur Henry de Thyard-Bissy évêque comte de Toul. 1700. Toulouse: A. Laurent.

**De Benedictionibus**. 1985. Editio typica. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.

**Manuale caeremoniarum et rituum pro Congregatione Benedictina Bavarica (pars prima).** 1926. Scheyeren: Typis monasterii Schyrensis.

**Rituale pro peculiaribus quibusdam functionibus sacris rite ac uniformiter obeundis, in usum cleri dioecesis Reginahradecensis concinnatum.** 1846. Hradec Králové: Jan H. Pospjssil.

**Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provincialis Petricoviensis ad uniformem ecclesiarum regni Poloniae usum reimpressum, editio nova.** 1884. Krakow: Stereotypis Ladislai Anczyc & Sociorum.

**Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provin. Petricoviensis ad uniformem ecclesiarum regni Poloniae usum reimpressum.** 1892. Krakow: Stereotypis Ladislai Anczyc & Sociorum.

#### Literature

**Ákoš, Mihályfi.** 1939. *Verejné bohoslužby. Katolícka liturgika.* Banská Bystrica: Kníhtlač Havelka.

**Bruylants, Placide.** 1952. *Les Oraisons du Missel Romain: Texte et Histoire.* Louvain: Centre de documentation et d'information liturgiques.

**Caban, Peter.** 2015. *Missa prima neosacerdotis. Scientific view on theology, historical development and liturgical practice of the First Mass.* Roma: Lozzi.

**Erker, Josephus.** 1910. *Enchiridion Liturgicum in usum Clericorum et Sacerdotum in sacro altaris ministerio. Ex libris liturgicis, P. rituum Congregationis decretis et probatis auctoribus collegit.* Ljubljana: Sumptibus Libr. Catholicae Labaci in Austria.

**Haunerland, Winfried.** 1997. *Die Primiz: Studien zur Pastoralliturgie.* Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.

**Hnojek, Antonín Vojtech.** 1842. *Křesťansko-katolícká liturgika.* Praha: Wenzel-Špinka.

**John Paul II.** 1992. *Pastores dabo vobis.* Postsynodal apostolic exhortation on the formation of priests in today's world. Acta Apostolicae Sedis 84. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.

**Kenny, Anthony.** 1985. *A Path from Rome.* Oxford: Oxford University Press.

**Kohl, Franz Friedrich.** 1908. *Die Tiroler Bauernhochzeit: Sitten, Bräuche, Sprüche, Lieder und Tänze mit Singweisen.* Wien: R. Ludwig.

**Niderberger, Franz.** 1924. *Sagen und Gebräuche aus Unterwalden.* Zürich: Edition Olms AG.

**Nowowiejski, Antoni.** 1906. *Ceremonjal parafjalny: Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajetego.* Płock: Bracia Detrychowcie.

**Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae.** 1988. Rome: CLV – Edizioni Centro Liturgico Vincenziano.

**Príbeh a svedectvá.** 2008. Hodina s jubilantom (K 70. narodeninám vладыku Dr. Jána Vasilá Hopka). Multiweb.cz. [Http://www.multiweb.cz/vasil.hopko/pribehy\\_a\\_svedectva.htm](http://www.multiweb.cz/vasil.hopko/pribehy_a_svedectva.htm) (accessed January 8<sup>th</sup> 2017).

**Ritz, Gisind.** 1968. Primiz in Geschichte und Gegenwart. *Klerusblatt* 48, no. 1:225–230.

**Wapelhorst, Innocentius.** 1892. *Compendium Sacrae Liturgiae juxta ritum Romanum, una cum Appendice de Jure Ecclesiastico particulari in America foederata sept. Vigente.* New York: Benzinger Brothers.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,405—421

UDK: 27-9"03/04"AUG:641

Besedilo prejeto: 10/2016; sprejeto: 12/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane**

*Povzetek:* Prispevek obravnava metafore hrane in sorodnih podob, ki nastopajo v nekaterih knjigah Stare in Nove zaveze in jih uporablja Avguštín v svojih *Izpovedih*, da opiše duhovno lakoto in intelektualno nasičenje. Biblični pisatelji obravnavajo tako fizično kakor tudi duhovno lakoto in hrano in fizično lakoto primerjajo z iskanjem spoznanja o Bogu. Na tej podlagi Avguštín v *Izpovedih* uporablja hrano kot metaforo za misli, različne filozofije in duhovno razsvetljenje. Izpostavi svoje moralne padce in osebna duhovna hrepenenja in pride zelo blizu univerzalni izkušnji, da naša telesna lakota nikoli ne more biti povsem potešena. Metafore hrane je mogoče najbolje razložiti v luči drugih metafor, ki jih uporablja za duhovno iskanje, končno za resnico. Avguštinova želja, da si pri svoji spoznanje, najbolj pristno spoznanje o Bogu, se pogosto usmerja proti napačni vrsti spoznanja, proti lažnemu, materialnemu spoznanju. Pot do zrelosti v izkušnji o Bogu v njenem nenehnem teženju med pomanjkanjem in izpolnitvijo je pot stopnjevanja od dobesednega uživanja hrane do razumevanja uživanja hrane kot metafore za sprejemanje resničnega spoznanja.

*Ključne besede:* vloga hrane, telesna in duhovna lakota, hrana kot metafora, hrana kot zakrament, evharistija, božje razodetje, hrepenenje po duhovni hrani, iskanje spoznanja o Bogu

*Abstract:* **Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors**

This paper deals with food metaphors and related imagery appearing in some books of the Old and the New Testament and are used by Augustine in his *Confessions* to describe spiritual hunger and intellectual satiation. Biblical writers deal with both physical and spiritual hunger and food, and compare physical hunger with the quest for knowledge of God. On this ground Augustine uses food throughout the *Confessions* as a metaphor for thoughts, philosophies, and spiritual enlightenment. He exposes his moral failings and spiritual longings in a personal way and comes very close to universal experience that our bodily hunger can never be fully assuaged. Food metaphors can best be explained in light of the other metaphors which he uses for the spiritual quest, in the final analysis for truth. Augustine's desire to consume knowledge, the truest knowledge of God, is often directed towards the wrong kind of knowledge, towards

a false, material knowledge. The way to maturity in experience of God in its constant striving between lack and fulfillment is a way of graduation from literal eating to understanding eating as a metaphor for receiving true knowledge.

*Key words:* the roles of food, bodily and spiritual hunger, food as metaphor, food as sacrament, Eucharist, divine revelation, bodily hunger, longing for spiritual food, the quest for knowledge of God

## 1. Uvod

Nekatere sodobne študije o pomenu hrane v osebnih, družbenih, kulturnih in religioznih razsežnostih v obdobju od antike do danes odpirajo aktualna in kompleksna vprašanja. Kateri vidiki so pomembni v obravnavi tematike hrane v njeni raznoliki materialni sestavi glede na geografske in klimatske razmere? Kako zgodovinski dogodki, kakor so naravne nesreče (suša, poplave itd.) in vojne, zaznamujejo zgodovinsko zavest različnih narodov o dobrih in hudih časih? Od kod določila prepovedi nekaterih jedil v kulturah in religijah? Kako uživanje hrane določa sobivanje v družinski skupnosti in v drugih družbenih ustanovah? Kako hrana določa razmerje med stanovi v razponu med bogatimi in revnimi? Kako antropološke podlage odnosa do hrane na individualni ravni in na ravni skupnosti določajo občutek za metaforično in simbolno razsežnost hrane? Kako teologija dopolnjuje antropološko podlago uživanja hrane na sakralnem področju?<sup>1</sup>

Zgodovinski spomin pozna nasprotja med domnevo zlate dobe na začetku, zgodovinsko izkušnjo o »kugi, lakoti in vojski« ter utopijo iz mesijanskih in eshatoloških pričakovanj. Elohistično poročilo o stvarjenju sveta z bogastvom rastlin in živali posebno pozornost posveča vrtu v Edenu proti vzhodu, kamor je Bog postavil človeka (1 Mz 2). V ambientu obilja pa je Bog dal človeku zapoved: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti, od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej, kajti na dan, ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (1 Mz 2,16–17) Ko sta Adam in Eva padla v past zapeljive kače in sta nasedla njeni razlagi motivov in vrednosti božje zapovedi, je sledil izgon iz raja. Izrek kazni za Adama se glasi (1 Mz 3,17–19):

»Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti zapovedal in rekel: »Ne jej od njega,« naj bo zaradi tebe prekleta zemlja. V trudu s boš hranil od nje vse dni svojega življenja, trnje in osat ti bo rodila, jedel boš poljske rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zakaj prah si in v prah se povrneš.«

Sveto pismo Stare in Nove zaveze je polno besedil, v katerih nastopa tematika hrane v najrazličnejših vlogah z biološkim, antropološkim, družbenim, kulturnim in z religioznim ozadjem. Ker je Sveto pismo knjiga pričevanj o nesrečah in rešitvah človeštva in izvoljenega izraelskega naroda, o nastopih prerokov, ki so pogled usmerjali v čudežne božje posege v prihodnosti (Ezk 47,7–12), o odrešenju po

<sup>1</sup> Dela, ki so navedena v seznamu referenc, večinoma obravnavajo vlogo hrane z zgodovinskega, geografskega, biološkega in kulturnega vidika, vsak avtor pa se bolj ali manj dotika tudi vloge hrane v religiji.



Sredniku Jezusu Kristusu, v svetopisemskem slovstvu prevladuje duhovna podlaga dojemanja resničnosti sveta, življenja in prihodnosti. Prevladujoča duhovna podlaga dojemanja resničnosti življenja pa omogoča, da tematika hrane v Svetem pismu kar v vseh literarnih vrstah in zvrsteh iz materialne in antropološke razsežnosti preraste v metaforične in simbolne prikaze resničnosti in resnic, ki predstavljajo temeljne vsebine vere, upanja in ljubezni. V središču je večpomenska podoba obljubljenе dežele, v kateri tečeta »mleko in med«. V Visoki pesmi se iskanje in izražanje ljubezni dogajata v razkošnem rajskem okolju. V Novi zavezi pa »kruh in vino« postaneta nosilni zakrament novozavezne skupnosti verujočih.

Sveto pismo je s svojo metaforiko in simboliko hrane navdihovalo jude, kristjane in druge. Iz tega vira so cerkveni očetje, religiozni pisatelji, filozofi in teologi črpali metafore in simbole s tematiko lakote, žeje, hrane in pijače za izražanje najbolj pretanjenih duhovnih vsebin. Med duhovnimi pisatelji, teologi in filozofi glede metaforične rabe motiva lakote, žeje, hrane in pijače posebej izstopa sv. Avguštín.

## 2. Metaforika zemeljske in nadzemeljske hrane v Svetem pismu

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo veliko literarnih, večinoma pesniških ubeseditiv metaforike hrane za različne vidike človekove potrebe po hrani. V Stari zavezi imamo pomenljive zglede v Peti Mojzesovi knjigi (5 Mz 8,2–3), v knjigi Psalmov (Ps 14,4; 23,5; 78,25; 141,4), v knjigi Pregovorov (Prg 1,31; 4,17; 18,21; 31,27), pri prerokih (Iz 55,1–2.10–11; Jer 15,16; Ezk 3,1–3; Am 8,11; Mih 3,1–3), v Novi zavezi v evangelijih (Mt 4,4; 5,6; 6,11; Lk 11,3; 15,14–17; Jn 4,13–15; 4,31–34; 6,35–58), v pismih (1 Kor 3,1–3; 2 Kor 9,10; 1 Tim 4,6; Heb 5,12–14; 13,9–10; 1 Pt 2,2–3), v knjigi Razodetja (Raz 2,7; 3,20; 10,9; 17,16; 19,17–19).

Nekateri primeri izrecno slikajo nasprotje med učinki fizične in duhovne hrane. V Peteroknjžju imamo takšen zgled v 5 Mz 8,2–3 (Mt 4,4):

»Spominjaj se vse poti, po kateri te je Gospod, tvoj Bog, teh štirideset let vodil po puščavi, da bi te ponižal in preizkusil in spoznal, kaj je v tvojem srcu, ali se boš držal njegovih zapovedi ali ne. Poniževal te je in te stradal, pa te hranil z mano, ki je nisi poznal in je niso poznali tvoji očetje, da bi ti pokazal, da človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust.«

Ta odlomek ima specifični pomen v kontekstu, ki hoče pokazati, kako Bog preiskua Izraelovo vero v situaciji stiske v puščavi. Ta izjava izraža sporočilo, »da človekova eksistenca ni odvisna samo od hrane, temveč od božje previdnosti« (Weinfeld 1991, 389).

V Iz 55,1–2 imamo pesniško obliko poziva, naj verujoči pridejo k izviru duhovne hrane, ki hrani notranjega človeka in napolnjuje njegovo življenje:

»O vsi, ki ste žejni,  
 pridite k vodi,  
 in vi, ki nimate denarja,  
 pridite, kupite in jejte!  
 Pridite, kupite brez denarja,  
 brez plačila vino in mleko!  
 Zakaj trošite denar za to, kar ni kruh,  
 in svoj zaslužek za to, kar ne nasiti?  
 Poslušajte, poslušajte me in jejte dobro,  
 naj uživa v sočni jedi vaša duša.«

Duhovna hrana je božja beseda, ali še natančneje, Bog sam, ki ustvarja nove možnosti za življenje v prihodnosti. Claus Westermann pravi: »Zadeva, h kateri so ljudje tukaj poklicani, ni v prvi vrsti odrešenjski dogodek, temveč nov položaj odrešenja.« (1987, 281) Prerok Amos uporabi metaforiko žeje in lakote v izreku kazni zaradi zavračanja božje besede. V stiski fizične lakote bodo močno občutili tudi duhovno lakoto po božji besedi, ki pa jim ne bo razodeta. Besedilo se glasi: »Glejte, pridejo dnevi, govori Gospod Bog, ko bom poslal v deželo glad; ne gladu po kruhu in ne žeje po vodi, temveč po poslušanju Gospodove besede.« (8,11)

V Novi zavezi se eden od blagrov v evangeliju po Mateju glasi: »Blagor lačnim in žejnim pravičnosti, kajti nasičeni bodo.« (5,6) Največ zgledov metaforike hrane za izražanje duhovnih vsebin najdemo v evangeliju po Janezu. V 4,10–14 Jezus v pogovoru z ženo iz Samarije nakazuje duhovni pomen svojega razodetja in učenja z metaforo »živa voda«. Ko ga žena vpraša po pomenu tega izraza v odnosu do vode iz vodnjaka, ji Jezus odgovori: »Vsak, kdor pije od te vode, bo spet žejen. Kdor pa bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo žejen, ampak bo voda, ki mu jo bom dal, postala v njem izvir vode, ki teče v večno življenje.«<sup>2</sup> V 6,32–35 beremo:

»Resnično resnično, povem vam: Ni vam Mojzes dal kruha iz nebes, ampak moj oče vam daje resnični kruh iz nebes; božji kruh je namreč tisti ki prihaja iz nebes in daje svetu življenje.«<sup>3</sup> Tedaj so mu rekli: »Gospod vselej nam daj tega kruha!« Jezus jim je rekel: »Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, ne bo lačen; in kdor vame veruje, nikoli ne bo žejen.«

V Jezusovem govoru o »kruhu življenja« v Janezovem evangeliju (6,35–58) je duhovni pomen simbolike hrane najbolj vsestransko in izčrpno prikazan. Od najstarejših patrističnih komentarjev dalje so poskušali odgovoriti na vprašanje, kaj je Jezus mislil, ko je govoril o »kruhu življenja«. V vrsticah 49–50 Jezus postavlja v nasprotje mano, ki so jo Izraelovi sinovi jedli v puščavi »in so pomrli«, njegov kruh pa »prihaja iz nebes«. V nekaterih judovskih krogih so mano simbolno razlagali

<sup>2</sup> Brown (1982, 178) komentira: »Sama raba simbola vode kaže, kako realistično je Janez mislil na večno življenje: voda je za naravno življenje to, kar je živa voda za večno življenje.«

<sup>3</sup> Brown (1982, 266) komentira: »Jezus zdaj pripoveduje množici, da so bila njihova eshatološka pričakovanja izpolnjena. Navajali so mano, ki jo je dal Mojzes, toda to je samo namig na resnični kruh iz nebes, ki je Jezusov lastni nauk.«

kot božjo besedo, ki je bila razodeta za pouk, po Jezusovem nauku ni primerljiva z njegovim »kruhom iz nebes« oziroma s »kruhom življenja«, ki pomeni božje razodetje po osebi Jezusa Kristusa. V vrsticah 51–58 Jezus »kruh življenja« identificira s svojim mesom: »Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta.« (51) Raymond E. Brown omenja dve možni razlagi v razmerju do splošnega modrostnega pomena božjega razodetja in v razmerju z evharističnim kruhom: nekateri, še zlasti protestanti, menijo, da celotni govor (35–58) velja za Jezusov nauk o božjem razodetju; po drugi opciji pa bi samo prvi del govora (35–51) veljal za modrostni vidik božjega razodetja, drugi del (51–58) pa za Jezusovo evharistično »meso« (1982, 272).

### 3. Razsežnosti rabe tematike hrane v antiki in v srednjem veku

Odisej v Homerjevem epu *Odiseja* v sedmi knjigi zatrjuje, da ni »podoba nesmrtnih, ki bivajo v širnih nebesih«, ampak umrljiv zemljan, ki je po »volji božji« veliko preстал. Posebno znamenje umrljivosti je njegova potreba po fizični hrani:

»Toda pustite me jesti, četudi je žalost v meni!  
Ni je na svetu stvari, bolj pasje in huje nesramne,  
kakor ta mrzki želodec, ki siloma rine se v misel,  
kljub glodajočim skrbem pa stiskam in srčnim tegobam,  
kakor i meni je v duši hudó, a želodec me sili  
zmeraj spet jesti in piti in čisto pozábiti vsega,  
kar sem bedni prebil, pa vdilj kriči po nadévu!«

(7.207–221; 1966, 102–103)

Peter Garnsey je v knjigi *Food and Society in Classical Antiquity* (2002) kot prvi obdelal naravo, vlogo in pomen hrane v antiki. Pomen njegove študije je predvsem v celostnem pristopu k nastopu hrane v antičnih kulturah. Ne govori samo o materialnih možnostih in o rabi hrane, kakor večina antropologov in sociologov. Zaveda se, da tematika hrane v vseh časih in v vseh kulturah določa samo bit človekovega osebnega in družbenega življenja. V skladu z razlikami narave literature in njenega temeljnega namena je posebno pozoren na metaforične in simbolne značilnosti vloge hrane v kulturi in posebej v religiji. Garnsey takoj na začetku predgovora opredeli razsežnosti rabe tematike hrane, ki jih upošteva v svoji knjigi:

»Ta knjiga hrano predstavi kot biokulturni pojav. Hrana je hkrati prehrana, potrebna za telo za njegovo preživetje, in kulturni objekt z različnimi rabi in asociacijami, ki niso povezane s hrano. Hrana deluje kot znamenje ali sredstvo komunikacije. Upravlja s človekovimi razmerji na vseh ravneh. Hrana služi za združevanje ljudi, ki jih povezujejo kri, religija ali državljanstvo; vzajemno velja, da sta odločilna delitev in uživanje v skladu z obstoječimi hierarhijami.« (xi)

Njegov celostni pristop mu narekuje kritiko neživiljenjskosti in nesodobnosti (*antiquarianism*) drugih študij o vlogi hrane v različnih kulturah in religijah ter nalogu, da večjo pozornost posveti vidikom temeljnega pomena, ki pa jih drugi opuščajajo:

»Manj tradicionalen interes, ki označuje nekatera novejša dela nove generacije zgodovinarjev, je v družbeni, religiozni in kulturni vlogi hrane in v njenih metafizičnih rabah. /... / V vsaki družbi skupinsko uživanje hrane in pijače osvetljuje družbene drže, razmerja in hierarhije, in te zadeve sestavljajo osrednji del moje tematike. Moj cilj je uporabiti univerzalne dejavnosti v zvezi s hrano in uživanjem hrane kot načina osvetljevanja določene narave grško-rimske družbe in kulture. /... / Potencialen prispevek zgodovinski študiji o hrani in prehrani v smislu *fizične* v nasprotju do družbene in kulturne antropologije je precej drugačne narave, in ta je bila komaj izčrpana v zvezi z antičnimi sredozemskimi družbami. Eden od mojih ciljev je, da začnem izboljšavo tega, kar manjka.« (xi–xii)

Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times* (2004) na podlagi različnih razpoložljivih virov ponuja pregled vloge hrane z biološkega, ekonomskega, družbenega, medkulturnega in religioznega vidika v Evropi v obdobju od padca Rima do renesanse (pribl. 500–1500). Za tematiko tega prispevka je še posebno pomembno poglavje 5: »Food and Religion« (181–204). Avtorica ustrezno upošteva dejstvo, da je bilo v tem času v Evropi krščanstvo dominantna religija, ki ima svoje korenine v Svetem pismu in že v prvih stoletjih širjenja krščanskega sporočila dobi pomemben simbolni pomen v vsebinah cerkvenega leta, v obhajanju božiča in velike noči, v določitvah posta, predvsem pa v ustanovi in obhajanju eucharistije, ki simboliko kruha in vina povzdigne do božanske sfere. Za razumevanje vidikov religiozne simbolike hrane je pomembna tudi obravnava razlik v predpisih glede uživanja hrane v krščanstvu in v judovstvu, ker so razlike na tem področju postale jabolko spora, ustvarjanja številnih predsodkov in stereotipov. Navedeno poglavje pomeni zelo dobro podlago za razumevanje Avguštinovih poudarkov v simbolni rabi vloge hrane.

