

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Eberhard Schockenhoff** *About the ethos of theology*
- Irena Avsenik Nabergoj** *Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu*
- Igor Bahovec** *Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost*
- Peter Rožič** *A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt*
- Bogdan Kolar** *Nekateri vidiki zadnjega desetletja o papežu Piju XII.*
- Stanislav Južnič** *Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi*
- Andrej Saje** *Simulacija privolitve v zakon*
- Józef Stala** *Katechese im Zeitalter der Postmoderne*
- Barbara Simonič idr.** *Značilnosti in posledice verske zlorabe*
- Klelija Štrancar** *Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo*
- Saša Knežević** *(Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 7 Eberhard Schockenhoff, About the ethos of theology: A science of faith between the Church and a secular society**
O etosu teologije: znanost vere med Cerkvijo in sekularno družbo
- 29 Irena Avsenik Nabergoj, Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu**
Semantics of reality and truth in the Bible
- 41 Igor Bahovec, Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost**
Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future
- 55 Peter Rožič, A critique of Macintyre's self-correction attempt: A better metaphysical grounding?**
Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka: Boljša metafizična podlaga?
- 61 Bogdan Kolar, Nekateri vidiki zgodovinskega zadnjega desetletja o papežu Piju XII.**
Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade
- 77 Stanislav Južnič, Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča**
Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga
- 93 Andrej Saje, Simulacija privolitve v zakon**
Simulation of matrimonial consent
- 107 Józef Stala, Katechese im Zeitalter der Postmoderne: „Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen“ aus dem Jahr 2010**
Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010
Catechesis in the postmodern age: „The core curriculum of catechesis of the Catholic Church in Poland“ from 2010
- 119 Barbara Simonič, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak, Značilnosti in posledice verske zlorabe**
Characteristics and consequences of religious abuse
- 129 Klelija Štrancar, Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo**
Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas
- 141 Saša Knežević, (Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji**
(National) pride in humanistic and New Testament interpretation

OCENE / REVIEWS

- 151 Janez Juhant**, From Ethical Person to Dialogical Society (**Ana Martinjak Ratej**)
- 153 Frank J. Coppa**, The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy (**Bogdan Kolar**)
- 155 Stipe Nimac in Brigita Perše**, Župa u povijesnim mijenama (**Peter Kvaternik**)
- 157 Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur.**, Gestaltpädagogik Heute und Morgen (**Janez Vodičar**)
- 160 Linda Jarosch in Andrea Larson**. Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči (**Mateja Centa**)

POROČILO / REPORT

- 163 Mednarodna konvencija ASEES na temo revolucija, Boston, 21.–24. november 2013** (**Peter Rožič**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 167 Navodila sodelavcem**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

Saša KNEŽEVIĆ

dr., ekonomske vede PhD, Economy Sciences
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
ehangar@gmail.com

Bogdan KOLAR

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

Peter KVATERNIK

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

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Rachel NOVŠAK

dr., zakonska in družinska terapija PhD, Marital and Family Therapy
Zavod Namen Namen Institute
Erjavčeva 25, SI – 1000 Ljubljana
rachel.novsak@guest.arnes.si

Tina RAHNE MANDELJ

spec., zakonska in družinska terapija, doktorand UL Specialist, Marital and Family Therapy, Doctoral Student
Punčica: terapevtski in izobraževalni inštitut Punčica: therapeutic and educational institute
Ponoviška cesta 12, SI – 1270 Litija
tina.rahne@gmail.com

Peter ROŽIČ

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

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Eberhard SCHOCKENHOFF

akad. prof. dr., za moralno teologijo Acad., PhD, Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Freiburgu Theologische Fakultät, Universität Freiburg
Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg i. Br.
eberhard.schockenhoff@theol.uni-freiburg.de

Barbara SIMONIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonic1@guest.arnes.si

Józef STALA

izr. prof. dr., za katehetiko PhD, Assoc. Prof., Catechetics
Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Theology Faculty, Pontifical University of John Paul II
Ul. Piłsudskiego 6, PL – 33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Klelija ŠTRANCAR

dr., duhovna oskrba v paliativi PhD, Spirituality in Palliative care
Vrtnarija 2 d, SI – 1360 Vrhnika
klelija.strancar@siol.net

Janez VODIČAR

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

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 74 (2014) 1, 7–28

UDK: 272-42

Besedilo prejeto: 04/2014; sprejeto: 05/2014

*Eberhard Schockenhoff***On the ethos of theology: A science of faith between the Church and secular society***“I try to help mature Christians strengthen their capacity for making moral judgments rooted in faith.”*

Eberhard Schockenhoff

Abstract: The aim of moral theology is not to teach people normative rules of conduct in life but to enable them to correctly understand moral principles and make moral judgments in their lives based on the Christian faith. Theology is a science that studies the faith, revelation and tradition of the Church. Moral theology is a branch of theology that focuses on the principles of ethical conduct in the light of the Scriptures, particularly the Gospel. It is thus faced with the need to harmonize biblical ethics and modern scientific findings, which is often difficult to achieve. Moral theologians, much like other scientists, engage in teaching, research, and public discourse. Their ultimate aim is to show modern Christians how to lead their lives, be involved in modern culture and help modern society resolve conflicts; they should therefore teach their students in this perspective and not just theoretically.

Key words: theology, moral theology, morality, ethics, teaching, research, public discourse, Christianity, Holy Scriptures

Povzetek: **O etosu teologije: znanost o veri med Cerkvijo in sekularno družbo**

Cilj moralne teologije ni, učiti ljudi normativnih pravil ravnanja v življenju, ampak jim omogočiti pravilno razumevanje moralnih načel in jih usposobiti za moralno presojo v njihovem življenju, za presojo, ki je v skladu s krščansko vero. Teologija je znanost, ki preučuje vero, razodetje in izročilo Cerkve. Moralna teologija je veja teologije, ki je osredotočena na načela etičnega vedenja v luči Svetega pisma, posebno evangelijev. Tako se sooča s stalno potrebo po harmonizaciji biblične etike in sodobnih znanstvenih dognanj, a to je pogosto težko doseči. Tako moralni teologi kakor drugi znanstveniki se ukvarjajo s poučevanjem, z raziskavami in z javno razpravo. Njihov prvi cilj je, pokazati modernim kristjanom, kako naj živijo svoje življenje, se vključujejo v sodobno kulturo in pomagajo moderni družbi pri reševanju napetosti. Zato naj moralni teologi tudi učijo in vzgajajo svoje študente v tej perspektivi in ne zgolj teoretično.

Gljučne besede: teologija, moralna teologija, morala, etika, poučevanje, raziskave, javna razprava, krščanstvo, Sveto pismo

The Italian author and literary critic Claudio Magris, in his novel *The Danube: the Biography of a River*, describes a journey that took him from the source to the mouth of the river. Travelling the nearly 3000-kilometer course of the river, Magris discovers numerous cultural sites where today's traveller can encounter the roots of European culture. In an antiques shop in Prague he comes upon two volumes, in Latin, of Dr. Joseph Kachnik's *Etica catholica (Generalis and Specialis)*. Kachnik was professor of moral theology at the Theological Faculty of Olomouc in Moravia, where the book was published in 1910. Magris later describes his impressions upon looking through the book as follows: "The manual of Doctor Kachnik is a tract, with no pretence at originality, which simply aims at spelling out the teaching of the Church while discussing a great many forms of human behaviour, the problems to which they give rise, the norms and prescriptions that must be respected in given circumstances. In the course of the work, Kachnik investigates and classifies the forms of freedom and the necessity of action, the order and the nature of human and religious laws, duties and exceptions, deviations and habits, circumstances and passions, the differences between different sins and virtues, cases of adultery and the phenomenology of intoxication, moral and civil values, impediments, attenuating and exacerbating circumstances, the forms of fantasy that can throw the conscience into confusion and the treacherous self-deceptions with which the conscience tries to get round itself."

Although the author of this remarkable book seems to Magris to be not quite free from a certain comic pedantry and from a naïve clerical narrowness, he praises the psychological sophistication with which the author treats the handling of the scrupulous conscience. To judge by the amount of space this manual of moral theology dedicates to this abnormal development of conscience it would seem to have been a widespread phenomenon at this time. While Magris found the distinctions used in the book to describe different forms of behaviour quite strange – he noted that sinful acts got a lot more attention than praiseworthy ones – he found the practical suggestions that were offered to the confessor in his dealings with the scrupulous penitent quite convincing. In particular, the manual warns the confessor "to be patient with the over anxious, but quite strict with their phobias; to give them the assurance they need, but then to prevent them from indulging in their obsessive and self-centred guilt feelings; to prevent them during confession from laying out all their obsessions and presumed sins, especially in the case of shameful acts." Due to a great familiarity with the depth and lack of depth of the human psyche the scrupulous were challenged to overcome the love of being alone, which they wrongly took to be a sign of spiritual depth, and to rather seek relaxation in conversation and different kinds of company. These are in fact – on this point of practical wisdom the moral theologian even quotes Goethe's Mephisto – the essential steps to be taken in order to recover from the problem.

As far as the term *theologia moralis* is concerned, the history of our discipline goes back as far as the 16th century; however, with regard to the matter treated it is much older. In this sense the manual of Dr. Joseph Kachnik is a moral theologi-

cal publication of a relatively recent date. Yet I can barely imagine that the author of the work, whom I had not previously heard of and which fell into the hands of a poet of our time, belongs to a discipline that I teach in 2010, just 100 years later. The very question as to what he is doing when he does moral theology would have seemed very strange to the author of this work. Reflecting on one's own doing is a modern phenomenon, which shows the current lack of security in our discipline. Had Dr. Kachnik understood the question, however, then his answer would presumably have been that he sought, through his manual of moral theology, to help confessors exercise the art of directing souls in a combination of doctrinal reliability and pastoral kindness. His manual was intended to reach the conscience of the faithful through the confessor and to guide the former to right action.

I received a similar answer as a young doctoral student when I was presented in the Tübingen Halls of Residence to the then Papal Nuncio, "You are preparing yourself for an important task," he said to me, "teach the seminarians a solid moral theology so that they can instruct the people about how they should live." With an undertone of warning in his voice he added the Latin proverb: *parvus error in initio, magnus in fine*, a small error at the beginning leads in the end to major errors. I had the impression that he wanted to make me aware in this way of the special responsibility I would bear as a future moral theologian, in that I would be accountable not only for myself and my own behaviour, but also for the behaviour of the faithful. All too easily these latter could be led unawares along wrong paths through erroneous moral theological opinions.

In face of the concern on the part of the Papal Nuncio, I had to smile because he seemed to me to greatly overestimate the effective influence of moral theology on the lives of the people. Still, I was moved by his almost naïve belief that moral theological reflection could exercise such a direct influence. As I now look back on what I have done as a moral theologian, I think I can understand better than I did then why the warning of the Nuncio on the one hand moved me because of the genuine concern it expressed and on the other bewildered me because of its otherworldly naivety. The problem with his approach is not its conviction that moral theology should help guide people to a convinced and persuasive form of Christian life but rather its belief that this goal can be achieved at a merely doctrinal level at which we teach people how they are to live. In any case, strictly speaking, this hierarchical model of instruction needs an intermediate stage where moral theology first teaches priests and ministers how the faithful should live, in order that the priests and ministers can then correctly instruct the faithful.

This view is based on a fundamental misunderstanding of the relationship between moral theology and the practical everyday life of the faithful. It is not in fact the task of moral theology to take over the role of judging what is to be done by telling people what they have to do, but rather to help them to come to their own judgements. In place of a doctrinal model of instruction, which would define the task of moral theology as teaching what is morally right, we can have a ma-

ieutic understanding of ethics. In this view, moral theology understands itself as a form of midwifery that builds upon the capacity of the faithful for judgement and tries to help them toward a reflective understanding of their vision of life. It tries to guide those it addresses to their own moral awareness and, in terms of this image, accompany the development of an autonomous conscience capable of reflecting on its own ways of thinking. Moral theology communicates knowledge about practical living, which makes it possible for people to understand and act according to what they themselves have recognised as right in terms of their view of life. It attempts to replace the form of morality that is passed on through tradition and consists of a more or less automatic participation in the life of the Church. Such forms of morality normally do not live long in the face of opposition from the world and its different way of life. They need to be replaced by a personal, internalized practical knowledge of what to do on the basis of an independent capacity of judgement.

My first answer as to what I am doing when I do moral theology could therefore be: I try to help the students who attend my lectures or seminars to develop their capacity to judge what is right and wrong in issues that arise from their personal lives or their professional, civil and political activities. In other words, I want to lead them toward an independent use of their practical reason and to enable them to live confident Christian lives in secular culture. In addition to a free decision to adhere to the faith they need an alert critical awareness that is able to interpret and differentiate the signs of the times. The Second Vatican Council uses these terms not to promote a superficial conformity to cultural trends but rather to accept in "timely untimeliness" the challenges and conflicts of the present time, without falling into prejudices, banalities and ideological deformations of a given cultural context.

In order to reach the goal I am aiming at when I do moral theology I have to teach the students of this subject numerous elements of theoretical knowledge. They should get to know and understand different styles of ethics, different fundamental normative theories, their own moral tradition and the important insights of the human sciences (humanities). This approach to teaching should make it possible for them to understand better the empirical bases of moral phenomena: the development of conscience and its different forms, the unfolding of human identity, the human capacity for guilt, the range of free will etc. Important as these theoretical capacities are in the context of the academic work of a university, they are inadequate for the education of future priests, teachers of religion or pastoral assistants. It is not enough for these to be informed of various ethical theories and be able to solve complicated moral dilemmas. Rather, when I do moral theology, I want to help them toward a deeper understanding of the meaning of the Christian faith and enable them to see its normative implications for their own lives and behaviour, which can only happen if it is clear what I as a moral theologian understand by doing theology in general. In order to answer this question it will be useful to examine what theology means as a discipline within the university. Later, the terms "morality" and "moral" will be examined and brought into consideration of the name of the discipline, "Moral Theology."

1. What is Theology?

The word “theology” means literally a scientific presentation of faith. Insofar as it considers the reality of God as the all-important force in the life and action of human beings, its formal object is God. The combination of the concepts *logos tou theou* (rational teaching of God) is to be understood in the first place as a *genitivus obiectivus*. That God is the formal object of theology means that this discipline views all its themes and objects not from the point of view of humanity but *sub ratione Dei*, insofar as they either concern God Himself – his trinitarian life, his becoming man in Jesus and his action on earth – or are directed toward God as the ultimate foundation and end of all reality. In this sense, all human activity and forms of life can become the subject of theology, insofar as they are directed toward God as their ultimate goal.

However, theology does not talk about God as the source and goal of all created reality in the same way as other sciences focus on their respective material objects: mathematics on numbers and the relations which exist between them, physics on external nature and its regularities, biology on the forms of appearance of life, and literary criticism on different forms of literature. The combination *logos tou theou* must rather be understood as a *genitivus subiectivus*. In this perspective theology appears as a discourse that is made possible through God and is founded in Revelation, that which can be simultaneously discourse coming from God (*genitivus subiectivus*) and discourse about God or in relation to God (*genitivus obiectivus*).

Theology is therefore described as a study of faith or revelation. Its subject, the reality of God, is only accessible through faith and because of the self-manifestation of God in the biblical history of revelation. It is different from religious studies, which observe religious beliefs and expressions of faith from the outside, i.e., from the point of view of an observer prescinding from all claims to the truth; theology, however, is not a discipline without presuppositions. Its object – God and the story of the interaction between God and humanity – is only available to it through faith. It investigates the rational basis of faith insofar as it applies the various methods of its different disciplines to the central verbal and lived expressions of this faith. It does not have its source in the efforts at understanding of the individual theologian but rather serves the common critical self-reflection on faith within the Church. It is therefore at once a science of faith and an expression of the life of the Church. In comparison with other world religions, it is a special characteristic of Christianity that by drawing on the concepts and forms of thought of Greek philosophy it has produced a rational theology, which reflects critically upon and grounds the truth claims of faith.

2. What do we mean by “moral”?

The words “morality” and “moral” have an unattractive connotation in modern languages, as they awaken in the ears of many the suspicion of being deprived of their happiness and joys in life because they encounter morality only in the

form of prohibitions and limits. For this reason many prefer to speak of “ethics” and “ethical” to express the same idea. These words differ only in their origin; the word “morality” comes from Latin (*mos* = custom, practice), whereas the word “ethics” comes from Greek (*ethos* = living space, habit). Both morality and ethos denote lived life and the various forms of human activity in accordance with a given understanding of values. “Ethics,” on the other hand, is the name for the theoretical consideration of moral questions; it is a form of reflection on morality, which moves out of a metaethical level and considers the way questions are posed in morality and the lived ethos of individuals and groups. In terms of this form of differentiation ethics is to ethos and morality what musicology is to music or what English Language Studies are to English Literature.

When ethics as a form of reflection on morality is understood in terms of this analogy with Musicology or English Language Studies, it is important to note an important difference. Moral Theology, as we shall see momentarily, is a reflection of the lived Christian ethos. For this reason it depends upon the moral experience that each person has in life. A musicologist can study pieces of music, even if he or she is unable to play an instrument; a student of Romance or English Languages can seek out literary criteria without being able to write. This is not so in ethics: this science necessarily takes for granted the moral experience of the individual. Since morality is an inner dimension of being human, ethics can legitimately presume that those it addresses have experience of moral questions; every human being knows the perspective of morality, even when he or she acts against it. He or she knows the difference between good and evil and the difference between the merely useful or pleasant on one hand and what one should do on the other. Since we are confronted with questions of what is normatively right in our own living and doing (How do I spend my money? How much time do I dedicate to my family? How do I behave when I get into difficulty?) we are familiar with ethical questions before we begin to reflect upon them. Ethics as an academic discipline builds on these primordial experiences of being human. Moral theology tries to help those who study it to better understand their own moral judgements.

This has a number of consequences: morality does not concern only one among many sectors or areas of reality but is an inner dimension of all reality. It can be defined as a demand that reality makes on the human person in all spheres. To speak of moral life is in this sense synonymous with expressions such as “specifically human life” or “rational form of existence,” for human life involves the task of a free and responsible way of living. Moral science considers the human being, as Thomas Aquinas explains in the prologue to the *Prima secundae*, as the free source of his activity and the author of his life story. In the terminology of modern ethics this means that the human being is a moral subject who shapes his own individual and social existence. Morality is thus concerned not only with the personal life of the individual but also with the activities of social groups and institutions. The subdivision of moral science into ethics of particular areas (bioethics, ethics of relationships, business ethics, peace ethics etc.) allows the differentiation according to sectors of life (economics, social life, politics, partnership and mar-

riage etc). *Materialiter*, then, it is possible to distinguish between different fields of moral discernment, according to which each area is named; *formaliter*, however, the term morality indicates the same thing in every area of life, if this is to be understood as a duty, the difference between good and evil, as the normatively significant or as the axiologically significant.

3. What do we mean by “Moral Theology”?

With this third question we come closer to *what* we do when we do moral theology. What does “Moral Theology” mean? Different answers to this question are possible. When “moral” is understood as an adjective that qualifies “Theology,” two possibilities emerge. First, the adjective indicates a particular part of theology, specifying its content, as was the case in the traditional understanding of moral theology, which in turn is then understood as a sister of dogmatic theology within systematic theology, which is thus divided into *theologia dogmatica*, *theologia fundamentalis* and *theologia moralis*. Second, the adjective “moral” can be understood as a dimension of the whole of theology in all its sub-disciplines. Understood in this way, the question arises as to the premises that should guide reflection on the Christian message under the cultural conditions of modernity. The agenda of ethical theology, as it has been taken up in Protestant theology since the 19th century, presumes that Christianity can only assert itself in modern society when it can demonstrate the usefulness of its ethics. The question of the relationship between ethics and dogmatic theology within Christian theology is not, then, simply a matter of the relationship of one discipline or tract to another. The main question is, given the cultural circumstances of modernity, how can the claim of Christianity be expressed in a better, more appropriate and more realistic manner?

3.1 Moral theology as the theory of how to conduct a good human life in the light of the demands of the Gospel

In my opinion moral theology should not accept such a reduction of Christianity to its ethical significance. On the basis of their own ethos, the Church and individual Christians share in the responsibility for the state and for society. However, the Church is not an enterprise aimed at supplying moral resources to a society that is threatened by a progressive erosion of its consensus on values. When religion is valued only because of its usefulness for morality and for what it can offer in terms of promoting the values of a society, we lose sight of what Christianity is all about. The primary message of Christianity is not that of ethical demands but rather the proclamation of salvation, the revelation of the love of God, the acceptance of forgiveness, redemption and the salvation of humanity. At the same time the idea of an ethics-free way to salvation, which bypasses morality, such as has marked the gnostic understandings of redemption from Antiquity through to our own times, does not do justice to the self-understanding of Chri-

stianity. This demands rather a unity of faith and action, theory and practice, doctrine and life. Hence, faith and morality are of course to be distinguished from one another but should in no way be separated.

It follows that moral theology must be alert to both of these dangers. It must neither reduce the role of Christianity to an ethical theology and its moral significance nor should it give into the temptation to rob faith of its normative demands regarding the chosen way of life, such that it would serve merely to meet the spiritual needs of individuals by overcoming their existential crises. Moral theology, as I understand it, should offer a reasonable self-explanation of faith and thus follow the programme *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding) in terms of the task of leading a good life. Faith that questions its own reasonableness must also become aware of its own ethical implications. This is true of theology in general, including biblical exegesis, liturgy, canon law and dogmatics. The specific task of moral theology within the theological canon is to demonstrate the consequences of faith for the way individuals lead their lives and for the solution of civil conflicts (in areas such as bioethics, social ethics, business ethics, peace ethics etc.). Hence, a good technical definition of moral theology is: the theory of conducting a good life according to the demands of the Gospel and within the horizon of the Christian faith and its view of the world and of human life. Moral theology must therefore take into account the results of research in other theological disciplines, the forms of argumentation used in moral philosophy and the knowledge of the human sciences.