Caroline Walker Bynum v knjigi *Holy Feast and Holy Fast* (1988) obravnava odnos do hrane pri ženskah, predvsem pri svetnicah, v 13. in v 14. stoletju. Pomemben je njen poudarek, da odnosa med spoloma glede odnosa do hrane v krščanstvu ne določajo toliko biološke in družbene okoliščine, ki poudarjajo razlike med naravo in vlogo moškega in ženske v družbi, temveč teološka podlaga Svetega pisma z univerzalnim naukom, da je človek ustvarjen po božji podobi in da se je Jezus učlovečil tako, da je postal hrana za človeštvo (Jn 6,53–58). Jestni posvečeni kruh in posvečeno vino pomeni, použiti Boga in postati eno z njim. Iz tega teološkega središča, ki pomeni za vernega človeka vsakdanjo hrano, so svetniške ženske prilagajale svoj odnos do uživanja telesne hrane vse do najbolj skrajnih asketskih restrikcij. Avtorica knjige pravi, da je glavni namen njene knjige »pokazati večstranske pomene hrane in njene prodornosti v religijskem simbolizmu« (5): »Moj cilj je dokazovanje, da je ravnanje in pisanje žensk treba razumeti v kontekstu druž-

benih, ekonomskih in cerkvenih struktur, teoloških in nabožnih tradicij, zelo različno od našega.« (9)

Iz svetopisemskega teološkega središča razumevanja askeze žensk v srednjem veku avtorica ustrezno revidira sodobne poglede na askezo in na pomen spolov v srednjem veku. Avtorica z dobrimi argumenti zavrača razširjene sodobne poglede, da srednjeveška askeza izvira iz dualističnega dojemanja odnosa med dušo in telesom in sploh iz epistemološkega, psihološkega ali teološkega postavljanja duhovne resničnosti v nasprotje z materijo. Oblike askeze niso poskus bega pred bremenom telesa, odsev zavračanja sveta in družbe, ki je bila obremenjena s korupcijo in naravnimi nesrečami. Njena razlaga je:

»Bila je globok izraz doktrine inkarnacije: doktrine, da Kristus s tem, ko je postal človek, odrešuje vse, kar je človeško bitje. Pojavila se je v religioznem svetu, katerega osrednji obred je bil prihod Boga v hrano kot razmehčano telo, in bilo je kompatibilno, ne v nasprotju, z novimi filozofskimi pojmovanji, ki narave stvari niso locirale v svoje abstraktne definicije, temveč v njihovo individualizirano materijo ali partikularnost.« (295)

Razliko med askezo moških in žensk lahko vidimo v različnem odgovoru na vlogo enih in drugih v družbi in v medsebojnih odnosih: moški se z askezo trudi, da se odpove svoji nadvladi, ženska pa hrani, da bi poglobila svojo običajno duhovno izkušnjo in bi postala hrana za otroke in druge. Ženske že po naravi resničnost dojemajo bolj celostno, torej manj dualistično kakor moški, zato avtorica argumentira:

»Ženske se niso imele za meso v nasprotju z duhom, za žensko v nasprotju z moškim /... /; smatrale so se kot človeška bitja – v polnosti duh in v polnosti telo. In vse človeštvo so videle kot ustvarjeno po božji podobi, kot sposobno za *imitatio Christi* tako po telesu kot tudi po duši.« (296)

#### **4. Avguštinova raba metaforike lakote, žeje, hrane in pijače v *Izpovedih***

Zgledi metaforične in simbolne rabe lakote, žeje, hrane in pijače v Svetem pismu odsevajo temeljno značilnost svetopisemskega razodetja resničnosti in resnice. Vse je usmerjeno v presežni svet duhovne izkušnje v sedanosti in v obljubo za prihodnost. Kontrastna metaforična raba hrane v fizičnem in v duhovnem smislu je še posebno značilna za Janezov evangelij. Ker Avrelij Avguštin (354–430) po spreobrnjenju vse svoje spomine in dogodke iz življenja presoja v luči razodetja Svetega pisma, ne more biti presenečenje, da je tam opazil tudi rabo metaforike lakote, žeje, hrane in pijače. Vodilo Avguštinove metaforične rabe teh motivov v *Izpovedih* je njegova izkušnja o duhovni lakoti in o možnosti intelektualne potešitve v misli, v filozofiji in v duhovnem razsvetljenju. Razlogov za to je več: njegova izjemna nadarjenost in visoka izobrazba v klasični retoriki, njegov čut za vlogo jezika, predvsem pa

njegovo izredno močno hrepenenje po racionalnosti in po preseganju zgolj fizičnih in senzualnih resničnosti.

Avguštin je pomembno prispeval k razumevanju svetopisemske hermenevtike, ker je vsa njegova misel zgrajena na globinskem dojetanju presejanja stvarstva v luči dopolnitve v presežni večnosti. Ker je bil tudi več v antični retoriki in poetiki, je za svojo kontrastno dojetanje resničnosti segal po ustreznih besedah, znamenjih in simbolih iz snovnega sveta za izražanje duhovne izkušnje. V svojem delu o Svetem pismu, *De doctrina Christiana/O krščanski nauku* (napisal ga je med letoma 396 in 427), razlaga vlogo znamenj za izražanje duhovnih vsebin. V uvodu in v knjigah I–IV razlaga metodo odkrivanja in razlaganja pravega pomena znamenj. Na začetku prve knjige (2012, 36) pravi, da se besede kot jezikovna znamenja uporabljajo tako, da so »tudi znaki za druge stvari«. Tisto drugo je božje veličastvo, ki presega vse ustvarjene stvari, torej »neizrekljivo« (2012, 38–39). Ker besede ne morejo ustrezno izraziti neizrekljivega, uporabljamo znamenja, ki po analogiji vere izražajo presežne vsebine in notranjo duhovno izkušnjo.<sup>4</sup> Robert Petkovšek kot zgled za razlago vloge besede in znamenja jemlje prav besedo »kruh«:

»Bistvo besede je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo ›kruh‹ – najprej je to zgolj slika (= ›kruh‹) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (›kruh‹) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prene* z neke slike na to, kar slika označuje.« (2016, 19)

Strastno iskanje »nečesa drugega«, kakor pa je vidni svet in človekovo samopotrjevanje, je dobilo svoj najpolnejši izraz v Avguštinovem avtobiografskem delu *Izpovedi*, ki ga je napisal med letoma 397 in 400. Naslov knjige vključuje dva vidika izpovedi: na eni strani Avguštin priznava in obžaluje svoje lastne grehe in oddaljenost od Boga, na drugi strani slavi Boga kot izvor in cilj svojega življenja. Doživljanje nasprotja med njegovo lastno grešnostjo in božjo veličino določa njegovo hrepenenje po izpolnitvi in pomiritvi v Bogu. Skozi vso knjigo se Avguštin opira na slavnino vsebino knjige Psalmov in se neposredno obrača na Boga v obliki hvalešpeva in zahvale za njegovo rešitev. Henry Chadwick v ugotavlja: »Citati iz Psalmov so celo vključeni kot integralen del literarne zgradbe dela, tako da na številnih mestih citat knjige povezuje kot dvojnik.« (2008, xxii) Philip Schaff pa ugotavlja:

»Gotovo nobena avtobiografija ni boljša od te v resnični ponižnosti, duhovni globini in univerzalnem interesu. Avguštin poroča o svoji lastni izkušnji, kot poganski senzualist, manihejski heretik in prizadeven preiskovalec, iskren spokornik in hvaležen spreobrnjenec. Odgovor najde v vsaki človeški duši, ki se prebija skozi skušnjave narave in labirint zmote k spoznanju resnice in lepoti svetosti, in po številnih vzdihih in solzah najde počitek in mir v naročju usmiljenega odrešenika.« (1886, 11–12)

<sup>4</sup> Razmerje med besedami, znamenji in rečmi v Avguštinovih spisih obravnava John M. Rist v knjigi *Augustine* (1997) v kontekstu celotne obravnave Avguštinovih del; zlasti na straneh 23–40.

Avguštin v trinajstih knjigah *Izpovedi* izpostavi svojo duhovno izkušnjo o božji nedoumljivosti, ki jo je doživljal po spreobrnitvi iz mladostnega grešnega in nemoralnega življenja v polnost krščanske vere. Izraža obžalovanje, da je v mladosti sledil manihejski religiji in astrologiji. Posebej obžaluje svoje spolne pregrehe in poudarja pomembnost spolne moralnosti ter prosi za božjo prizanesljivost. Svoj izhod iz stanja zablode v svobodo duha takoj na začetku označi kot hrepenenje po Bogu, saj pravi: »K sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (1984, 5). Za hrepenenje po Bogu na več mestih uporabi metaforo hrane v smislu duhovne hrane, ki v bistvu pomeni duhovno nasičenost.

Širino in globino Avguštinove rabe metaforike hrane lahko razumemo le ob upoštevanju celotne vsebinske zasnove in sloga *Izpovedi*. Njegova raba metaforike odseva njegovo dilemo razmerja med telesom in dušo. Izkušnja telesne lakote in žeje se sama po sebi ponuja kot metafora za hrepenenje po pomiritvi v Bogu, torej po duhovni hrani, ki ga dokončno nahrani. V ozadju je Avguštinova sinteza neoplatonskega in krščanskega pogleda na svet in Boga. Razmerje med ustvarjenim svetom in Bogom razume kot pot ustvarjenih reči od enega Boga v svet množstva in vračanja od tega sveta v Boga kot izvor vsega stvarstva. Henry Chadwick pravi:

»Stvarjenje, narejeno iz nič, je podvrženo večnim menjavam in teku časa. Pade v prepad brezobličnega kaosa, a pride do tega, da v Bogu spozna en sam izvor reda in racionalnosti. Ker prihaja od Boga, se prepozna v potrebi, da se vrne v izvor, iz katerega je prišel. Tako Avguštinovo osebno iskanje in potovanje velja kot izkušnja posameznika v mikrokozmosu tega, kar je resnično, v velikem obsegu, v celotnem stvarstvu. Avguštin je svojo zgodbo našel posebej simbolizirano v Lukovi pripovedi o priliki o izgubljenem sinu. Toda ta prilika zrcali tudi proces razvoja sveta, kot so ga razumeli neoplatonski filozofi tistega časa.« (2008, xxiv)

Razmerje med telesom in duhom, med časovnim in večnim, pomeni temeljno semantično vprašanje, kako z besedami, z jezikom izraziti vsebine večne resnice. Avguštin za svoje nenehno spopadanje z razmerjem med naravo resničnosti in osebno izkušnjo življenja najde rešitev v spoznanju, da imajo besede več kakor en pomen. Beseda ima ključno vlogo kot most med presežnim in večnim Bogom ter med končnim in padlim svetom človeka. Podlaga za ključno vlogo besede je učlovečenje večne božje Besede, Jezusa Kristusa v končnem svetu. Navdihnjena božja Beseda omogoča preseganje materialnega pomena besede in odpiranje neskončnega obzorja duhovnega pomena. V območju svetopisemske govornice Avguštin ugotavlja, da besede kot znamenja za resničnosti po naravi kažejo prek samih sebe, zato imajo metafore ključno vlogo v odpiranju skritih pomenov, ki so zaobseženi v svetopisemskih metaforah. S svojim razlikovanjem med dobesednim in figurativnim pomenom govora o temeljnih vsebinah Svetega pisma, kakor so pravičnost, milost, ljubezen in sploh večne resnice, je Avguštin postavil temelje za biblično semantiko in filozofsko-teološko hermenevtiko.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> »Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu

#### 4.1 *Izpovedi, prva in tretja knjiga*

V prvi knjigi Avguštin premišljuje o svojem osebnem otroštvu in pravi:

»Sprejele so me torej tolažbe človeškega mleka (*consolationes lactis humanis*); vendar si moja mati ali moje dojilje niso same polnile prsi, bil si marveč ti, ki si mi dajal iz njih hrano detinstva (*alimentum infantiae*) po svoji postavi in po svojem obilju, ki je porazdeljeno do globin vseh stvari.« (1984, 9)

V nasprotju s hrano in pijačo, ki jo je otrok užival po materi in dojilji, je bil v dobi odraščanja v šoli izpostavljen hrani zmot učiteljev. V zvezi s to izkušnjo jih obtožuje: »Jaz ne tožim besed, saj so po sebi, rekel bi, izbrane, dragocene posode (*vasa*), tožim le vino zmote (*vinum erroris*), ki so nam ga ponujali v njih pijani učitelji, in če smo se branili piti, je pela šiba ... « (1984, 23)

V tretji knjigi Avguštin opisuje stanje svojega duha, ko je odrasel in je prišel v Kartagino. Začutil je potrebo po ljubezni, a je zašel v »peklenski raženj razuzdane-ga ljubkovanja«. V tistem stanju ugotavlja:

»V mojem srcu je bila lakota, ker mi je manjkalo notranje hrane (*fames mihi erat intus ab interiore cibo*), manjkalo tebe, moj Bog. In od te lakote nisem bil lačen (*et ea fame non esuriebam*), nisem čutil poželenja po neminljivih jedeh (*eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium*), ne ker sem se jih bil prenasitil (*non quia plenus eis eram*), ampak ker so se mi tem huje upirale, čim manj sem jih užival.« (1984, 39)

Ocenjuje svoje duhovno stanje, ko je »padel med ljudi, blazneže v svoji ošabnost« (44). Govorili so »resnica in resnica«, a v njihovih srcih ni bilo resnice:

»To so bile skledе (*fercula*), v katerih so mi, tebe lačnemu (*mihi esurienti te*), postavljali na mizo sonce in mesec, prelepi umetnini tvoji, vendar samó tvoji deli, ne tebe samega, in tudi ne prva tvoja dela. Zakaj več so tvoja duhovna dela kakor telesna, pa naj se še tako bleščijo na nebu. A jaz tudi teh višjih del nisem bil lačen in žejen (*esuriebam et sitiebam*), ampak tebe samega, Resnica, pri kateri ni spremembe ne sence menjave.« (45)

Svojo takratno situacijo opisuje s pestro rabo simbolike hrane (45–46):

»Na svojih pladnjih (*ferculis*) so mi ponujali namesto njih slej ko prej bleščeče utvare; namesto njih bi bilo pač bolje ljubiti sonce, ki je našim očem vsaj stvarna resničnost, kakor pa ona slepila, ki sejejo s svojim slepilom zmote v dušo. Kljub temu sem jedel (*manducabam*), misleč, da si ti, ne sicer v slast, ker mi usta niso imela okusa po tebi – saj tista prazna utvara nisi bil ti –, pa tudi redila me niso (*nec nutriebar eis*), ampak čedalje huje

---

deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (Petkovšek 2016, 7)



izčrpavala. Jed v sanjah je povsem podobna jedem bedečih (*cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium*), vendar se speči ne hranijo z njo, ker pač spijo. To pa ni bilo niti najmanj podobno tebi, kakor te zdaj po tvojih besedah poznam, zakaj bile so le telesne utvare, le namišljena telesa. V primerjavi z njimi so resnična telesa, ki jih gledamo s telesnimi očmi, vsekakor bolj gotova, bodisi da so na nebu, bodi na zemlji. Kakor živali in ptice, tako jih gledamo tudi mi, in resničnejša so, kakor če si jih v domišljiji zamišljamo. In še bliže smo resničnosti, če si ta telesa v domišljiji ponazarjamo, kakor če sklepamo iz njih na druga, večja, brezmejna telesa, ki jih sploh ni. S takšnimi nečimrnostmi so me takrat pitali, a ne nahranili.«

Poglavje 6 končuje s priznanjem, da ga je drzni ženski iz knjige Pregovorov (poglavje 9) uspelo zapeljati: »Zakaj našla me je, ko sem prebival zunaj, ko sem prebival v očesu mojega mesa in prežvekoval, kar sem bil po očesu pogoltnil.« (47)

## 4.2 Izpovedi, sedma knjiga

V sedmi knjigi Avguštin metaforo hrane uporabi za napačno znanje, pa tudi za najbolj resnično poznavanje Boga. V poglavju 10 govori o svojem videnju »večne resnice, resnične ljubezni in ljubljene večnosti«. Boga doživlja v njegovi neprimerljivosti in navaja božji glas iz višine: »Kruh vélikih sem (*cibus sum grandium*): zrasti, pa me boš užival (*crece et manducabis me*). Vendar se ne bom jaz spreménil vate kakor se jed tvojega mesa (*sicut cibum carnis tuae*) ne, ti se boš spreménil vame.« (1984, 135) S to metaforo hrane Avguštin nakaže razliko med učinkom, ki ga ima uživanje materialne hrane na telo, in med učinkom uživanja duhovne hrane na dušo. Telo le porabi materialno hrano, duhovna hrana človeka spremeni. Ko je govor o Bogu kot duhovni hrani, je razumljivo, da je človek ne more spremeniti v svojo substanco, a božja volja je, da človek, ki uživa duhovno hrano, doseže božansko substanco. Da človek duhovno razsežnost metafore hrane razume v pravem duhovnem pomenu, je potrebna zrelost, Avguštinove izpovedi pa na številnih mestih dramatično prikazujejo zahtevnost poti do človekove duhovne zrelosti, ki hkrati pomeni njegovo intelektualno zrelost.

V poglavjih 17 in 18 sedme knjige Avguštin uporabi metaforiko hrane v opisu svojega uvida, »da je nespremenljivemu treba dajati prednost pred spremenljivim, to pa je luč, po kateri spoznava nespremenjeno samo« (139). Do trenutka milosti spreobrnjenja pa mu »mesena navada« ni dopuščala, da bi se rešil kolebanja med spoznanjem večne resnice in med težo svoje slabosti:

»Nisem imel moči, da bi v to uprl bistrino svojega pogleda. In ko me je moja slabost odbila k prejšnjim, običajnim pogledom, sem ohranil v sebi samo še ljubezni poln spomin, nekakšno koprnenje, da bi vdihaval vsaj vonjavo jedi, ki je same še nisem mogel uživati (*comedere*).« (139)

Pot do uživanja Boga samega je našel, ko se je oklenil »srednika med Bogom in ljudmi, človeka Kristusa Jezusa« (1 Tim 2,5). »On je primešal mesu jed (*cibum*), ki sem bil za nje uživanje preslab, zakaj *Beseda je meso postala* (Jn 1,14), da bi se

tvoja modrost, po kateri si vse ustvaril, spremenila naši otroški nebogljenosti v mleko.« (1984, 140)

### 4.3 *Izpovedi, deseta knjiga*

Deseta knjiga *Izpovedi*, ki je najbolj obsežna, vsebuje največ primerov rabe metafore hrane, dotika pa se tudi pomena podob v dojemanju resničnosti. V poglavju 8 Avguštin razmišlja o »veliki moči spomina«, ki je sila njegovega duha in je sposobna sprejemati, kar se zariše v zavest. Vlogo podob poudari, ko pravi: »Ko sem jih [gore, morske valove in zvezde] gledal z očmi, jih nisem z gledanjem posrkal, in niso stvari same v meni, ampak njihove podobe (*imagines eorum*), in o vsaki od teh vem, kateri telesni čut mi jo je vtisnil.« Spomin mu je omogočal dostop do globin neizrekljivih sladkosti, toda breme zemeljskih nadlog ga je potegnilo zmeraj spet nazaj v vsakdanjost. Tako se znajde v bolečem nasprotju: »*Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo*. – Tu biti morem, pa nočem, tam biti hočem, pa ne morem.« (1984, 240)

V obsežnem poglavju 31 desete knjige Avguštin v celoti opisuje moč skušnjave po jedi in pijači, se pravi, problem požrešnosti:

»Vsakdanje propadanje telesa namreč popravljamo z jedjo in pijačo (*edendo et bibendo*), dokler nam ti *jedi in trebuha* ne storiš nepotrebnih, ko utešiš našo potrebo s čudodelno nasičenostjo (*satiestate mirifica*) in *to, kar je minljivega, odeneš z večno neminljivostjo*. Danes pa mi je potreba še prijetna (*suavis est mihi necessitas*), in zoper to prijetnost se vojskujem (*et adversus istam suavitetem pugno*), da me ne obvlada, in *bijem vsakdanji boj s pomočjo posta, ko često v suženjstvo devljem svoje telo*; a še zmerom mi je slast odganjati bolečine. Zakaj lakota in žeja (*fames et sitis*) sta neke vrste bolečini, ki žgeta in usmrčujeta kakor vročica, če ne prihaja hrana kot zdravilo na pomoč (*nisi alimenterum medicina succurrat*). In ker nam je iz tolažljive zakladnice tvojih darov, po katerih služijo naši slabosti zemlja in voda in nebo, to zdravilo zmerom pri roki, nam je nadloga celó v užitek.« (224–225)

»Naučil si me, da uživam hrano (*alimenta*) kakor zdravila. Toda ravno v tem, ko prehajam iz nadležnosti potrebe v spokojnost nasičenja, v tem prehodu samem preži name zanka poželjivosti. Zakaj prav ta prehod je ugodje, in vendar ni drugega razen njega, po katerem bi utegnil človek preiti, kamor ga žene sila potrebe.« (225)

»Čeprav je vzrok jedi in pijači zdravje (*et cum salus sit causa edendi ac bibendi*), se jima, rekel bi, za pete obeša nevarni užitek, dà, večkrat sili celó na prvo mesto, da bi se zavoljo njega opravljalo, kar opravljam, kot trdim in hočem, zavoljo telesnega zdravja. Vendar nima oboje enake mere: zakaj kar je zdravju dovolj, je užitku premalo (*nam quod saluti satis est, delectationi parum est*), in večkrat je negotovo, ali prosi še telesu potrebna skrb nadaljnje pomoči, ali pa zahteva nemara že varljivost naslade poželjivosti zase postrežbo. Ta negotovost je nesrečni duši pogodu, pa si z veseljem

pripravlja iz nje opravičilo v zagovor, češ saj ni dognano, koliko zadostuje za primerno ohranjanje zdravja, samo da utegne s pretvezo telesnih potreb prikrivati službo uživanju.« (225)

Poudarek na tematiki poželenja po telesni hrani, ki človeka zasužnjuje, kot nasprotje hrepenenja po Bogu, kakor Avguštin metaforično imenuje hrano, ki človeka lahko nasiti, očitno ni Avguštinova specifičnost, ampak zelo dosledno odseva temeljni odnos zgodnjega krščanstva do telesa. To ozadje dobro predstavi Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times*, v poglavju »Food and Religion« (2014, 181–204). Ugotavlja: »V svojih Izpovedih nam sveti Avguštin daje živ opis svojega boja proti skušnjavi po hrani, skušnjavi, ki jo dojema kot mnogo močnejšo, kakor je spolna skušnjava, ker človek mora jesti, da ostane živ.« (193)

Avguštin je glavno spodbudo za obvladovanje poželjivosti moral videti v Jezusovem vzoru štiridesetdnevnega posta v puščavi (Mt 4,1–11; Mr 1,12–13; Lk 4,1–13). Jezusov vzor posta v puščavi, spomin na zadnjo večerjo in postavitve zakramenta evharistije so postali za kristjane osrednji dogodki, ki so vplivali na poseben odnos do uživanja hrane. Stopnjevanje simbolike od obvladovanja poželjivosti v odnosu do hrane in simbolnega pomena zadnje večerje v skupnosti z apostoli do vere v božjo navzočnost v kruhu in vinu v okviru evharističnega obeda je med kristjani moralo korenito spremeniti temeljni odnos do hrane. Zakrament evharistije pa je Jezus ustanovil med zadnjo večerjo, ko je obhajal judovski praznik pashe:

»Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, ga blagoslovil, razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo.« Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: »Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov. A povem vam. Odslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom z vami pil novega v kraljestvu svojega Očeta.« (Mt 26,26–29; prim. Lk 22,19.20; 1 Kor 11,23–25)

Obhajanje evharistije je postalo osrednji dogodek v življenju vernikov, ki je naravnost spodbujal premagovanje poželenja v uživanju hrane in preseganje tostranske razsežnosti dojemanja hrane za naše življenje.