3.2 The relationship between moral theology and philosophical ethics

The relationship of moral theology to philosophical ethics is, in my view, parallel and critical. When moral theology explains the rational basis of the faith with a view to the way of life of Christians it is necessarily dependent on philosophical ethics. This discipline provides theology with the forms of articulation and reflection it needs in order to identify and ground the ethical implications of faith. Given the plurality of philosophical theories in ethics we need to make an important distinction: not every moral philosophical approach corresponds to the demands which moral theology, because of its own self-understanding, makes on the explanatory capacities of different models of ethical explanation. If faith is a reasoned obedience to the Word of God, then a philosophical ethical theory that aspires to help faith to an inner understanding of its moral implications must be able to rationally ground ethical principles and moral norms. Moreover, its anthropological assumptions must correspond to the biblical view of humanity, which emphasizes that the human being is made in the image of God and is a unity of body and soul.

In light of these expectations it is possible to identify some points of convergence between indispensable theological *desiderata* and certain moral philosophical approaches. A cognitive moral theory, which stresses moral realism, for instance, corresponds well to the rational character of the Christian faith and its aspiration to propose a view of the world and of life that embraces all dimensions of

reality. A eudaemonistic ethics corresponds to the message of salvation within Christianity, insofar as it is concerned with the ultimate possibilities of human existence and the perfection of the human being. An ethics of human dignity and human rights based on this dignity corresponds to the biblical conviction that the human being is made in the image of God as well as to the biblical conception of justice. According to the prophets of Israel, justice demands not only formal equality between equals, but also decisive solidarity in favour of the weak and defenceless, of the kind that shaped the option for the poor within liberation theology. Finally, a virtue ethics, which is concerned with the affective development of personal life, is better able to express the unity of body and soul than a merely rational ethics.

A similar convergence seems at first sight to exist between utilitarian ethics and the biblical command of love. It is no accident that the classical theorists of utilitarianism, who in religious terms adhered to a form of enlightened Deism, made appeal to the command of Jesus to place the well-being of one's neighbour at the centre. Examined more closely, however, serious differences emerge: Utilitarianism challenges us in all our activities to improve the overall state of the world by taking the greatest happiness of the greatest number as the measure of our action. The idea of maximizing utility can be used to justify placing greater burdens on some rather than on others or of reducing the moral rights of some if this has the effect of improving the overall balance of happiness. The ethics of Jesus, on the other hand, teaches us that we must meet each human being with kindness, respect and love and insofar as we are able do good to him or her.

Comparing the various theories proposed in philosophical ethics in terms of their reception by theology one concludes that the primary position of Aristotelian-Thomistic ethics is justified, despite its historical conditioning, because it, more than other theories, meets the requirement of moral theology on philosophical ethics mentioned above. This clearly does not exclude the possibility that moral theological theories could be developed on other philosophical bases. A historical example of this is the attempt by Enlightenment theology to construct a Catholic moral theology on the basis of the Kantian ethical system. In our own time some moral theologians find the discourse ethics of Jürgen Habermas or the theory of justice of John Rawls particularly useful for understanding the Christian ethos. In any case, the reception of contemporary philosophies should be accompanied by both assimilation and contradiction in the same way Thomas took up Aristotelian ethics into *sacra doctrina*.

In this context, moral theology is faced with a particular difficulty regarding contemporary philosophy: there is not one philosophy today that is generally accepted as a medium for understanding. Thomas could reach back to Aristotle; the theologians of the 18th and 19th centuries found a natural interlocutor in Idealism; in the 20th century transcendental philosophy, existential philosophy and fundamental ontology (Heidegger) were able to play such a role for the last time. After the collapse of metaphysics there is no philosophical school of thought which of its own account presents itself to theology as an interlocutor. In the area of

moral philosophy none of the contemporary approaches has the kind of breadth that moral theology expects in order to reflect upon the universal significance of biblical revelation for ethics. Both Habermas' discourse ethics and Rawls' understanding of justice as fairness limit themselves explicitly to moral questions of justice in the narrower sense, considering problems such as individual ways of life in partnership, marriage and family or the attitude to mortality and the passing nature of life as evaluative issues in a style of life. Moral theories of this kind do not provide answers to questions about leading a good life. Such issues are no longer considered genuine moral questions but are filed under "comprehensive doctrine" and "strong evaluations" over which no rational understanding is possible or desirable in a pluralistic society.

A promising way out of this dilemma is in my view a rereading of Thomistic Ethics within the hermeneutical horizon of today's philosophical questions. It is a sign of historical significance of Thomistic ethics that it can be taken up in other historical periods. However, this does not mean we have no need of contemporary ethics because we already have in Thomas better answers to all our questions. It is rather the case that problems such as the foundation of norms, virtue ethics and the universal validity of moral principles as they are discussed today can sharpen the lens through which we read Thomas and interpret him within the horizon of our questions.

3.3 The role of Scripture and Tradition in Moral Theology

If one takes up a textbook of the neoscholastic manual tradition – for example, the work of Doctor Joseph Kachnik, which Magris comes upon in an antiques shop – one will not find much biblical inspiration in it. Scriptural references are rare, normally serving simply to support a natural law argument and to complete it with quotations from the teachings of Jesus or from the Apostle Paul. The witness of the Scriptures plays an ornamental role rather than a foundational or justificatory role. Occasionally the manuals recur to individual citations, using them as *dicta probantia* in order to guarantee that given theological positions are in line with the Scriptures. Moral theology of this period treats the Scriptures as a quarry from which it occasionally takes stones in order to build them into its own theoretical structures as an additional ornament. Even the central Scriptural message of the discipleship of Jesus is hardly mentioned. If mentioned at all, it is only an annex to fundamental moral theology, which handles the spiritual foundations of being Christian. In contrast, the Second Vatican Council demands the renewal of moral theology in the spirit of the Scriptures.

It is not easy, in one's moral theological work, to bring the two methodological demands of the Council on the renewal of moral theology into harmony. The discipline should be both "nourished" by the teaching of the Scriptures and be scientifically sound. Achieving this involves more than gathering and ordering according to their various perspectives the different biblical texts on law, warnings, prophetic denunciations, proverbs and – in the New Testament – the parables of Jesus, the antitheses of the Sermon on the Mount, the lists of virtues and vices

in Paul's epistles. Even if it were possible with the help of the various exegetical methods to overcome the difficulties that arise in historical, form-critical and history of tradition perspectives, the key problem of biblical ethics remains unsolved: the description of historical forms of life at the time of composition of the biblical texts and the reconstruction of specific sayings of Jesus do not say anything about their normativity. As an historical science, exegesis can trace the exact meaning of particular admonitions, but this does not constitute an explanation of why these demands apply to the existence of contemporary Christians.

Merely descriptive biblical ethics would contradict not only the demands of science-based ethics, the second demand of the Council, but also the character of the Scriptural texts themselves. The primary intention of these is not to describe human character or found moral norms but to preach the saving message of the Gospel. The Bible is neither a primitive book about Nature nor an elementary manual of moral theology, but the announcement of salvation, in which the Word of God comes to humanity. The scope of an ethical exegesis of Scripture cannot therefore simply lie in the historical understanding of a given text, even if this is essential in order to understand its moral significance. The purpose of exegesis must rather be to open up the revealed message, a message that is in turn aimed at bringing about a new self-understanding in those who hear the Word of God. Ethical scriptural exegesis is therefore a mutual interaction in which the interpreter studies the biblical text in order to allow his or her own existence to be interpreted in light of the demands of the text. Only in this way can moral theology effectively become a theory of the right conduct of human life according to the demands of the Gospel.

Biblical exegesis and theological ethics approach the Scriptural text from quite different points of view. Whereas exegesis asks what the biblical statements mean in their original context and in the context of the whole of the Scriptures, theological ethics enquires into the relevance of these statements for the moral challenges of today. It tries to ensure that its reflections are in conformity with the revelation of the love of God in the life and teachings of Jesus of Nazareth in order to perceive the relevance of the ethical perspectives present in the Scripture to current problems. Such a creative application to changed circumstances of another epoch is made necessary in any case because the Scriptures do not say anything about many of the problematical areas of life today: biotechnology, the globalization of the economy, the subversion of the media, the rapid increase in world population, the changes in the labour market, the dissolution of traditional family structures and the development of new military weapons. The hermeneutical process of creatively applying Scriptural texts, which moral theology must undertake if it is to be inspired by the Scriptures, can be described as "analogical imagination," to quote a term used by my Roman teacher Klaus Demmer.

Unfortunately the connection between biblical inspiration and scientific presentation called for by the Council remains something of a *desideratum*, which very few moral theological publications manage to achieve. There are good presentations of biblical ethics and good moral theological discussions of problems

such as the foundation of norms, the analysis of freedom, epistemological foundations and virtue ethics, which are carried out at the same level as contemporary philosophical ethics. But it is seldom that these two fields are really combined so as to permeate each other. The diastasis between the Bible and morality cannot really be overcome as long as moral theological reflection frames its questions primarily in terms of philosophical ethics and only secondarily tries to establish the link with the Scriptures. The meaning of the witness of the Scriptures for leading a Christian life cannot be expressed by arbitrarily selecting passages from some texts of the biblical ethos (the Ten Commandments, the Sermon on the Mount, the double command to love God and neighbour) but must rather be based on a solid exegesis.

Whoever wants to do moral theology today cannot limit his or her attention to the writings of psychologists, sociologists and cultural anthropologists as well as moral philosophers, but must be familiar with the exegetical literature on the Bible of Israel and of the Church. Even if I have not found for myself a satisfactory solution to the problem of how exegetical knowledge can enrich moral reflection, I do try to let such writings inspire me. This is made easier when biblical exegesis is not limited to philological analysis or identifying the original historical sense of the text (necessary as these are for a correct understanding of the Bible), but rather attempts to bring out the testimony of the Scriptures within the horizon of the questions of today's readers. Exegetes thus take a step towards the work of the moral theologian. It is worth making explicit mention of the document of the Papal Biblical Commission published in May 2008, which is the fruit of intense collaboration between exegetes and moral theologians. It is marked by its attempt to unfold the message of the Scriptures within the perspective of contemporary moral questions. The document thus achieves a systematic presentation of the Christian ethos, which brings out its particularity.

It is important to be aware of the tradition of the Church and the history of one's own discipline, because a radical discontinuity in Christian ethics between various epochs would make the demands of Christianity implausible. Knowledge of history and a comparison of the answers of today with those of other generations are therefore essential. A precise historical investigation of our discipline also serves to avoid the erroneous impression that the Church teachings on given moral questions (in sexual and medical ethics for instance) are absolutely unchanging. However, attending to history in this way does not substitute for the systematic task we must undertake given the questions of our time. It would be regrettable if the pressure of modern questions pushed the history of the discipline to the margins. It is therefore to be hoped that individual scholars produce more historical studies. The history of Catholic Moral Theology should not be seen as merely the history of the literature but should embrace all modern methods of research (the history of mentalities, of societies). It would then have the task of showing how Christians in former times understood the ethical implications of faith and, in terms of the model of challenge and response, how they responded to the challenge of their culture. Key questions in this respect might be: What

forms of life did the Christian faith take on at this time? What compromises did the Church make with the world of the time? How did the Gospel shape culture? What changes did the message of the Gospel bring about in the civil consciousness of the epoch (I am thinking of slavery, interest on loans, the development of law and the idea of the just war etc.)?

4. The Three Pillars of Moral Theology

The special meaning of our work as moral theologians emerges if we think about the people for whom we practice this discipline. As professors we are first and foremost there for our students. Our role is to pass on to them the knowledge and the intellectual skills necessary for their future work as priests, lay theologians and teachers of religion. This is not only a matter of acquiring knowledge; it is most of all about developing their capacity to judge, that is to say, their ability to respond to new ethical challenges in the light of ethical principles and values. A certain logical order exists between these different goals of learning: it is most important to develop one's own capacity to judge. This presumes knowledge of the classical forms of ethical argumentation. Where there is a doubt, questions of fundamental moral theology are more important than a comprehensive knowledge of the current problems of applied ethics. These kinds of questions change quickly: what is important in bioethics today can be out of date tomorrow. For this reason it is top priority to enable the students to develop their own capacity of judgement, which they will then be able to apply independently to the questions of the future.

Most of my work as a moral theologian therefore consists of lectures, weekly seminars and colloquia with my doctoral and postdoctoral students. In terms of my personal priorities, the weekly lecture ranks at the top of the list, for it is the high point of my academic week. I have never been able to understand the attitude of some senior colleagues who view teaching as an unfortunate interruption of their research work at their desks. The option of becoming a research professor, which some German universities now make along the lines of the Anglo-Saxon system, does not attract me at all. In my academic work I rather try to see the tasks of research and teaching as equally important. The idea of the unity of research and teaching, which in the German university system goes back to Wilhelm von Humbolt (1767-1835), goes against the caricature of the German professor who hardly leaves his study the whole day, writing works full of quotations and overloaded with footnotes for a narrow public of specialists. Research and teaching, in my understanding of things, should not only be equally important in moral theological work but also be in a mutual interaction that enriches both. The results of one's research and of discussion with colleagues can be brought into lectures and so allow the students to keep up to date with the latest developments in the discipline. On the other hand, one's own teaching tasks can have an effect on long-term research or writing projects (most of my books derive from studies which I undertook in the first place during the preparation of lectures).

In my lectures I try to follow the suggestions of the Roman philosopher Cicero, who held that a public speech – and an academic lecture belongs to this rhetorical category – must fulfill three functions: it should instruct (*docere*), move (*moveri*) and delight (*delectari*). This means that a lecture should of course have content and transmit knowledge; the students should be introduced to the content of the discipline in an accessible manner with the help of examples. As a professor I should not limit myself to explaining different theories and discussing their advantages and disadvantages from a distance. Rather, I wish to take a position, defend a point of view and through my testimony strengthen the students in the formation of their own opinions. The word “professor” after all has its origin in the Latin word *pro-fiteri* (= publicly acknowledge, explain). To be a professor therefore means not just to exercise a profession but also to take an intellectual stance. Whoever always discusses only arguments, presents new theories and explains what others think, all in the name of scientific objectivity, misunderstands the latter and deprives the students of something vital. They have of course the right to learn other opinions alongside that of their professor, but this presumes that an academic teacher stands by his own scientific convictions and does not hide behind the opinions of others. He should take a position, show his colours and, while showing due respect for those who think differently, take a clear stance in scientific discussions.

The students have the right to be educated through the way their professor takes a scientific position, reasons it and defends it against critics. The underlying academic attitude that emerges from all this shapes the image the students form of an academic teacher, often more so than the specific content of his lectures. These attitudes should ultimately make apparent to the students the joy I experience in doing moral theology. In order to achieve this I try to make the presentation of the material to be learned more interesting by recounting personal experiences or encounters that I have had which have left a particular impression on me. This should have the effect of showing that moral theology is not a sterile academic activity but is rooted in biography. Sometimes I manage to make the students laugh by telling a joke that has to do with the theme of the lecture. Moral theology is not only a serious matter; it can also be fun at times.

In addition to my teaching activities at the university and my research work there is a third pillar to moral theology that has become increasingly important in the last few decades: taking part in the public discourse and moral controversies of society. Whoever does moral theology in the name of the Church finds himself exposed in a particular way when he makes public appearance in which he has to represent Christianity and its message in different settings. Moral theologians, whether they be priests or lay people, should incarnate the figure of the Catholic intellectual by taking part in cultural debates and having a recognizable voice within them. They need to possess the essential characteristics needed to do moral theology today; in addition to those required for scientific work (e.g., objectivity, clarity of method, capacity to be self-critical) they must have independence, civil courage and a highly developed capacity for reflection that does not

simply conform to the pressures of a given cultural context. Whoever takes part in debates on morally controversial questions such as abortion and euthanasia, on embryo research and biotechnology or on the responsibility of banks and managers, needs to have the courage of his convictions.

Participation in public debates can happen at different levels; it can take the form of lectures, newspaper interviews, and participation in podium discussions, talk shows or in events organized by ecclesiastical academies. The challenge to scientists and university researchers not to withdraw into the ivory tower but rather to present themselves in public applies to all theological disciplines and particularly to moral theology because of its immediate thematic vicinity to cultural, moral and political discussions. Resisting the common temptation within the Church to withdraw into an intellectual ghetto, theologians who represent the Church in public discussions do it a real service, even though some faithful and Church officials sometimes disapprove of their public appearances.

Ethics commissions, media debates and numerous public lectures are an important part of our work as moral theologians. The relative weight given to the three pillars of research, teaching and participation in public debate must be properly balanced. Only someone who is solidly rooted in his own discipline and is in touch with the issues through personal study of the sources and pursuit of his own research interests can in the long run defend an independent position. Alfons Auer, my teacher at Tübingen, who in my view played the public role of the moral theologian in a competent, persuasive and truly exemplary fashion, when I was studying Thomas Aquinas for my doctorate, gave me this advice: "Enjoy this time when you can research freely; later you will not find the time!" At the time I was annoyed at his friendly suggestion to enjoy the opportunity to do research, because I thought he, like my Bishop, expected speedy progress and an early completion of my work. In the meantime I have come to understand better what he meant. Like many other professions, moral theology requires not only competence in the material but also the ability to coordinate different tasks and expectations in such a way that they do not interfere with each other but are genuinely complementary. Activities that hinder our long-term scientific work, such as lectures, participation in meetings and the production of articles, are not always priorities. The same principle applies here as in other areas of life: in the midst of all the pressing daily activities that occupy a moral theologian (reading articles, writing reviews and evaluations, planning lectures etc.) there is a need for free space and creative pauses in order to stimulate fresh thinking.

5. The Ethos of Moral Theology

Members of some professions have a marked sense of responsibility that finds expression in the recognition of a certain professional ethical code through which the members commit themselves to respect defined professional safety practices. Officials and judges are thus obliged to avoid corruption; doctors

and ministers of religion are obliged to confidentiality, police and fire service officers to giving help in emergency situations (even to the point of risking their lives) and soldiers are obliged to respect international law even in battle. Is there a similar kind of common ethos for Moral Theology, i.e., a certain code of honour that would make it possible to judge whether someone doing moral theology is doing it in a correct manner?

In the 19th century, the professors at the different Catholic faculties at Tübingen (especially Dogmatics and Moral Theology, Catechetics and Symbolism, Apologetics and Exegesis) attempted to give their discipline a common, formal approach, despite the different areas of study. They chose three key terms to guide their theological work in the different faculties, which seemed to remain indispensable for anyone who wanted to do moral theology and which were intended to express programmatically one's expectations of one's own theological work; they were: scientific quality, adherence to the Church and openness to contemporary culture. Each individual may give different accents to the way he does moral theology, according to his biography and gifts. Given the conflicting demands within the ethos of this discipline, it is unrealistic to expect that one would manage to integrate them in a fully tension-free, harmonious unity. At the same time, whoever seriously wishes to do moral theology at a university, in the Church or when confronted with the problems of contemporary culture cannot dispense with the three ideals.

5.1 The Ethos of Scientific Quality

First, it should be obvious that whoever works in the field of moral theology would apply the intellectual standards that determine the specific ethos of this science; this ethos comprises a wide range of qualities, such as discipline and care in the interpretation of texts, scepticism toward easy solutions, fairness in presenting the positions of others, avoiding polemics and defamation of persons (neither of these has any place in a scientific debate regarding a given problem), concentration on the issue, recognition of the achievement of others (e.g. by adequate citation), recognising other approaches, openness toward other styles of thought, readiness to cooperate, willingness to share the fruits of one's research with others. These basic rules of scientific conduct are as important in theology as in other disciplines; whoever acts against these basic rules excludes himself from the house of science.

These standards apply as well when the moral theologian takes part in public debates (on questions of life, family- and social politics, offering asylum, protecting minorities, religious freedom, international justice, protection of human rights etc.), which are necessarily "apologetic" in both senses of this term: whoever takes part in such moral theological discussions wants both to offer a rational defence of his own position and to put other positions into question. In so doing he should be guided by a fundamental attitude of intellectual openness, which does not see secular philosophers or scientists as mere *adversarii* to be fought against but respects them, also in the public forum, as interlocutors with whom one wants

to engage in discussion on a given topic. As theologians we do well to retain this openness and nobility of mind even when others involved in a discussion do not show openness to a serious scientific exchange but rather engage in whipping up public opinion or increasing anti-Church sentiment in the media.

5.2 The Ethos of Adherence to the Church

Second, our work as moral theologians should be marked by what we call “adherence to the Church.” The author of the manual mentioned earlier seemed to be of considerable personal modesty to the modern author who discovered the work by chance in an antiques shop. The tract is written, as Magris notes in his diary, “without pretence at originality, with the single purpose of presenting the teaching of the Church.” Such an approach is incompatible with the modern view of science, particularly of the human sciences, that gives considerable weight to the identity of an individual author, to his characteristic ways of thinking, to the style of his writing and to the authenticity of his lived witness. At the same time, vanity, desire for fame and the need to be at the centre of public attention are considered morally questionable defects in the field of secular science since they do damage to the idea of unprejudiced, objective research.

This is all the more true of moral theology, whose scientific character is constituted in important ways by its relationship to biblical revelation and thus also by its insertion in the Church. In positive terms, this means anyone who works as a public teacher of the faith in a theological office should have in his personal ethos a clear awareness that his personal capacities and gifts are made available to the community, to which others also contribute. I do not consider this a limitation of my scientific possibilities but a reassuring guarantee that I am not a loner struggling for a lost cause. The large number of dissertations and publications of younger theologians in the field of ethics and moral theology strengthens me in my conviction that I am supported in my moral theological work by similar efforts on the part of others.

In my opinion, the necessary loyalty toward the Church should not be seen primarily as a disadvantage that limits the space available for my moral theological work. Rather, my own work finds a solid foundation in relation to the common faith of the Church, on the basis of which I can confront secular society and its problems.

At the same time I see my task as a public teacher of theology as one given to me by the Church, but which I have to pursue on my own responsibility, which is why I deliberately speak of the teaching office that is given to me. Whoever takes on a role in moral theology at the university, in the Church or in modern society, takes on a public role, which he certainly exercises in the name of the Church (not only in the name of the Magisterium but also in the name of the whole community of believers), but which requires genuine scientific competence and responsibility. This differentiation, which insists on the distinctive role and independence of theology from the teaching authority of the Church, is not adequately trea-

ted in magisterial statements such as the instruction of the Roman Congregation for the Doctrine of the Faith on the “Mission of the theologian within the Church” of 1990, which describes the activities and reasons for the existence of theology in general and of moral theology in particular.

According to the delegation model envisaged here the task of theology is limited to seeking evidence in the sources of faith (the Scriptures, Tradition, magisterial teaching) for the truths of faith as they are laid out by the Magisterium of the Pope and bishops. None of the great theologians of the last decades who were later made bishops and cardinals – Henri de Lubac, Yves Congar, Alois Grillmeier, Walter Kasper or Avery Dulles – understood their task as theologians in this minimalist fashion. Rather, they saw in their appointments as bishops a confirmation of the highly independent way in which they had earlier worked as public teachers of theology and interpreters of the faith and its truth. However welcome the belated recognition of what these theologians had done in the intellectual service to the Church may be, it does not alter the fact that many of them had difficulties with the Magisterium of the Church and were hindered in their work by prohibitions of teaching and writing, censure from within the Orders and similar vexations.

Looking back on the 19th century from today’s perspective, it is also clear that the theologians who best served the Church and the future of its faith were in their time often met with disapproval on account of their freedom of spirit and intellectual openness by those who held themselves to be orthodox. Theologians and Christian philosophers such as Antonio Rosmini, John Henry Newman, Friedrich von Hügel and Johann Baptist Hirscher were pioneers in thinking about the faith, for they showed the Church the way forward through the reforms that they recommended. However, those who led the Church into a spiritual ghetto, which later turned out to be a dead-end, did the Church real damage. It would of course be unreasonable to compare ourselves with the great theological figures of the past who have found general approval as the pioneers of modern theology even on the part of the Magisterium of the Church. Nevertheless, we should emulate the fundamental intellectual attitude to the theological task that they adopted out of loyalty to the Church. Not only *may* we do this, as if we were daring to do something beyond our role, but within the limits of our given circumstances we *must* follow their example if we wish to fulfill the office the Church has assigned to us.

I am encouraged in this stance by the great speech of Pope John Paul II in his address to scientists in Köln on the occasion of his first visit to Germany, where he explained that science gets its legitimacy from the fact that it is committed to the search for truth, which it can only realize if it is spared external interference in its freedom and independence. Concretely, the Pope speaks of a trio that should guide scientific work, namely personal understanding, freedom and truth. He then speaks of the role of theology among the sciences.

A view that emphasizes the genuine role of theological research can make appeal to the solution used in the Middle Ages to reflect the difference and inde-

pendence of theology relative to the Magisterium of the Church. Thomas Aquinas distinguished a double cathedra in the Church, namely the *cathedra pontificalis* in the case of the Magisterium of the bishops and the Pope and the *cathedra magistralis* in the case of the Magisterium of theologians. The two are not on the same level because the bishops, with the Pope at their head, are responsible for the public care of the Church, *cura publica ecclesiae*; they effect their pastoral service in the Church not only through the exercise of their leadership authority but also through the preaching of the truths of faith. Nonetheless, the *cathedra magistralis* of theology has its own independent teaching role along that of the Pope and the bishops, which is based on the fact that it, on the basis of the Scriptures and the articles of faith, is in the service of the inner reasonableness of this faith and expounds the *intellectus fidei* in scientific form.

The relationship between independence and submission that binds the theological magisterium and the Magisterium of the bishops is carefully balanced here. The *cathedra magistralis* of the theologians is an independent public office within the Church; it is however subordinate to the *cura pastoralis*, the preaching ministry of the Church, which is entrusted primarily to the bishops and mostly to the Pope. This subjection to the preaching ministry of the Church does not contradict the scientific independence of theology, since the scientific study of the faith of the Church and the individual articles of faith is presupposed. The *licentia docendi*, the license to teach, was at that time granted by the *doctores* of theology, who were familiar with the finer points of the discipline.

Given the current state of the Church, which in many countries is marked by an increasing alienation between the Magisterium and the faithful, a moral theologian is often caught between contrasting expectations that are not easily harmonised. The Magisterium demands of moral theologians a particular loyalty, the test of which is defending the more controversial teachings publicly in the Church and in society. Whenever I am able to meet this expectation out of my personal conviction, I am quite willing as a moral theologian to assume a clear Church profile in public debate, in cases such as biopolitics, in questions concerning the duty to defend human embryos, the moral evaluation of stem-cell research or a decisive rejection of abortion, euthanasia and assisted suicide. However, when the Magisterium seeks the obedience of moral theologians in questions that are debated within the Church, things become more complicated, for moral theology finds itself between two expectations of loyalty, since it must also articulate the critical questions and the emerging difficulties in the understanding and in the life experiences of the dissenting faithful, some of whom are fully convinced of the truths of faith and can say the Credo of the Church out of personal conviction, but who have insurmountable doubts on some specific elements of teaching.

Since the distance between many believers and the Magisterium of the Church often concerns problems of one's personal life, moral theology cannot ignore these critical questions. Intellectual honesty requires, also within the Church, that one is not satisfied with insufficient answers and does not suppress unresolved problems. Moral theology can therefore do service to the community of the fai-

thful by taking a position against silence on unresolved problems. Loyalty toward the Magisterium is not necessarily contradicted by probing the reasons why broad circles of the people of God have not accepted its teachings that touch upon the way of life of the faithful, such as the issues of artificial contraception, the use of condoms by people infected with HIV or the admission to the sacraments of the remarried divorcés. The Magisterium does not do itself any favour by interpreting the doubts of conscience on the part of the faithful or the witness of life experiences that go against its indications as signs of disobedience. Unresolved questions do not disappear just because the Magisterium continually ignores them or invokes a past decision on its part.

When one recalls unpleasant questions that have been on the agenda within the Church for a long time, one should of course resist the temptation to take advantage of the media to come out in a strong profile at the expense of the Church and her Magisterium. (During my time as a student I learned from some theologians who were active in the media how I would not wish to behave in public debate if I should find myself as a moral theologian in such a situation). Freethinking criticism of the Church is a delicate and also a necessary task. Statements not carefully thought out can quickly put one in danger of being misrepresented by the media. One should therefore seek to avoid isolating oneself within the Church in order to be celebrated in the media as a professional Church critic, a role which some adopt all too fondly. One has to be especially careful about the tone in the case of critical public statements. It should be clear to all that one is speaking out of concern for the Church because one feels the duty to do so in a given circumstance. This is not meant to be an appeal for timidity or excessive caution, but as a rule I can give myself when I take a position on an issue that is controversial within the Church as part of my vocation to the theological magisterium.

5.3 The ethos of a critical stance on contemporary culture

Third, the ethos of moral theology should be marked by a critical stance on contemporary culture. This calls for openness to the worries, problems and difficulties of the present time, a readiness to face the challenges and to share the weight of responsibility for society and for the people who live in it. The Second Vatican Council describes this as a priority duty of the Church and of the faithful: “to scrutinize the signs of the time and to interpret them in the light of the Gospel.” The Council infers a similar task from the dignity of conscience. Understood in this way, critical involvement in contemporary culture is a consequence of the mission of the Church to the world. Sent to all human beings to preach the Gospel, the Church is not called to speak to society from the outside but to give expression to the Word of salvation so that it can reach the people and shape their lives, enlightening them with the light of the Gospel.

Whoever does moral theology today must be aware that he is in a double relationship of trust. In order to be faithful to his own tradition of faith he must respond to the demands of the Scriptures and the tradition of the Church in such a way as not to ignore the worries and difficulties of people who live today. In order to be

faithful to the concrete people of today whom he must serve, he must share their problems, conflicts and inner contradictions in such a way as not to forget on this account his commitment to the tradition of faith. This double demand of faithfulness helps us to see that the ethos of involvement in contemporary culture does not call for a merely strategic adjustment to the forms of thought and the horizons of plausibility of the present situation. Solidarity with the worries and difficulties of people is rather a demand that is intimately tied to the task of preaching the Gospel and proclaiming the Reign of God. Christian involvement in contemporary culture draws its justification and its particular motivation from the central content of the preaching of Jesus, that is the coming of the Reign of God, which the Church is to serve in its preaching, in the celebration of the sacraments and in her social commitment to the poor. Christianity and involvement in contemporary culture are therefore not unconnected and incompatible; rather, the command to be companions of those to whom the Gospel is preached is tied to the task of preaching.

It is therefore not an option for the Church to not participate in contemporary culture. The Church faces this challenge anew in each era of its history, for the Church can only remain true to its own origins if it attempts to live the Gospel with which it has been entrusted in a given time and not in some distant place beyond history, untouched by the problems of the present. There is no time in which we as Christians can live and can preach the Gospel other than our present time. It is just as misplaced to flee nostalgically into a glorious time in the past as it is to dream of a utopian place in the future, which only serves to hold back the effort to solve current problems. Love of the Church – earlier this was called more modestly *sentire cum ecclesia* – does not mean being in love with one's own dream of the Church, be this of a progressive-utopian or conservative-restorationist kind. Love of the Church always presumes solidarity with the living believers of today aimed at helping them in their efforts to live convincing Christian lives under the conditions of any given time.

When we do moral theology given the social, cultural and political challenges of our time, we offer a convincing witness of the Church and her presence in society. Moreover, moral theology can thus focus on the faithful themselves in order to strengthen their faith and show them that, as a Christian and following the teachings of the Church, one can be on the same intellectual level as society. Believers who are mentally and culturally open often have difficulty taking this path. When I hold lectures in moral theology, take part in debates or write books, I keep particularly these people in mind. I can only be content with my work when I manage to strengthen these people in their conviction that the Christian faith has an answer to the deepest questions of human life that surpasses other sources, most of all the modish intellectual theories of our time. This requires, however, a fundamental attitude of openness toward the thinkers and interpreters of our time, who are not to be seen merely as interlocutors whom one must accept because they are unavoidable. It is rather that we have to learn from them in order to better understand our time. It is often they who help us pose the right questions to our own tradition so that it comes alive again.

6. Conclusion: why do I do moral theology?

Many think that in the present situation of the Church our discipline finds itself self faced with a particularly onerous task in that we risk being crushed between the pressure from within the Church on the one hand and that of the contrary currents of contemporary culture on the other. This is not my experience. To work as a moral theologian at the university, in the Church and in society seems to me to be a most worthwhile task, which is cause for gratitude and contentment in spite of some difficulties and disappointments. As a priest I am involved in a wide range of activities, which let me combine science and preaching, personal study and public appearances. The general public is very interested in the themes we are working on in moral theology. It is an activity that brings us into contact with people of all kinds, both within and outside the Church. I see a particular advantage in being a university teacher in that it allows me a great deal of free space and personal independence. The greatest advantage of my work is that it brings me into daily contact with open young people at the university. Given the age structure of most parish communities in Germany this is a rare privilege, which reminds me of Paul's statement "I have planted, Apollo watered, God gave the growth" (1 Cor 3,6). It is not to our credit but to that of many other people – parents, teachers and ministers – that these young people come to the university and decide to study theology, often with an emphasis on moral theology. It is always worthwhile and gratifying to be able to accompany these young people as an academic teacher in an important phase of their professional preparation and their personal journey of faith.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1, 29—39
 UDK: 27-23:81'37
 Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 02/2014

Irena Avsenik Nabergoj

Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu

Povzetek: Članek obravnava semantično polje korena 'mn ter njegovih sopomenk in protipomenk, ki v Stari in v Novi zavezi izražajo različne vidike koncepta resničnosti in resnice. Raba besedišča tega semantičnega polja kaže, da koncept resničnosti in resnice v najširšem pomenskem obsegu včasih izraža neko stanje v redu stvarstva, večina svetopisemskih besedil pa razkriva dožemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot osebnih bitij v njihovih medsebojnih odnosih. To velja zlasti za Novo zavezo; ta pojem resničnosti in resnice največkrat uporablja v odnosu do učlovečene božje Besede, ki na različne načine kaže edinstvo z Bogom. Semantična analiza besedišča o resničnosti in resnici ne poteka samo v ožjem okviru posameznih besedil, ki so večinoma kratke izjave v zelo omejenem govornem in literarnem kontekstu, temveč v širšem kontekstu Svetega pisma od začetka do konca in v različnih literarnih vrstah in zvrsteh.

Ključne besede: semantika, etimologija, filozofija jezika, kulturna antropologija, resnica in pomen, resničnost, dialog, Sveto pismo Stare in Nove zaveze

Abstract: **Semantics of reality and truth in the Bible**

The article discusses the semantic field of the root 'mn and its synonyms and antonyms in the Old and New Testament, which express various aspects of the concept of reality and truth. Usage of the vocabulary from this semantic field shows that the concept of reality and truth in the broadest scope of meaning sometimes expresses a state in the order of creation. However, most biblical texts reveal an understanding of the concept of reality and truth in relation to man and God as personal beings in their reciprocal relationships. This is true particularly of the New Testament; the concept of reality and truth is most often employed in relation to the Incarnate Word of God, who in various ways shows unity with God. Semantic analysis of the vocabulary for reality and truth is not done only within the narrow confines of individual texts that are mostly short statements in a limited oral and literary context, but in a broader context of the entire Bible, considering the various literary species and types.

Key words: semantics, etymology, philosophy of language, cultural anthropology, truth and meaning, reality, dialog, Holy Bible, Old Testament, New Testament

Namen članka je, raziskati semantično polje koncepta resničnosti in resnice v Svetem pismu Stare in Nove zaveze ter v antični filozofiji in gnostičnih variantah. V hebrejskem Svetem pismu semantično polje konceptov resničnosti in resnice zajema izpeljanke izhodiščnega hebrejskega korena *'mn* in njegove grške ustreznice, ki so v rabi v grškem delu Stare zaveze in v Novi zavezi, v širšem smislu pa sega tudi daleč na pomensko področje sinonimov in antonimov v obeh jezikih. Večinoma se uporablja v pomenu zvestobe, zanesljivosti, prepričanosti, stalnosti, trdnosti in miru v razmerju do ljudi in do Boga, povezuje pa se tudi s pojmom verovanja kot zaupanja v nekoga, ki ga ima vernik za zanesljivega, verodostojnega. Za razumevanje pomenskega obsega koncepta resničnosti in resnice v dobi helenizma je pomembno, usmeriti pozornost na besedišče, ki ga Septuaginta izbira za hebrejsko samostalniško obliko *'emét*. V Novi zavezi izraža vse bistvene pomenske besede korena *'mn* grška beseda *alétheia*, pa tudi druge besedne vrste tega pojma. Obenem pa novozavezna besedila ne odsevajo samo starozaveznih pomenskih vidikov korena *'mn*, temveč tudi splošno grško in helenistično rabo pojma *alétheia*, ki etimološko pomeni »ne-prikrivanje« v smislu razkrivanja stvarnega sveta v resničnem, neokrnjenem stanju stvari. Neposredna antonima besede *alétheia* sta besedi *pseudos* »prevara, zmeta« in *dóxa* »videz« ali »zgolj mnenje«. V filozofiji *alétheia* označuje resnično bit, v nasprotju s fenomeni sveta, v različnih gnostičnih variantah pa označuje božansko bistvo, spoznanje in moč, pa tudi razodeto doktrino.

1. Semantično polje konceptov resničnosti in resnice v hebrejskem Svetem pismu

V ožjem smislu semantično polje koncepta resničnosti in resnice zajema izpeljanke izhodiščnega hebrejskega korena *'mn*, ki se v hebrejski Bibliji najde približno 330-krat, in njegove grške ustreznice, ki so v rabi v grškem delu Stare zaveze in v Novi zavezi. V širšem smislu pa sega daleč tudi na pomensko področje sinonimov in antonimov v obeh jezikih. Iz korena *'mn* so izvedene glagolske oblike *'amán* v qalu, *ne'mán* v nifalu in *he'emín* v hifilu; adverb *'amén*, pridevniška oblika *'emún* ter samostalniški obliki *'emét* in *'emunáh*. Glagolska oblika pomeni »biti zvest, zanesljiv, trden«, ženski samostalniški obliki *'mét* in *'emunáh* pa izražata »trdnost, zanesljivost, zvestobo, mir«; prislov *'amén* je potrjevalni izraz »zagotovo, tako je«; 5-krat ga najdemo podvojenega (4 Mz 5,22; Ps 41,14; 72,19; 89,53; Neh 8,6), v Psalmih kot liturgičnem sklepu zbirke psalmov. Pridevniška oblika *'emún* pomeni »zanesljiv, zvest« in torej spominja na glagolsko obliko *ne'emán* v nifalu, ki ima tudi vlogo pridevnika.¹ V 5 Mz 7,9 (prim. Iz 49,7) nastopi besedna zveza »zvesti Bog«.

Glagolska oblika je bolj redko v rabi v qalu, in to v obliki aktivnega deležnika v moški obliki *'omén* (4 Mz 11,12; 2 Kr 10,1.5; Est 2,7; Iz 49,23) in v ženski obliki

¹ Gl. članke iz teoloških slovarjev Stare in Nove zaveze, ki so navedeni v referencah.

'oménet (2 Sam 4,4; Rut 4,16) v pomenu skrbi za zaupane osebe. Veliko bolj pogosto se glagol najde v nifalu in v hifilu. V nifalu je navzoč 32-krat v deležniški obliki *ne'emán*, v perfektu 5-krat in v imperfektu 8-krat. Oblika *ne'emán* v nifalu pomeni »biti zanesljiv, trajen, trden«. Sorazmerno redko nastopi v odnosu do snovnih realnosti in pomeni »trajno« zadevo, kakor je bolezen (5 Mz 28,59), ali vodo, ki nenehno teče (Iz 22,23.25; Jer 15,18), ali trdno mesto (Iz 22,23.25). Bolj pogosto se uporablja v razmerju do ljudi in do Boga, do ljudi, ko jih označuje kot zanesljive predstojnike, priče ali na splošno (1 Sam 22,14; Job,12,20; Ps 101,6; Prg 11,13; 25,13; 27,6; Iz 8,2; Neh 13,13). Redko nifalova oblika označuje odnos posameznikov do Boga. V molitvi skupnosti v Neh 9,8 je Abraham imenovan »zvesti« pred Bogom, v 4 Mz 12,7 je tako govor o Mojzesu, v 1 Sam 3,20 o Samuelu. Poudarjeno je označevanje Boga kot zvestega in zanesljivega. V 5 Mz 7,9 je Bog imenovan »zvesti Bog«, v Iz 49,7 Bog govori o sebi, da je »zvest«, v Jer 42,5 ljudstvo zagotavlja zvestobo pred Bogom, ki je »resnična in zvesta priča«. Včasih so božje zapovedi poimenovane kot »trajne«. Omenjena je tudi božja zvestoba v zvezi z obljubo trdnosti Davidove dinastije (2 Sam 7,16; 25,28; Ps 89,29.38). Nekajkrat se ta oblika uporabi kot oznaka za zanesljivost božje besede (2 Sam 7,25; 1 Kr 3,6; 8,26; 1 Krn 17,23; 2 Krn 1,9; 6,17). V vseh primerih je temeljni pomen »stalnost, trdnost, zvestoba«.

Med glagolskimi oblikami se najpogosteje uporablja oblika *he'emín* v hifilu, ki pomeni aktivno vlogo trdnosti in v odnosu do Boga in večinoma pomeni »verovati«, vera pa pomeni zaupanje v nekoga, ki ga ima vernik za zanesljivega, verodostojnega. Vernik čuti zanesljivost v tistem, v katerega veruje, ker v njem odkriva resničnost in resnico. To vsebino takoj začitimo v slovitvi izjavi v 1 Mz 15,6 o Abrahamovi veri: »Veroval je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost.« Ta oblika se 24-krat najde v pripovednih besedilih, 8-krat v Psalmih, 7-krat v preroških govorih, 11-krat v modrostni literaturi. V odnosu do človeka imamo izjave v pozitivnem in v negativnem pomenu: človek nekaterim ljudem lahko verjame, drugim ne; v Boga veruje ali dvomi o njem. Z utrjevanjem monoteizma se utrjuje tudi vera, da je samo Bog resničen, zato je samo njemu mogoče zaupati, zato je samo v njem mogoče najti trdnost. Ljudje, njihove besede in dejanja niso vedno verodostojni. V skladu s to večinoma negativno izkušnjo je razumljivo, da imamo v hebrejskem Svetem pismu le redko izjavo, da je ljudstvo ali posameznik veroval v Boga (1 Mz 15,6; 2 Mz 4,41; 14,31; Ps 27,13; 106,12; 116,10; 119, 66; Jon 3,5). Izaijeva osebna izkušnja, kaj vse vera v Boga pomeni, pa mu v trenutku stiske kralja in ljudstva v Jeruzalemu, ki ga oblega asirski kralj, narekuje načelno izjavo (7,9): »Če ne boste verovali, ne boste obstali.«

Samostalniški obliki *'emét* in *'emunáh* sta za razumevanje svetopisemskega koncepta resničnosti posebno relevantni. Obe obliki se v nekaterih besedilih najmeta v povezavi s sinonimi *hésed* »dobrota«, *šédeq/šedaqáh* »pravičnost«, *šalóm* »mir« in *mišpát* »sodba«. Oblika *'emét* se najde 126-krat: 37-krat v Psalmih, 12-krat pri Izaiju, 11-krat pri Jeremiju, 11-krat v Pregovorih, 6-krat pri Danielu, 6-krat pri Zahariju in v nekaterih drugih knjigah v manjšem številu. Narava svetopisemskih knjig določa tudi izbiro subjekta te samostalniške oblike. V Pregovorih in v

nekaterih pripovednih besedilih prevladuje človeški subjekt, v Psalmih pa je subjekt Bog. V odnosu do človeških oseb in ustanov se samostalnik včasih uporabi v povezavi z besedo *dabár* »beseda, stvar«, ki je resnična. V 5 Mz 13,15 Bog očita Izraelu, da je »stvar zanesljivo resnična« glede gnusob, ki so se zgodile v njegovi sredi. V Kr 10,6 kraljica iz Sabe hvali kralja Salomona: »Kako resnična je beseda, ki sem jo slišala o tvojih dosežkih in tvoji modrosti v svoji deželi!« Največkrat pa se »beseda« uporablja v izjavah svarila, tožbe in zagotavljanja, da je nekdo ali nekaj resnično oziroma da ni resnice. V Prg 23,23 imamo spodbudo: »Pridobivaj si resnico in je ne prodajaj, modrost in vzgojo in razumnost.« V Iz 48,1 prerok graja ljudi, da Boga ne slavijo »v resnici in pravičnosti«. V Iz 59,14–15 prerok toži, da se je »resnica spotaknila na trgu« in da je »resnica zapuščena«. V Jer 9,4 prerok izjavlja: »Drug drugega varajo, nobeden ne govori resnice ...« V Jer 42,5 poveljniki govorijo pred Jeremijem: »Gospod naj bo resnična in zvesta priča proti nam ...« V Oz 4,1 prerok bridko ugotavlja, da »ni resnice ne dobrote in ne spoznanja Boga v deželi.« V Zah 8,16 imamo na primer spodbudo: »Drug z drugim govorite resnico, pri vaših mestnih vratih sodite po resnici in pravici za mir.« V Zah 8,19 pa prerok naroča: »... ljubite resnico in mir«.