V tem kontekstu je treba iskati tudi globlje razloge za ustanovo posta in eremitskega menišтва. Avguštin je živel v ozračju religiozne bipolarnosti v doktrini in praksi. Kakorkoli že presojava postne odredbe, ki vsebujejo nekatere razlike med judi, kristjani in muslimani glede vrste hrane, še posebno mesa, osnovni namen posta je univerzalen: pomembna je zavest, da se je treba upirati poželenju, še zlasti požrešnosti. Zgodovina civilizacij dovolj jasno kaže, da so bili nevarnosti poželenja po hrani in požrešnosti izpostavljeni predvsem premožni. Vzdržnost je v neposrednem nasprotju s požrešnostjo in pijančevanjem, tako kakor je čistost neposredno nasprotje razuzdanosti. Disciplina v uživanju hrane ima dvojni cilj: očiščevanje telesa vseh negativnih snovi, še višji cilj pa je očiščevanje duhovne substance, da je duša sposobna za duhovno pot življenja. Duh spokornosti, ki je značilen za Sveto pismo Stare in Nove zaveze, je navdihnil številne osebnosti, da so

se umaknile v puščavo za daljše obdobje ali celo za vedno in so tako ustvarile izročilo eremitskega menišтва.

Avguštin toži, da se vsak dan s težavo ustavlja požrešnosti, ki ga zalezuje, in priznava, da ga te nadloge lahko reši le Bog. Ne boji se »nečistosti jedi« (*inmunditiam obsonii*), ampak »nečistoti poželenja« (*inmunditiam cupiditatis*) in sklene:

»Stojim sredi teh skušnjav in se bojujem dan na dan zoper poželenje po jedi in pijači (*adversus concupiscentiam manducandi et bibendi*): kajti tu zla ne morem z enkratnim sklepom pretrgati in mu nikoli več pustiti do sebe, kot sem lahko pretrgal s priležništvom. Zato moram svojemu goltancu vajeti previdno voditi, zdaj z zmernim popuščanjem zdaj s krepkejšim natezovanjem. In kdo je, Gospod, ki bi se ne dal zapeljati tu in tam preko meja nujne potrebnosti (*extra metas necessitatis*)? Kdor že je, velik je in poveličuje naj tvoje ime. Jaz pa nisem, ker sem grešen človek ...« (1984, 227)

#### 4.4 *Izpovedi, trinajsta knjiga*

V zadnji, trinajsti knjigi, v poglavju 18, Avguštin svoje razmišljanje o rasti iz »mesenega« v »duhovnega« človeka uporabi metaforo hrane in pijače, ko pravi:

»Duševni človek pa, ki je nedorasel v Kristusu in pije še mleko (*lactisque potator*), dokler se ne učvrsti za krepkejšo hrano (*solidum cibum*) in ne poostri očesa za pogled v sonce, naj se v svoji noči ne čuti zapuščenega, temveč naj se zadovolji s svetlobo meseca in zvezd.« (317)

V vsebinskem pogledu ta metafora spominja na svetopisemske odlomke 1 Kor 3,1–2; Heb 5,12–14; 1 Pt 2,1–2. Besedilo v 1 Kor 3,1–2 se glasi: »In jaz vam, bratje, nisem mogel spregovoriti kot duhovnim, ampak kot mesenim, kot nedoraslim v Kristusu. Mleka sem vam dal piti, ne jedi: niste namreč še zmogli pa tudi zdaj še ne zmorete.« Heb 5,12–14:

»Čeprav bi po tolikem času morali biti že učitelji, spet potrebujete, da vas kdo uči začetnih prvin božjih izrekov, in ste postali taki, da potrebujete mleka in ne močne hrane. Vsak namreč, ki uživa mleko, je neizkušen v besedi pravičnosti, saj je še otrok. Za popolne pa je močna hrana, za take, ki imajo zaradi izkušenosti izurjene čute za razločevanje dobrega in slabega.«

1 Pt 2,1–2: »Odložite torej vsako hudobijo in vsako zvijačnost in hinavščino in zavist in vsako obrekovanje. Kakor pravkar rojeni dojenčki zahrepenite po mleku pristne besede, da boste z njim zrasi v odrešenje, če ste le *okusili, da je Gospod dober*.«

V poglavju 26 Avguštin svoje razmišljanje naveže na čudežno spreobrnjenje apostola Pavla in se sprašuje:

»Od kod torej tvoje veselje, o veliki Pavel? Od kod tvoje veselje, s čim se hraniš (*unde pasceris*), človek obnovljen v spoznanju Boga po podobi nje-ga, ki te je ustvaril, živa duša v svoji veliki vzdržnosti in krilati jezik, ki ozna-nja skrivnosti? Zakaj le takšnim dušam gre takšna hrana (*ista esca*)! Kaj je

torej, kar te hrani (*quid est, quod te pascit*)? Veselje. Toda poslušajmo, kaj pravi dalje! Vendar – piše – ste lepo storili, da ste mi v stiski pomagali, Od tod torej njegovo veselje, od tod njegova hrana (*hinc pascitur*), ker so lepo storili, ne, ker je bila njemu stiska olajšana.« (1984, 328–329)

#### 4.5 Izpovedi, sklepne ugotovitve

Avguštin v avtobiografiji slika različne vidike kontrasta. Glavni kontrast je slikanje nasprotja med življenjem pred spreobrnitvijo v krščansko vero in polnostjo duhovnih izkušenj po spreobrnitvi. Obdobje pred spreobrnitvijo zaznamujejo nečimrnost, pohota in poželenje, ki je razlog za nasprotje med jasnostjo racionalne presoje resničnosti in šibkostjo volje. Življenje po spreobrnitvi je v znamenju polnosti spoznanja svetopisemske modrosti, ki jo zaznamuje hrepenenje po polnosti življenja v Bogu. Ta temeljni kontrast Avguštin izraža na različne načine, med drugim z metaforiko hrane. Njegova metaforika hrane v funkciji slikanja nasprotja med fizično hrano, ki spodbuja poželenje, in duhovno hrano, ki človeka osvobaja in mu omogoča izkušnjo hrepenenja po presežni resničnosti, v celoti odseva kontrastno slikanje nasprotja med fizično in duhovno hrano v zgledih iz Svetega pisma. Človekovo poželenje po fizični hrani »je stalno stanje ali položaj, v katerem se znajde vse človeštvo«. (Rist 1997, 137)

Temeljni problem človeške eksistence je, da je popolnoma osredotočena na fizični svet, toda »pretveza o šibkosti, se pravi pomanjkljivem obvladovanju naših teles, želja in fantazij, lahko postane priložnost za krepostna dejanja in tako postane področje milostnih božjih dejanj« (136). Permanentna izkušnja frustracije v »puščavi« v Avguštinu prebudi občutek za dojetanje metafore hrane kot izraza za hrepenenje po duhovni hrani, ki ga edina lahko zares nasiti. Duhovna podhranjenost lahko dalj časa ostane neopazna, toda tako zagotovo kakor telo prej ali slej kliče po telesni hrani, se oglasi tudi duša, ki hrepeni po hrani, ki ni od tega sveta.

### 5. Sklep

Celostni pristop v raziskovanju tematike hrane v različnih kulturah in religijah pomeni enakovredno upoštevanje biološkega, antropološkega in kulturnega nastopa hrane. Biološke in antropološke značilnosti živih bitij določajo razlike med bitji. Živali imajo svojo hrano, ljudje spet svojo, v mitologijah pa imajo svojo hrano tudi bogovi. Vrste, kakovosti in dostop do hrane določajo etnične, kulturne, družbene in ekonomske razlike. Zgodovina človeštva pozna zelo različne kategorije in statusne značilnosti ljudi: civilizirani svet, barbari, nomadi, kmetje in meščani. Kakovost in dostopnost hrane dalje določa vertikalno družbeno lestvico med revnimi in bogatimi. Garnsey se sprašuje: »Smo to, kar jemo, ali to, kar smo prisiljeni jesti?« (2002, 6) Koliko svobode ostane večini ljudi? Naravne, družbene, ekonomske in v veliki meri kulturne okoliščine vsekakor omejujejo človekovo svobodo glede hrane.

Toliko pomembnejše je presojanje vloge hrane na eksistencialni, antropološki in simbolni ravni. Trudy Eden v uvodu v knjigo *Food and Faith in Christian Culture* (2011) izpostavi štiri temeljne vidike vloge in pomena hrane v krščanski kulturi: uživanje hrane ob isti mizi (*commensality*), post, zakrament in telesno zdravje (1–5). Metaforična in simbolna raba vloge hrane odpira obzorja v vse smeri, ker temelji na duhovni izkušnji življenja. Ustvarjanje skupnosti v malem in velikem ne glede na materialno kakovost hrane najučinkoviteje podpira zavest o človekovem dostojanstvu. Garnsey ustrezno vidi preseganje vseh meja na eksistencialni in antropološki ravni:

»Hrana vključuje ›komezalnost‹, se pravi ›delež pri mizi‹, ›družbenik‹, se pravi ›udeleženci pri kruhu‹. Hrana zbira in povezuje tiste, ki so povezani po krvi (družina), razredu (simpozijci v antični in poznejši Grčiji), religiji (pashalni seder, evharistija) in državljanstvu (civilna pojedina).« (2002, 6)

Univerzalno sporočilo Svetega pisma, da je človek ustvarjen po božji podobi in je torej duhovno bitje, presega vse družbene, ekonomske in kulturne premisleke o vrednosti človekovega bitja. Avguštin je univerzalni avtor zato, ker vlogo hrane presoja v luči nasprotja med »bogom trebuhom« in hrepenenjem po duhovni hrani v skupnosti z Bogom in ljudmi v veri, upanju in ljubezni. Zakrament evharistije je univerzalno znamenje edinosti v skupnosti med Bogom in človeškim občestvom. Ko Avguštin hrepeni po edinosti z Bogom, pa toliko bolj premaguje skušnjavo, da bi med telesom in dušo videl nasprotje. Njegov fenomenološki uvid v identiteto človeka v odnosu do samega sebe in do Boga mu ne daje dovolj podlage za metafizično razrešitev uganke, kaj je človek.<sup>6</sup> Vendar Avguštin verjame v osebno identiteto človeka v njegovi ustvarjenosti iz telesa in duše. Na vprašanje »In kdo si ti?« odgovarja: »Človek.« Ugotavlja namreč: »Dvoje je pričujoče v meni, telo in duša, eno vnanje, drugo notranje. /... / A boljše je notranje.« (1984, 200).

## Reference

- Adamson, Melitta Weiss.** 2004. *Food in Medieval Times*. London: Greenwood Press.
- Albala, Ken, in Trudy Eden, ur.** 2011. *Food and Faith in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Avguštin, Avrelj.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2012. *O krščanskem nauku*. Prev. Nada Grošelj. Celje: Mohorjeva družba.
- Brown, Raymond.** 1982. *The Gospel according to John*. New York: Doubleday.
- Bynum, Caroline Walker.** 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Chadwick, Henry.** 2008. Introduction. V: *Confessions*, ix–xxvi. Ur., prev. Henry Chadwick. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Dubin, Reese P.** 1999. *Miracle Food Cures from the Bible*. Paramus, NJ: Prentice Hall.
- Farb, Peter, in George Armelagos.** 1980. *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*. Boston: Houghton Mifflin.

<sup>6</sup> »Medtem ko nam Avguštin daje moralno razlago o tem, kakšna mora biti človeška narava, vzporedno s fenomenološko ›psihologijo‹, pa ›metafizika‹ ni popolna in ni ustrezna.« (Rist 1997, 147)

- Freidenreich, David M.** 2011. *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley: University of California Press.
- Jensen, Robin Margaret.** 2011. *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Supplements to Vigiliae Christianae 105. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- Garnsey, Peter.** 2002. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodenough, Erwin Ramsdell.** 1992. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Princeton: Princeton University Press.
- Homer.** 1966. *Odiseja*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mennell, Stephen.** 1995. *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*. Chicago: University of Illinois Press.
- Méndez-Montoya, Angel F.** 2009. *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Waterloo: Wiley-Backwell.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Reynolds, Philip Lyndon.** 1999. *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 69. Leiden: E. J. Brill.
- Rist, John M.** 1997. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaff, Philip.** 1886. Prolegomena: St. Augustin's Life and Work. V: *The Confessions and Letters of St. Augustin: With a Sketch of his Life and Work*, 1–33. Ur. Philip Schaff, prev. J. G. Pilkington. Nicene and Post-Nicene Fathers 1. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Schroer, Silvia, in Thomas Staubli.** 2001. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Vamosh, Miriam Feinberg.** 2004. *Food at the Time of the Bible: From Adam's Apple to the Last Supper*. Herzlia, Israel: Palphot; Nashville: Abingdon Press.
- Weinfeld, Moshe.** 1991. *Deuteronomy 1–11*. The Anchor Bible 5. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday.
- Westermann, Claus.** 1987. *Isaiah 40–66: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM Press.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

---

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

---

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



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 2,423—437  
 UDK: 272-9(497.4)“19”  
 Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 7/2017

*Tamara Griesser – Pečar*

## **Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Katoliška Cerkev je bila za komunistično oblast sovražnik številka ena. Cirilmetodijsko društvo (CMD) je bilo ustanovljeno leta 1949 kot prvo stanovsko društvo duhovnikov v Jugoslaviji. Oblast je z ustanovitvijo duhovniškega društva CMD želela razdvojiti Cerkev, duhovnike med seboj, ločiti duhovnike od škofov, izigrati vodstva škofij med seboj in omejiti vpliv Vatikana. Cerkev je bila pod stalnim nadzorom Udbe in Verske komisije. Pridobivali so tako imenovano napredno duhovščino. Ustanovitelji CMD so bili samo na videz duhovniki, člani OF, dejansko je za tem stala Udba in celo pošiljala vabila za sestanke. Člani CMD so imeli velike prednosti in privilegije. Številni so postali člani pod prisilo, predvsem starejši pa, ker drugače ne bi mogli preživeti. Število članov CMD je doseglo leta 1952 s 526 člani višek, potem pa je članstvo začelo upadati. Predvsem mlajši duhovniki so kazali odpor do CMD. Društvo je delovalo do leta 1990, od leta 1970 dalje pod imenom Slovensko duhovniško društvo.

*Ključne besede:* Udba, Verska komisija, Bilten, Nova pot, Iniciativni odbor, regens Joseph Patrick Hurley, Vatikan, Tito, ekskomunikacije, *non expedit*

*Abstract:* **The Cyril-Methodius Society of Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia and the »People's Government« During the Worst Repression**

The Communist authorities considered the Catholic Church their enemy number one, so they founded the Slovenian Cyril-Methodius Society (CMD), which was the first professional association of priests in Yugoslavia, in order to split the Church, divide the priests among themselves, separate the priests from their bishops, double-cross the heads of the dioceses and restrict the influence of the Vatican. The Catholic Church was under constant surveillance of the secret police (UDBA) and the Religious Commission, with the assistance of the so-called progressive clergy. UDBA created the appearance that the CMD was founded by the priests who were members of the Liberation Front (OF), but the actual mover was UDBA, which was even sending invitations to its meetings. Members of CMD were granted many advantages and privileges. Many joined under pressure, especially older priests, for whom it was the only way to

<sup>1</sup> Članek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave (šifra programa P6-380), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

survive. Membership in CMD reached its peak in 1952 with 526 members and then began to decline. Younger priests in particular were opposed to CMD. The Society existed until 1990, but in 1970 it changed its name to the Slovenian Priests' Association.

*Key words:* Secret police (UDBA), Religious Commission, The Bilten, Nova pot, Initiative Committee, Regent Joseph Patrick Hurley, Tito, excommunications, non expedit

Katoliška Cerkev je bila za komuniste vse od njihovega prevzema oblasti sovražnik številka ena, ki ga je bilo treba nadzorovati in omejevati, če že ne odstraniti. Priprave za njen nadzor segajo v leto 1944, ko je Komunistična partija Slovenije že načrtovala prevzem oblasti. Na prvem zasedanju Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta v Črnomlju dne 19. februarja 1944 je bila ustanovljena Verska komisija kot kontrolni organ komunistične oblasti nad verskimi skupnostmi, v prvi vrsti nad katoliško Cerkvijo. Delovala je vse do 30. januarja 1953, hkrati pa je obstajala po prevzemu oblasti tudi posebna verska komisija pri predsedstvu vlade. Obe komisiji sta bili leta 1953 ukinjeni, z ustavnim zakonom pa je bila ustanovljena Verska komisija pri izvršnem svetu, ki je leta 1959 postala samostojen republiški upravni organ in se je leta 1965 preimenovala v Komisijo SR Slovenije za verska vprašanja in leta 1975 v Komisijo SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi. Nadzirala je verske skupnosti do 28. julija 1991. (ARS, AS 1211)

## 1. Duhovniška društva

Tajna politična policija Ozna, ki je bila ustanovljena leta 1944, leta 1946 pa se je preimenovala v Upravo državne varnosti (UDV, Udba), je tesno sodelovala z Versko komisijo in jo je praktično dirigirala. V obdobju po letu 1947 se je delo Verske komisije osredotočilo na priprave za ustanovitev stanovskega duhovniškega društva Slovenije z namenom, da se razdvojijo duhovniške vrste, da duhovnike izigrajo proti škofom in da se minimizira vpliv Vatikana oziroma ustanovi narodna Cerkev. Značilen je izrek maršala Tita delegaciji CMD, ki jo je novembra 1949 sprejel: »Mi smo se ločili od Moskve, zakaj se vi ne morete ločiti od Rima?« (Slovenski duhovniki 1949, 28) Dejansko je bila ustanovitev CMD, kakor je navedel msgr. Janez Zdešar<sup>2</sup> leta 1967 v posebni izdaji *Naše luči*, »hud poseg v slovensko Cerkev« (Slovenska cerkev 1967, 25).

Po verziji UDV je bilo v obdobju od 1949 do 1953 »močno patriotično gibanje rimskokatoliške duhovščine po vseh republikah«, zato je

»episkopat, ki je bil sestavljen iz skoraj samih reakcionarnih elementov, smatral kot prvo dolžnost, da takšna gibanja prepreči, ne zaradi tega, ker bi ti duhovniki

<sup>2</sup> Prispevek ni podpisan, vendar je msgr. Zdešar povedal, da je bil on avtor.

delali proti veri in cerkvi kot taki /... /, ampak zaradi tega, ker se jih Cerkev ne bi mogla več posluževati v svoji protidržavni akciji» (ARS, AS 1931, šk. 3146, 47).