V odnosu do Boga se samostalnik *'emét* uporablja za označevanje enega temeljnih božjih atributov. V Psalmih posamezniki ali skupnost Boga slavijo »resničnega« oziroma »zvestega« Boga (Ps 31,6; 86,15; 89,15). Besedo *'emét* v prevodih večinoma ustrezno predstavijo z besedo »zvestoba, zanesljivost«, na nekaterih mestih pa vsebina jasno narekuje prevod »resnica, resničen«. V Prg 8,7 posebej božja modrost govori: »Moja usta govorijo resnico...« V polemiki o ničevosti malikov pred Izraelovim Bogom Gospod pravi: »Gospod pa je resnični Bog, živi Bog in večni Kralj.« (Jer 10,19) V Jer 23,28 se postavljajo v nasprotje sanje in resnično govorjenje božje besede. V templju Jeremija zagotavlja, da ga je Gospod »v resnici« poslal k njim (26,15). Kralj Jozafat preroka Miha roti, naj mu pove samo »resnico v Gospodovem imenu« (1 Kr 22,16). Prerok Daniel dobi zagotovilo, da je »videnje resnično« (Dan 8,26), da je »beseda bila resnična« (Dan 10,1); oznanjeno mu bo, »kaj je določeno v pismu resnice« (Dan 10,21), in končno, da mu bo skrivnostni božji odposlanec »naznanil resnico« (Dan 11,2). V Drugi kroniški knjigi božji duh govori, da je bil Izrael »dolgo brez pravega (resničnega) Boga« (2 Krn 15,3). Za razumevanje pomenskega obsega koncepta resničnosti in resnice v interpretaciji v dobi helenizma je pomembno usmeriti pozornost na besedišče, ki ga grški prevod Stare zaveze, Septuaginta, izbira za hebrejsko samostalniško obliko *'emét*: *alétheia* 87-krat, *alethinós* 12-krat, nekajkrat *alethés*, *alethós* in *altheúein*. V 1 Mz 24,49; Joz 24,14, Iz 38,19; 39,8; 9,13 nastopi samostalnik *dikaio-sýne* »pravičnosti«, 4-krat pridevnik *díkaios* »pravičen«; v Jer 35 (28),9; 39 (32),41; 40 (33),6 *pístis* »zvestoba«, v Iz 38,18 *eleemosýne* »usmiljenje«, v Iz 38,19 *dikaio-sýne* »pravičnost« (Quell 1964, 233).

Samostalniška oblika *'emunáh* približno v istem številu označuje resnico oziroma zvestobo v odnosu do človeških oseb in v odnosu do Boga. Čeprav je temeljni pomen isti, raba samostalniških oblik *'emét* in *'emunáh* kaže na nekatere razlike, to pa ima za posledico tudi dejstvo, da grška Septuaginta *'emét* večinoma prevaja

z besedo *alétheia* »resnica« in *alethinós* »resničen«, *'emunáh* pa z besedo *pístis* »vera, zvestoba« (Jepsen 1974, 310; 317). Pozorni smo na dejstvo, da se oblika *'emét* bolj pogosto najde v povezavi s sinonimnimi pojmi. V Ps 119,29–30 psalmist prosi, naj Bog umakne od njega »pot laži/lažno pot«, ker je izbral »pot resnice/zvestobe«. Zanimiva je ugotovitev, da se oblika *'emunáh* pogosto zapiše kot nasprotje besede *šéqer* »laž« (Iz 59,4; Jer 5,1.2; 9,2; Ps 89,34; 119,29-30.86; Prg 12,17.22; 14,5). V odnosu do Boga se oblika *'emunáh* uporablja samo v pesniških delih hebrejskega Svetega pisma, na primer v Ps 40,11; 92,3; 88,12; 89,2.6, in izraža samo bistvo Boga, ki se kaže v njegovi zanesljivosti, zvestobi in resničnosti. V 5 Mz 32,4 pesnik Boga imenuje *'el 'emunáh* »Bog resnice = resnični/zvesti Bog«.

2. Semantično polje koncepta resničnosti in resnice v Novi zavezi

Beseda, ki v Novi zavezi izraža vse bistvene pomenske besede korena *'mn*, je grška beseda *alétheia*, pa tudi druge besedne vrste tega pojma. Novozavezna besedila pa ne odsevajo samo starozaveznih pomenskih vidikov korena *'mn*, temveč tudi splošno grško in helenistično rabo pojma *alétheia*, ki v svojem pomenskem razvoju kaže veliko mero fleksibilnosti (Bultmann 1964, 238). Etimološki pomen besede *alétheia* je »ne-prikrivanje«. Pozitivno to pomeni, da beseda izraža vidike razkrivanja stvarnega sveta, kakršen je, in označuje resnično, neokrnjeno stanje stvari v celovitosti ali polnosti. Negativna izkušnja pa je razlog za to, da različni avtorji to besedo uporabljajo v skladu z ugotovitvijo, da se stvari velikokrat prikrivajo, prikazujejo okrnjeno ali celo namerno potvarjajo. V izražanju globljega in presežnega pomena celotne stvarnosti in eksistence to nekaterim avtorjem narekuje sklep, da so stvari same na sebi, in tako tudi eksistenca, nedosegljive in ne-spoznatne. Neposredna antonima besede *alétheia* sta besedi *pseúdos* »prevara, zmeta« in *dóxa* »videz« ali »zgolj mnenje«.

V pogosti povezavi z »besedo« (*lógos*) beseda *alétheia* označuje tisti pomenski vidik »besede«, ki je »resnična« ali »lažna«. Ker so številni grški pisatelji in filozofi zagovarjali stališče, da je toliko »resnic«, kolikor je stvari ali dejstev, se je v grški kulturi zelo žgoče postavljalo vprašanje, »kaj je resnica«, zlasti glede vprašanja resnične biti v absolutnem smislu. Torišče spraševanja po resnici je vprašanje eksistence ali norme oziroma doktrine. To široko ozadje semantičnega obsega pomena besede *alétheia* je dalo povod za rabo drugih besednih vrst tega koncepta, na primer pridevnika v dveh variantah *alethés* in *alethinós* – »resničen«, prislova *alethós* – »resnično« in glagola *aletheúo* – »govorim in ravnam v skladu z dejstvi«. Pridevnik *alethés* in sorodni izraz *pístós* »zvest« se pogosto uporabljata za označevanje kvalitet človeških in drugih, duhovnih oseb in izražata »zanesljivost, vrednost zaupanja«. V to semantično polje pa se uvrščata pomenljivi samostalnik *pístis* »zaupanje v koga, vera« in pridevnik *pístós* »zvest, zaupanja vreden«.

V filozofiji *alétheia* označuje resnično bit, v nasprotju s fenomeni sveta. Platon je za tisočletja začrtal distinkcijo med resnično bitjo, ki pomeni svet idej, in zaznav-

nim svetom. Edino, kar je resnično, je božja bit, ki je vedno obstajala. V obdobju helenizma se je na tej podlagi izoblikoval značilni kozmološki dualizem med svetom »večne« ali »božanske« stvarnosti in materialnim svetom. »Alétheia je človeku kot takšnemu prikrita, deležen pa je le, če se meje človeškega prebijejo, bodisi v ekstazi bodisi po razodetju iz božanske sfere. V tem smislu *alétheia* postane »eshatološki« koncept, in to dualistično eshatološko razumevanje *alétheia* so razvijali v »gnozici, pri Filonu in Plotinu.« (Bultmann 1964, 240) V različnih gnostičnih variantah *alétheia* označuje božansko bistvo, spoznanje in moč, pa tudi razodeto doktrino.

Grški del Stare zaveze in Nova zaveza v razumevanju semantičnega pomena pojma *alétheia* povezujeta hebrejsko ozadje pojma *'mn* in nekaterih helenističnih dualističnih prijemov. Glavni pomenski vidiki besede *alétheia* v Novi zavezi so »trajnost in veljavnost« (v smislu hebrejske besede *'emet*), »pravičnost v sodbah« (kakor *dikaíosyne*), »poštenost«, »zanesljivost, zvestoba«, »(razkrito) dejansko stanje stvari«, »resnica v izjavah«, »verodostojno učenje, vera«, »pristnost, božja resničnost, razodetje« (Bultmann 1964, 241–245).² V Novi zavezi je na splošno poseben poudarek na razodetju božje Besede v osebi Jezusu Kristusu. S tem je analogija med človeško in božjo naravo na ravni eksistence dosegla ontološki vrh. Pojem resnice dobi osrednje mesto zlasti v Janezovem evangeliju in v drugih spisih, ki se pripisujejo njemu. V Janezovih spisih *alétheia* označuje »božjo stvarnost«, ki je različna od tiste, v kateri se je človek znašel pred razodetjem božje Besede, in se razodeva tako, da po definiciji pomeni božje razodetje skupaj z njegovim učlovečenjem in odrešenjem. V nasprotju s helenističnim kozmičnim dualizmom pa nasprotna pojma *alétheia* in *pseudos* nista kozmološki danosti, ker ne pomenita različnih možnosti človeške substance, temveč označujeta resnične možnosti človeške eksistence v svetu. (245)

Pojem *alétheia* pomeni božjo realnost, ki dopušča, da človek s sprejemanjem in poslušanjem božje Besede dobi možnost, da po njej doživi prerojenje in novo eksistenco. V Jn 14,6 Jezus pravi o sebi: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kakor po meni.« V Jn 17,17–19 prosi Očeta za svoje učence: »Posveti jih v resnici: tvoja beseda je resnica. Kakor si mene poslal v svet, sem tudi jaz nje poslal v svet. Zanje se jaz posvečujem, da bi bili tudi oni posvečeni v resnici.« V Jn 16,13 pa Jezus omenja posebno vlogo Duha v uvajanju učencev v spoznanje resnice: »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k vsej resnici; ne bo namreč govoril sam od sebe, temveč bo govoril, kar bo slišal, in prihodnje reči vam bo oznanjal.« (prim. 1 Jn 5,6)

Pot do razodete božje Besede v Svetem pismu ne vodi prek »spoznanja«, temveč prek pokorščine v veri. Nasprotje duhovnega stanja vere je človekova zaverovanost v svojo lastno »resnico«. Zato je razumljivo, da Jezusa v svet zaverovani Pilat ni mogel razumeti, pa ga sprašuje: »Kaj je resnica?« (Jn 18,38) V Jn 5,33 Janez

² Na strani 245 Bultmann ugotavlja: »Značilno je to, da so skoraj vsi elementi, s katerimi je tradicija napolnila pojem *alétheia*, lahko vsakokrat povezani, vendar tako, da je en posamezen moment posebno poudarjen.«

pravi, da je Janez Krstnik »pričeval za resnico«, Jezusa pa je pred Pilatom izjavil: »Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Vsak, kdor je iz resnice, poslušaj moj glas.« (18,37) To je bistvo Jezusove polemike z judovskimi pismouki, kakor se kaže na primer v Jn 8,44–45: »Vi imate hudiča za očeta in hočete uresničevati želje svojega očeta. On je bil od začetka morilec ljudi in ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice. Kadar govori laž, govori iz svojega, ker je lažnivec in oče laži. Toda ker govorim resnico, mi ne verujete.« (8,40.45) V Jn 8,32 Jezus nagovarja Jude: »Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci, in spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (2 Jn 1) V 1 Jn 1,8, 2,4 in 2,21 je nasprotje izraženo v razmerju do sadov vere oziroma nevere. V 1,8 pisec pravi: »Če rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in resnice ni v nas.« V 2,4 pa beremo: »Kdor pravi: Poznam ga, njegovih zapovedi pa se ne drži, je lažnivec in v njem ni resnice.« V 2,21 Jezus pravi: »Nisem vam pisal, ker ne bi vedeli za resnico, ampak ker veste zanjo in ker nobena laž ni iz resnice.« V 3 Jn 3 pa pisec pohvalno govori Gaju: »Zelo sem se namreč razveselil bratov, ki so prihajali in pričevali za tvojo resnico: kako živiš v resnici. Nimam večjega veselja, kakor je to, da slišim, kako moji otroci živijo v resnici.« V 3 Jn 8 pisatelj izpostavlja dolžnost, »da postajamo sodelavci za resnico«.

V Novi zavezi se pogosto uporablja pridevniška oblika *alethés*, še večkrat oblika *alethinós* (ta kar 249-krat). V zvijačnem nagovoru farizejev pred Jezusom v Mt 22,16 (prim. Mr 12, 14) se pridevnik najde v povezavi s samostalnikom *alétheia*: »Učitelj, vemo, da si resnicoljuben in v resnici učiš božjo pot ter se ne oziraš na nikogar, ker ne gledaš na osebo.« Drugače se tudi oblika *alethés*, tako kakor samostalnik, zelo pogosto najde v evangeliju po Janezu in v Janezovih pismih. V Jn 3,33 Janez Krstnik govori o pričevanju o Jezusu, ki kaže, »da je Bog resničen«. V Jn 7,18 Jezus pravi, da je tisti, ki išče slavo tistega, ki ga je poslal, »resničen in v njem ni krivice«. V Jn 7,28 in v 8,26 Jezus pravi, da je tisti, ki ga je poslal, »resničen«. V Jn 10,41 je rečeno, da je bilo vse, kar je Janez govoril o Jezusu, »resnično«. V 1 Jn 2,27 je o maziljenju rečeno, da »je resnično, ni laž«. V 3 Jn starešina govori Gaju, ki ga ljubi v »resnici« (v. 1), in o Demetriju: »Za Demetrija vsi pričujejo in tudi resnica sama; tudi mi pričujemo in več, da je naše pričevanje resnično.« (v. 12) Pavel v 2 Kor 6,7–8 govori o različnih preizkušnjah, ki zadenejo božje služabnike, zato priporoča spoznanje »v besedi resnice« tudi, ko bodo veljali »kakor zapeljivci, in vendar resničniki«. V Fil 4,8 nastopa ta pridevnik pomenljivo v izredno širokem semantičnem polju: »Sicer pa, bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih.« V Tit 1,13 apostol pravi, da je pričevanje »resnično«. V 1 Pt 5,12 izraža »resnično božjo milost«.

Pridevniška oblika *alethinós* prav tako prevladuje v Janezovih spisih. V Jn 4,23 Jezus Samarijanki govori o »pravih« častilcih, ki bodo Očeta častili v duhu in resnici. Jn 4,37 evangelist pravi: »V tem je namreč resničen izrek (*lógos*), da eden seje, drugi žanje.« V Jn 6,32 Jezus pravi svojim učencem: »Resnično, resnično, povem vam: Ni vam Mojzes dal kruha iz nebes, ampak moj Oče vam daje resnični kruh iz nebes.« V Jn 7,28 Jezus pove, da je tisti, ki ga je poslal, »resničen«. V Jn 8,16 Jezus

govori o sebi: »Če pa sodim jaz, je moja sodba resnična, ker nisem sam, temveč sva jaz in oče, ki me je poslal«. V Jn 17,3 Jezus pravi: »Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.« V Jn 19,35 je poročilo, kako so Jezusa na križu prebodli s sulico, in tam najdemo pripombo: »Tisti, ki je videl, je pričeval in njegovo pričevanje je resnično.« V 1 Jn 2,8 pisatelj pravi: »Po drugi strani pa vam pišem novo zapoved, to, kar je resnično v njem in v vas: da tema izginja in resnična luč že sveti.« V Heb 8,2 pisatelj pravi, da je véliki duhovnik »služabnik svetih opravil in resničnega šotora«. V Heb 9,24 pisatelj izjavlja: »Kristus namreč ni stopil v sveto, ki je narejeno z rokami in je podoba resničnega, ampak v sama nebesa, da zdaj za nas stoji pred božjim obličjem.« V Raz 19,19 v okviru zmagoslavnega speva v nebesih pisatelj omenja božje naročilo, da zapiše besede, ki so »resnične božje besede«. V Raz 21,5 in 22,6 pričevalec pravi: »Te besede so zanesljive in resnične.«

3. Sintetična presoja svetopisemskega pojmovanja resničnosti in resnice

Za razumevanje vidikov širokega pomenskega obsega osnovnega hebrejskega pojma resničnosti in resnice je bistveno razlikovanje med besedili, v katerih je predmet kaka stvar, besedili, v katerih je subjekt človeška oseba ali družba, in končno besedili, v katerih kot subjekt nastopa Bog. Subjekt med drugim določa tudi rabo osnovnih literarnih oblik, v poeziji je to oblika miselnega paralelizma. Govor o Bogu kot poslednji resničnosti in resnici ima za posledico težnjo po oblikovanju stalnih besednih zvez. Ko navedene oblike označujejo primerno človekovo ravnanje in značaj, izražajo priznanje, da je takšna oseba zanesljiva, zvesta, pravična in torej resnicoljubna. Poudarek je zato na človekovem odnosu do sočloveka in do skupnosti. Človekova zvestoba ni neko načelo ali pravilo, temveč označuje notranji odnos do Boga, do človeka in do sveta. Izraz se v svojem semantičnem polju torej uporablja za osebne in za družbene odnose. Teološki vidik človekove zvestobe analogno pomeni trdnost, zanesljivost in resnicoljubnost v odnosu do Boga, do njegovega razodetja in do njegove volje. Glagolska oblika *he'emín* v hifilu pomeni »verovati« Bogu, torej »biti trden, zvest, resnicoljuben« v odnosu do Boga. Pomensko je ta glagolska oblika zelo blizu osnovnemu pomenu korena *bth* »zaupati«.

Izrazita osredotočenost na osebne odnose med človekom in Bogom je temeljna vsebina Svetega pisma in ta vsebina sestavlja nit od začetka do konca, ko razodetje o Bogu, o svetu in o človeku doseže vrh. Jezus zahtevo po resnicoljubnosti v odnosu do človeka in do Boga izpostavi v svoji razlagi, katera je najvišja zapoved, ko odgovarja izzivu enega od farizejev »Učitelj, katera zapoved je največja v postavi?« Rekel mu je: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem svojim srcem, z vso svojo dušo in z vsem svojim mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki (Mt 22,36–40; prim. Mr 12,28–31). Iz Jezusove

sklepne izjave, da »na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki«, sledi, da je to najbolj posrečena sintetična presoja notranjega razmerja med antropološkimi in teološkimi postavkami v Svetem pismu. Ta in številne druge izjave Stare in Nove zaveze, ki so sintetične narave, zelo nazorno odsevajo razmerje med svetopisemsko parcialnostjo in celovitostjo. Pri semantičnem polju koncepta resničnosti in resnice to pomeni razmerje med veliko količino in razdrobljeno rabo v večini knjig Svetega pisma in med dojetjem celote svetopisemske teologije.

Janez omenja vlogo Duha, ki bo učence »vodal k vsej resnici« (Jn 16,13; prim. 1 Jn 5,6), toda še njegovi apostoli in drugi najožji učenci so sprva resnico o Jezusovem mesijanstvu razumeli zelo parcialno in pogosto celo popačeno. Za spoznanje polnosti resnice so potrebovali vse svoje življenje, doživeti so morali številne spodrslejaje ter končno razodetje velike nedelje in binkošti. Na poti v Emavs je Jezus učencema »razlagal, kar je napisano o njem v vseh Pismih« (Lk 24,27), in jima tako odpiral oči za uvid v celotno resnico njegovega poslanstva.

Svetopisemska besedila v različnih literarnih vrstah in zvrsteh izražajo razmerje med Bogom in človekom. Vzporedno z odkrivanjem različnih vsebin v Svetem pismu ugotavljamo, da doživljanje lepote, ki je v središču literarne estetike, v Svetem pismu ni ločeno od čuta za dobroto in resnico (Rist 2008, 143–200; Sonek 2009, 23).