Ustanovljena so bila duhovniška društva, ki so bila »dolga roka oblasti«. Prav v Sloveniji je bilo dne 20. septembra 1949 na republiški ravni ustanovljeno prvo duhovniško društvo v Jugoslaviji, Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS (Ustanovni občni zbor, 1950).<sup>3</sup> Leta 1970 se je preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo, delovalo je do razpusta leta 1990. Ustanovitelji CMD so bili na videz duhovniki iz vrst »napredne duhovščine«, tiste, ki je simpatizirala z NOB, dejansko pa je za njimi stala tako imenovana »ljudska oblast«. V Bosni in Hercegovini je bila leta 1950 ustanovljena organizacija pod imenom Dobri pastir, na Hrvaškem leta 1952 Staleško društvo katoliških svećenika in končno leta 1953 tudi Udruženje katoliških sveštenika NR Srbije in Udruženje katoliških sveštenika NR Crne gore; vse to kljub odloku Vatikana, da se brez odobritve ne smejo ustanavljati duhovniška društva. Tudi druge verske skupnosti so imele duhovniška društva, tako pravoslavna duhovščina, muslimani, evangeličani in starokatoliški duhovniki. (Šavora 1955, 122–126)<sup>4</sup>

## 2. Priprave za ustanovitev CMD

Prvi sestanek duhovnikov, članov OF, je bil po priključitvi slovenskega dela goriške škofije k Jugoslaviji, dne 22. oktobra 1947, v Ajdovščini. Udeležilo se ga je 22 duhovnikov iz vseh treh primorskih administratur: iz goriške, iz pazinske in iz reške. Da ta sestanek ni bil sklican na pobudo duhovnikov, temveč na pobudo oblasti, kaže že udeležba podpredsednika Vlade LR Slovenije Marijana Breclja, sekretarja Verske komisije, duhovnika Jožeta Lampreta, in Albina Dujca in Franca Perovška iz goriškega okrajnega sekretariata. Breclj je poročal o sodelovanju med Cerkvijo in oblastjo in poudarjal pomembnost ustanovitve pripravljalnega odbora OF na Primorskem. (Čipić Rehar 2007, 210) Dne 2. julija 1948 so izvolili Odbor duhovnikov, članov OF, za Slovensko Primorje. Predsednik je postal župnik v Šmarjah, Anton Bajt, tajnik pa Edko Ferjančič. (Čipić Rehar 2004, 600) Bil je to prvi takšen odbor v Sloveniji, ustanovljen pa že v času, ko je apostolskega administratorja jugoslovanskega dela goriške škofije, dr. Franca Močnika, nasledil msgr. dr. Mihael Toroš, ki je bil delovanju »duhovniškega gibanja« bolj naklonjen.

Franc Močnik, ki ga je organizirana drhal že drugič in dokončno 12. oktobra 1947 vrgla čez mejo v Italijo, je namreč nasprotoval ustanavljanju društva slovenskih duhovnikov v okviru OF na ozemlju dela goriške škofije, ki je bilo dne 15. septembra 1947 priključeno Jugoslaviji. Članoma pripravljalnega odbora na Primorskem, Edvardu Ferjančiču in Antonu Bajtu, je sporočil, da to pomeni politično sodelovanje s komunizmom, to pa je v kanonih 138 in 139 prepovedano:

<sup>3</sup> Predtem je bilo dne 16. septembra 1948 ustanovljeno duhovniško društvo v Istri (Krišto 2016, 352; Alexander 1979, 124).

<sup>4</sup> Kakor je to opisal Bogdan Kolar v svojem prispevku *The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries* (2008), so se duhovniška društva ustanavljala tudi v drugih komunističnih državah Vzhodne Evrope, vendar to niso bila patriotska društva, temveč društva, ki so tesno sodelovala z oblastjo.

»kot sodelovanje z Bogu in Cerkvi sovražnim komunizmom, ki duhovnika slepi z narodno krinko, je pa zločin. Ali ne vidita, da je tako društvo le priprava za ustanovitev »Narodne cerkve« ločene od katoliške Cerkve in njene hierarhije, kar pomeni odpad od Petrove skale in Cerkve, ki Vaju je sprejela za svoja duhovnika. /... / Zato Vaju in vse duhovnike Apostolske administrature, ki je bila meni poverjena, lepo prosim, da se pravočasno zavesta nevarnosti v katero drvita, da se tudi za ceno preganjanja in žrtev umakneta iz tega političnega-duhovniškega društva. Cerkev in Slovenci potrebujemo junakov, ne pa odpadnikov. Da so duhovniki dobri in zvesti državljani Bog zahteva, da se duhovniki postavijo več ali manj prostovoljno v suženjsko službo države, ki sovraži sv. očeta in sv. Cerkev, ter išče, kako bi izruvala iz src Boga, je nezaslišano. To pomeni /... / da se duhovniki postavljajo v boj proti Bogu in Cerkvi. Upam, da bo ta opomin in prošnja Vajinega ordinarija zalegla in Vajini duši rešila. Ako pa ne prenehata takoj s tem početjem in še naprej vodita društvo, vedita da sta suspendirana a divinis /kan 2279 § 2/, ker je bolje, da so ljudje brez maše, kot da imajo take pastirje, ki dajejo vernemu ljudstvu le pohujšanje. Ako se ne bosta držala ukazov svojega Ordinarija, vedita, da sledi suspenziji irregularitas (kan. 985/ in da padata *ex abyssu in abyssum, cujus finis est interitus*).« (ARS, AS 1931, II002378)

Hkrati je opozoril Ferjančiča – o njem je slišal, da namerava kandidirati za poslanca –, da mu kot ordinarij (kanon 139) ne daje dovoljenja za kandidaturo.

Dne 6. oktobra 1948 je sledil ustanovni sestanek Iniciativnega sekretariata duhovnikov članov OF pri IOOF. Cilj je bil »vzgoja duhovnikov v patriotičnem duhu« (Ustanovni občni zbor, 25). Za sekretarja je bil imenovan Anton Bajt. Iniciativni odbor je začel izdajati glasilo *Bilten*, ki je bilo naperjen proti politiki Vatikana in proti domači »reakcionarni« duhovščini. Urednik je bil Viktor Merc. Prva številka je izšla dne 4. novembra 1948, deveta in hkrati zadnja dne 20. septembra 1949. Članke, ki so jih nameravali objaviti, so poprej pošiljali na IOOF, ki jih je moral odobriti. (Čipić Rehar 2005, 96) Ko je Vatikan *Bilten* prepovedal, so izdajali *Novo pot*.

Ustanovnemu sestanku Iniciativnega odbora so sledili sestanki duhovnikov, članov OF, po Sloveniji: v Mariboru, Ljutomeru, Ptujju, Celju, Poljčanah, Sežani, Postojni, Krškem, Trebnjem, Grosuplju, Tolminu. Obravnavali so pravila, ki naj bi veljala za načrtovano duhovniško društvo. Dne 26. oktobra 1948 je bil sestanek duhovnikov, članov OF, na okrajnem odboru Maribor okolica, pod vodstvom komisarja Mestnega komiteja KPS Maribor okolica, Franca Simoniča. (ARS, AS 1931, II009246) Sestanek naj bi pripravila Udba. Njen agent »Janko« je bil referent. Navzoči so bili predsednik Iniciativnega sekretariata, duhovnik Jože Lampret, devet od deset vabljenih duhovnikov iz okolice, med njimi kanonik dr. Alojzij Ostrc, in štirje iz sosednjih okrajev od osem povabljenih. Župnik Matija Medvešček s kodnim imenom Urban (ARS, AS 1931, II0013850) je predložil resolucijo, ki je odkrito napadala Vatikan in »reakcionarno« duhovščino s škofom Gregorijem Rožmanom na čelu. Na pobudo tričlanskega redakcijskega odbora (agent Janko, Medvešček in Ostrc) so potem iz taktičnih razlogov črtali odkriti napad na Vatikan in na

Rožmana, češ da je vse zajeto v pojmu »reakcionarna duhovščina«. To verzijo so potem vsi navzoči podpisali. (Resolucija duhovnikov 1948, 2)

V prvem osnutku pravil duhovniškega društva je bilo predvideno ime Slovenski katoliški ljudski duhovniki LRS. Izraz »ljudski« je bil zaradi nasprotovanja nekaterih duhovnikov črtan, v zadnjem osnutku pa je bilo ime spremenjeno v Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS (CMD). Drugi osnutek pravil, ki je bil objavljen v *Biltenu* poleti 1949 (Osnutek pravil 1949, 7–8) je po izjavi Jožeta Lampreta »večina odobraval« (1950, 36). Poslan je bil vsem odgovornim cerkvenim ordinariatom. V njem (1. člen) je bilo navedeno, da je društvo »stanovsko-politično«. Beseda »politično« je bila zaradi kritike cerkvenih oblasti črtana; Inicativnemu odboru so očitali, da ruši cerkveno disciplino. Medtem ko je administrator jugoslovanskega dela goriške administrature dr. Mihael Toroš osnutek pravil potrdil, sta lavantinski škof dr. Maksimiljan Držečnik in ljubljanski pomožni škof in administrator Anton Vovk poudarila, da stanovskih društev v Cerkvi ni. Ob to oznako sta se obregnila tudi apostolska administratorja, tako reške administrature Karel Jamnik kakor tudi pazinske Dragutin Nežić. (38–39) Cerkveni predstojniki so Inicativnemu odboru očitali, da ne upošteva teritorialne ureditve škofij; tako je Vovk poudaril, da mora »vsaka taka verska Stanovska organizacija duhovnikov /... / združevati duhovnike samo ene škofije«. (40) V 3. členu, ki navaja naloge in cilje društva, je bila črtana naslednja naloga: »Prizadevati si za kulturni in prosvetni napredek svojih vernikov s tem, da kot katoliški duhovnik, član društva, po svojih močeh podpira vsa prizadevanja ljudske oblasti, politične organizacije OF in njenih masovnih organizacij.« (Osnutek pravil 1949, 7)

Kljub spremembam so v pravilniku ostali sporni cilji: 1. »boriti se dosledno proti vsaki zlorabi vere v reakcionarno-politične namene«; 2. »ceniti pridobitve narodnoosvobodilne borbe in jih skrbno varovati«; 3. »prizadevati si, da se vključijo vsi patriotski duhovniki v OF Slovenije« (Ustanovni občni zbor 1949, 91). Oblast je na podlagi obtožbe »zloraba vere v politične namene« predstavnike Cerkve obsojala na visoke zaporne kazni.

### 3. Delegacija duhovnikov pri regensu beograjske nunciature

Koncilaska kongregacija je dne 12. aprila 1949 *Bilten* na podlagi kanona 1399, točka 6, prepovedala, ker »učí krive nauke in skuša omajati cerkveno disciplino ter sramoti katoliško hierarhijo« (ARS, AS 1529, šk. 12). Zato in – po njihovih lastnih izjavah – tudi zaradi neurejenih razmer med Cerkvijo in državo je Iniciativni sekretariat sklenil, da delegacija duhovnikov, članov OF (Anton Bajt, Janko Rojht, Stan-ko Pavlič, Viktor Merc kot urednik *Biltena* in Jože Lampret, sekretar verske komisije), obiše regensa beograjske nunciature, škofa Josepha Patricka Hurleyja.<sup>5</sup> Hur-

<sup>5</sup> Joseph Patrick Hurley (1894–1967) ni bil nuncij, čeprav je dejansko imel iste pristojnosti; bil je osebni odposlanec papeža Pija XII. v Jugoslaviji. Njegov naslov je bil *regens nuntiaturae apostolicae*. V Jugoslavijo je prišel dne 25. januarja 1946, uradno je svoje mesto nastopil dne 30. januarja 1945. (Kolar 2017, 11–15; Gallagher 2008, 160)

ley jih je dne 20. aprila resda sprejel, ampak ne kot delegacijo, temveč posamično. Po razgovoru so v *Biltenu* objavili, da je regens uporabil »grobe in nediplomatske izraze, kot na primer: *Marchez, c'est la porte!* (Marš, tam so vrata!)«. (Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5–6) Dejansko je bil to odgovor Mercu, ker je trdil, da ljubljanska škofija podpira sovražnike ljudske oblasti. Delegati so govorili o »vojnih zločincih« in imeli v mislih tudi škofa Gregorija Rožmana,<sup>6</sup> o pomanjkanju duhovnikov, o finančnem poslovanju ter o pomenu ločitve Cerkev in države, o ureditvi Jugoslavije, o preganjanju Cerkev v Sloveniji, o verskih šolah, verouku, tisku, semeniščih, karitativnem delu, duhovniških sodnih procesih in o protipravnem vmešavanju oblasti v cerkvene zadeve. Hurley je ostro zavrnil vse očitke in opozoril, da vladata v Jugoslaviji policijski režim in enopartijski sistem, da so sodbe pristranske in neobjektivne in da duhovnike v zaporih fizično in moralno mučijo, da duhovniška organizacija ni prostovoljna, da njeni člani ne sodelujejo na podlagi svoje lastne odločitve in da duhovniške sestanke dejansko vodi Udba. (ARS, AS 1529, šk. 12; Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5–6; ARS, AS 1931, Lm 0017175-6)

Člani delegacije so trdili – v nasprotju z dejstvi –, da z duhovniki v zaporih ravna-  
 jajo humano, da je svoboda, edino česar nimajo, lahko pa mašujejo, recitirajo  
 brevir, prejemajo redno pakete od svojcev in iz župnij itd. (Griesser - Pečar 2005)  
 V *Biltenu* so ostro nastopili proti Hurleyju:

»Zastopnik vatikanske države, ki je pri nas akreditiran samo kot diplomat-  
 ski zastopnik, je zlorabil in zlorablja še nadalje svojo diplomatsko funkcijo  
 s tem, da fungira v naši državi kot Ap. nuncij, akoravno ga kot takega naša  
 država ne prizna. /... / Ko smo poslušali njegovo jadikovanje o tako zvanem  
 preganjanju Katoliške Cerkev in njenih predstavnikov v Jugoslaviji, se nam  
 je zdelo, da stojimo pred radijskim aparatom in da poslušamo emisijo va-  
 tikanske radijske postaje in to oddajo vsak četrtek in soboto za Slovence.«  
 (Delegacija slov. kat. duhovnikov 1949, 5)

Ker Hurley ni hotel sprejeti spomenice, so jo objavili v naslednji številki *Biltena*.  
 »Za bratomorno klanje so se zlorabliale verske svetinje, moralna avtoriteta cerkvenih  
 predstavnikov, katoliške tiskarne in tisk. Vse to se je zgodilo brez kakršnih koli naspro-  
 tovanj s strani Svete stolice, nasprotno se je dajala moralna podpora.« Napadali so  
 Vatikan, ker na obsodbo Rožmana ni reagiral, trdili so, da so duhovniki sodelovali z  
 italijansko obveščevalno službo in z gestapom, da Rožmanov naslednik Anton Vovk  
 nadaljuje protidržavno politiko, da se na škofiji bere sovražna literatura in da se tam  
 sestajajo ilegalni kurirji različnih obveščevalnih služb, da škof ovira »napredne« bo-  
 goslovce in pomaga duhovnikom, ki so med vojno izdali domovino, da se vodi dvojno  
 knjigovodstvo in prirejajo davčne prijave. (Spomenica kat. duhovnikov, 1–4)

Kakor je razvidno iz Vovkovih zabeležk, ga je Udba potem na zaslišanju dne 4.  
 avgusta 1949 hotela prisiliti, da nunciju po prihodu odvzame aktovko in jo nese  
 na Udbo. Ker o tem ni hotel slišati, so predlagali, da jim pokaže sobo, v kateri bo

<sup>6</sup> Dejansko je škof skušal reševati ljudi ne glede na njihovo politično prepričanje (Griesser - Pečar 2009; Griesser - Pečar in Otrin 2009; Podbersič 2016).

nuncij prenočeval, da bodo aktovko sami ukradli. Kljub temu da je škof to ogorčeno zavrnil, niso popustili in so predlagali, da se nekdo skrrije za zaveso, »da bo slišal, kaj vidva z nuncijem govorita«. Seveda Vovk v to ni pristal, nato so mu zabičali, da mora o pogovoru molčati. (2003, 445)

#### 4. CMD in »ljudska oblast«

Ustanovitelji CMD so bili samo na videz duhovniki, člani OF, dejansko je za tem stala UDV in celo pošiljala vabila za sestanke (ARS, AS 1931, II011929). Ker je to postalo preveč očitno, je Udba dne 25. maja 1950 naročila agentu »Toniču« (p. Teodorju Tavčarju OFM) (ARS, AS 1931, II012009; II012059-64), naj pojasni škofu Vovku in drugim duhovnikom, da za CMD ne stoji UDV in tudi ne oblast, da ni zahteve po ustanovitvi narodne Cerkve ali po odpovedi cerkvenim dogmam (ARS, AS 1931, II012151). Na prvem rednem občnem zboru dne 10. oktobra 1950 pa je kar 75 % (od 142) prisotnih delegatov sodelovalo z UDV (Griesser - Pečar 1997, 26). Tudi pravila društva je sestavila UDV. Oblast je v veliki meri financirala CMD, samo leta 1955 sta, denimo, SZDL in Izvršni svet prispevala 62 % dohodkov (Voglje, Zaključni račun za leto 1955, 22. 12. 1955).

Število članov CMD je bilo konec leta 1949 že 346, leta 1950 je naraslo na 500 (Pučnik 1996, 419) in doseglo leta 1952 s 526 člani oziroma 53 % duhovnikov v takratni Sloveniji višek (Griesser - Pečar 1997, 26). Potem je članstvo začelo upadati. Predvsem mlajši duhovniki so kazali odpor do CMD. Od 194 duhovnikov, ki so bili posvečeni po letu 1945, jih je stopilo v CMD do vključno leta 1958 samo 22, od teh 7 po ustanovitvi društva (ARS, AS 1211, št. 208/58, 4. 11. 1958). Ustanovljeno je bilo posebno društvo pod imenom Upokojeni šestoletniki, ki je imelo za cilj, da odvrnejo čimveč duhovnikov od CMD in od sodelovanja z oblastjo (Bizilj 1991, 115-116).

Prav iz časa, ko se predvsem mlajši duhovniki niso več včlanjevali v CMD in ko je bil ustrahovalni način organov UDV, ki so obiskovali duhovnike in jih na vse moguče načine skušali pridobivati tako za CMD kakor tudi za sodelovanje, vedno bolj očitno, izvira nedatirani obsežni elaborat »Sodelavci (zaupniki) iz duhovniških vrst«. To je neke vrste navodilo, kako naj poteka pridobivanje duhovnikov v prihodnje. Elaborat med drugim navaja:

»Marsikateri duhovnik tudi istoveti članstvo pri CMD z zaupništvom pri UDB. Prepričan je, da so svoj čas organi UDB zato osebno prigovarjali duhovnikom, naj pristopijo k CMD, ker je hotela UDB imeti v članih CMD svoje najboljše »konfidente«. /... / Istočasno pa so postali duhovniki tudi zelo nezaupljivi do obiskov iz okraja organov TNZ, v vsakem organu sumijo ekspanenta UDB-e. /... / To nezaupljivost, ki jo kažejo duhovniki do obiskov TNZ ali celo UDB-e bo treba močno upoštevati, ko določamo najuspešnejši način za pridobivanje določenega duhovnika za sodelovanje. /... / Zadnje čase se namreč opaža, da postajajo nekateri duhovniki, nečlani CMD, ve-

dno bolj nestrpni do članov CMD in da njihovo sodelovanje obsojajo, ne samo, ker ni v skladu s cerkvenimi predpisi, ampak zato, ker škoduje Cerkev. Če nekateri duhovniki že članstvo pri CMD ostro obsojajo in trdijo, da ni v skladu z vestjo katoliškega duhovnika, koliko ostreje še obsojajo duhovnike, ki sodelujejo z UDB. /... / Še mnogo bolj neugodno vplivajo tako na omahljive duhovnike v splošnem kakor tudi na omahljive sodelavce ostre izjave, ki jih je včasih škof privatno podal nekaterim duhovnikom glede komunizma, v katerem naj bi bil posebljen satan, glede CMD in glede sodelovanja z UDB-o.« (ARS, AS 1931, 3138, 4–6)

Na eni strani je oblast stopnjevala represijo proti Cerkev s kazenskimi procesi, z administrativnimi ukrepi, s fizičnimi napadi (npr. na pomožnega škofa Antona Vovka dne 20. januarja 1952) in z gospodarskimi ukrepi, kakor so agrarna reforma, denacionalizacija in zaplembe, na drugi strani pa je sejala razdor v Cerkev sami. CMD je imelo tri namene: diferenciacijo in omejitev vpliva duhovščine v javnem življenju ter omejitev vpliva Vatikana. Glavni namen je bil, izvajati tako imenovano diferenciacijo, razdvojiti Cerkev, tako škofije med seboj kakor tudi predstojnike in kler, duhovnike in redovnike. Dejansko je CMD zrahljalo vezi med posameznimi duhovniki in mednje zasejalo globoko nezaupanje. Drugi namen društva pa sta bili odstranitev duhovnikov z javnega, kulturnega, političnega in z gospodarskega področja in omejitev njihovega delovanja samo na Cerkev. (Griesser - Pečar 2016, 395–405; Krišto 2016, 351–353)

Ker je bila katoliška Cerkev strogo hierarhično organizirana, njen vrh pa je bil v Rimu in za oblast nedosegljiv, je skušala oblast s pomočjo stanovskih duhovniških društev tudi omejiti vpliv Svetega sedeža. Ugotovili so, da »borba proti kleru ni lahka, ni kratkotrajna. Pravilna diferenciacija med duhovščino je in mora ostati metoda proti političnemu vplivu Vatikana, ter drugih inozemskih centrov.« Načrtovali so »depolitizacijo« duhovščine. Diferenciacija se je začela že med NOB. Posamezni duhovniki, ki so se vključili v NOB (Jože Lampret, Anton Bajt, Franc Šmon, Matija Medvešček, Avgust Štancer, dr. Stanko Cajnkar itd.), so že takrat obsojali »protinarodno politiko Vatikana«. (ARS, AS 1931, 3152, 23) Tiste duhovnike, ki so bili pripravljeni kritizirati direktive Svetega sedeža ali se jim celo upreti, ki so javno nastopali tudi v časopisih in obsojali škofa Gregorija Rožmana, nadškofa Alojzija Stepinca, »proti ljudsko delovanje škofov po osvoboditvi« in pisanje vatikanskega časopisja, je oblast podpirala na različne načine, predvsem z gmotno podporo in z dodeljevanjem posameznih privilegijev (ARS, AS 1931, Kler, 25). Boris Kraigher je na seji politbiroja dne 5. januarja 1951 poročal, da je treba CMD dati poseben poudarek in da je društvu treba podeliti več koncesij, kakor za obnovo cerkva, na primer, in za malo semenišče v Gorici. Duhovniki, ki sodelujejo z oblastjo, naj bodo izpuščeni iz zaporov, dodelijo naj se jim plače s pravico na pokojnino. »Glavna linija za to bi bilo članstvo v CM društvu, a to ne bi smel biti javen pogoj. S tem bi dosegli, da bi se precej novih duhovnikov vpisalo v CMD.« (ARS, AS 1589, 2) Oblast je pri včlanjevanju v CMD, kakor je to formuliral Peter Kvaternik, uporabila dva načina: prisilo in privilegije (2003, 94–95).



Člani CMD so dobili dovoljenje za poučevanje verouka in za preместitve, deležni so bili olajšav pri plačevanju davkov, dobivali so dovoljenja za potovanja, za natis katekizmov, za cerkvene nabirke, za obnovo cerkva in župnišč, predvsem pa so bili svobodnejši pri opravljanju verskih obredov. Duhovnik, ki je stopil v društvo, je v obveznem referatu napisal: »Leta 1954 sem vstopil v CMD in so se s tem razmere takoj zboljšale. Vse, kar je bilo do sedaj prepovedano, mi je spet dovoljeno. Zoper so se vršili verski obredi izven cerkve, kar je na vernike zelo ugodno vplivalo.« (Voglje, Gradivo, Študijsko-dokumentacijska komisija pri GO CMD, april 1959, št. 3, 55) Istočasno kakor CMD je bila ustanovljena tudi Zadruga katoliških duhovnikov FLRJ, ki je zagotavljala pomoč članom CMD. »Ljudska oblast« je članom nakazala večje število točk za nabavo raznih potrebščin, izgnani štajerski duhovniki so prek nje dobili obleko itd. (Četrtri občni zbor 1956, 171)

Člani društva so bili redko sodno kaznovani, njihove sodne in administrativne kazni so bile milejše, vstop v CMD v zaporu je velikokrat pomenil izpust iz zapora. V zaporih je bil pritisk na duhovnike, da vstopijo v CMD, zelo velik. Tako se je križnik Jože Šavora, poznejši dolgoletni tajnik CMD, ki je bil na božičnem procesu leta 1945 obsojen na 12 let odvzema prostosti s prisilnim delom, zavezal, da bo stopil v CMD, in bil nato izpuščen. Napisati je moral elaborat z naslovom »Kako si zamišljam delo med duhovniki po liniji CMD?«. (ARS, AS 1931, 532) Katoliški duhovniki v KPD pod upravo Miklošičeve so pod prisilo podpisali tri resolucije: pozdravno pismo občnemu zboru CMD in resolucijo katoliških duhovnikov v KPD, v kateri so obsodili »izdajalsko vlogo, ki so jo vodili nekateri višji predstojniki cerkve na čelu z dr. Rožmanom, v katero smo bili tudi mi na ta ali oni način zapleteni in s tem podpirali bratomorno vojno« (NŠAL, škof. ord., CMD, 1999/1950), ter spomenico o CMD, v kateri so pozivali cerkvene predstojnike, naj nehajo gonjo proti »napredni duhovščini, ki se trudi, da bi v okviru CMD čimveč doprinesla k skupni borbi za /... / zgraditev boljše bodočnosti našim narodom« in ki »skuša popraviti vsaj majhen del madeža pred zgodovino in narodom, ki ga je cerkev s svojimi predstojniki zagrešila v času okupacije«, po osvoboditvi pa si prizadeva za boljše odnose med Cerkvijo in državo (NŠAL, škof. ord., CMD, 2233/1950). V zaporu so bili na pačno informirani o okoliščinah društva (Griesser - Pečar 1997, 28–29).

Do šestdesetih let je bil bistveni element razlike med duhovniki tudi socialno zavarovanje. V letu 1951 je Svet za prosveto (pozneje okrajni ljudski odbori) izplačeval podpore v zneskih od tri do pet tisoč dinarjev duhovnikom, predvsem članom CMD. CMD je za svoje člane dne 19. februarja 1952 sklenil pogodbo s Svetom za ljudsko zdravstvo in socialno politiko. V imenu vlade jo je podpisal minister Tone Fajfar. (Voglje, Socialno zavarovanje 1952, 20) Tako so vsi člani CMD pridobili pravico do zdravstvene oskrbe, do oskrbnine ob trajnem zmanjšanju delovne zmožnosti, do invalidske in trajne starostne pokojnine, njihovi starši pa pravico do družinske pokojnine. Članom CMD je oblast plačevala 50 % prispevkov. (10)

Po sprejetju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (27. maja 1953) se je stanje nekoliko spremenilo: pobiranje prispevkov v verske namene je bilo v cerkvah in v cerkvenih prostorih dovoljeno, pristanki pa niso bili več potrebni. Verouk se ni smel več poučevati v šolah, temveč samo v cerkvenih prostorih. Še vedno

pa se je diferenciacija izvajala pri davkih, pri duhovniških plačah, pri socialnem zavarovanju, pri administrativnem in pri sodnem kaznovanju. Ugotovili so, da so nekateri postali člani CMD samo zaradi materialnih ugodnosti, in so zato začeli diferenciacijo tudi med člani društva. (ARS, AS 1931, 3152, 29–30)

## 5. Stališče Cerkve do CMD

Ljubljanski in mariborski ordinarij sta društvu nasprotovala, apostolski administrator Mihael Toroš pa ga je najprej podpiral, bil je nekaj časa celo njegov član, pozneje pa je postal oster kritik društva in velik nasprotnik oblasti; iz društva je izstopil dne 1. januarja 1954, potem ko se je konec leta 1953 zavzemal celo za razpustitev CMD (ARS, AS 1211, IV. seja komisije za verska vprašanja, 8. 1. 1954, 5; Režek 2005, 105). Sveti sedež je nekaterim duhovnikom zaradi neprimerne pisanja o cerkvenih predstojnikih v organu Iniciativnega odbora *Biltenu* izdal dne 12. decembra 1949 opomine, Jože Lampret, Ljubo Merc in Anton Bajt pa so februarja 1950 dobili dekrete z grožnjo ekskomunikacije zaradi pisanja v *Novi poti*, oktobra 1950 pa so bili ekskomunicirani. Opomin so prejeli marca 1950 še župnik Janko Vrbanjšek kot predsednik Zadruga katoliških duhovnikov, podpredsednik društva župnik Stanko Pavlič in stolni kanonik mariborske škofije dr. Alojzij Ostrc, ki se je kot višji cerkveni predstavnik po direktivah Udbe aktivno vključil v GO CMD. Iz Vatikana je dobil dekret s prepovedjo vsakega političnega udejstvovanja, če pa ne bo prenehal, bo izobčen iz Cerkve. Kakor piše Udba, je:

»navidezno izstopil iz CMD, vendar še nadalje obdržal legitimacijo društva ter izrazil pripravljenost dajati za društvo nasvete, radi možnosti, ki jih ima v škofiji, ker je tekoče naznanjen z gledanjem posameznih članov ordinariata na CMD. V tem smislu se kontakti tudi vrše. Vidi se pa, da vse preveč zapada vplivu Držečnika in da so njegovi nasveti mnogokrat le v korist cerkve.« (ARS, AS 1931, II0012257; II0012259)

Zaradi sodelovanja v CMD je oktobra 1950 dobil opomin tudi teološki profesor dr. Stanko Cajnkar, v Beogradu pa je odpravnik poslov nunciature v Beogradu Silvio Oddi<sup>7</sup> izrekel resen opomin Torošu, ker je ekskomuniciranega duhovnika Jožeta Lampreta sprejel v svojo škofijo (ARS, AS 1931, 1145, 71).

Po ekskomunikacijah, prav na dan, ko je CMD imelo občni zbor, dne 8. oktobra 1950, sta bila lavantinski škof Maksimilijan Držečnik in ljubljanski škof Anton Vovk na razgovoru pri ministru za notranje zadeve Borisu Kraigherju, ki je škofoma očital, da sta povzročila dekrete Vatikana. Nadalje jima je zabrusil, da Cerkev nima pravice, vmešavati se v društva, ki jih je dovolila »ljudska oblast«. Hotel jima je tudi prepovedati stike z nunciature, a sta to odločno zavrnila. (Vovk 2003, 277–278) Po oceni Franca Miklavčiča, profesorja na Teološki fakulteti in sodelavca Udbe

<sup>7</sup> Silvio Oddi je bil odpravnik poslov nunciature v letih od 1950 do 1952. Ko je Jugoslavija prekinila diplomatske odnose z Vatikanom, je zapustil Beograd.

– s kodnim imenom Francka –, je minister v pogovoru s škofoma zagrešil taktično napako, ker je dal vedeti, da je bil »neposredno zainteresiran«. »Škofa sta dobila tak vtis, da spada CMD neposredno pod notranjo upravo vlade ter da mu ona daje smernice in popravlja društvena pravila. S tem sta dobila tako rekoč uradno potrdilo, da je društvo čisto pod političnim vplivom vlade.« (ARS, AS 1931, II011717)

Člani CMD so na različnih lokalnih konferencah podpisovali resolucijo, naslovljeno na koncilsko kongregacijo, v podporo ekskomuniciranih (Vogljje). Bajt in Lampret sta preklic izobčenja dobila šele leta 1966 (Urbancl Planinšek 2011, 95).

Škofovska konferenca v Zagrebu je dne 18. maja 1950 izdala *non expedit*, to pa je pomenilo, da se ni primerno vključiti v društvo, ki ni potrjeno od škofigje. Škofa Vovk in Držečnik sta *non expedit* objavila brez komentarja, Toroš pa še to ne. GO CMD je dne 13. junija 1945 poslal slovenskim škofom spomenico v pričakovanju, da bodo društvo CMD in njegova pravila priznali. Navedel je zasluge društva za Cerkev in da je že kar 463 duhovnikov včlanjenih, to pomeni, da je že polovica vseh duhovnikov takratne Slovenije v CMD. (NŠAL, Vovk/II, 3,7,4; CMD, 1950, 75; Vovk 2003, 278)

Septembra 1952 je škofovska konferenca z odlokom *non licet* duhovniška društva resda prepovedala, vendar v Sloveniji odlok ni bil objavljen in zato ni veljal. Leta 1952 so bila pogajanja med CMD in ordinariji glede pravil, CMD je upoštevalo spremembe, ki so jih ordinariji zahtevali, sprejelo je tudi resolucijo o zvestobi in pokorščini Cerкви. Ordinariji so hoteli nova pravila predložiti Svetemu sedežu v presojo, Vovk je celo že imel vozovnico za pot v Rim, a je oblast to preprečila, ker je v tem videla vmešavanje tuje sile v notranje zadeve. Tudi posebnega obvestila duhovnikom o cerkvenem položaju CMD oblast ni dovolila. Škof Držečnik ga je resda dne 29. oktobra 1952 objavil v 7. številki *Sporočil škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini*, vendar je oblast stran s sporočilom zaplenila. (NŠAL, Vovk/II, 3,7,4; CMD, 1952, 75; Pogačnik/III)

## 6. »Napredni« duhovniki, »zavezniki« oblasti

Seveda oblast ni želela, da bi »napredna« ali »pozitivna« duhovščina imela kakršenkoli vpliv, saj tudi njim ni zaupala.

»Duhovnika je treba čimbolj omejiti le na cerkev in mu onemogočiti (seveda na pameten način) sleherno aktivnost na drugih področjih javnega življenja: pozitivno nastrojenje in delovanje duhovnika naj bo na njegovem, cerkvenem področju, naj manifestira v borbi proti izkoriščanju vere in Cerkvje v politične namene, itd. Torej popolna depolitizacija klera.« (ARS, AS 1931, 3152, 26)

Za komunistično oblast je bila »napredna duhovščina« to, kar so bili krščanski socialisti za partijo med vojno, namreč »zavezniki«, ki so bili dobrodošli samo, dokler je imela partija od njih korist. Predstavniki CMD pa so mislili, da se morajo

udejstvovati v vseh mogočih masovnih organizacijah, v gospodarstvu, v kulturno-prosvetnih društvih, in da morajo braniti pridobitve revolucije. UDV je predpostavljala, da se je največji del te »pozitivnejše« duhovščine iz taktičnih razlogov pridružil pristni »napredni« duhovščini z namenom, da »zakamuflira svojo sovražno preteklost, pride v stik z ljudstvom in jih na tej osnovi dobi pod svoj vpliv«. Zanje je bil to »novi klerikalizem, neumestno vpletavanje duhovnikov v naš »politični voz««. (ARS, AS 1931, 3152, 25–26)

UDV je prek CMD skušala vplivati na cerkveno politiko in na orientacijo klera, ta vpliv pa se je trudila uveljaviti ne samo v Sloveniji, temveč tudi v drugih republikah in pri slovenski duhovščini v tujini. Delovanje je bilo usmerjeno tudi v zamejstvo: na Koroško, na Goriško in na Svobodno tržaško ozemlje, celo v Benečijo. (ARS, AS 1931, 2302, 74) Uspehi pa so bili zelo različni. Medtem ko so bili vidnejši rezultati na Koroškem, kjer so člani CMD skušali prepričati Slovence, da v FLRJ oziroma SFRJ vera ni preganjana, »in s tem parirati sovražno propagando naše emigracije in celovškega episkopata«, so imeli veliko manj uspeha na STO. Udba je s pomočjo društva organizirala gonjo proti tržaškemu škofu Antoniu Santinu, zbirala obremenilno gradivo proti njemu in intervenirala v Vatikanu, da ga odstavijo. (ARS, AS 1931, 2302, 71)

V prvih letih je bil namen UDV, da čimveč duhovnikov vstopi k CMD, potem so leta 1952 ugotovili: v CMD se je povečeval vpliv škofijskih predstojnikov in obstaja nevarnost, da bo lepega dne prevladal. Zato je bil sprejet sklep:

»da se mora CMD notranje organizacijsko učvrstiti /... /, da se v CMD sprejema politično dobro usmerjene duhovnike, da se preneha z masovnim sprejemanjem novih članov in da se duhovnike, ki ne delajo po pravilih društva kaznuje. Z davčnimi pritiski, kaznovanji, časopisno propagando in uspelimi dezinformacijami škofov, je uspelo CMD toliko učvrstiti, da je bila udeležba sestankov skoraj vedno 100 % in da je več kot polovica članov delala z voljo v društvu.« (ARS, AS 1931, 2302, 69)

Zadala si je štiri naloge: da CMD v notranjosti organizacijsko in ideološko utrdi, da se vpliv CMD na cerkveno politiko čimbolj poveča, da se poveča vpliv društva na duhovščino in da se ta vpliv širi tudi med duhovščino drugih republik. CMD je po navodilih UDV spodbujala ustanavljanje duhovniških društev v preostalih republikah, predvsem na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini. (71)

Kako je oblast gledala na CMD, je pojasnil Boris Kidrič leta 1952, ko je na seji CK KPS izjavil, da je CMD »ogromna pridobitev za nas v borbi proti cerkvi in bi podcenjevanje odnosno neko omalovaževanje Cirilmetodijskega društva pomenilo, da bi dopustili, da klerikalna reakcija znova razbije Cirilmetodijsko društvo«. Treba pa je CMD krepiti, vendar oblast ne bo spremenila stališča do religije in do Cerkve, tudi ne zaradi CMD. To pa ne pomeni:

»da ne bi dali raznih drugih materialnih stvari. Navsezadnje je to korumpirana banda, ki jo predvsem boli to, da smo jo materialno pritisnili in ni nedovzetna za razne majhne materialne privilegije. Čisto idealistično gle-

danje bi bilo, če bi gledali v teh duhovnikih neke principiелne borbe za ne vem kakšne religiozne ideale poleg tega, da obstaja pri nekaterih religiozni fanatizem. To so drobni filistri, ki bi rajše nekoliko boljše živeli kakor pa slabše. Zato je treba delo s Cirilmetodijskim društvom nadaljevati in okrepiti. To je eno izmed sredstev za borbo proti cerkvi in njenemu reakcionarnemu političnemu vplivu, ki ni edino, je pa eno izmed sredstev in sicer zelo važno sredstvo.« (ARS, AS 1589, CK ZKS 1, 49–50)

Mitja Ribičič je na IX. plenumu ZKS dne 5. decembra 1958 poudaril, da je CMD Ahilova peta Cerkve in da je glavna težnja škofov, društvo poriniti na slepi tir. CMD je bilo po njegovem »naš osnovni uspeh«, njegova stagnacija pa bi bila »osnovna slabost«. Škofom pa da je v zadnjem času že uspelo zmanjšati vpliv društva, delno kot posledica normalizacije odnosov z oblastjo, delno pa, ker jim je uspelo

»okrog CMD napraviti blokado najbolj črne klerikalne reakcije. Imamo primere, da na terenu marsikje ne odloča o cerkvenih vprašanih cerkveni hierarh, to je dekan ali župnik, ki je pozitiven, oziroma je član CMD, marveč zagrizen mlad kaplan ali celo cerkveni ključar.« (ARS, AS 1589, 7, 9–21)

## 7. Sklep

Povojni komunistični oblasti je bilo popolnoma jasno, kako velik vpliv je imela katoliška Cerkev na pretežno verno prebivalstvo v Sloveniji. Vedeli so, da njihova revolucija ne bo uspešna, če te »hrbtenice opozicije«, kakor so Cerkev imenovali v letnem poročilu notranjega ministrstva že leta 1945 (Lenič 1997, 12), ne bodo zlomili. Stopnjevali so represijo proti Cerkvi, obsojali so predstavnike Cerkve na nesorazmerno dolge zaporne kazni in za delikte, ki to sploh niso bili, vrstili so se tudi fizični napadi, delovanje Cerkve pa so onemogočali še z različnimi nerazumnimi administrativnimi ukrepi. Eden od načinov, da onemogočijo delovanje Cerkve, je bila tudi ustanovitev Cirilmetodijskega društva, ki so ga samo navidezno ustanovili »napredni« duhovniki, dejansko pa je za njimi stala komunistična oblast. Skušala je razdvojiti Cerkev; to se je imenovalo diferenciacija. Društvo je bilo tudi poskus, da se ustanovi »narodna Cerkev«, torej da se slovenska katoliška Cerkev odcepi od Rima; ta poskus je oblasti spodletel.

Na duhovnike se je izvajal velik pritisk, da se pridružijo CMD, nekaterim duhovnikom tudi ni preostalo nič drugega, kakor da klonijo in se vpišejo. Člani CMD so imeli številne privilegije, predvsem že od vsega začetka zdravstveno zavarovanje. Sredi petdesetih let pa se je število članov začelo zmanjševati. Slovenski ordinariji, razen na začetku goriški administrator, društva niso podpirali.

## Kratice

- CK KPS** – Centralni komite Komunistične partije Slovenije.  
**CMD** – Cirilmetodijsko društvo.  
**FLRJ** – Federativna ljudska republika Jugoslavija.  
**GO CMD** – Glavni odbor Cirilmetodijskega društva.  
**IOOF** – Izvršni odbor Osvobodilne fronte.  
**KPD** – Katoliško prosvetno društvo.  
**LRS** – Ljudska republika Slovenija.  
**OF** – Osvobodilna fronta.  
**SR(S)** – Socialistična republika (Slovenija).  
**NOB** – Narodnoosvobodilni boj.  
**NR** – Narodna republika.  
**Ozna** – Oddelek za zaščito naroda.  
**SFRJ** – Socialistična federativna republika Jugoslavija.  
**STO** – Svobodno tržaško ozemlje.  
**SZDL** – Socialistična zveza delovnega ljudstva.  
**TNZ** – Tajništvo za notranje zadeve.  
**Udba/UDV** – Uprava državne bezb(j)ednosti / Uprava državne varnosti.  
**ZKS** – Zveza komunistov Slovenije.