Pregled besedil Stare in Nove zaveze, ki v okviru semantičnega polja resničnosti in resnice izražajo bistvo odnosa med Bogom in človekom in med ljudmi, kaže, da celotne resnice Svetega pisma nobeno posamezno besedilo ne more izraziti samo na sebi, zlasti še, ker je le malo besedil, ki so sklenjene celote v večjem obsegu in prikazujejo osebno zgodbo.³ Besedila večjega obsega, kakor sta na primer zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) in Jobova knjiga, v resnici povedo veliko več kakor posamezna krajša besedila, pa tudi bolj kompleksno. Namesto kratkih izjav z rabo semantičnega polja koncepta resničnosti in resnice tukaj o zvestobi glavnih junakov še bolj prepričljivo govori zgodba sama. Egiptovski Jožef v najrazličnejših peripetijah sledi notranjemu glasu vesti, temeljnega čuta za dobro in prečiščenega spoznanja Boga, in tako pomaga, da se tudi najbolj tragični družinski dogodki končajo pozitivno v smislu »najvišje resnice« Svetega pisma: v spravi med Bogom in bližnjimi. Ustrezna ocena Jožefovega značaja je, da je bil dosledno resnicoljuben in zvest, odlikuje pa ga tudi neomajna vera v božjo previdnost.⁴ Job v skrajni situaciji preizkušnje prehodi križev pot iskanja odgovora na vprašanje, zakaj mora trpeti, kako se to dejstvo ujema s podobo božje dobrote in z njegovo navezanostjo na Boga, z enostranskimi diskurzmi, dokler mu Bog sam v svojih dveh govorih na koncu (pogl. 38–42) ne odpre oči za presojanje njegove življenjske situacije z uvidom v razodetje osebnega Boga.⁵

³ »Zgodbe na zadenejo v globine. Vsaka izmed njih na svoj način išče odgovore iz človečnosti v svojem najbolj fundamentalnem vidiku: v njenem razmerju do resničnosti in do smrti.« (Hentsch 2004, 15)

⁴ Gl. objave Irene Avsenik Nabergoj o egiptovskem Jožefu in seznamu referenc.

⁵ Ellul (2010, 136) navaja stališče Karla Bartha, da Bog »govori celovitosti svojega razodetja« in da nas »božja beseda postavlja v celoto zgodovine odrešenja«. Paul Elbourne izpostavi veljavo principa totalitete, ko obravnava vprašanje razmerja med sedanjim in teoretično možnimi svetovi. Navaja stališče

Sintetična presoja svetopisemskega semantičnega polja, ki izraža vidike resničnosti in resnice, kaže, da težišče ni formalna skladnost med jezikom in dostopno resničnostjo, ki jo sestavljajo materialni svet in zgodovinski dogodki, temveč tisto, kar se dogaja nevidno v ozadju: to so spoznanje o Bogu in o človeku, odnos do dobrega in do slabega in vera v odrešenje tudi v okoliščinah, v katerih ni videti znamenj odrešenja. Svetopisemski koncept resničnosti in resnice označuje resničnost, ki je trdna in večno veljavna, tega pa ni mogoče zajeti z abstraktnimi pojmi. Čut za dobroto in pravičnost sestavljata notranjo resničnost in resnico, ki odpirata pogled v višjo, absolutno resničnost. V Ps 51,8 spokornik pomenljivo izjavlja: »Glej, veselil se, če v srcu prebiva resnica, na skrivnem mi daješ spoznanje modrosti.« V skladu s spoznanjem »notranje resnice« je svetopisemski koncept resnice nasprotnik malikovanja abstraktnih in konvencionalnih norm, predvsem pa prikrivanja resnice, zmote in laži, ki se kaže v človekovi notranjosti in v ravnanju na zunaj (Mt 22,16; Mr 5,33; 12,14; Jn 4,18; 10,41; Rim 3,4; 2 Kor 6,8; 7,14; 12,6; Fil 1,18; 1 Tim 2,7; 1 Jn 2,27). Pavel v Rim 3,4 pomenljivo izrazi učinek razodetja božje pravičnosti v Jezusu, ko pravi, naj se pokaže, »da je Bog resničen, vsak človek pa lažniv«. ⁶ Piper ustrezno pravi:

»Medtem ko v grškem pogledu na resnico prevladuje kognitivni element, je to v Stari zavezi ontološki vidik ... Ker ›resnica‹ o Bogu ni postranska značilnost, temveč sama narava božje volje, ki je ni mogoče spremeniti s spremenljivimi okoliščinami, sledi, da božje zapovedi niso samovoljne zahteve, temveč vsebujejo ›resnico‹ v sebi (Neh 9,13; Oz 4,1). Takšna raba pomeni, da starozavezne norme pravičnosti ni mogoče najti v abstraktnem sociološkem ali etičnem principu, temveč v božjem načinu poseganja v ta svet. Vere v karkoli, kar je v nasprotju z božjo resnico, na primer lažni bogovi, lažni preroki, lažna doktrina, ne kaže vzeti le kot obžalovanja vredno nepoznavanje, temveč kot nekaj, česar ne bi smelo biti in je treba torej grajati.« (Piper 1962, 714)

4. Sklep

Ugotovitve semantične analize koncepta resničnosti in resnice v Svetem pismu lahko povzamemo z nekaj ugotovitvami: 1) Semantično polje koncepta večinoma pokriva vsebinsko jedro človeških in božjih lastnosti, ki označujejo medosebne odnose, te odnose pa v komplementarnem smislu označuje več besed: resničnost, resnica, zanesljivost, zvestoba, trdnost, pravičnost, dobrota, sočutje, usmiljenje. 2) Pomembna razlika v rabi koncepta v odnosu do človeka je v tem, da v odnosu do človeka vse te lastnosti sestavljajo jedro božje zapovedi, v praksi pa predvsem pričakovanje, ki se velikokrat ne uresniči, ker človeka bolj pritegne parcialnost resnice ali celo zunanji videz kakor celovitost in doslednost v iskanju in uresničevanju resnice; v odnosu do Boga pa koncept celo v kriznih časih pri pra-

filozofa Davida Lewisa (1941–2001), da »drugi možni svetovi obstajajo natančno tako kot dejansko svet«, in to stališče imenuje »modalni realizem«. (Elbourne 2013, 49)

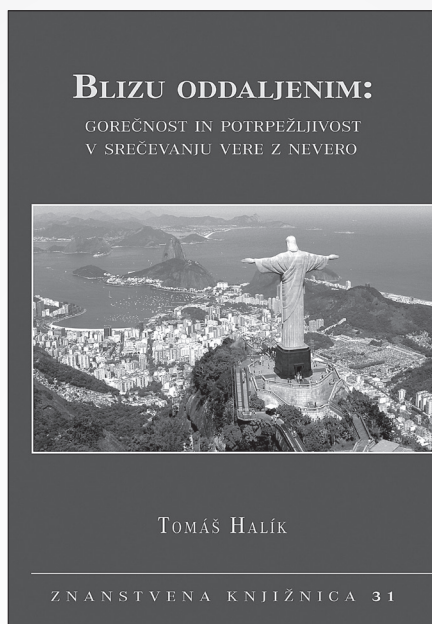
⁶ To je tudi temeljno spoznanje Mahatma Gandhija, katero izraža v uvodu v svojo avtobiografijo.

vičnih pomeni trdnost, da je Bog po svoji naravi resničen, zvest, pravičen in usmiljen. 3) Ker svetopisemski pojem veliko bolj pogosto govori o tematiki resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot oseb kakor pa v odnosu do snovnega sveta, vključuje zavest, da resnica odseva ideal celovitosti odločitve in življenjske prakse, čeprav razpetost med svet materije in svet duha ne dopušča celovitega vpogleda v »stvar samo na sebi«.

Ideal celovitosti resničnosti in resnice v duhovnem in v etičnem smislu pomeni zelo velik izziv za razlagalce in za literarne poustvarjalce svetopisemskega razumevanja resničnosti in resnice. Po splošnem prepričanju teh lastnosti ni mogoče ustrezno izraziti zgolj s pojmi, z besednimi zvezami ali definicijami, temveč veliko bolj uspešno v govornih in v literarnih strukturah, ki nazorno prikažejo konkretne življenjske situacije, v katerih odseva delovanje resnice ali laži. Zares celovito razumevanje teh konceptov pa omogoča šele vpogled v celoto besedil, ki sestavljajo temelj neke kulture.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2009. Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda. *Bogoslovni vestnik* 69:259–275.
- . 2010. Jožef iz Egipta, Zgodba o Jožefu iz Egipta v svetovni in slovenski književnosti. V: Tone Smolej, ur. *Tematologija: izbrana poglavja*, 111–127. Scripta. Druga, dopolnjena izdaja. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71:395–409.
- . 2012. Forgiveness and reconciliation: from Joseph of Egypt to Shakespeare's Prospero and philosophical interpretations. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 121–128. Theologie Ost-West 16. Zürich; Münster: Lit.
- . 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Elbourne, Paul.** 2013. *Meaning: A Slim Guide to Semantics*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellul, Jacques.** 2010. *On Freedom, Love, and Power: Compiled, Edited, and Translated by Willem H. Vanderburg*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hentsch, Thierry.** 2004. *Truth or Death: The Quest for Immortality in the Western Narrative Tradition*. Prev. Fred A. Reed. Vancouver: Talonbooks.
- Jepsen, Alfred.** 1974. אֱמֶת 'aman ... V: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Zv. 1, 292–323. Ur. G. Johannes Botterweck in Helmer Ringgren. Prev. John T. Willis. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Moberly, Walter.** 1996. אֱמֶת. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Zv. 1, 427–433. Ur. Willem A. VanGemeren. Carlisle, Cumbria: Paternoster Publishing.
- Osuji, Anthony Chinedu.** 2010. *Where Is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT)*. Leuven: Peeters.
- Piper, Otto A.** 1962. Truth. V: *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Zv. 4, 713–717. Nashville: Abingdon Press.
- Quell, Gottfried, Gerhard Kittel in Rudolf Bultmann.** 1964. ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθεύω. V: *Theological Dictionary of the New Testament*. Zv. 1, 232–251. Ur. Gerhard Kittel. Prev. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Rist, John M.** 2008. *What Is Truth? From the Academy to the Vatican*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sonek, Krzysztof.** 2009. *Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives: A Hermeneutical Study of Genesis 21,1-21*. BZAW 395. Berlin: W. de Gruyter.
- Wildberger, Hans.** 1997. אֱמֶת 'mn firm, secure. V: *Theological Lexicon of the Old Testament*. Zv. 1, 134–157. Ur. Ernst Jenni in Claus Westermann. Prev. Mark E. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 1, 41—53

UDK: 316.48(497.4)

Besedilo prejeto: 01/2014; sprejeto: 03/2014

Igor Bahovec

Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost

Povzetek: Odnos do preteklosti je sestavni del človekove osebne in družbene identitete. V prispevku analiziramo več vidikov slovenske razdeljenosti zaradi preteklih obdobij, predvsem vidike, ki izhajajo iz medvojnega in povojnega obdobja, vključno s komunistično revolucijo in s povojnimi poboji. Predvsem nas zanima, kakšen je vpliv tega dogajanja na mišljenje in na ravnanje ljudi danes in kaj bi lahko storili za to, da bi se tovrstne delitve med Slovenci zmanjšale, saj prevelika razdeljenost neke družbe lahko močno ovira njen normalni razvoj. Poleg podatkov naše lastne raziskave iz leta 2012 so vključeni tudi podatki več anket javnega mnenja od leta 1990 do leta 2009.

Ključne besede: slovenska razdeljenost, komunizem, povojni poboji, sprava, odnos do preteklosti, družbena kohezija, moč družbenih omrežij

Abstract: **Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future**

Attitude toward the past is an integral part of human personal and social identity. In this paper we analyse several aspects of divisions among Slovenians that are rooted in recent history, mainly those arising from World War II and the postwar period, including the communist revolution and post-war summary mass executions. In particular, we are interested in the impact of these developments on the thinking and behavior of people today and what could be done to reduce this polarization among Slovenians, since major divisions in a society can weaken social cohesion and greatly impede its normal development. In addition to the results of our own research survey of 2012 we include data from public opinion polls from 1990 to 2009.

Key words: Slovenian polarization, communism, post-war summary mass executions, reconciliation, attitude toward the past, social cohesion, power of social networks

1. Uvod

Odnos do preteklosti je sestavni del človekove identitete, zavedanja sebe in pripadanja neki določeni skupnosti, družbi in kulturi. Zgodovinski spomin se kaže tako v simbolnih dejanjih, kakor so, denimo, prazniki, spomeniki, proslave, kakor v zelo konkretni družbeni stvarnosti, vse do vsakdanjosti ekonomije, medijev, politike. Zato je za dobro delovanje vsake skupnosti in družbe pomembno, da v njej obstaja vsaj neko strinjanje glede preteklosti. To ne nasprotuje ugotovitvam, da so v vseh družbah tudi normativni konflikti (Berger 1997); govori le o tem, da brez nekega določenega strinjanja ni mogoče ustvarjati in ohranjati tolikšne družbene kohezije, ki bi družbi omogočila normalno bivanje; kjer pa je normativni konflikt velik, je treba najti vsaj strinjanje o reševanju tega konflikta oziroma prizadevanje za mediacijo normativnega konflikta.

Prevelika različnost glede razumevanja preteklosti lahko v družbi postane resna ovira za razvoj zlasti takrat, ko je del prebivalstva (denimo zaradi različnega spomina na preteklost) obravnavan neenakovredno ali ko se ne dopušča prečiščenje zgodovinskega spomina. Nobenega dvoma ni, da smo glede tega v Sloveniji v zelo neprijetni situaciji. Vrsta podatkov kaže, da smo kot narod in kot družba tako razdeljeni: to velja za stanje aktualne politike, za razdeljenost pogledov glede polpretekla zgodovine, za sporočila lanskih in letošnjih dogajanjih v civilni sferi, če naštejemo le nekaj točk.

V prispevku bomo najprej pogledali, kaj glede odnosa do preteklosti, zlasti o različnih vidikih razdeljenosti, kažejo rezultati kvantitativnih empiričnih raziskav javnega mnenja. Nadalje se bomo vprašali, kako to vpliva na sedanje stanje in na dinamiko delovanja slovenske družbe. Skušali bomo identificirati nekaj najbolj pomembnih dejavnikov, ki kličejo po spremembah, da bi tako v sklepu lahko naznali potencialno možne poti reševanja situacije v smeri ustvarjanja boljših okoliščin za bolj spravljen, svoboden in ustvarjalen razvoj slovenske družbe.

Ključni vir podatkov je naša lastna raziskava, ki je bila izvedena med 1. in 5. oktobrom 2012. Računalniško podprto telefonsko anketiranje (CATI: Computer-assisted telephone interviewing) je bilo izvedeno na reprezentativnem vzorcu slovenske odrasle populacije (večstopenjski naključni vzorec). Realizirani vzorec je obsegal 904 anketirance, odgovori pa so bili pred analizo razdeljeni po spolu, starosti, izobrazbi in po tipu naselja.¹

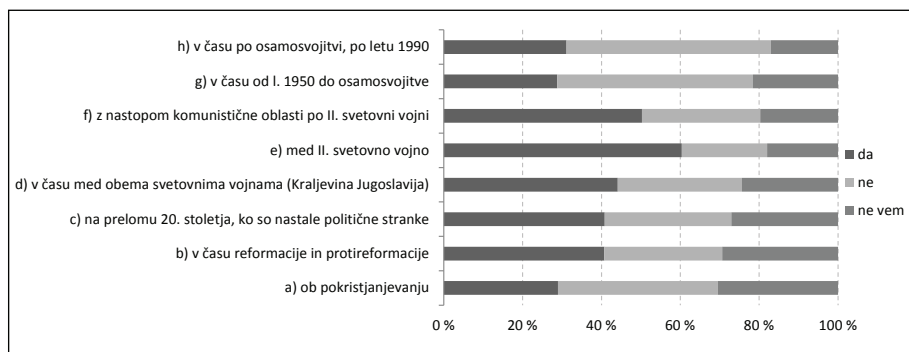
2. O razdeljenosti glede dogodkov, ki so ključni za zgodovino naroda in države

V bližnji zgodovini smo Slovenci delovali enotno, v edinosti, ob plebiscitu za samostojnost države, ko se je enako odločilo skoraj 90 % vseh volivcev (95 % udeležencev volitev). Vendar pa se je glede na to, da so kmalu po plebiscitu spet

¹ Avtor članka se zahvaljuje Vinku Potočniku, ki je bil soodgovoren za vprašalnik, Janezu Juhantu za pobudo za raziskovanje in Mateju Makaroviču za pomoč pri končni formulaciji nekaterih vprašanj.

začele prevladovati različne razdeljenosti, smiselno vprašati, ali je bil plebiscit globlje iskreno dejanje celotne politične skupnosti (in naroda) v smislu skupnega dobrega in s potenciali trajnejše politične in narodne povezanosti ali pa je bila njegova stvarna narava bolj skromna in je del volivcev tako volil zaradi svojega lastnega omejenega interesa. Tedaj ne govorimo o skupnem dobrem, ampak o začasnem presečišču delnih partikularnih interesov, kakor so med drugim pokazali sodobni komunitarni avtorji, navezujoč se na sociološko tradicijo vse od Tönnies-a do Sorokina (več o tej razliki v: Bahovec 2005, 84–88; 98–100; 207–211).

Kakorkoli že, plebiscitna enotnost (naj bo dejanska in celovita ali zgolj interesno začasna in navidezna) je precej osamljen fenomen v slovenski zgodovini. Raziskava slovenskega javnega mnenja iz leta 2003² kaže, da Slovenci mnoga zgodovinsko zelo pomembna dogajanja in obdobja povezujemo z razdeljenostjo. Tako je kar 60 % vseh vprašanih (ali 74 % opredeljenih³) menilo, da se je to zgodilo v obdobju druge svetovne vojne, temu pa sledi obdobje nastopa komunistične oblasti. Najmanj, a kljub vsemu še vedno okoli 40 % opredeljenih je menilo, da so nas tako zaznamovali časi pokristjanjevanja. Na prvi pogled nekoliko presenetljivo je, da obdobju od leta 1950 do leta 1990, ki sledi obdobju največje konfliktnosti (1941–1950), javno mnenje ne pripisuje velike konfliktnosti – nasprotno, po javnomnenjski presoji sodi med najmanj konfliktne, takoj za obdobjem pokristjanjevanja. To obdobje je po mnenju ljudi celo manj konfliktno kakor obdobje po osamosvojitvi. Omeniti velja tudi to, da odgovori »Da« precej dobro sestavljajo tri range: obdobja pod a), g) in h) imajo okoli 30 % izbire »Da«, obdobja pod b), c) in d) okoli 40 % in obdobji pod f) in e) 50 % in več.



Graf 1: Ali so v katerem od spodaj naštetih obdobj nastopili dogodki, ki so usodno razdelili slovenski narod? (Vir: SJM 2003/1)

² V prispevku obravnavane ankete raziskav slovenskega javnega mnenja (SJM) so bile izvedene kot osebno anketiranje na terenu z vprašalnikom na papirju. Anketiranje je bilo opravljeno na reprezentativnih vzorcih odrasle slovenske populacije.

³ Opredeljeni so ti, ki odgovorijo in ne izberejo odgovora »Ne vem« – torej se opredelijo za eno od možnosti. V prispevku so v vseh grafih in tabelah, kadar ni posebej napisano drugače, prikazani deleži opredeljenih respondentov.

Podobno sliko slovenske razdeljenosti dobimo iz naše ankete. Kar dva med tremi vprašanimi (točno 64 % oziroma 70 % vseh opredeljenih odgovorov) sta menila, da so »nasprotja in sovraštva iz preteklosti v Sloveniji danes še vedno zelo močna«. Pri tem starejši vidijo več nasprotij kakor mlajši.

Precejšnja razlika v stališčih med obdobjem 1941–1950 in v času po letu 1950 po eni strani ni presenetljiva, čeprav je bil komunistični sistem totalen in totalitarističen vse to obdobje in ne le med drugo svetovno vojno, ko so člani KP v Sloveniji likvidirali več tisoč civilistov (Jančar 1998; Deželak - Barič 2012), in v povojnem času revolucionarnih metod prevzemanja oblasti, vključno z množični poboji in obračuni znotraj partije. V naslednjih desetletjih je bil stil delovanja komunističnega sistema miljejši; namesto brutalnih metod je uporabljal druge načine nadzora. Na podobne faze razvoja revolucije je opozoril že Sorokin (1925; 1947, 487–495). Pred njim je Vilfredo Pareto pokazal na dva tipična načina delovanja elit oblasti: eni delujejo kot levi, drugi kot lisice. Za prve je značilna raba direktne moči, sile, za druge zvižajnost. Lahko rečemo, da se je v desetletjih prevladujoči način delovanja komunizma pri nas v več vidikih družbenega življenja premaknil od »levjega« k »lisičjemu«.

Bolj presenetljivi so rezultati, da glede »usodnih delitev« vprašani ne vidijo razlike med obdobjem pred demokratičnimi spremembami in obdobjem po njih. K temu zagotovo prispeva tudi dejstvo, da so mnogi ljudje v zadnjih desetletjih komunistične Jugoslavije živeli dobro.⁴ V naši raziskavi je za obdobje od druge svetovne vojne do demokratičnih sprememb odgovor »Predvsem pozitivno« izbrala skoraj polovica vprašanih (49 %), odgovor »Predvsem negativno« pa le 9,7 % vprašanih (drugi so izbrali deloma pozitivno, deloma negativno).⁵

Pregled daljšega časovnega obdobja (tabela 1) kaže, da je z večjim časovnim odmikom od konca komunizma vse do leta 2003 precej naraščalo »pozitivno« vrednotenje tistega obdobja, negativno pa se je zmanjševalo; pozneje pa se je trend nekoliko obrnil. Opozoriti pa velja, da je bilo to obdobje v letu 2006 še vedno za trikrat več ljudi čas »napredka in dobrega življenja« kakor pa »strahu in zatiranja«.