## Arhivski viri

- ARS, AS 1211 – Arhiv Republike Slovenije**, Komisija za verska vprašanja (KOVŠ), IV. seja komisije za verska vprašanja, 8. 1. 1954.
- . Ocena stanja z rimokatoliško versko skupnostjo v LR Sloveniji leta 1958, št. 208/58, 4. 11. 1958.
- ARS, AS 1931 – Arhiv Republike Slovenije**, Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije, šk. 532, Božični proces, Jože Šavara.
- . Šk. 1145, Sovražni izpadi in akcije Vatikana proti Jugoslaviji.
- . Šk. 3146, Položaj verskih skupnosti v FLRJ.
- . Šk. 2302, Organizacija, naloge in delo UDV za Slovenijo v letu 1952, I/7b.
- . Šk. 3138, Sodelavci (zaupniki) iz duhovniških vrst.
- . Mikrofilmi: serije II in Lm.
- ARS, AS 1529 – Arhiv Republike Slovenije**, Osebna zbirka Borisa Kraigherja, šk. 12.
- ARS, AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije**, CK ZKS, šk. 1, VII. plenum, 26.–27. 1. 1952.
- . Šk. 7, IX. plenum, 5. 12. 1958.
- Voglje – Arhiv župnije Voglje**, CMD, Gradivo, Študijsko-dokumentacijska komisija pri GO CMD, april 1959, št. 3, 55.
- . Socialno zavarovanje 1952, 20.
- . Zaključni račun za leto 1955, 22. 12. 1955.
- NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, škofijski ordinariat**. Zapuščine škofov/Anton Vovk.
- . Zapuščine škofov/Jožef Pogačnik, III, 2, 4, 11, 2 – oris.
- . CMD v letih 1949–1967, šk. 103.

## Reference

- Alexander, Stella**. 1979. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. London-New York-Melbourne: Cambridge University Press.
- Bizilij, Ljerka**. 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Četrtni občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS**. 1956. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Čipić Rehar, Marija**. 2007. *Cerkev in oblast na*

- Primorskem v letih 1945–1953.* Ljubljana: Družina.
- . 2005. Odbor duhovnikov članov OF oziroma Cirilmetodijsko društvo na Primorskem v letih 1947–1952. *Kronika* 53, št. 1:91–106.
- . Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na severnem Primorskem. 2004. *Studia Historica Slovenica* 4, št. 2–3:585–606.
- Delegacija slov. kat. duhovnikov članov OF pri zastopniku vatikanske države.** 1949. *Bilten*, št. 7, 5–6.
- Gallagher, Charles R.** 2008. *Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII.* New Haven, London: Yale University Press.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2016. La Chiesa cattolica in Slovenia. V: *La Chiesa cattolica e il Comunismo*, 387–410. Ur. Jan Mikrut. Verona: Gabrielli.
- . 2009. Rožmanova posredovanja pri okupatorju. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 37–63. Ur. Marija Čipić Rehar. Ljubljana: Družina.
- . 2005. *Cerkev na zatožni klopi.* Ljubljana: Družina.
- . 2002. Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 285–298. Ur. Metod Benedik, Janez Juhant in Bogdan Kolar. Ljubljana: Družina.
- Griesser - Pečar, Tamara, ur.** 1997. *Stanislav Lenič: življenjepis iz zapora.* Celovec: Mohorjeva družba.
- Griesser - Pečar, Tamara, in Blaž Otrin.** 2009. Časovni pregled intervencij ljubljanskega škoda dr. Gregorija Rožmana. V: Čipić Rehar 2009, 64–122. Ljubljana: Družina.
- Pučnik, Jože, ur.** 1996. *Iz arhivov slovenske policijske policije.* Ljubljana: Veda.
- Kolar, Bogdan.** 2017. Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:7–38.
- . 2008. The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 2:231–256.
- Krišto, Jure.** 2016. La Chiesa cattolica in Croazia. V: Jan Mikrut, ur. *La Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, 327–386. Verona: Gabrielli.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000).* Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Lampret, Jože.** 1950. Referat o pravilih. V: *Ustanovni občni zbor Cirilmetodijskega društva Katoliških duhovnikov Ljudske Republike Slovenije*, 35–41. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Osnutek pravil društva slovenskih katoliških duhovnikov LRS.** 1949. *Bilten*, št. 8, 7–8.
- Podbersič, Renato.** 2016. Škof Rožman in reševanje Judov. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:153–163.
- Resolucija duhovnikov-članov OF.** 1948. *Bilten*, št. 1, 2.
- Režek, Mateja.** 2005. *Med resničnostjo in iluzijo.* Ljubljana: Modrijan.
- Roter, Zdenko.** 2013. *Padle maske: od partizanskih sanj do novih dni.* Ljubljana: Sever&Sever.
- Slovenska Cerkev.** 1967. *Naša luč*, posebna izdaja. Celovec: Mohorjeva družba.
- Slovenski duhovniki pri maršalu Titu.** 1949. *Nova pot*, št. 2, 28.
- Spomenica katoliških duhovnikov-članov OF g. mons. Harley-u diplomatskemu zastopniku Vatikanske države.** 1949. *Bilten*, št. 7, 1–4.
- Urbancl Planinšek, Mateja.** 2011. Jože Lampret, njegovo življenje in delo od rojstva do konca 2. svetovne vojne. Diplomsko delo. Maribor: Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta.
- Šavora, Jože.** 1955. Aktualna vprašanja v društvenem življenju. V: *Iz Celja na Brezje: zbornik predavanj počitniških tečajev, ki jih je Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov priredilo v letu 1955*, 122–126. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov Ljudske republike Slovenije.
- Vovk, Anton.** 2003. *V spomin in opomin.* Ur. Blaž Otrin. Ljubljana: Družina.



*Maksimilijan Matjaž*  
**Eksegeza evangelijev**  
**»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

---

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



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 439—450  
 UDK: 27-1-47  
 Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

*Gheorghe F. Angheliescu in Marin I. Bugiulescu*

## ***Paideia* and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process**

*Abstract:* This paper approaches the educational process making a correlation between the philosophic concept of *paideia* and the Christian pedagogy present in the patristic teaching. *Paideia* as a teaching but also, at the same time, as a method of acquiring perfection from a human perspective, represents a culture of the spirit, which, once appropriated, also involves the practice of virtues. Certainly, in this state, from a philosophical perspective, man enters an atmosphere of the divinity, because moral perfection is the attribute of the transcendent world. Analyzing the features of the education specific of Seneca's philosophy, we discover a completion of it by its combination with the Christian theology, which became a pedagogical art in the thinking of Clement of Alexandria and then in the one of Origen. The Great Pedagogue described by Clement of Alexandria – the Logos or Jesus Christ, the Embodied Son of God –, is the One Who educates and leads man to gnosis but especially towards practicing it. The aim of education is to transform man according to his Model, the Logos, which from a Christian perspective means the state of being sanctified and holiness.

*Key words:* *paideia*, theology, pedagogue, Logos, Christ, *gnosis*

*Povzetek:* ***Paideia* in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu**

Ta članek je posvečen vzgojnemu procesu in obravnava soodvisnost med filozofskim konceptom *paideia* in krščansko pedagogiko, navzočo v nauku cerkvenih očetov. *Paideia* kot nauk in obenem kot metoda za doseganje popolnosti s človeškega zornega kota pomeni kulturo duha; ko postane sprejeta, vključuje tudi vajo v krepostih. S filozofskega stališča človek v takšnem stanju nedvomno vstopa v okolje božanskega, saj je moralna izpopolnjenost lastnost transcendentnega sveta. V okviru analize vzgoje, značilne za Senekovo filozofijo, odkrivamo njeno dopolnitev in izpolnitev v kombinaciji s krščansko teologijo, ki je v misli Klemena Aleksandrijskega in nato Origena postala pedagoška veččina. Veliki Pedagog, kakor ga opisuje Klemen Aleksandrijski – Logos ali Jezus Kristus, učlovečeni božji Sin –, je tisti, ki človeka vzgaja in vodi k spoznanju, *gnosis*, zlasti s tem, da se v spoznanju vadi. Cilj vzgoje je, spremeniti človeka glede na njegov vzor, Logos, to pa s krščanskega stališča pomeni stanje posvečenosti in svetost.

*Ključne besede:* *paideia*, teologija, pedagog, Logos, Kristus, *gnosis*

## 1. Definition of terms and theoretical and practical implications: *Paideia* and Theology

---

For the thinking of the world of the Antiquity, the concept defining humanism was somewhat synonymous to what we nowadays call education. By *paideia* the Greeks were defining the reality and the aristocratic method by which man can acquire perfection, as transformation through inner modelling. By *paideia* education, the soul discovers its ideal form, and the acquisition of this form actually represents an accomplishment of man's aim in the world. *Paideia* with the Romans was defined by *humanitas* or *cultura animi* equivalent to humanistic education. This similitude between education and humanism is no longer possible today, because the humanism proposing to man only the human values, concerned mainly by man as an individual, is unable to encompass the whole influence and sphere of education, which also has a transcendental dimension.

*Paideia* is

»the classical Greek system of education and training, which came to include gymnastics, grammar, rhetoric, poetry, music, mathematics, geography, natural history, astronomy and the physical sciences, history of society and ethics, and philosophy the complete pedagogical course of study necessary to produce a well-rounded, fully educated citizen« (Tarnas, 1993, 29–30).

*Paideia* involves the art of pedagogy, i.e. leading the child towards knowledge (*pais*, *paidos* – child; *agoge* – lead, guide). With the Greeks, the pedagogue (*paidagogos*) was the slave in charge with accompanying his master's child to school. The Romanian word for pupil, namely *elev*, came in the Romanian vocabulary from French (*élève* – pupil; *élever* – to lift), coming from the Latin *elevare*, which means lifting from the ground, lifting up from a state. In other words, the teaching, especially the Christian one, is meant to lift the disciple from his biological state to the dignity of the man called to perfection.

As basic works defining education, both from a philosophical but also from a Christian perspective, we shall remind of: *Letters to Lucilius* written by Seneca and *The Pedagogue* of Clement of Alexandria. Seneca and Clement of Alexandria both know well the classical Greek Antiquity, yet each of them is trying to come with a vision in which the classical *paideia* is rendered according to the spirit of the epoch and of the environment in which they lived.

»Although the history of Greek thought is that of a progressive emancipation from mythical knowledge (mythos) to science (logos), the former played a seminal role in ancient Greek culture (*paideia*). As showed in Werner Jaeger's *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, which is the most comprehensive study about classical Greek culture, there was neither a written code of laws, nor a system of ethics in ancient Greece. Guidance was provided by the life of model heroes as well as by proverbial wisdom

handed down from one generation to another. Myths embodied both of them. This is the reason Homer and Hesiod became the main educators of ancient Greek society, and why the Iliad was its Bible.» (Friasa et al. 2015, 596)

As far as the notion of »theology« is concerned, it appears for the first time in the philosophy of the Greeks of the Antiquity, designating the words uttered towards a certain God (Plato 1986, 59; Aristoteles 1965, 167), but being connected to mythology and to the agnostic mysticism concretized in magic, a fact that, for the sake of differentiation, led to the use, in the Christian context, of the syntagm »true philosophy«, designating the action of study, knowledge, explanation and transmission of the truths of the Revelation.

The term *theology* was first used by Plato in *The Republic* where he speaks about three types of theology: 1. *epos*, 2. *melos*, 3. *tragedy*, these being the representations of the gods, necessary to the instruction of the citizens of a city, in contrast with the gross representations circulating among the people.

With Aristotle, the term »theologians« (1965, 173) is used for the poets and prose-writers of yore: Homer, Hesiod, and Orpheus. They are the ones who theologize, or who know the life of the gods. In contrast with these theologians considered a sort of philosophers, Aristotle situates the physicists of the Antiquity or those who study or speak about the world's principles, for instance Empedocles. Saint Justin, Philosopher and Martyr, is the first to use the word »theologize« in *Dialogue with Trypho, a Jew*, actually meaning God's word or revelation to man, without defining by it theology as Christian teaching, the latter being called by him »the only true and useful philosophy«. (Justin 1980, 92–94)

## 2. Aspects and perspectives on the education process from the thinking of Seneca to that of Clement of Alexandria

---

The first public school was that of Alexandria, known towards the end of the second century, attested as well by the historian Eusebius of Caesarea, who in his book *Church History* (V, 10) shows that it had been operating for a long time. The apologist Athenagoras is considered the first professor of the School of Alexandria, and Pantaenus around the year 180 is its first great pedagogue. Pantaenus's successor is Clement of Alexandria. (Călugăr 1976, 107) Clement of Alexandria was an erudite writer both in the Christian theology, and in the Greek philosophy. For a good definition of the concept of *paideia* we shall briefly present Seneca's thinking (2007) correlated to that of Clement of Alexandria.

Studying Seneca's thinking, one can observe three great essential concepts: Good, Reason and Nature. Around these principles is shaped the moral character of education, as well.

Seneca's philosophic-educational system has the following principles:

1. The aim of education is to acquire perfect goodness (*sumum bonum*);
2. Attaining the aim of education calls for the absence of passions (*apatheia*);
3. Perfect goodness is acquired by cultivating reason (the divine spirit in man);
4. Education needs to be realized turning to good value the opportune moment (*kairos*);
5. It is necessary to correlate theory (*contemplatio*) to practicing virtue (*actio*);
6. Possessing perfect goodness brings along the joy of living (*gaudium*).

With Clement of Alexandria (1982a; 1982b), *paideia* is mainly related to the work of the divine Logos, therefore his theology has a marked Christian educative character, expressed by his fundamental doctrinal-theological ideas:

1. The birth of the Logos is an act of the eternity and in conclusion He is the beginning of the moral world, but also the Supreme rational Good;
2. The divine educator (the Logos – Christ) guides man towards the light of faith, which generates virtue and the gnostic state;
3. Man, the image of the divinity is rational and tends towards perfection, continually advancing in knowledge to become united to God, his Creator;
4. Man's mysterious educator, the Logos, helps man be aware of his own rationality and thus go beyond his empiric-temporal existence.

»They should hear from us that Adam was not perfect regarding his structure, but had the capacity of acquiring virtue. Because there is a difference between possessing virtue and being capable of virtue. However, God wants us to get saved based on our own decision. Such is the nature of the soul: it shall move out of his own initiative. Then, because we are rational beings, and philosophy is related to reason, it results that we have a certain kinship with philosophy; and the fact that we are capable of virtue means that in us there is a movement towards virtue, yet not virtue itself [as acquired].« (1982a, 440)

Clement of Alexandria's theology highlights the following education principles:

1. The aim of education is to acquire the likeness of the divine Logos;
2. Divine education supposes the passage from the protreptic to the pedagogical moment and is concluded with the didascalical moment;
3. Education is efficient only if there is collaboration between man and the divine Logos.

The three educative stages are actually states, namely: protreptic, pedagogical and didascalical. Man has as inherent aim of his life the contemplation of heaven.

This need is given by the soul, which ceaselessly tends towards the divine likeness. It consists in the participation of our logos to the divine Logos, which according to the Christian economy is: to be adopted as God's sons, through the Son's mediation. »Our aim is to become as much as possible like the righteous Logos and reestablish our perfect adoption through the Son«, says Clement (1982a, 179). Likeness is a dear ideal, dominating his whole thinking and action: »O, you, who are all [in God's] image but not all [in God's] likeness, I would like to straighten you according to the model, so that you may become like Me!« (1982b, 155)

The three stages are necessary to lead man to the philosophical life. The protreptic moment aims to change one's habits, the pedagogical moment aims to change one's action and the didascalical moment aims to change one's passions. Clement makes a difference between Pedagogue (as educator of the newly initiated) and Master (the teacher of those advanced on the way of faith and knowledge). To reach mystical knowledge, the Pedagogue's activity is not enough. He only prepares the way for the Master. The Truth is beyond the letter of the Scripture and only the Master can initiate in this mystical knowledge. In the end, the gnostic, at the end of his good deeds, imitates the Lord, as much as people can, because he took for the Lord a feature helping him reach the likeness of God. Clement's thinking is not just a speculative one, but especially positive. The idea of education, in his thinking is involved in the process of the union of man with the divinity; in theology, it is defined by salvation, without remaining at this practical aspect – education – is systematic and depends on the relation with the divine Logos – Christ.

### 3. The pedagogical logic of Origen's doctrine

---

The most renowned auditors of Ammonios Sakkas in the School of Alexandria were Plotin (205–270) and Origen (185–254), the first being called the last great philosopher of the Antiquity, and the last the first great Christian philosopher. He was at the same time a passionate admirer of Plato and of the Christian faith, which made him try to erect a philosophy based on reason and at the same time on faith.<sup>1</sup>

Consequently, Origen was the author of the first treaty of Christian theology (*On Principles*) and the first systematic and comprehensive exegete of the Biblical texts, realizing by this an excellent pedagogical work. Actually, he was an excellent professor at the School of Alexandria. This aspect was particularly important because they permitted the penetration of Christianity in the erudite environments of the world of those times (which at the same time held the political power as well).<sup>2</sup> As a man, he was a strong personality, being called »the diamond man« by his contemporaries, because of his intelligence and his character.

<sup>1</sup> He realized it by a process of absorption of the philosophy in the structures of the Christian spirituality.

<sup>2</sup> Origen believed that the simple believers only need to believe, but the erudite ones do not content themselves only with believing so that it is for them that he wrote his books.

His philosophy, however, cannot claim to be fully unitary, especially as many times he makes exaggerated affirmations. This is not very important, however, from his perspective, because he understands by Christianity rather a state of spirit than a dogma.

From the perspective of his researchers, the problem becomes, however, quite difficult, especially as there are many issues unclarified as far as he is concerned.<sup>3</sup> His book *On Principles* (1982b) constitutes, however, an exception in the series of Origen's writings, being a doctrinal, systematic presentation, with a rational and philosophic argumentation, which uses the dialectic method. It contains four parts. The first part, called »On God and Celestial Beings«, deals with the supersensible realm, lived by rational essences – intelligible, according to Origen. They possess free will, which makes their fall possible; this fall once occurred triggers the appearance of matter, of the visible cosmos. The second part, »World, Humanity, Embodiment and Eternal Life«, deals with problems of cosmology,<sup>4</sup> and with the issue of salvation, and approaches the role of Jesus Christ<sup>5</sup> and the role of the Holy Spirit. The third part, »Freedom and Grace«, has in view man, the being possessing, he too, free will.<sup>6</sup> This free will, if it permitted man's fall, permits at the same time his rising. Finally, in the fourth part, »The Authority of the Scripture«, the author claims that his doctrine relies on the Holy Scripture, which at the same time justifies his interpretation.<sup>7</sup>

»The literal interpretation is not contradicted by the typological one; it is only its limits that are showed. The interpretation of the Old Testament according to the coming of Jesus could have gained shape only from the perspective of a Christian author. The goal was to find in the Old Testament the foreshadowing of Christ and the events related to Him, but for this to happen one should have had access to these events first. Therefore, the typological interpretation was a historically determined one. The Christian apologetics will try to distinguish between allegory and typology.« (Cordoneanu 2014, 201)

How was, however, the Scripture studied up to Origen? With the Hebrews, its interpretation concerned especially the search of signs, answers regarding the coming of the Messiah and this especially due to the interruption of the series of prophets from among them. Those in Palestina and in the East were giving it a literal in-

<sup>3</sup> Are the demons fallen angels? What was before the present world and what is going to be after it? etc.

<sup>4</sup> Problems such as: Is there a single cosmos or are there several cosmoses? If there are several of them, then do they follow one after the other? What is the reason of their birth and death?

<sup>5</sup> Without Jesus Christ no one becomes clean before God, even if he were to imagine that he won his cleanliness by means of his own preoccupations.

<sup>6</sup> Man's free will is a basic point of the Christian morals; without it, man's responsibility would have been meaningless.

<sup>7</sup> In that environment where the colour of the sky joined with the waters of the sea and the murmur of the Nile hosted a civilization characterized by a continual endeavour to speak with the divinity, the interpretation of the Scripture took a special direction: the allegorical one. Origen himself adopted and systematized this method.

terpretation, whereas those in Alexandria and Egypt were giving it an allegorical interpretation, due to the fact that they were in a pagan environment strongly marked by the Greek philosophy and culture. The Christians had the first beginnings of explanation of the Old Testament right in the New Testament. Among them, in close connection with the divine service, fragments of the sacred texts were read, after which they were explained by apostles, bishops or even lay people.<sup>8</sup>

Their explanations were, however, usually literal historical. Clement of Alexandria was the first to have tried an allegorical interpretation, after which he was continued by Origen. He had all the qualities needed to do this, since he had encyclopedical knowledge for his epoch, a very fine critical sense, and a passionate study of the sacred texts. He observed that the strongest blows against Christianity were coming precisely from those interpreting the Scripture literally, thus blowing up its spirit.<sup>9</sup>

Before setting out in his approach, Origen also noticed that the study of the biblical texts is closely related to their authenticity. He therefore showed that the Scripture is inspired by the Holy Spirit. From here comes the very important consequence that it does not contain anything that is too much, anything that is not in harmony, anything that is not true and anything that is not complete. This means that all that seems to be not in harmony apparently, is only harmony for he who knows how to read in the truth of the revelation. Origen believes that »the Scripture is an immaterial paste on which God's wisdom has been impressed by the signs we find in the letters and the content of the holy books« (1982b, 104). The duty of the interpreter is therefore to catch its spirit, and one of the conditions of this thing is the prayer to God. If the Scripture is read only according to its letter, then it is precisely its essence that is lost. The letter only catches the light of the spirit, yet the spirit is alive and cannot be restrained only to the material letters. The spirit has a multitude of aspects and truths and the letter can catch them only fragmentarily.<sup>10</sup>

To prove that the spiritual sense of the Scripture exists, Origen gives examples of it that would be meaningless if it were to be interpreted only literally, but which acquire meaning if they are interpreted spiritually. Therefore, with the justifications reminded above, he goes on to the interpretation of the biblical texts.