	1990/2	1992/3	1997/3	2003/4	2005/3	2006/2
To obdobje je čas strahu in zatiranja.	9,3 %	6,4 %	7,7 %	5,0 %	6,5 %	6,8 %
Bilo je marsikaj dobrega, pa tudi marsikaj slabega.	76,2 %	76,0 %	68,6 %	66,7 %	67,5 %	70,1 %
To je bil čas napredka in dobrega življenja.	13,6 %	15,8 %	21,3 %	26,6 %	24,5 %	20,7 %
Drugo	0,8 %	1,8 %	2,4 %	1,7 %	1,5 %	2,4 %

Tabela 1: Tabela 1. *Obstajajo različna mnenja o razmerah v Sloveniji od leta 1945 do volitev leta 1990. Navajamo jih nekaj, vi pa povejte, katero je vam osebno najbližje. (Vir: SJM)*

⁴ V raziskavi SJM 2003/1 jih je na vprašanje: »Če ocenjujete na splošno, ali bi zase rekli, da ste v času SFR Jugoslavije živeli ...« manj kakor 6 % odgovorilo, da »(zelo) slabok«, kar dobrih 94 % pa »(zelo) dobro«.

⁵ Odgovori na nekoliko drugačno vprašanje v raziskavi SJM 2003/1 kažejo, da se veliko več ljudi ni strinjalo s trditvijo: »V Sloveniji je po letu 1945 pa vse do osamosvojitve (1990) vladala diktatura« (kar 49 %), kakor pa se jih je strinjalo (26 %); drugi so izbrali vmesni odgovor.

3. Razdeljenost glede druge svetovne vojne in glede povojnih pobojev

V medvojnem obdobju sta bili osrednji nasprotujoči si strani partizanstvo in domobranstvo. Treba je opozoriti, da je bila tedanja situacija med Slovenci precej bolj kompleksna, kakor je to odlično pokazal Milač (2003; prim. Deželak - Baričeva 2012); upoštevanje drugih pomembnih akterjev bi precej prispevalo k celoviti resnici o tedanjem dogajanju. Vendar tega javnomnenjske raziskave – razumljivo – ne merijo, saj v javnem prostoru praktično ni informacij o drugih akterjih. Tako ostanejo ključni vidiki vloge partizanov in domobrancev, vprašanje komunistične revolucije in boja proti njej, vprašanje okupacije in sodelovanja z okupatorji, predvsem pa vprašanje povojnih pobojev in drugih nasilnih dejanj komunistične oblasti.

Glede medvojnega časa je večini najbližji pogled, da so »partizani bili pravičen boj zoper okupatorja, domobranci pa nedopustno sodelovali z okupatorjem« – tako je odgovorilo v različnih raziskavah od leta 1990 do leta 2009 med 50 in 60 odstotki vprašanih ljudi (tabela 2). Pogled, da so se domobranci upravičeno uprli komunistične revoluciji, je izbralo med 30 in 40 odstotki vprašanih – pri tem jih je velika večina izbrala odgovor, da domobranci »ne bi smeli sodelovati z okupatorjem«.

Odgovori na to in na druga vprašanja odsevajo veliko razdeljenost. Po isti raziskavi se okoli polovici vprašanih medvojnega komunistična revolucija in komunistično nasilje ne zdita problem. Kar okoli polovica ljudi se namreč ni strinjala s tem, da je bila »zaradi komunističnega nasilja ustanovitev domobranske vojske nujno dejanje samoobrambe« (nasprotno jih je menila dobra četrtina). Razumljivo, takšna drža zavrača odpiranja temne strani resnice o tedanjem času, naj bo to objavljane dokumentirano utemeljenih knjig (denimo *Temna stran meseca* (ur. Jančar 1998)) ali pa kritično pričevanje o dogodkih, ki imajo enopomenski status (denimo *Dražgoška bitka* (Kavčič 2010)). Takšna drža vodi tudi do težko razumljivih reakcij ob razkritju tako skrajnih »neprijetnih« dejstev komunistične revolucije, kakor sta, denimo, Goli otok in Huda jama.⁶ Zadržana je tudi do analitičnih zgodovinskih podatkov o preteklosti.

Ob tem si je na mestu zastaviti vprašanje, kolikšno je ujemanje med resničnostjo dogodkov in percepcijo državljanov, ki se kaže v javnomnenjskih anketah. Poglejmo le enega od zgoraj omenjenih vidikov – vprašanje komunistične revolucije in odziva nanjo. Glede prvega obdobja druge svetovne vojne je raziskava popisa mrliških matičnih knjig, ki jo je vodila Deželak - Baričeva (2012, 18–20), pokazala, do so »pripadniki Varnostno obveščevalne službe v Ljubljani in njeni okolici ter partizani drugod po Sloveniji v letu 1941 usmrtili vsaj 116 oseb«, nekaj mesecev pozneje, »od marca 1942 do vključno avgusta 1942, pa povzročili smrt 853 oseb iz Ljubljanske pokrajine, med njimi največ civilistov (717)«. Deželak - Baričeva

⁶ Na posebno krutost jugoslovanskega komunizma je v nedavnem intervjuju ponovno spomnil Boris Pahor (2013) – po njem so na Golem otoku »zaprti ljudje morali pljuvati in pretepati priškele, ki naj bi bili na strani Stalina«, tega pa »ni mogoče primerjati ne s fašizmom ne z nacizmom«.

doda, da so »ti postopki marsikje skrajno zaostri odnose med civilnim prebivalstvom in partizanskimi enotami«, to pa je eden temeljnih virov »odprtega protirevolucionarnega nastopa« – ta vir pa je »neizogibno predstavljal tudi nastop proti odpornikom okupatorju«. Treba je ponovno dodati: proti partizanskemu odporu in ne proti odporu drugih akterjev.

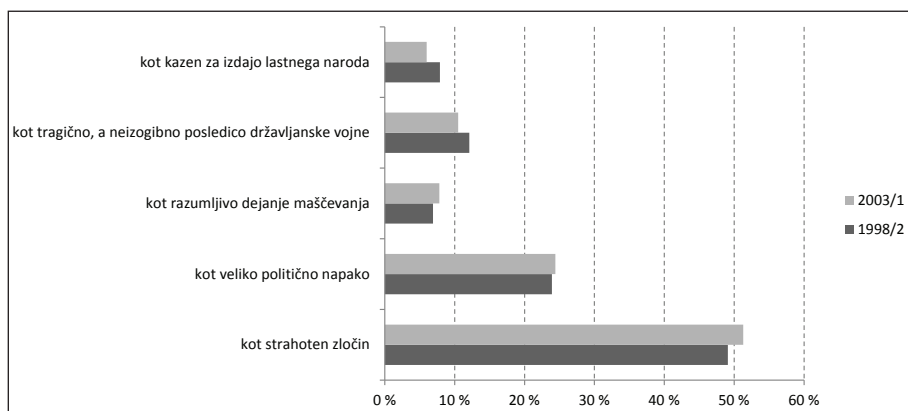
Glede na gornje podatke je jasno, da javno mnenje le deloma odseva resnico dogajanja in da je mnenje prikaz dojemanja, ki se je oblikovalo skozi čas in prostor, vključno z ideološko indoktrinacijo pod komunizmom. Utemeljeno lahko sklepamo, da zgodovinska resnica glede polpretekle zgodovine le počasi – če sploh – dosega širšo družbeno refleksijo in še počasneje spreminja javno mnenje.

	1990/2	1992/3	1997/3	2003/4	2009/2
Partizani so bili pravičen boj zoper okupatorja, domobranci pa so nedopustno sodelovali z okupatorjem.	54,2 %	48,5 %	53,5 %	55,3 %	60,2 %
Partizani so se borili za komunistično revolucijo, ki so se ji domobranci pravičeno uprli.	11,7 %	14,6 %	8,7 %	12,1 %	8,7 %
Domobranci so se upravičeno uprli komunistični revoluciji v NOB, ne bi pa smeli sodelovati z okupatorjem.	27,2 %	26,4 %	29,0 %	20,0 %	22,7 %
Drugo	6,9 %	10,4 %	8,8 %	12,6 %	8,4 %

Tabela 2: Tabela 2. Kaže več različnih pogledov o medvojnih dogajanjih (1941–1945) v Sloveniji (partizanstvo, domobranstvo). Navedli vam bomo nekaj teh pogledov, vi pa povejte, kateri od njih je vam najbližji. (Vir SJM)

Ena najbolj temnih strani slovenske zgodovine so povojni zunajsodni poboji. Ker se je na območju Slovenije končala druga svetovna vojna, so poboji zajeli Slovence in tisoče umikajočih se Hrvatov in Srbov, tako da na naših tleh leži pobitih okoli 15 000 prebivalcev Slovenije in nekaj deset tisočev pripadnikov tujih vojsk in civilistov; po nekaterih ocenah naj bi v grobiščih na naših tleh »ležalo približno 100 000 oseb, žrtev povojnih pobojev« – mednje niso všteta grobišča zajetih nemških in italijanskih vojakov (Deželak - Barič 2012, 83).

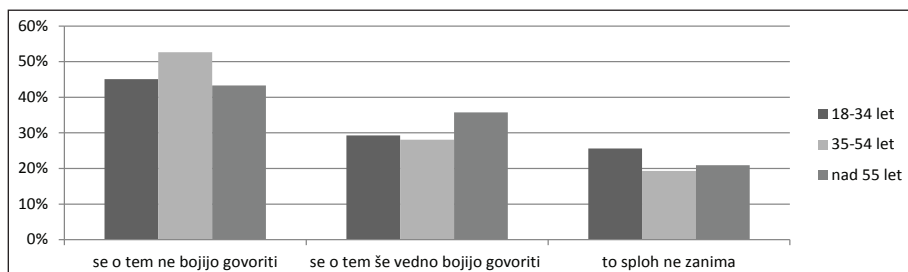
Poglejmo, kaj o tej vsebini kažejo raziskave slovenskega javnega mnenja. Raziskavi leta 2003 in leta 1998 kažeta, da je glede polovice ljudi to strahoten zločin (graf 2). Drugi odgovori izpostavijo vidik velike politične napake, vprašanje maščevanja in kazni ali pa posledice državljanske vojne. Če predpostavljamo, da ti odgovori vsaj deloma vsebujejo element opravičevanja pobojev (pasivno ali aktivno opravičevanje), se spet pokaže razdeljenost na dve skoraj enaki polovici.



Graf 2: Leta 1945 so jugoslovanske in slovenske komunistične oblasti v Rogu in drugod skrivoma pobile na tisoče domobrancev in drugih beguncev, ki so jih iz Avstrije v Slovenijo vrnilo Angleži. Izberite odgovor, ki najbolje izkazuje vaš pogled na te poboje! Ali bi jih torej vi označili predvsem ... (le en odgovor!)? (Vir SJM 1998/2, 2003/1)

V naši raziskavi smo v ospredje postavili neki drug vidik, ki ga dosedanje raziskave niso odpirale: izvedeti smo želeli predvsem to, kakšne posledice imajo ta dogajanja na sodobno življenje posameznikov in družbe in kako naj se s tem tragičnim obdobjem soočimo.

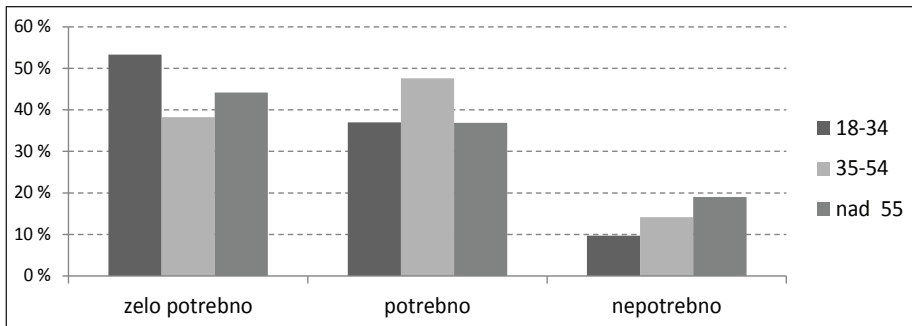
Najprej nas je zanimalo, koliko je še navzočega strahu, govoriti o povojnih pobojih. Pokazalo se je, da skoraj 30 % ljudi pozna takšne, ki se »bojijo govoriti o povojnih pobojih« (graf 3). To je zelo velik delež, ki po našem mnenju močno vpliva na sedanji trenutek Slovenije. Še toliko bolj, ker je zelo malo tistih, ki poznajo samo ljudi, ki jih »to sploh ne zanima« (ta odgovor je največji pri najmlajši skupini). Med temi, ki poznajo ljudi, da se bojijo govoriti, je več starejših od 55 let s samo osnovnošolsko izobrazbo in takšnih, ki redno vsak teden hodijo k maši; na kratko lahko rečemo: prevladujoč profil so neizobraženi starejši kristjani.



Graf 3: V obdobju prejšnjega sistema je bilo v Sloveniji prepovedano govoriti o povojnih pobojih. Ali se vam kdaj zdi, da se ljudje, ki jih poznate, o tem bojijo govoriti? Katera od naslednjih trditev v vašem primeru najbolj drži: ljudje, ki jih poznate ...

Zdelo se nam je pomembno, zastaviti tudi vprašanja o tem, zakaj po dveh desetletjih demokracije še vedno obstaja tolikšna razdeljenost. Kako to, da tranzicija ni omogočila večje spravljenosti ljudi s preteklostjo? Zlasti še zato, ker velika

večina respondentov (63 %) meni, da bi »o temnejših straneh tega obdobja morali nujno odkrito spregovoriti v javnosti« (najmlajša skupina nekoliko manj, 57 %). Drugih 13 % jih meni, da bi o tem morali spregovoriti, in le okoli 8 % vprašanih pravi, da ne. Odgovori se ne razlikujejo glede na spol in na izobrazbo. Podobno se veliki večini ljudi »zdi potrebno, da se s temi temnejšimi stranmi seznanjajo tudi mlade generacije«: okoli 45 % jih je izbralo odgovor »Zelo potrebno« in 40 % odgovor »Potrebno«. Pri tem je zanimivo, da je potreba po prenosu celo mlajšim bolj pomembna kakor starejšim (graf 4)!



Graf 4: Se vam zdi potrebno, da se s temi temnejšimi stranmi seznanjajo tudi mlade generacije? Se vam zdi to ...

4. Ovire in težave soočenja z nasprotji

Drugi vidik ankete je vseboval vprašanja o naklonjenosti iskanja resnice o polpretekli zgodovini in o soočenju z njo.

Če je verjeti odgovorom na vprašanje: Ali današnje vzdušje v Sloveniji omogoča iskanje resnice glede naše preteklosti in sedanjosti?, je odgovor izraziti Ne. Da vzdušje omogoča iskanje resnice, jih meni okoli šestina vprašanih, nasprotnega mnenja jih je več kakor polovica (tabela 3). Razlike med podskupinami so precejšnje, tako da obstaja kar nekaj korelacij: moški vidijo boljše vzdušje kakor ženske, manj izobraženi boljše kakor bolj izobraženi, tisti z manj dohodka boljše kakor oni z več dohodka. Verni ljudje so nekoliko bolj optimistični kakor manj verni; to velja pri obeh zastavljenih vprašanjih, tako glede osebne vernosti (obstaja osebni Bog) kakor glede obrednosti (kako pogosto hodite k verskim obredom).

	18–34 let	35–54 let	≥ 55 let	VSI
Da.	17,1 %	14,9 %	17,6 %	16,4 %
Deloma.	25,1 %	28,9 %	22,5 %	25,7 %
Sploh ne.	57,0 %	50,3 %	55,3 %	53,8 %
Ne morem reči/ne vem.	0,8 %	6,0 %	4,6 %	4,0 %

Tabela 3: Se vam zdi, da današnje vzdušje v Sloveniji omogoča iskanje resnice glede naše

preteklosti in sedanjosti?

Odgovori na vprašanje: Kako bi nadaljnje ugotavljanje resnice o slovenski predpretekli zgodovini vplivalo na sedanje delitve v slovenskem prostoru? kažejo, da večina ljudi meni, da to ne bi imelo učinka, preostali pa so razdeljeni skoraj na polovico med te, ki menijo, da bi to »prispevalo k spravi«, in te, ki v takšnem ravnanju vidijo pot »k še ostrejšim delitvam« (graf 5). Moški so v večji meri izbrali pot »k spravi« kakor ženske (korelacija je resda šibka); glede izobrazbe so najbolj »pesimistični« ljudje s končano poklicno šolo. Odgovori na to vprašanje precej močno korelirajo z obema vprašanjema glede vernosti: bolj »optimistični« so obredni verniki (meja je pri teh, ki gredo k maši vsaj enkrat na mesec) in ti, ki verujejo v osebnega Boga.

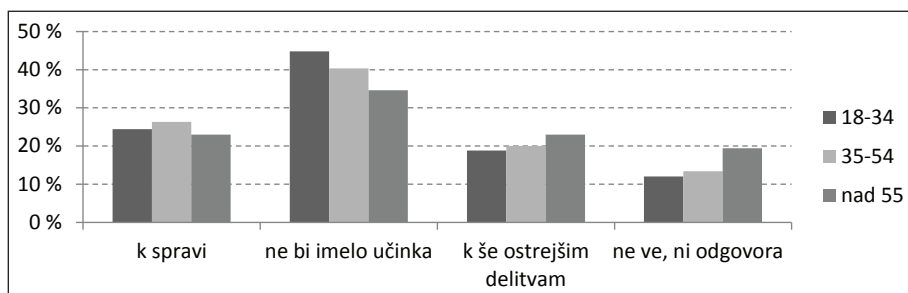


Tabela 4: *Kako bi nadaljnje ugotavljanje resnice o slovenski predpretekli zgodovini vplivalo na sedanje delitve v slovenskem prostoru? Bi to prispevalo ...*

Glede na takšno vzdušje ne presenečajo odgovori o kontinuiteti omrežij moči, ki imajo kontinuiteto s prejšnjim sistemom. Na vprašanje, ali »v Sloveniji še vedno obstajajo omrežja ljudi, povezanih s prejšnjim režimom in imajo veliko moč«, jih je kar 30 % odgovorilo, da to »popolnoma drži«; nadaljnjih 42 % jih meni, da to »deloma drži«. V nekoliko večji meri je to značilno za moške in za redne obiskovalce obredov.

Veliko ljudi – več kakor polovica(!) – tem omrežjem pripisuje tolikšno družbeno moč, da »imajo lahko tisti, ki se takim omrežjem zamerijo, še danes težave (na primer so lahko zaradi tega šikanirani ali celo izgubijo službo)«; za 18 % vprašanih je to »zelo verjetno«, za nadaljnjih 39 % je to »mogoče«. Le 14 % jih meni, da to »ni mogoče«, 24 % pa, da »takih omrežij ni«. Da ne vedo, jih je odgovorilo le 6 %.

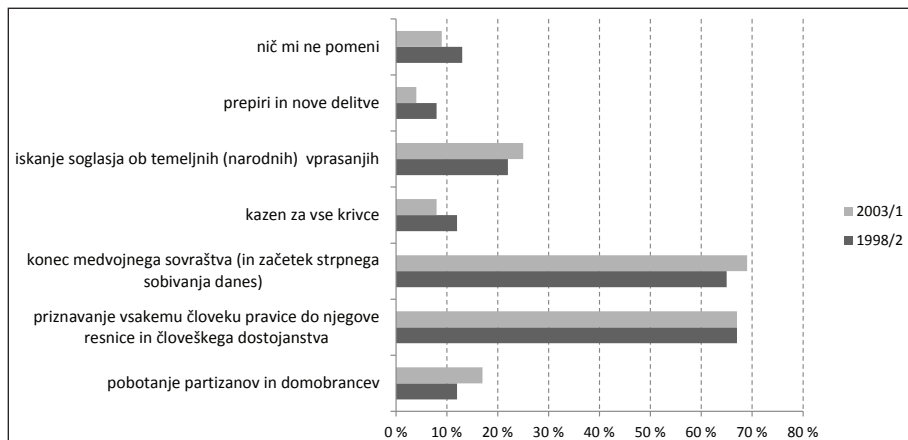
Za sklep pogledajmo še, kaj o spravi povedo raziskave slovenskega javnega mnenja. Vprašanje: Kaj predvsem vam pomeni sprava? je bilo zastavljeno dvakrat, v letu 1998 in v letu 2003, odgovarjajoči pa so lahko izbrali največ dva ponujena odgovora. Odgovori (graf 6) na eni strani kažejo, da daleč največ ljudem sprava »pomeni konec medvojnega sovraštva« in »priznavanje vsakemu pravice do njegove resnice«; to je izbralo skoraj sedem od desetih opredeljenih.

Bolj kakor sami deleži odgovorov na posamezna vprašanja pa se nam zdi, da so pomenljive držje, ki jih lahko do neke mere prepoznamo v odgovorih:

1. relativistična držja se kaže v odgovoru, priznati pravico do različnih resnic;
2. dialoška držja v (dejavnem) iskanju medsebojnega razumevanja in/ali pobotanja;

3. konfliktna drža v prepirih in novih delitvah in (deloma tudi kazen za vse krivce).

Zanimivo je, da daleč prevladuje relativistična drža, dialoškost pa je kljub vsemu pogostejši odgovor kakor konfliktnost.



Graf 5: Kaj predvsem vam pomeni sprava? Izberite (največ) dva odgovora, ki sta vam najbližja. (Vir: SJM)

5. Sklepne ugotovitve

Menimo, da zgoraj navedeni podatki kažejo naslednje:

(1) V Sloveniji je na eni strani v javnosti precej močno navzoče mnenje, naj se »objektivno« pokažejo tudi negativni vidiki preteklosti (zlasti obdobja po drugi svetovni vojni) in sedanjosti. Večina ljudi se strinja, da je treba negativne plati zgodovine posredovati mlajšim generacijam; pri mlajših od 34 let je ta drža še bolj izrazita kakor pri drugih starostnih skupinah.

Če imamo to lahko za odprto in pozitivno naravnano držo, pa je smiselno dodati, da nekatere teme iz tistega obdobja v širši javnosti ostajajo tabuizirane. Del postkomunističnih krogov ne podpira svobodnega strokovnega in znanstvenega raziskovanja tistega obdobja ali je do tega zelo zadržan. Menimo: dokler ne bosta nastopili detabuizacija in primerna refleksija tedanjega časa (polarizirajoče pojasnitve to niso), lahko pričakujemo, da se bo spomin javljal na nekontrolirane načine, to je z izbruhi (ki so bolj kakor ne polarizirajoči).