According to his interpretation, God<sup>11</sup> is – like the principle in the Greek philosophy – one, simple, ineffable and perfect, because Origen affirmed:

»God, who is the principle or the beginning of all that exists, must not be imagined as if it were compounded as well, because, if we were to believe

<sup>8</sup> Among them was also Origen later on; their effort constituted a strong blow to the enemies of the Church, both from outside it and from inside it.

<sup>9</sup> »The letter does kill, but the spirit does make alive.« (2 Cor 3:6)

<sup>10</sup> The words of the Scripture are the Word's apparel. Because in the Scriptures the Word has always been body, so that He may live among us.

<sup>11</sup> Origen removes the opposition between the God of the New Testament – the Redeemer – and the God of the Old Testament – the Legislator.

this, the elements that make up everything that we call »compounded« would be older than the principle or the beginning itself.«

Here, the Trinitarian dogma is introduced, affirming that God is the Father, the Word and the Holy Spirit,<sup>12</sup> and yet One.<sup>13</sup>

The Father is the complete wisdom and contains in Himself the ideal models. The Son is the emanation of the Father. This emanation supposes the fact that the act of generation of the Son from the Father has no beginning and no end, but is an eternal act.<sup>14</sup> Because the Son is consubstantial with the Father and consequently knows everything that is in the Father (the ideal models), He produces the other words, spirits that are free and equal among themselves.<sup>15</sup> Consequently, the world is also created since eternity because it is absurd, says Origen, to believe in an inactive God Who all of a sudden decides to create. Out of these spirits, some have drawn closer to God, and others have drawn farther away from God by their free will. This gave birth to the hierarchy of the spirits governing the Universe: angels, animated stars, people, demons.

Man is therefore a spirit distanced from God, cooled and imprisoned in the body. Yet, this body is not just a prison of the spirit, because it is precisely with its help that the spirit can turn back towards God, through asceticism. Getting close to God again is possible due to the Son, the dual nature (man and God), Who was embodied, sacrificed Himself and so paid for the sin of man's first choice. Out of Christ's sacrifice, grace has been born, which, collaborating with man's free will, helps man get lifted to intelligible things and then be saved. Yet, not all people choose to draw close to God by means of a life of holiness.

Here, Origen launches the idea of successive worlds, in which the souls that once chose to draw close to God, are put to choose once again and then again until those who have always chosen the good may be completely separated from those who chose even for a single time the bad. In this way, the good would be separated forever from the bad – consequently the good would return to God and the bad would disappear by destruction. In this way, the original order of creation would be reestablished.

With this interpretation, Origen reaches a sufficiently coherent system of the Christian dogma, which is then submitted to the Ecumenical Synods which will take over from it »the Dogma of the Trinity«,<sup>16</sup> »the Dogma of the Son's double nature« and »the Dogma of man's salvation«. Although many other ideas were condemned, the keeping of these dogmas which have become fundamental for

<sup>12</sup> Of the Father, the Son (the Logos) is born, of the same nature as the Father and then the Holy Spirit.

<sup>13</sup> God is only One, because the Universe He has made is one.

<sup>14</sup> Thus the clear distinction creation-emanation is no longer possible.

<sup>15</sup> Here, one can see that the Son is a mediator between the simple and absolute Unity of the Father and the Multiplicity of the rational beings, Origen managing in this way to solve the difficult philosophical problem of the relation between One and Multiple.

<sup>16</sup> This was first stated in the First Letter of John 5:7. For three are those confessing: the Father, the Word and the Holy Spirit, and these three are One.



Christianism have probably justified sufficiently the use of the allegorical method and prove that his credo was profoundly rooted in the faith in the Lord Jesus and brought forth the right kind of fruit.<sup>17</sup>

#### 4. Theology as an essential factor of religious education

An authentic education is realized by mutual permeability and not by »the ghettoization of religions« (Cucos 1996, 78). The most important moment in the development of the educational process was the reintroduction of religious education in school. The responsible factors realized that the Wise Solomon is right: »Train up the child in the way he should go, and even when he is old he will not depart from it.« (Prov 22:6) In this spirit

»the task of the modern educator is not to cut down jungles but to irrigate deserts. The right defense against false sentiments is to inculcate just sentiments. By starving the sensibility of our pupils we only make them easier prey to the propagandist when he comes. For famished nature will be avenged and a hard heart is no infallible protection against a soft head.« (Lewis 1974, 13–14)

Theology, having as object the Christian religion or the free and conscious relation between man and God cannot be defined only as a synthesis of the teachings about God, of God's relation with man and with the world – these being important as far as the epistemological side is concerned, yet not sufficient to know the divine mysteries, because knowledge in its deep sense means discovery of the one expressing a certain reality, in the religious-dogmatic sense meaning knowledge of God. But God cannot be known according to His Being, because, on the one hand, man does not have this capacity, and, on the other hand, by such a knowledge and definition, we would circumscribe Him, limit Him and therefore He could no longer be God. We know God according to the works springing from and having to do with His Being or according to grace, this is why theology involves receiving the grace that illumines man's mind (*gnosis*); illumination that transforms him (*metanoia*) and makes him active according to the mystic experience that he has reached, which he cannot define or conceptualize, because he »comprises the uncompromised«, the apophatic in which the human logic meets the antinomy.

Taking into account this mysterious experience, the Orthodox Church has always taught that theology is actually first of all a way of living and not a science, and theologian is not he who talks about God, but he who talks with God, to whom the »unseen and the mysteries« of the transcendent are revealed, about which he talks afterwards using the elements of the immanent, yet this does not mean dissecting and exhausting what he actually knows.

Theology is a reality of the relation between man and God, of prayer and of contemplation, this is why Saint Evagrius Ponticus teaches that »he who loves God

<sup>17</sup> If in the world the Sun does not shine, no tree and no grasses sprout, grow and bring fruit; similarly, if, in the faithful act, faith does not shine, no act pleasant to God can be accomplished.

is forever talking with Him as one would talk with one's father,« and concludes »if you are a theologian (one is dealing with the contemplation of God unto true knowledge), pray truly and if you pray in truth you are a theologian« (1947, 81). In this sense, the great writer of the Church, Origen, in the epistle to his disciple Saint Gregory Thaumaturge, advising him on how to understand the mysteries of the Holy Scripture says:

»My distinguished son, be careful when you read the Holy Scriptures, because we who are reading the Scriptures need to be careful, in order not to teach or believe anything reckless about them. With much attention and care when reading the holy writings, but also with a faith with thoughts dear to God, knock on the hidden doors of the Scripture and the porter that Jesus has taught us about will open for you. Yet, to understand the holy things, it is not enough only to knock and search, but prayer is very necessary, as well.« (1857, 89–92)

The central point from which the process of Christian understanding begins is the Person and the Work of Christ, the Embodied Son of God, or the Logos by Whom God completed all the reasons of the creation. Yet, the process of knowledge in Christ is full of life, full of grace, and, for this reason, it cannot be reached within the discursive knowledge relying exclusively on the powers of reason, because it remains in the sphere of the creation, while it is necessary to go beyond the creation, by faith, by the contemplation of the visible things, by which one reaches a direct, simple understanding, in which the mind descended in the heart is illumined by the divine grace. The work of the Holy Spirit, giving life and the light of Christ's knowledge is inherent to the teandric ecclesial community, in which grace descends in a continual Pentecost under »the guise of the tongues of fire«, as a manifestation and presence of the Trinitarian love. The grace-given key of knowledge (Luke 11:52) offered by Christ to those who unite themselves with Him leads to understanding the spirit of life of the Scripture and not to a speculative appreciation of »the letter that kills« (2 Cor 3:6). Knowing and living »the New Testament« – Jesus Christ – puts theology in a direct connection with the revelation, in which the initiative belongs to God, entrusting at the same time to man the free answer of faith and of love. Father Professor Dumitru Stăniloae, following Saint Maximus the Confessor, shows that Christ,

»God's Word or Reason pervades man's entire being by virtue and knowledge, making these fruitful. It is a penetration that occurs in time, not in one moment. The Word of God, persisting in man, in his conscience, pervades man's reason, which consequently begins to conform to God's reasons. From the conscience, it organizes, rationalizes man's physical movements, then illumines his understanding, finally permeating him entirely. The two reasons are intimately connected, yet remain two, the human one following the divine one, just as the word of God unites to Himself, as answer, our word, without annulling it, in a dialogical union.« (Maximus 1983, 144)

Man is accomplished by education. For this reason, »the school's care, as an institution called to give man a complete education, will need to tend to the child's body and soul« (Ghibu 1995, 10). Bearer of the divine image, man tends towards happiness, towards the likeness of God. The aim of education is to lead to the development of reason, of taste, to the adoration of the beautiful, to the development of the moral conscience, to in-depth knowledge of the truth, to likeness with God.

In the 21<sup>st</sup> century, the four pillars of education are: »learning to know, learning to do, learning to be, and learning to live together« (Delors 2000, 24).

But, as Saint John Chrysostom teaches us:

»Educating means cultivating spiritual cleanliness and the children's and the young people's good sense, educating the child to be moral and pious, taking care of his soul, modelling his intelligence, training an athlete for Christ, namely taking care of his salvation. Education is like an art, because if all the arts bring a benefit for this world, the art of education is realized to win the world of eternity.« (John Chrysostom 1862, 456)

The unique and true educator of mankind is Christ. The Saviour Jesus Christ expressed his teaching prophetically and expressively using aphorisms, allegories and illustrations avoiding the philosophical approach of his contemporaries, especially Greeks and Latins. The Saviour Jesus Christ does not impose »definitively formulated doctrines or enigmatic exegeses with ambiguities, but wants to reveal the force of God, which is hidden to the people«. (Bria 1992, 48)

Father Professor Dumitru Stăniloae, in his studies dealing exhaustively with Christ the Saviour's teaching and work, remarks the fact that in Christ's words there are divine powers, presented using a human voice, thus:

»None has uttered since the beginning of the world such wise words by their content, which refer to the life in the Kingdom of Heaven presented by the parables. /... / This is why He assumed a human mouth, to present it [His teaching] to the people with divine power.« (1991, 99)

Jesus Christ, as the Holy Scripture presents Him, is the Great Pedagogue, and this is the name by which the apostles and the multitudes were calling Him, and this is how we ought to call Him, too, because He really is the world's Light and Luminary. (Matt 14:21-23)

## 5. Conclusion

---

True education springs from the divine revelation. In this sense, religious education is a synergic and teandric act, implying *sui generis* communication, as the first element of the communion, of the relation with God and with one's fellows.

Religious education has a supernatural imperative going beyond the possibilities of conceptual expression, aiming to lift each human person to the state of holiness, to perfection. According to the Christian teaching, this is realized through Christ, as He is the Great Pedagogue Who, by the Church and the Holy Mysteries, lives by grace in our being, this is why the Christian education makes permanent what is noble in our soul, Christ the Man-God, anchoring us even since this life in the true existence, making us bearers of God.

The efficiency of the Christian teaching is maximal only when it is lived in the daily life as our Saviour Jesus Christ has shown to us: »For I have given you an example, that just as I have done to you, you also are to do.« (Matt 11:29; John 13:5)

## References

### Sources

**Aristoteles.** 1965. *Metafizica*. Red. Stefan Bezdeci, trans. Dan Bădărău. Bucharest: Editura Academiei Române.

**Clement of Alexandria.** 1982a. *Clement Alexandrinul scrieri*. Vol. 1. Red., trans. D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi IV. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

---. 1982b. *Clement Alexandrinul scrieri*. Vol. 2. Red., trans. D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi V. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Evagrius Ponticus.** 1947. Evagrie Monachul. In: *Filologia*. Vol. 1, 35–96. Red., trans. Dumitru Stăniloae. Sibiu: Institutul de arte grafice »Dacia Traiana«.

**John Chrysostom.** 1862. *Joannis Chrysostomi opera omnia*. Vol. 11. Patrologiae cursus completus: Series Graeca 62. Red. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.

**Justin Martyr.** 1980. Dialogul cu iudeul Trifon. In: *Apologeti de limba greaca*, 89–266. Red., trans. T. Bodogae, O. Caciula and D. Fecioru. Parinti si Scriitori Bisericesi 2. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Maximus the Confessor.** 1983. *Sfântul Maxim Marturisorul*. Vol. 1. Red., trans. Dumitru Stăniloae. Parinti si Scriitori Bisericesi 80. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Origen.** 1857. *Origenis opera omnia*. Vol. 1. Patrologiae cursus completus: Series Graeca XI. Red. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.

---. 1982. *Scrieri alese*. Vol. 3. Red. T. Bodogae, trans. T. Bodogae and C. Galeriu. Parinti si Scriitori Bisericesi 8. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

**Plato.** 1986. *Opere*. Vol. 5. Red., trans. Andrei Cornea. Bucharest: Editura Enciclopedică.

**Seneca.** 2007. *Epistole catre Lucilius*. Vol. 1. Red., trans. Ioana Costa. Iași: Polirom.

### Literature

**Bria, Ioan.** 1992. *Iisus Hristos*. Bucharest: Editura Enciclopedică.

**Călugăr, Dumitru.** 1976. *Catehetica*. Bucharest: Institut Biblic și de Misiune.

**Cordoneanu, Ion.** 2014. Akedah – Meanings and Interpretations in the Dialogue between Christianity and Judaism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 137:198–204.

**Cucoș, Constantin.** 1996. *Educația religioasă: conținut și forme de realizare*. Bucharest: Editura Didactică si Pedagogică.

**Delors, Jacques.** 2000. *Comoara lăuntrică*. Trans. Radu Andriescu and Radu Pavel Gheo. Iași: Polirom.

**Friasa, Francisco Javier Lopez, Emanuele Isidoria, and Clea Hadjistephanou Papaellina.** 2015. Greek Mythology and Education: From Theory to Practice. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, n°. 197:595–599.

**Ghibu, Onisifor.** 1995. *Despre educație*. Oradea: Editura Casei Corpului Didactic.

**Lewis, Clive S.** 1974. *The Abolition of Man*. San Francisco: Harper.

**Stăniloae, Dumitru.** 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*. Sibiu: Editura Centrului mitropolitan Sibiu.

**Tarnas, Richard.** 1993 [1991]. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York: Harmony Books.

## Ocena

**Amanda Hontz Drury. *Saying Is Believing: The Necessity of Testimony in Adolescent Spiritual Development*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2015. 173 str., ISBN: 978-0-8308-4065-6.**

Kateheza in celotna pastoralna mladih išče danes v vseh krščanskih skupnostih nove poti oznanjevanja. Pričujoča knjiga izhaja iz metodistične tradicije, čeprav upošteva tudi katoliško teologijo in pastoralo. Sodeč po navedbah v knjigi, tudi mladi (metodisti) v Združenih državah Amerike izgubljajo stik s pristno krščansko duhovnostjo. Avtorica, ki je v sklopu doktorskega študija raziskovala področje hermenevtike pričevanja, se sprašuje, ali ni za oddaljenost mladih od krščanskih občestev kriva duhovna odrevenelost, ki bi jo bilo mogoče prebuditi z večjo rabo pričevanj mladih v lastnih verskih skupnostih. Knjiga tako v petih poglavjih sistematično obdela razumevanje pričevanja, vlogo, ki ga pričevanje igra v družbi, to vključi v širše teološko razumevanje in končno pokaže na pastoralne posledice pričevanja. Pri tem avtorica išče odgovor na naslovno vprašanje: ali s pričevanjem lahko resnično pomagamo najstnikom pri duhovni rasti in pri vključevanju v krščansko občestvo. Zaključek razprave je pozitiven. Ta izhaja tako iz filozofsko-teoloških argumentacij kakor tudi podatkov iz raziskav na terenu.

Prvo poglavje se začneja z odlomki iz Markovega evangelija, ko Jezus ozdravi obsedenega in mu nato ta želi slediti. Toda Jezus ga pošlje domov, da pričuje o tem, kar se mu je zgodilo. Od tod sledi temeljna nit, ki jo avtorica razvija na-

prej: pričevanje je temelj krščanskega oznanjevanja in življenja po veri. Iz poznane prakse pričevanja v svoji skupnosti ugotavlja, da pričevalci niso le pripovedovali svoje zgodbe, ampak so tudi graditelji svojega življenja. (15) Prav to je treba omogočiti najstnikom, saj se ti prvič srečajo s svojo zgodovinskostjo, časovno perspektivo svojega življenja, ki terja »načrt« in določeno »gradnjo«. Celotno knjigo avtorica povezuje s konkretnim projektom mladostniškega pričevanja, ki ga je v New Havenu razvil pastor Lillian Daniel.

Na začetku se avtorica sooči z več težavami pričevanja: gre za javno nastopanje, kar je za mnoge stresno; najstniki nimajo besednega zaklada za govorjenje o duhovnosti oziroma veri; poleg tega so mnoge krščanske skupnosti do pričevanj skeptične. Po njenem mnenju je treba pričevanje ločiti od izjav očitidcev (npr. na sodišču); vedeti je treba, ali gre za formalno ali neformalno, spontano ali pripravljeno (naročeno) pričevanje. Naj bo takšno ali drugačno, pričevanje vedno vključuje določeno interpretacijo, kar je lahko teološko vprašljivo. Pričevanje ima svojo narativno moč tako v odnosu do pričevalca, ki gradi sebe, kakor tudi do skupnosti, ki to sprejema, zavrača ali popravlja. (25)

Drugo poglavje raziskuje Austinovo teorijo govornih dejanj in jo poveže s pričevanjem. Preprosta ugotovitev, da težko opravičimo svoje verovanje, če ga ne znamo izraziti, je izhodišče za to, da avtorica pokaže, kako zelo je za rast v veri potrebna verbalizacija. Še posebej najstniki v svetu, ki je izropan religiozne govornice, namesto teoloških izrazov –

kakor so greh, svetost, opravičenje, evharistija, Cerkev – vedno bolj uporabljajo naslednje besede: prijaznost, sreča, blaženost, nebeškost. (35) Ne gre le za izgubo izrazov, ampak za izgubo vsebine verovanja. Mlade je smiselno učiti tega, da sami začnejo aktivno uporabljati teološke izraze in jih povezovati s svojim življenjem, za to pa je potrebno prav pričevanje. Sama sposobnost artikulirati lasten odnos do Boga seveda še ne spremeni vere, jo pa pomaga razumeti in vodi k iskanju odgovorov, ki jih terja tako zadržanje. (44) Kako pomembno je glasno izreči – in to pred drugimi – določene besede, avtorica ponazarja s svojo izkušnjo, ko je bodočemu možu prvič rekla, da ga ljubi: po tem dogodku se ni mogla več obnašati, kakor da tega ni izjavila. Pričevanje nastopa v podobni vlogi: interpretira, konstruira in zavezuje pred občestvom. Najstniki, ki poslušajo pričevanja svojih vrstnikov, se ne učijo le govoriti o veri, ampak utrjujejo skupnost. Iz raziskav, ki jih je izvedla avtorica, sklepamo, da je tudi njihova vera močnejša od vere tistih, ki niso vključeni v poslušanje pričevanj. (51) Zgodbe, ki si jih pripovedujemo, oblikujejo našo podobo in podobo skupnosti. Če vanje vključimo religiozna pričevanja, postane vera del življenjske zgodbe mladih.