(2) Obstajajo resne ovire, da bi v Sloveniji nadaljevali proces sprave. Ljudje zaznavajo, da so »nasprotja in sovraštva iz preteklosti v Sloveniji zelo močna še danes«, da prevladuje vzdušje, ki »ne podpira iskanja resnice«. To še toliko bolj, ker veliko ljudi meni, da obstajajo omrežja iz nekdanjega režima in da imajo ta omrežja veliko družbeno moč.⁷

⁷ Dogajanja v letu dni od raziskave kažejo, da so ta mnenja zelo točno zaznavala dejansko stanje.

Menimo, da nam je tako deloma uspelo pojasniti, zakaj je precej ljudi še vedno strah govoriti o povojnih pomorih. Takšna drža ljudi v nekem določenem smislu ni presenetljiva tudi zato ne, ker po naši raziskavi (2012) precej ljudi meni, »da ljudi, ki se zavzemajo za odkrit pogovor o teh temah [o povojnih pomorih], lahko dolete negativne posledice ali težave«. Kar 23 % vprašanih je menilo, da je to precej verjetno, nadaljnjih 44 % pa, da je to malo verjetno. Nasprotnega mnenja, da je to »nemogoče«, je bilo le 27 %. Odgovori različnih kategorij vprašanih večinoma ne razlikujejo; izjeme so: bolj »pesimistični« so starejši od 55 let, ki vsaj enkrat na teden hodijo k obredom.

Zato sklepamo, da v Sloveniji glede nekaterih vidikov preteklosti prevladuje precejšnja dvojnost, ambivalentnost in razklanost, pa tudi strah. Po eni strani odgovori kažejo na precej enotno podpiranje objektivnega posredovanja znanja o negativnih platih zgodovine, po drugi strani pa glede (čustvenega) odnosa do njih in do njihovega ovrednotenja prevladuje v družbi velika razdeljenost. Ker vzdušje izrazito ni naklonjeno razkrivanju resnice, je tudi težko pričakovati, da bi se stvari kmalu kaj posebno izboljšale. Brez odprtosti za resnico, brez občutljivega iskanja resnice in brez prizadevanja, da se resnica na primeren način uveljavi, bo v Sloveniji verjetno nekatere ljudi še dalje strah spregovoriti o preteklosti – v podobnem smislu o drži strahu piše Ihan (2013).

Radi bi tudi opozorili, da bo glede na precejšnjo polariziranost slovenskega prostora treba vložiti veliko truda v iskanje primernih načinov, kako povečati medsebojno zaupanje in okrepiti možnosti za reševanje odprtih razlik. Menimo, da je ena osrednjih nalog spodbujanje zmernih stališč, »srednje pozicije« in pristnega dialoga in – končno – zaupanje v to, da resnica osvobaja (lahko bi tudi rekli ljubezen do resnice). Da to ne bo le želja, ampak dejanska možnost, se nam zdi potrebno izpolniti nekaj nujnih pogojev, med katerimi so tudi naslednji:

(1) Vsaka družbena skupina mora k spremembam prispevati svoj delež, in to glede na svoje zmožnosti. Če kot zgled vzamemo proces sprave, je naloga kristjanov zahtevnejša od drugih, ker krščansko sporočilo v sebi nosi več upanja, močnejše razloge za usmiljenje in odpuščanje, več dobrohotnosti itd. kakor drugačni pogledi na svet. No, zanimivo, da vsaj nekaterih smereh to kristjanom že uspeva, saj se je pri več vprašanih pokazalo, da imajo ti, ki redno hodijo k obredom in/ali ki verujejo v osebne Boga, nekoliko bolj optimistično držo.

(2) Verjetno je smiselno pogledati, kako so podobne težave reševali v različnih družbah in kulturah. Zahodna civilizacija daje velik poudarek na individualno odgovornost, na pravično sodno obravnavanje krivcev ipd. To ustreza našemu kulturnemu vzorcu. Vemo pa, da bi bilo dobro upoštevati tudi to, da zaradi krivic vsi trpimo – tako bi lahko parafrazirali tezo Dostojevskega, da je v svetu vse povezano, da so življenja vseh povezana. Če pogledamo na problem s te plati, se je dobro ozreti na kulture, v katerih je skupnostna povezanost močna. V tem smislu bi opozorili na princip osrednje in južne Afrike *ubuntu*. Jedro principa izhaja iz sprejemanja povezanosti vseh ljudi, drugih bitij, narave in tudi duš mrtvih. Ker zaradi razdeljenosti trpi vsa družba, je iskanje rešitve tudi zadeva vse družbe. Po *ubuntu* principu se resnica mora razkriti in krivec mora priznati krivdo, ampak gonilo ni kazen, marveč ponovna možnost bolj spravljenega življenja družbe (več o tem Bahovec 2012). Opozoriti je

treba, da je *ubuntu* eden ključnih vidikov reševanja odnosa do preteklosti v območju juga Afrike, kjer so apartheid in genocidi povzročili zelo veliko gorja in mrtvih.

(3) Odgovori kažejo, da znotraj nobene podskupine anketiranih (denimo glede starosti, podpore posameznim strankam ali vernosti ipd.) ni enotnih stališč in mnenj. Zato se nam zdi pomembno, da spoznamo, da navedene težave ne zadevajo le posameznikov ali nekaterih skupin (kristjanov, nekdanjih komunistov, politikov, glavnih krivcev za razdeljenost itd.), ampak so (v neki določeni meri) zadeva celotne družbe, posameznih skupin v njej in posameznikov. Naloga zgodovinskih ved je, da se zadeve preiščejo, naloga celotne državne in narodne skupnosti pa, da se nekako prečisti spomin in poiščejo vsebine, ki bi bolj združevale, kakor druge razdružujejo. Kako priti do tega? Verjetno je edini način pot družbenega dialoga, potrpežljivega in naporenega dela, ki potrebuje precej časa. Glede na prej analizirane podatke v kratkem ni pričakovati rešitve. Zdi se nam, da je pomemben del tega procesa iskanje ustvarjanja možnosti za mediacijo, pa ne toliko za pragmatično kakor za dialoško-skupnostno mediacijo, če uporabimo Bergerjevo tipologijo (1997, 600–608).

(4) Kot kristjani bi se morali še posebej vprašati, kaj je tisti specifično krščanski prispevek k spravi. Od ukrepov pravne države in od delovanja na podlagi etike razumskih načel – to sta dva pomembna aspekta sodobnih družb – namreč po našem mnenju ne gre pričakovati enakega prispevka kakor od bistva krščanskega sporočila. Menimo, da bi tudi slovenski kristjani morali podobno kakor Halik (2012, 154) odgovoriti na vprašanje, kako se soočiti s preteklostjo, da bi zmoгли »združiti razdeljeno družbo do te mere, da ne bi prišlo niti do krvavega poravnavanja računov niti do cinične bagatelizacije krivd«. Iskati bi morali tudi v posebnem poslanstvu kristjanov, v duhovnem pogledu na stvarnost.

Kakor pravi v nadaljevanju (155–157). je res, da nekaterih krivd preteklosti – med njimi so tudi zločini totalitarnih sistemov – »ni mogoče preprosto popraviti in poravnati« ali jih pozabiti; »v določenem smislu se niti ne smejo pozabiti«. Vendar v krščanstvu obstaja nekaj, zaradi česar kristjan zmore najti odgovor tudi tedaj, ko so »v javni razpravi že izčrpani vsi človeški inštrumenti prava in družbene terapije«; to je odgovor, ki zahteva »dejanje duhovne narave: odpuščanje«. Odpuščanje ni amnezija spomina, ampak je korak, ki se upre duhu sovraštva in maščevanja in pokaže na druge razsežnosti dogajanja.

Verjetno ni druge poti, da bi znova našli mir, kakor *šalom*, mir, ki ni niti odsotnost sporov in vojne niti harmonija kozmičnega reda, ki izhaja iz vzhodnih religij, ampak osebni in medosebni mir: *šalom* kot »znova najdeni mir«, ki pomeni »spravo med Bogom in ljudmi, ..., pa tudi globok mir v človeškem srcu – šalom je hvalna radost, ki jo prinesejo ozdravitev, odpuščanje, rešitev« (143).

Končno si bomo najbrž slovenski kristjani morali zastaviti podobno vprašanje, kakor si ga je Halik za češke: »Čutim, da nam je spodletelo pri nečem, kar sodi med najpomembnejše naloge kristjanov ..., in sicer, da bi bili strokovnjaki na področju odpuščanja in sprave« (151; podčrtano v originalu).

Reference

Viri

Osebna raziskava o odnosu do preteklosti in do sedanjosti, izvedena 1.–5. oktobra 2012 (telefonsko podprto anketiranje CATI; reprezentativni vzorec odrasle slovenske populacije).

SJM = Slovensko javno mnenje [datoteka kodirne knjige]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija]. Večino uporabljenih raziskav je vodil Niko Toš s skupino – izjeme so SJM 2006/2: Brina Malnar s skupino in SJM 2007 ter SJM 2009/2: Marjan Malešič s skupino. Dostop do podatkov: Arhiv družboslovnih podatkov. <http://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/> (pridobljeno od oktobra 2012 do avgusta 2013).

SJM 1990/2: Slovensko javno mnenje 1990/2: Stališča Slovencev ob novi ustavi.

SJM 1992/3: Slovensko javno mnenje 1992/3: Procesi demokratizacije.

SJM 1997/3: Slovensko javno mnenje 1997/3: Mednarodna raziskava: Stališča o delu in ekološka sondaža (ISSP 1997).

SJM 1998/2: Slovensko javno mnenje 1998/2 in razumevanje preteklosti II.

SJM 2003/1: Slovensko javno mnenje 2003/1.

SJM 2003/4: Slovensko javno mnenje 2003/4: Razumevanje vloge državljana/Mednarodna raziskava ISSP.

SJM 2005/3: Slovensko javno mnenje 2005/3 + 4: Svetovna raziskava vrednot (WVS); Stališča o reformah.

SJM 2006/2: Slovensko javno mnenje 2006/2: Mednarodni raziskavi: Vloga države (ISSP 2006); Prosti čas in šport (ISSP 2007).

SJM 2009/2: Slovensko javno mnenje 2009/2: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti.

Druge reference

Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: Teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.

---. 2012. The meaning of culture for reconciliation: dialogue, memory and community. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The way of healing and growth*, 249–258. Zürich: Lit.

Berger, Peter L., ur. 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Deželak - Barič, Vida. 2012. Pregled mrliških matičnih knjig za ugotovitev števila ter strukture žrtev druge svetovne vojne in neposredno po njej: Zaključno poročilo o rezultatih ciljnega raziskovalnega projekta 10. 2010–9. 2012; ARRS-CRP-ZP-2012-05/6. Inštitut za novejšo zgodovino. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-WJ-2T2012> (pridobljeno 16. avgusta 2013).

Ihan, Alojz. 2013. Generacija po vojni je molčala zaradi strahu, molčati so se naučili tudi njihovi otroci. *Reporter*. <http://reporter.si/slovenija/alozj-ihan-generacija-po-vojni-je-mol%C4%8Dala-zaradi-strahu-mol%C4%8Dati-so-se-nau%C4%8Dili-tudi-njihovi> (pridobljeno 2. oktobra 2013)

Jančar, Drago, ur. 1998. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990; Zbornik člankov in dokumentov*. Ljubljana: Nova revija.

Kavčič, Peter. 2010. Prelita nedolžna kri: Resnica o »dražgoški bitki« in povojni obnovi Dražgoš v očeh domačina. *Družina*. <http://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/all/8D116F2335254F01C12576A5002A67E6?OpenDocument> (pridobljeno 5. avgusta 2013).

Milač, Metod M. 2003. *Kdo solze naše posuši: Doživetja slovenskega dijaka med drugo svetovno vojno*. Prevalje: Kulturno društvo Mohorjan; Celje: Mohorjeva družba. Izv. *Resistance, Imprisonment & Forced Labor: A Slovene Student in World War II*. Studies in Modern European History 47. New York: Peter Lang, 2002.

Pahor, Boris. 2013. Komunistični napadi so bili hujši od fašizma: Intervju z zamejskim slovenskim pisateljem. RTV Slo: MMC. <http://www.rtvlo.si/slovenija/pahor-komunisticni-napadi-so-bili-hujsi-od-fasizma/313996> (pridobljeno 28. junija 2013).

Sorokin, Pitirim A. 1925. *Sociology of Revolution*. Philadelphia: J.B. Lippincott.

---. 1947. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics; A System of General Sociology*. New York: Harper and Brothers.



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

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

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

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

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

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 74 (2014) 1, 55—59
 UDK: 17.02
 Besedilo prejeto: 01/2014; sprejeto: 03/2014

Peter Rožič

A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding?

Abstract: MacIntyre's significant contribution to moral and political theory stresses the crucial importance of the frameworks in which concepts such as virtue are engendered and sustained. Nevertheless, his theory does not sufficiently explain how the different frameworks provide rational or even metaphysical criteria that guide moral action. While MacIntyre argues for the transcendent nature of virtues against anti-metaphysical emotivism, he defends virtue through an immanent conception of human ends. Moreover, due to his emphatic but nearly standardless conception of practices and traditions, MacIntyre risks falling into moral relativism, a modern trait that he undertakes to challenge.

Key words: MacIntyre, self-correction, virtue theory, immanentism

Povzetek: **Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka: Boljša metafizična podlaga?**

MacIntyer znatno prispeva k moralni in politični teoriji s tem, da poudari bistveni pomen okvirov, v katerih koncepti, kakor je vrlina, nastanejo in se ohranjajo. Vendar njegova teorija nezadostno razloži, kako ti razni okviri priskrbijo racionalne ali celo metafizične kriterije, ki bi utemeljevali moralna dejanja. Medtem ko MacIntyre po eni strani zagovarja presežno naravo kreposti nasproti metafiziki neprijaznemu emotivizmu, po drugi strani utemeljuje vrlino prek imanentne zasnove človeških ciljev. Še več, zaradi svoje skoraj brezriterijske zasnove praks in tradicij tvega MacIntyure prevzem moralnega relativizma, to je tiste značilnosti moderne, kateri sam nasprotuje.

Ključne besede: MacIntyre, samopopravek, teorija vrlin, imanentizem

In *After Virtue* (1981; 1984; 2007), Alasdair MacIntyre characterizes modern moral philosophy as being incapable of accounting for virtue, of providing rational standards to ethical theory, and of linking moral behaviour to society and tradition. Fiercely critiquing elements of modernity such as individualism, emotivism, and relativism, MacIntyre reopens the possibility of an understanding of common moral agreement aiming at the good. He offers an account of ethical theory based on a conception of virtue that is linked to social life and tradition. Nevertheless, while MacIntyre argues for the transcendent nature of virtues against anti-me-

taphysical emotivism, he defends virtue through an immanent conception of human ends. Moreover, due to his emphatic but nearly standardless conception of practices and traditions, MacIntyre risks falling into moral relativism, a modern trait that he undertakes to challenge.

In his Prologue to the Third Edition to *After Virtue* (2007), MacIntyre brusquely and hastily confesses this shortcoming by saying that at the time of writing *After Virtue*, he was already an Aristotelian but not yet a Thomist. He writes that the argument of *After Virtue* was inadequate until he »provided it with a metaphysical grounding« (2007, xi) Despite this self-critique, MacIntyre's major subsequent works such as *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) and *Dependent Rational Animals* (1999) do not supply a »metaphysical grounding« to better support his defense of practices and traditions. In order to defend this criticism, this essay first presents both the claims MacIntyre is attacking and his own solutions.

1. MacIntyre: Modernity's Fragmented Moral Claims

MacIntyre claims in *After Virtue* that the ethical theory and practice of today are incomprehensible. Modern morality possesses only »*simulacra* of morality,« i.e., a series of fragmented survivals. This fragmentation is a result of a particular »catastrophe,« which consists in the loss of a rational grounding of morality.

The culprit for this catastrophe is modernity, most visibly embodied in the doctrine of emotivism. For emotivists, metaphysical and value statements are a matter of personal preference and have no objective validity. Concepts of »good,« for instance, can no longer rationally orient a moral action since rationality cannot be based on personal preference alone. As one cannot define the term »good« but only explain the usage of this term, good can be intuited at best (Moore 1903; Ayer 1936). This leads MacIntyre to reproach modernity with the loss of one of the three basic pillars of classical ethical theories. Aristotle, for example, understood ethical theory as built upon, (1) the moral agent in his untutored human condition, (2) moral agent as he could be if he realized his *telos*, and (3) moral rules that facilitate the passage from first stage to the second. Modernity rejects the second pillar since the normative concept of *telos* can not inform the question of good and the society. The shared good, beneficial for all the members of the community, has to disappear or adopt alternative forms for one can neither objectively say what is good nor can one comprehend a moral agent's true end. As a result, the questions of the good life become »unsettleable« from the perspective of a common good (Dworkin 2011; Wagner 2003, 125).

The problems resulting from the fragmentation of moral statements cannot be resolved so long as the catastrophic fragmentation is not understood. To come to such an understanding, MacIntyre suggests both a return to the situation of the person, who has no allegiance to a particular tradition (i.e., the modern person), and, subsequently, a »transformation« of such a person (cf. *Whose Justice? Whi-*

ch Rationality?). Personal transformation would allow the recognition that all moral statements derive from some particular tradition. This recognition would further allow a »conversion,« to a particular tradition (cf. *Idem*).

2. MacIntyre's Incomplete Response to Emotivism

MacIntyre responds to emotivism by pointing to a variety of different and internally coherent traditions that can provide rational standards for moral acting. In *After Virtue* he argues that Aristotelianism proves to be more insightful than other moral theories because it relies on the *telos* of a practice and of the whole human life. The reasons for choosing the Aristotelian position, however, are broader than Aristotle's theory itself. MacIntyre argues that we cannot think and act from »a standpoint external to all tradition« (1988, 369). In fact, the bases of adequate rationality are available only in and through traditions. In other words, in order to comprehensively defend a particular ethical theory through rationally established criteria of moral behavior, it is necessary for a thinker to accept a particular socially and historically embedded tradition.

Despite his insistence on the rationality of criteria, in none of his three major works does MacIntyre respond to the question of who or what is the precise source of the criteria that regulate the social life. MacIntyre does, in fact, not fully resolve the problem of how to reach absolute truth from a historically and socially limited position. He suggests that attention to history itself may reveal the superiority of one tradition over another with respect to a given topic. In *Whose Justice? Which Rationality?*, for instance, he claims that a history of a particular tradition provides a way of identifying a justification which is able to support whatever claims to »truth« that are made within it. Implicit or explicit references to such contexts are therefore necessary. With this position, MacIntyre comes close to the recognition of a metaphysical grounding of practices and traditions, since this position points to a comprehensivity of assumptions and stipulations of each of the major philosophical traditions. However, MacIntyre then concludes with a striking statement: »The concept of truth, however, is timeless« (363).

One could defend MacIntyre by arguing that these positions are claims about epistemology. What MacIntyre would then seem to argue is that in all main traditions, there are underlying assumptions about the nature of reason, and therefore, that there is no independent rational ground for ethical theories to stand on. The reason for the modern project to have failed is precisely the attempt to find an independent appeal to reason. However, in MacIntyre, there is no other convincing claim to universalism or transcendence – apart from his socially constructed account of rationality, which is nevertheless always particular – than the claim to community based on the notion of nature. What MacIntyre's system lacks is an account of rationality that would provide clear standards, enabling a given community to tend toward a common good, recognized within an on-going tradition. An example of the lack of standards in MacIntyre's quest for rationality is his account of virtues.

In *After Virtue*, MacIntyre first defines virtue in Aristotelian terms. Virtue is a quality that by a rational activity enables the moral agent to achieve his purpose or *telos*. For Aristotle, happiness or human flourishing can be achieved only by practicing virtues. Happiness is virtue in action. Later, however, MacIntyre links the notion of virtue not only to *eudaimonia* and to rational standards derived from *telos* (Aristotle, *Nicomachean Ethics*) but also to the understanding of what he calls »(internal) practices«, a notion that will enable him to relate virtue ethics to a community. It is this notion of »internal practices,« moreover, that exposes MacIntyre to relativist positions. When MacIntyre claims that virtues are internal to practices, he understands practices merely as a »socially« established human activity. It is only through an activity thus (i.e., socially) understood, that goods, which are internal to a particular form of activity, could be realized. Practice and, consequently, virtue can be only understood within tradition. Differently put, practical reasoning that originates in exercising virtues is always made with others and within a framework of social relationships (cf. *Dependent Rational Animals*, particularly MacIntyre's discussion on dolphins). In this sense, the good pursued by an individual is also pursuing the good of others and together with them.

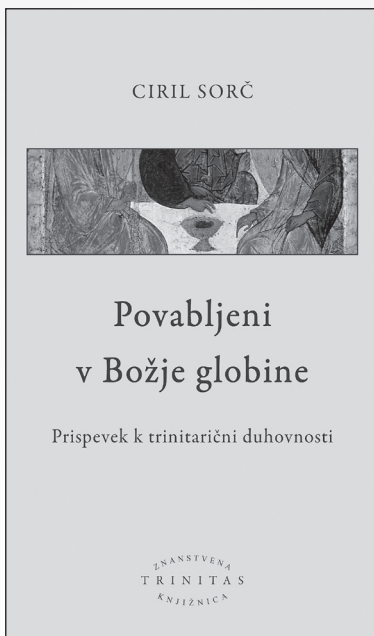
However, precisely because the social context plays a dominant role, MacIntyre's concept of virtue proves not to be fixed to a transcendent and metaphysical conception of good in neither *After Virtue* nor any subsequent MacIntyre's work. Virtue is socially adaptable and modifiable according to the »ongoing« tradition and thus subject to a potentially substantive change. Moreover, MacIntyre's account of virtue does not rely on any explicit rational standards. Instead of defining rationality, MacIntyre bases his thought on communal standards and actions, which risk to vary without a standard from community to community. In other words, in MacIntyre, the defense of rationality comes – apart from his socially constructed account of rationality – from the reference to a community. But is a community a sufficient answer to the question of the transcendence and rationality of human ends?