Prav oblikovanja osebne identitete prek pričevanja se avtorica loteva v tretjem poglavju. Čeprav pričevanje črpa iz preteklosti, je usmerjeno v prihodnost. S primeri konkretnih posameznikov, ki so izgubili spomin, pokaže, kako je pomembno pripovedovanje – ne le za obujanje spomina, ampak predvsem za oblikovanje samopodobe. Pri tem gre za pripoved, ki v določenem času in prostoru vključuje in oblikuje konkretno identiteto akterja. Avtorica poudarja,

da gre vedno za identiteto sredi ljudi. Pri pričevanju je tako nujna skupnost, ki ji je to namenjeno in se na to odziva. Če ne zmoremo artikulirati verskega življenja, smo podobni tem, ki so doživeli amnezijo – smo izgubljeni in nam posamezni drobci »znanja« o veri kaj dosti ne pridejo prav. (63) Še posebej najstniki, ki zmorejo prvič vključiti svojo življenjsko pripoved v čas in kontekst smisla, potrebujejo skupnost, saj jim ta omogoča, da bodo zgodbo življenja zaživeli v konkretnem okolju. Prav tako jim bo skupnost pomagala ohranjati samopodobo in jo krepiti. (69) S podobo apostola Pavla, ki je lahko prevzel svojo novo identiteto le tako, da se je vključil v krščansko skupnost v Damasku, avtorica pokaže, kako je bila takšna vloga Cerkve vedno navzoča in potrebna. Pri tem gre za nekakšno pričevanje zanko. Pričevanje prebudi odziv skupnosti, kar je nov dogodek za pričujočega, vnesse dinamiko v skupnost in omogoči novo pričevanje, ki je odraz te dinamike rasti v veri prek vzajemnega podajanja in sprejemanja pričevanja. Avtorica se spopade tudi z vprašanjem resničnosti pričevanja. Pokaže na nevarnosti, ki jih lahko povzroči lažno pričevanje. Pri tem loči različne stopnje laži. Gre za pričevanje o veri, kjer lahko prezremo določene zmote pri verskih postavkah, verska skupnost pa mora skrbeti, da temeljne resnice, ki izhajajo iz razodetja, ostanejo nedotaknjene, saj je to temelja »zgodba« skupnosti, brez katere ne more obstajati. Mora pa biti, kakor opozarja v Apostolskih delih Gamaliel, tudi skupnost previdna, da prehitro ne obsodi pričevanja. (86)

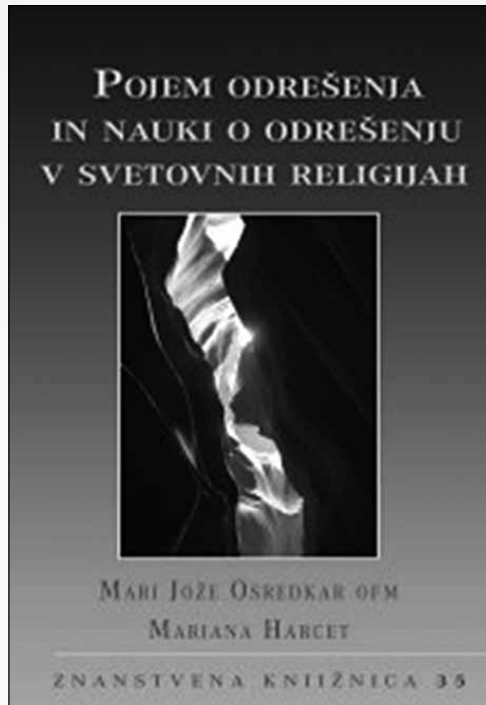
V četrtem poglavju se srečamo s teologijo pričevanja. Avtorica izhaja iz dejstva, da Jezus ni ničesar napisal, ampak

je poslal svoje priče po svetu, da pričujejo o njem. Teološko gledano naj bi mi pričevali iz hvaležnosti Bogu, ker smo prejeli milost za pričevanje in ker lahko le tako potrdimo vero, ki nam je bila dana. V tej zvezi se avtorica zateče k dvema mislecema, ki sta si na prvi pogled nasprotna. Najprej predstavi pridigarko s konca devetnajstega stoletja Phobe Palmer, ki je vztrajala, da mora vsak kristjan pričevati, pa naj mu bo to pri srcu ali ne, saj le tako izpolnjuje božje naročilo. Na drugi strani predstavi teologijo Karla Bartha, ki trdi, da moramo biti skrajno previdni, ko se lotevamo govora o Bogu. Pri teološkem razumevanju pričevanja potrebujemo oboje: pogum in jasnost Palmerjeve ter previdnost in odprtost za skrivnostno Bartha. (97) Če ne izrazimo svojega verovanja pred drugimi, nikoli ne bomo vedeli, ali gremo v pravo smer ali ne. Prav tako nam bo občestvo težko posredovalo razodetje, saj ostajamo zaprti v svoj lastnen prav. Teološko gledano ima pričevanje pomen v vseh treh časovnih dimenzijah – iz preteklosti črpamo, v sedanjosti živimo in se oblikujemo, za prihodnost posredujemo. V odnosu do Boga iz preteklosti sprejemamo razodetje, ga vključujemo v lastno življenje tukaj in zdaj ter pričujemo za prihodnost božje navzočnosti v naslednjih generacijah. (102) Pričevanje Boga iz nekakšne oddaljenosti pripelje v konkretno življenje sedanjega trenutka, na poseben način nadaljuje razodetje in učlovečenje, kar odrešenje človeštva v moči Svetega Duha umešča v posamezen prostor in čas.

Zaključno peto poglavje predstavi pričevanje v luči praktične teologije. Začenja se s prepričanjem, da je pričevanje v liturgičnem okviru srečevanja krščanskih občestev še vedno zaželeno.

Možnost osebnega pričevanja posameznikom ne daje le možnosti izražanja lastnega pogleda, ampak daje tudi zavest polne vključenosti in sprejetosti ne glede na raso ali družbeni status. (126) Kljub možnim zlorabam je mlade vredno vzgajati za pričevanje. Pri tem avtorica navede tri korake: vzgojo za gledanje božjega v lastnem življenju, za poslušanje drugega in končno za izražanje lastne izkušnje. Za vsak korak navede možnosti, ki jih ponazori s konkretnim delom pastora Lilliana Daniela iz New Havena. Sooči se s težavo introvertiranih in ekstrovertiranih ljudi ter ponudi razne metode, ki obojim omogočajo pričevanje in poslušanje. Hkrati razvije postopek, kako naj voditelj mlade usmerja in jih vodi, da bodo pričevali drug drugemu v korist in ne v škodo. Konkretni primeri pričevanj mladih, ki so se rešili raznih odvisnosti, samoposkodovanj in podobnega, mora spremljati tudi pot vere in rasti. Iz Avguštinovih *Izpovedi* avtorica izlušči možnost, da tudi govorjenje o grešni preteklosti lahko postane pričevanje vere. (150) Svojo knjigo zaključijo z mislijo, da tem, ki bi radi pričevanje vključili v pastoralo mladih, ni treba začeti »iz nič«, saj je praktičnih primerov iz življenja krščanskih skupnosti dovolj; in da lahko kljub nevarnostim iz psiholoških, narativnih in teoloških argumentov sklepamo o koristnosti rabe pričevanj za duhovno rast najstnikov.

Janez Vodičar



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

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



Poročili

## Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«

*Berlin, 7. –11. julij 2017*

V Berlinu je od 7. do 11. julija 2017 potekalo usposabljanje moralnih teologov z naslovom »How to participate as theologians in the public debate?« (Kako sodelovati kot teologi v javni razpravi?). Seminar je organiziralo združenje Katoliška teološka etika v vesoljni Cerkvi (CTEWC) pod skrbnim vodstvom prof. Jamesa Keenana iz Bostona v ZDA in je bilo namenjeno predvsem mlajšim moralnim teologom iz vse Evrope. Okrog 30 udeležencev iz 16 držav je imelo priložnost za teoretično poglobljanje v pomen medijev za posredovanje krščanske etike in za praktične vaje, kako pripraviti članek oziroma javni nastop.

Kot izkušeni moralni teologi in medijski strokovnjaki so seminar vodili prof. Lisa Sowle Cahill, prof. Peter Jonkers, prof. Peter Kirschlögger, Bernd Hagenkord, Leopold Stübner, Joshua McElwee in Kolet Janssen. Predstavili so nekaj temeljnih usmeritev za delovanja teologov v javnih razpravah, predvsem pa so posredovali številne izkušnje in uporabne nasvete. Predavatelji so se strinjali, da mora biti katoliška teologija bolj navzoča v javnih razpravah in da je treba izkoristiti vsako priložnost za predstavitev krščanskega pogleda na aktualna družbena vprašanja. Opozorili so, da Cerkev prevečkrat zgolj reagira na različne – največkrat negativne – novice, premalo je proaktivna v svojem sporočanju. Pomembno je, spremeniti strategijo iz obrambne drže v držo nekoga, ki ponuja sodobnemu človeku nekaj pomembnega za življenje. Poudarili so, da je tudi sekularna javnost odprta za religiozne poglede, če so predstavljeni razumljivo in prepričljivo. Mediji danes iščejo predvsem zgodbe, zato je dobro, da tudi krščanski pogled predstavljamo prek konkretnih in nazornih izkušenj. Pri tem se je treba zavedati različnih predsodkov, ki vladajo proti Cerkvi in teologiji, in jih poskušati razbliniti čimbolj verodostojno. Naloga teologije je, da odkrije slepe pege v družbi in je glas obrobnih in nemočnih. Krščanstvo vse bolj nastopa kot alternativa prevladujoči miselnosti, saj v domala vseh evropskih državah izkušamo, da ni več konsenza glede temeljnih krščanskih vrednot. Pri predstavljanju krščanskih argumentov je treba posebno pozornost posvetiti jeziku, saj večina naših sodobnikov ne razume cerkvenega in teološkega izrazoslovja. Zelo pomemben je »prevod« vsebine iz strokovnega teološkega jezika v razumljivo vsakdanjo govorico.

Vsebinsko smo udeleženci razpravljali o treh v tem trenutku žgočih družbenih temah v Evropi: o bioetičnih vprašanjih, o migracijah in o vzponu populizma v Evropi. O vsakem vprašanju so najprej razpravljali štirje referenti iz različnih držav, nato pa je sledila plenarna razprava, na kateri je vsakdo predstavil še nekaj poudarkov iz svoje države. Ugotovili smo, da resda obstajajo na nekaterih področjih zelo velike razlike znotraj evropskih držav (npr. pravna ureditev splava in evtana-

zije), da pa se hkrati vsi soočamo s številnimi skupnimi izzivi, kakor so proces sekularizacije, upadanje tradicionalne religioznosti, razširjenost družbenih omrežij, globalna povezanost ... Ti izzivi so za Cerkev in za teologijo nova priložnost, da nagovori današnjega človeka na nov način in mu predstavi bogastvo evangeljskega sporočila. Večkrat je bila izpostavljena pozitivna vloga papeža Frančiška, ki s svojim naukom, še bolj pa s svojimi konkretnimi dejanji spodbuja teologe, da se dejavno vključijo v prizadevanje za skupno dobro tako na lokalni kakor tudi na globalni ravni.

Roman Globokar

## Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«

*Ulm, 31. julija – 3. avgusta 2017*

V dneh od 31. julija do 3. avgusta 2017 je bilo pod naslovom »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960« (»Christen unter totalitärer Herrschaft in Südosteuropa von 1945 bis ca. 1960«) redno letno zborovanje (to je bilo že 54. po vrsti) Inštituta za cerkveno in kulturno zgodovino Nemcev v vzhodni in južni Evropi (IKKDOS). Inštitut ima drugače sedež v Tübingenu, zborovanje pa je bilo v prostorih osrednjega muzeja podonavskih Švabov v Ulmu (Donauschwäbisches Zentralmuseum). Zborovanje je podprlo nemško zvezno ministrstvo za kulturo in medije. Začetki inštituta segajo v neposredna poveljna leta, ko so v okviru nemške škofovske konference na široko postavili skrb za organiziranje pomoči pregnanim Nemcem iz raznih dežel vzhodne in jugovzhodne Evrope in hkrati poskrbeli za zbiranje dokumentacije o njihovi zgodovini, preganjanju in vključevanju v novo družbo. Ohranjanje spomina na obdobja pred drugo svetovno vojno in na nasilje, ki jih je zadelo po vojni, so začeli načrtno vgrajevati v evropsko spominsko kulturo in obravnavati kot pogoj za mirovna prizadevanja v Evropi. S takšnim stališčem so želeli poudariti še, da je verska in cerkvena zgodovina ljudi, ki so v povojnih letih prišli v obe nemški državi, del skupne nemške zgodovine in ima zatorej vso pravico do poglobljene obravnave.

Vsakoletni študijski dnevi so postali sestavni del teh prizadevanj, z različnimi poudarki, ki so jih imeli, pa so poglobljeno obravnavali posamezne vidike preteklosti nemških skupnosti v raznih delih srednje, vzhodne in jugovzhodne Evrope. K sodelovanju so povabljeni tako raziskovalci časa po vojni in nemške cerkvene zgodovine iz celotne Nemčije kakor tudi raziskovalci iz dežel, ki so vključene v obravnavo. Leta 2016 je pozornost veljala katoliškim skupnostim pod totalitarno oblastjo (nacistično in komunistično) na Poljskem in na nekdanjem Češkoslovaškem. Že v prejšnjih letih pa se je pokazala nujnost, da bo v prihodnje primerno obravnavati vse verske skupnosti. Zato so bile v središču pozornosti letošnjega zborovanja preostale dežele – od posameznih delov nekdanje Jugoslavije do Madžarske, Romunije in Bolgarije in tudi različne krščanske skupnosti. Kot uvod v zborovanje je bil predstavljen interdisciplinarni pogled na odnose med komunistično ideologijo in religioznimi sestavinami, ki jih je ta ideologija prevzela s povsem verskega polja. Predavatelj K. Buchenau iz Regensburga je opozoril na vrsto verskih simbolov in izrazov, ki so postali sestavni del ravnanja komunističnih oblasti, a so svoje korenine imeli v verskem kontekstu (obredi ob rojstvu, poroki, pogrebu, revolucionarne devocionalije, kult osebnosti, povzdigovanje oporečnikov v Cerkvi – npr. imenovanje ulic po upornikih, kakor sta bila Giordano Bruno, Jan Hus...). Po predavateljevem prepričanju sta imela komunistična ideologija in verski

pogled na svet več skupnega, kakor bi bilo videti na prvi pogled, kljub deklariranemu ateizmu oziroma antiteizmu komunistične ideologije.

Državam, ki so nastale na tleh nekdanje Jugoslavije, so bila namenjena štiri predavanja. A. Jakir iz Splita je svoj prispevek namenil obravnavanju Hrvaške in ga naslovil »Razkristjanjevanje kot program? Verska politika na Hrvaškem med letom 1945 in 1960 kot primer odnosa jugoslovanskih komunistov do Katoliške cerkve«. Pokazal je, da so bili ukrepi proti Cerkvi usklajeni na najvišji ravni in neredko pod vplivom centrale komunističnega gibanja v Moskvi. Podpisani je predstavil položaj katoliške skupnosti v Sloveniji od maja 1945 dalje do začetka šestdesetih let. To je bil oris ukrepov do vernih v času do sprejetja prvega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in nato do beograjskega protokola. V razpravi je udeležence posebej zanimalo ravnanje novih oblasti s sakralnimi objekti na ozemlju, kjer so pred vojno živeli pripadniki nemške skupnosti. V. Župančič, doktorand iz Tübingena, je v predavanju spregovoril o usodi nemških evangeličanov iz Jugoslavije po letu 1945. Velik del jih je ob koncu vojne deželo zapustil, voditelji pa so bili obtoženi članstva v kriminalni združbi z imenom Kulturbund in obsojeni (njihov voditelj P. Popp je bil obsojen na smrt, delo voditelja Cerkve je nadaljeval njegov sin E. Popp). Orisal je tudi različne oblike pomoči, ki so jih nemška luteranska občestva organizirala za pregnane rojake iz Jugoslavije. V programu je bilo napovedano predavanje R. Radičeve iz Beograda, ki naj bi predstavila položaj srbske pravoslavne Cerkve pod komunistično oblastjo v letih 1945–1958, vendar je avtorica nastop odpovedala zadnji trenutek.

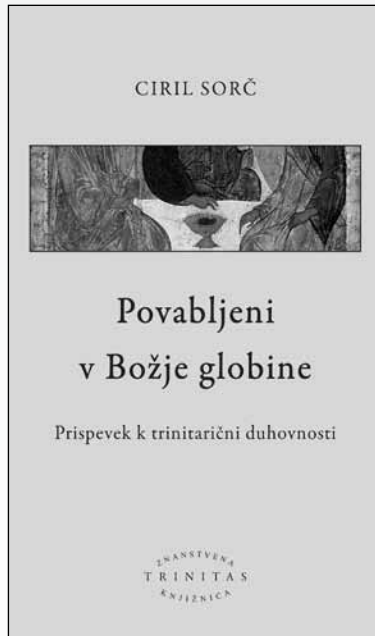
Drugi sklop predavanj in razprav je imel v središču pozornosti Madžarsko. Raziskovalka madžarske povojne zgodovine, E. Cúthné Gyóni, je najprej orisala temeljne značilnosti uradne madžarske politike do katoliške Cerkve od konca vojne do sodnih procesov leta 1961, ki se jih je oprijelo ime »postopki proti črnim krokarjem« (to je, proti redovnicam različnih skupnosti). Več pozornosti je namenila postopkom proti kardinalu J. Mindszentyju in ravnanju Cerkve v letu revolucije 1956. E. Petrás je ob obravnavi Jehovinih prič pokazala, kakšen odnos so totalitarni oblastniki imeli do manjših verskih skupnosti; po njenih ugotovitvah je ta skupnost bila neke vrste grešni kozel za vse verske skupnosti in deležna najbolj represivnih ukrepov. Sodelavec madžarskega inštituta za novejšo zgodovino, G. Bankuti, je imel predavanje o položaju jezuitske redovne skupnosti na Madžarskem in v Romuniji po drugi svetovni vojni. Zaradi svojega vpliva med intelektualci in zaradi povezanosti z zahodnim svetom so bili jezuiti deležni posebne »pozornosti« oblastnikov, ki so želeli biti največji intelektualci in dušebrižniki za vse državljane. Obravnavali so jih kot konkurenčno vohunsko službo. V Romuniji so bili po letu 1945 vsi internirani, ob padcu komunizma je bilo živih še sedem.

Cerkvenim razmeram v Romuniji sta veljali dve predavanji. L. Leustean, ki je drugače predavatelj na ekonomski fakulteti v Birminghamu, je predstavil položaj romunske pravoslavne Cerkve med hladno vojno. Leta 1948 so novi oblastniki na silo združili romunsko pravoslavno in grškokatoliško Cerkev v državi in v nadaljevanju pridobili za sodelovanje vodstvo romunske pravoslavne Cerkve, ki je bilo pod močnim vplivom moskovskega patriarha. Sodelavec zgodovinskega inštituta

Romunske akademije znanosti, C. Vasile, je raziskal in orisal romunsko grškokatoliško Cerkev in njen položaj v času diktature. To je bila skrivna Cerkev, ki je le s težavo ostala pri življenju (uradno je bila ukinjena leta 1948, ko naj bi se njeni člani »vrnili« v svojo prvotno, to je pravoslavno Cerkev). Več članov romunske grškokatoliške Cerkve je bilo že uradno prištetih med mučence. S. Comati, raziskovalka iz Rüsselsheima in dobra poznavalka Bolgarije, je spregovorila o verski sestavi bolgarskega prebivalstva in z več pozornosti obravnavala bolgarsko pravoslavno Cerkev in položaj njenih članov v časih, ko je država ukazala ateizem do političnih sprememb v državi. Čeprav je nekaj več možnosti za delovanje imela bolgarska pravoslavna Cerkev, ki so ji v začetku priznavali pomemben prispevek za nastanek narodne skupnosti, so oblasti po letu 1947, ko je začel delovati Inštitut za promocijo znanstvenega ateizma, sprejele vrsto represivnih ukrepov.

Dva predavatelja sta pozornost namenila temam, ki so drugače Nemcem zelo drage, vendar niso bile vključene v okvirni program letošnjega zborovanja. S. Teppert je orisal delo skupine raziskovalcev, ki je pripravljala popis žrtev komunističnega nasilja iz vrst podonavskih Švabov in posebej usodo jezuitskega duhovnika Wendelina Gruberja, doma iz Vojvodine, ki ga je jugoslovanska povojna oblast preganjala zaradi njegovega organiziranja pomoči pregnanim rojakom. Bil je večkrat zaprt v najbolj razvpitih komunističnih zaporih. V obsežni publikaciji, ki je nastala kot sad raziskovalnega dela in zbiranja spominov (*Donauschwäbisches Martyrologium. Die Opfer von Gewalt und Verfolgung bei den Donauschwaben in Jugoslawien, Rumänien und Ungarn im 20. Jahrhundert*), sta s slovenskega ozemlja vključena Josef Eppich in Adalbert von Neipperg. Največji del knjige pa velja usodi skupnosti in posameznikom iz vrst Švabov, ki so bili vključeni med pregnance ali begunce. Zadnji predavatelj, O. Pustejovsky, strokovnjak za češkoslovaško zgodovino, je v besedi in sliki predstavil katoliške skupnosti v Sovjetski zvezi in njihov boj za preživetje.

Čeprav so raziskave pokazale, da so se v posameznih obravnavanih deželah uporabljale »izvirne« oblike represivnih ukrepov proti verskim skupnostim, je bilo v temeljih zaznati kontinuiteto. Govoriti je bilo mogoče o nadaljevanju ruske carske politike do nepravoslavnih Cerkva, ki se je pokazala kot poudarjeno zatiralska v odnosu do katoliških skupnosti grškega obreda. Le v kaki od držav, ki so se oblikovale po padcu komunizma, so v obravnavanju verskih skupnosti prekinili s preteklostjo in se distancirali od krivic, storjenih v času totalitarnih razmer, v mnogih se je ohranil velik del sistemskih ukrepov iz poprejšnjih desetletij (med drugim tudi razvpiti uradi za verske zadeve). Katoliškim skupnostim so pri tem lahko v pomoč mednarodna organiziranost in predstavništva Svetega sedeža. Eno od vprašanj, ki so si jih zastavili zborovalci iz nemškega kulturnega prostora, je bilo, v kolikšni meri so informacije o Nemcih zunaj Nemčije del študija na raziskovalnih ustanovah, na visokih šolah in v splošni zgodovini.



*Ciril Sorč*

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

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

---

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

---

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

e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

## Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija 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. (*Devetdnevnicca 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 citiram 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 zavrnenih rokopisov ne vrača.



## 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 Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkveni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastorage v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant**, **Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec**, **Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)

# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Lucija Rožman in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvirne prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS – European Reference Index for the Humanities dLib – Digitalna knjižnica Slovenije MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