3. Conclusion

By overemphasizing the socially constructed aspect of virtues, MacIntyre finds himself close to a relativist position. He provides no clear rational standards for moral acting. On the one hand, he emphasizes that these standards can only come from a particular tradition, yet, on the other, he never defines them. While MacIntyre makes an important contribution to moral and political theory by stressing the crucial importance of the frameworks (tradition, practices, history, context) in which our concepts are engendered and sustained, he does not fully explain how the different frameworks can provide rational or even metaphysical criteria that guide moral action. What is ultimately lacking from MacIntyre's account is a theory of virtue rooted in a rationality by which practices and traditions themselves could be judged.

References

- Aristotle.** 1999. *Nicomachean Ethics*. 2nd edition. Indianapolis, IN.: Hackett Pub. Co.
- Ayer, Alfred.** 1952 [1936]. *Language, Truth, and Logic*. New York: Courier Dover Publications.
- Dworkin, Ronald.** 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Belknap of Harvard University Press.
- MacIntyre Alasdair.** 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- . 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- . 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Moore, George.** 1960 [1903]. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, David.** 2003. Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Traditions. In: Christopher Wolfe and John Hittinger, eds. *Liberalism at the Crossroads: An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*. Boston: Rowman & Littlefield.



Ciril Sorč

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1, 61—75
 UDK: 930:929Pius XII
 Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 03/2014

Bogdan Kolar

Nekateri vidiki zgodovinopisja zadnjega desetletja o papežu Piju XII.

Povzetek: O nobenem papežu v 20. stoletju ni bilo napisanih toliko del in razprav kakor o papežu Piju XII. Pogledi nanj so bili in ostajajo različni, včasih prav nasprotni. Evropska in svetovna družba in katoliška Cerkev kot del tega so v prvi polovici stoletja doživljale dramatične spremembe, v katere je bil tesno vpet Eugenio Pacelli, najprej kot visoki uradnik Svetega sedeža in nato kot papež. Ob njegovi smrti so bile sodbe o njem, o njegovem delu in o njegovem odnosu do mednarodnih napetosti pozitivne. Radikalne spremembe so se zgodile po letu 1963, tako da je zadnjih petdeset let minilo v znamenju problematiziranja njegovega lika; za politiko in za zgodovinopisje je postal sporna osebnost. Nov val kritik je nastopil po letu 1999, tudi v povezavi s postopkom, da bi bil razglašen za blaženega. Razprava vsebuje pregled knjig in razprav, ki so bile o papežu Piju XII. objavljene v zadnjem desetletju, ko so postali še bolj dostopni izvorni zgodovinski dokumenti in je temu sledilo načrtno raziskovalno delo, s poudarkom na objavah v slovenskem prostoru.

Ključne besede: papež Pij XII (1876–1958), druga svetovna vojna, komunizem, holokavst, katoliška Cerkev, Sveti sedež, Slovenija

Abstract: **Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade**

Pope Pius XII has been the most studied Pope of the 20th century. Attitudes toward him have been varied and often contradictory. European and world society, including the Catholic Church, have undergone big changes in the first half of the 20th century that intensively engaged Eugenio Pacelli, first as a high official of the Holy See and then as Pope. He, his activity and his attitude toward international tensions were judged positively at the moment of his death in 1958. A radical change of mind occurred after 1963, and his figure has been problematic for the last fifty years; he has become a controversial personality for politics as well as for historiography. A new wave of criticism appeared after 1999, also in connection with the process for his beatification. The paper offers a survey of books and scientific discussions on Pope Pius XII published in the last decade when original documents have become more accessible, which has resulted in more investigative work. More attention is given to publications relevant to the Slovenian context.

Keywords: Pope Pius XII (1876–1958), World War II, communism, Holocaust, Catholic Church, the Holy See, Slovenia

Zanimanje zgodovinarjev za zgodovinsko obdobje, v katerem je deloval Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli (1876–1958, papež od leta 1939 dalje), za odločitve vodstva Cerkev in za papeževe osebne izbire ni nikoli prenehalo. Razprave o njem so izhajale že za njegovega življenja, se številčno okrepile po njegovi smrti leta 1958 in po letu 1963 dobile povsem nove poudarke. Takrat se je zgodil popoln preobrat v vrednotenju njegovega življenja in delovanja. Zanimanje za nekatere vidike evropske zgodovine in za mesto katoliške Cerkev v njej se je okrepilo zlasti okrog leta 2000, ko je papež Janez Pavel II. spodbudil načrtno preučitev kritičnih trenutkov v zgodovini Cerkev, ki so pritegovali več pozornosti raziskovalcev, novinarjev in vseh, za katere je zanimiva zgodovina. Dokument *Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti*,¹ ki je nastal kot sad načrtnega preučevanja teme »Cerkev in napake preteklosti«, je bil objavljen na začetku leta 2000. Vsaj v slovenskem prostoru ugotovitve Mednarodne teološke komisije in uradna stališča vodstva Cerkev, predstavljena v omenjenem dokumentu, niso prinesli sprememb. O posameznih dogodkih iz zgodovine Cerkev in o posameznikih se ponavljajo stališča, ki so veljala v drugi polovici 20. stoletja, še zlasti med hladno vojno. V drugih okoliščinah je mogoče zaznati spremembe v pogledih in sodbah, več odprtosti za iskanje zgodovinsko utemeljenih stališč in voljo po spreminjanju vnaprejšnjih sodb. To velja tudi za obravnavanje papeža Pija XII.

1. Življenjski okvir

Življenjska zgodba Eugenia Pacellija² se ujema s prelomnimi procesi v evropski zgodovini in z nastajanjem nove družbe, ki sta jo prinesli industrijska in nato še tehnološka revolucija. Bil je deležen sadov *risorgimenta*, napetosti med novonastalo italijansko monarhijo in vodstvom Cerkev («rimsko vprašanje»), poskusov razrešitve tega vprašanja in končno sklenitve sporazuma med papežem Pijem XI. in italijanskim diktatorjem Benitom Mussolinijem leta 1929. Član ugledne rimske pravniške družine Pacelli, ki je bila tesno povezana s Svetim sedežem in z osrednjim vodstvom Cerkev tako v času Cerkevne države kakor njenega propada, je imel možnost, da si je pridobil solidno izobrazbo v zasebnih in javnih šolah (do leta 1894). Mogel se je srečati z ravnanjem Rimljanov v odnosu do judovskih someščanov (Coppa 2013, 30–31). Po študiju filozofije in teologije kot zunanji študent na univerzi Gregoriana in na Lateranski univerzi (tedaj imenovani Sant'Appollinare) je bil dne 3. aprila 1899 posvečen v duhovnika in je nato nadaljeval študij kanonskega prava. Leta 1902 je doktoriral *in utroque iure*. V letu 1901 je začel delati v Državnem tajništvu, bil učitelj cerkevne diplomacije na Papeški diplomatski aka-

¹ Izvirno italijansko besedilo, ki ga je Mednarodna teološka komisija pripravila na pobudo svojega predsednika kardinala Josepha Ratzingerja in je nastajalo v letih 1998–1999, *Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato* (Vatikan, 2000), je bilo v slovenskem prevodu objavljeno v več oblikah. Tukaj se sklicujemo na izdajo v mednarodni reviji *Communio* 10, št. 1 (2000): 3–61.

² Podatke o njegovi življenjski poti in o službah, ki jih je prevzemal, vsebujejo vsa spodaj naštetih dela. Med njimi so razlike le v poudarkih, ki jih dajejo avtorji posameznim službam ali obdobjem Pacellijevega življenja, to pa je v skladu s poudarki, ki jih nato razvijajo v svojih besedilih.

demiji (1909–1914) in leta 1911 imenovan za podtajnika Kongregacije za izredne zadeve pri državnem tajništvu; tri leta zatem je postal tajnik te kongregacije. Že v tem obdobju je bil njegov predpostavljeni, mentor in svojevrstni lik, po katerem se je ravnal sam, kardinal Pietro Gasparri (1852–1934), državni tajnik dveh papežev, izreden poznavalec cerkvenega prava in avtor enovitega *Zakonika cerkvenega prava*. E. Pacelli mu je sledil v službi državnega tajnika. Tik pred izbruhom prve svetovne vojne je E. Pacelli sodeloval v pripravi konkordata s Kraljevino Srbijo; konkordat je bil podpisan dne 24. junija 1914, samo štiri dni pred sarajevskim atentatom (Coppa 2013, 51–52). E. Pacelli je imel aktivno vlogo med prvo svetovno vojno: uresničeval je pobude papeža Benedikta XV. za prekinitev sovražnosti in za lajšanje posledic vojne. Dne 13. maja 1917 je bil posvečen v škofa in imenovan za nuncija v Münchnu, tri leta zatem v Berlinu, kjer je bil starešina diplomatskega zbora. Ko je nastopil papež Pij XI. (1922–1939), je Pacelli postal njegov sodelavec; leta 1929 je bil imenovan za kardinala in naslednje leto za državnega tajnika. Sadova Pacellijevega delovanja v Berlinu sta bila konkordata z Bavarsko leta 1924 in s Prusijo leta 1929. Dobro je poznal nemške razmere, jezik in kulturo. Tudi po vrnitvi v Rim je osebno spremljal zadeve, ki so zadevale Nemčijo. V letu 1932 je bil podpisan konkordat z zvezno državo Baden in naslednje leto poenoteni in za mnoge sporni konkordat s celotnim rajhom. Vatikanski diplomati so v pripravi mednarodnih sporazumov ravnali v skladu z načelom, ki ga je izoblikovala zgodovina diplomacije: *Pacta sunt servanda*. Kot državni tajnik in kot papeški legat je Pacelli opravil več daljših potovanj v tujino (leta 1934 v Buenos Aires, leta 1935 v Lurd, leta 1936 v Združene države, leta 1937 v Lisieux, leta 1938 v Budimpešto), na katerih je spoznaval položaj Cerkev v posameznih državah. Imel je odločilen delež pri oblikovanju treh temeljnih dokumentov papeža Pija XI., s katerimi je ta papež opredelil odnos Cerkev do fašizma (*Non abbiamo bisogno*, leta 1931), do nacizma (*Mit brennender Sorge*, leta 1937) in do komunizma (*Divini Redemptoris*, leta 1937).

Kljub lojalnemu sodelovanju s papežem Pijem XI. so se pokazale razlike v pristopih k posameznim vprašanjem; kardinalu Pacelliju je bila bližja metoda, ki sta jo uporabljala kardinal Gasparri in papež Benedikt XV.: nepristranskost do vseh in molk, če se ne strinjaš s stališči sogovornikov, ter prepričanje, da je vse probleme mogoče rešiti s sporazumi in z dogovori (Coppa 2013, 46). Preučevalci Pacellijevega življenja v zadnjih letih poudarjajo, da so bili zanj odločilni vzgoja v domači družini, njegov molčeči in zadržani značaj, nato postopno vključevanje v rimske cerkvene strukture, dobro obvladovanje tujih jezikov, vplivni in ugledni predstojniki ter dolgoletna diplomatska služba; kot diplomat je deloval od leta 1901 do leta 1939 – dvakrat tolikšen čas, kakor je papeževal. Bistvena za oblikovanje njegovih stališč so bila leta, ko je bil njegov učitelj vatikanski državni tajnik kardinal Pietro Gasparri, od katerega se je mladi diplomat naučil previdnosti in mirnosti, ko se je srečeval s problemi. Med prvo svetovno vojno je odkrival načine ravnanja papeža Benedikta XV., ki je zastopal načela nepristranosti (angl. impartiality): to je pomenilo, da papež ni obsodil nobene strani v vojni, da je želel ostati zunaj spopada, kajti katoličani so bili na obeh straneh, in da je želel ponuditi svojo posre-

dniško vlogo pri iskanju rešitev za konec vojne; tako si je pridobil sovražnost obeh strani. Ker je Pij XII. podobno ravnal med drugo svetovno vojno, ga je doletela enaka usoda: Nemci so ga sovražili, ker so v njegovih nagovorih videli sovražnost do nacizma, zahodni zavezniki pa, ker niso mogli razumeti, zakaj papež ni odločno obsodil nacističnih zločinov in očitno stopil na stran zaveznikov.

Pričevanja in ohranjeni viri kažejo, da je papež Pij XI. svojega državnega tajnika načrtno pripravljaj, da prevzame njegovo službo. Negotove mednarodne razmere so narekovale, da kardinali za novega papeža izvolijo izkušenega diplomata, in temu je najbolj ustrezal državni tajnik kardinal Pacelli; izvoljen je bil dne 2. marca 1939 in si je iz spoštovanja do svojega predhodnika nadel ime Pij XII. V središče njegovih prizadevanj je stopilo iskanje možnosti za pomiritev mednarodnih napečnosti in za preprečitev vojne, po njenem izbruhu pa za lajšanje posledic. Vse pobude iz Rima so bile zavržene. Podobno kakor Benedikt XV. med prvo svetovno vojno je lahko svoje dejavnosti omejil na načelne nastope, v katerih je zagovarjal mir in spoštovanje pravic narodov in posameznikov in podpiral različne akcije v njihov prid. Ves čas je ohranjal tesne stike z nemškimi škofi in si pomagal, čeprav brez velikih uspehov, z berlinsko nunciaturo. Hkrati je nadaljeval redno učiteljsko službo, ki se kaže v številnih dokumentih in javnih nastopih. Vendar je velik del pozornosti avtorjev, ki so pisali o ravnanju katoliške skupnosti in posebej njenega vodstva v času totalitarnih režimov, veljal izključno papežu Piju XII. in njegovemu odnosu do nacizma, v tem okviru pa njegovi domnevni nedejavnosti ob ravnanju nacistov z judovskimi prebivalci.

2. Sodbe ob njegovi smrti

Zaradi široke klasične izobrazbe, dobrega poznavanja zgodovine, življenjskega realizma, doslednosti in zaradi delavnosti je bil Pij XII. zelo cenjen v cerkvenih krogih, v katerih je deloval od leta 1900 dalje, v političnem in v diplomatskem svetu. Po prepričanju R. Leiberja, dobrega poznavalca razmer v Vatikanu in papeževega dolgoletnega sodelavca, je bil dobro pripravljen za vodenje Cerkve med drugo svetovno vojno in v letih, ki so sledila. To delo je opravil s tolikšno modrostjo, da je to prineslo papeštvu visok ugled (Leiber 2003, 400). Ravnal je drugače kakor njegov predhodnik in ni izrekel gromoglasne obsodbe nacizma, kakor bi Pij XI. zaradi vihravega značaja po ocenah poznavalcev njegovega ravnanja skoraj zagotovo storil, če bi doživel izbruh vojne in grozot, ki jih je povzročila Hitlerjeva Nemčija. To sta dva povsem različna papeža. Čeprav se je Pij XII. zadnja leta ob nemoči, da bi kakorkoli posegal v dogajanje, ki se ga je oprijelo ime »hladna vojna«, zapiral v ozek krog sodelavcev, s katerimi je delil svoje poglede na dogajanje po svetu in v Cerkvi, so bile ocene o njegovem delu ob smrti skoraj enoglasno pozitivne. Različni kulturni, politični in verski krogi so priznavali njegov prispevek za manjšanje stisk ljudi.

Že v letu 1950 je skupina prebivalcev Izraela poslala svoji vladi pobudo, da bi v znamenje hvaležnosti papežu Piju XII. po hribih Galileje posadili 860 000 dreves

in se s tem spomnili tolikšnega števila judovskih življenj, ki jih je rešil papež. Judovski zgodovinar in religiolog Pinchas E. Lapide je po preučevanju virov ugotovil, da je bilo med letoma 1939 in 1945 ob posredovanju vatikanske diplomacije rešenih prek 860 000 judovskih življenj (Lapide 1967, 214). Da bi zavrnil podtikanja na račun Pija XII. in njegovega ravnanja v času nacizma, ki jih je izrazil Hochhuth, je Lapide pozneje napisal še knjigo *Trije papeži in Judje (Three Popes and the Jews)*, ki je izšla v letu 1967.

Skoraj v vseh izdajah je mogoče najti besede, ki jih je ob njegovi smrti dne 9. oktobra 1958 Svetemu sedežu kot sožalje poslala izraelska zunanja ministrica, po prepričanju socialistka, Golda Meir: »Skupaj z vsem človeštvom žalujemo ob smrti Njegove Svetosti papeža Pija XII. V svetu, ki so ga težile vojne in nesoglasja, je zastopal najvišje ideale miru in sočutja. Ko je v desetletju nacionalsocialističnega terorja naš narod zadelo grozljivo trpljenje, se je za žrtve dvignil papežev glas. Življenje našega naroda je obogatilo glas, ki je preko hrupa vsakodnevnih sporov jasno izgovoril velike moralne resnice. Žalujemo za velikim služabnikom miru.« (Benedik 2001, 5) Njenim besedam pred knesetom, s katerimi se je spomnila pokojnega papeža in o njem izrekla pohvalne besede, ni oporekal noben poslanec, tudi ne pripadniki komunistične stranke ali skrajnih verskih skupin, ki so bili izvoljeni v parlament.

Berlinski župan, socialdemokrat Willy Brandt, je ukazal, da so bile v vsem mestu izobešene zastave na pol droga tako na dan papeževe smrti kakor na dan njegovega pogreba (Brandmüller 2012, 11). Israel Zoller, vrhovni rabin v Rimu v letih 1943–1944, je potrdil: papež Pij XII. je dal vsem škofom navodila, naj dovolijo judovskim beguncem, da se naselijo v samostanskih in drugih cerkvenih poslopih (Follain 2007). Velik simbolni pomen so imele besede »posebnega blagoslova«, ki ga je iz Jeruzalema poslal veliki rabin Isaac Halevi Herzog (1888–1959), oče prihodnjega izraelskega predsednika Chaima Herzoga, eden od ustanoviteljev izraelske države, »za velike napore pri reševanju judovskih človeških življenj v času nacistične okupacije Italije«. Mnogi preučevalci Pijevega časa so ugotovili, da ameriška in angleška vlada, ki sta vedeli za nemški genocid nad judovskim prebivalstvom in imeli na voljo vojaško silo in letalstvo – tega papež ni imel – nista ukrepali. Poročila o holokavstu sta ignorirali že pred vojno in med njo. Podporniki papeževega ravnanja zatrjujejo, da je Pij XII. storil za preganjano judovsko skupnost več kakor Roosevelt in Churchill skupaj (Coppa 2013, xvi). Vendar poudarjati to, kar je papež Pij XII. v izrednih in skrajno zapletenih razmerah storil, da je pomagal judovskim žrtvam nacizma in da je bil proti nacizmu, je v slovenskem prostoru »nepotrebno, celo abotno« (Kerševan 2002, 369).

3. Spremembe po letu 1963

Dne 20. februarja 1963 je tedaj tridesetletni Rolf Hochhuth (rojen leta 1931 v Berlinu, kjer še vedno živi; v mladosti član *Hitlerjugenda*), zaposlen v protestantski založbi iz Gütersloha, Nemška demokratična republika, na odru Svobo-

dnega ljudskega gledališča (*Freie Volksbühne*) v Berlinu prvič uprizoril gledališko delo *Namestnik – krščanska tragedija (Der Stellvertreter – Ein christliches Trauerspiel)*. V njem je predstavil svoj pogled in razumevanje zgodovinske osebnosti ter svoje razumevanje zgodovinskega dogajanja, v katero je bil vpet Pij XII.; zanj je Hochhuth še pozneje večkrat ponovil, da je bil »od vseh papežev najbolj podel«, »etično najgloblja polomija na sedežu sv. Petra« ali »satanski strahopetec« (Hummel 2012, 16). Ravnatelj gledališča Erwin Piscator je ob tem poudarjal, da je bilo za pripravo dela potrebno dolgotrajno zgodovinsko raziskovanje in da je to objektivno zgodovinski spis, ne zgodba. Glede na njegove lastne izjave sam Hochhuth ni bil nikoli v nobenem vatikanskem arhivu in ni govoril z nobenim dobrim poznavalcem papeža Pija XII., se je pa pogovarjal z iz Rima izključenim avstrijskim škofom Aloisom Hudalom (1885–1963), ki si je ustvaril ime s knjigo v prid nacionalsocializma, s *Temelji nacionalsocializma (Die Grundlagen des Nationalsozialismus)*, v kateri je pohvalil Hitlerja in njegovo politiko in posredno napadel odnos Svetega sedeža do nemškega diktatorja. Kot vatikanski uradnik je Hudal po drugi svetovni vojni postal poznan zaradi izdajanja potnih listin visokim nacističnim zločincem. Zato je bil na ukaz Pija XII. odposlan iz Rima in se je zatekel v Grottaferrato, kjer se je srečeval s Hochhuthom in mu, užaljen zaradi odstranitve od virov informacij, prikazoval osebo papeža Pacellija. Drugi vir informacij mu je bil nemški prelat Bruno Wüstenberg (1912–1984), po vojni vodja vatikanskega urada za nemške begunce in nato predstojnik urada za nemško govoreče dežele v Državnem tajništvu, znan po tem, da je bil pripravljen posredovati informacije, do katerih je imel dostop v službi (Hummel 2012, 18). Hochhutha ni zanimala izkušnja rimske judovske skupnosti, do katere bi lahko prišel brez težav. V enem svojih poznejših intervjujev je dejal: »Čudno je, da so ravno Judje v Rimu prepričani, da je papež veliko storil zanje.« (Hummel 2012, 19) Povsem zanesljivo je dejstvo, da »odrski papež« ni bil sad zgodovinskega študija in ni ustrezal dejstvu.

Mnogi so se zato spraševali, kako je mogoče, da je bilo dramsko delo, ki je pred uprizoritvijo daljši čas ležalo v uredniškem predalu, prvenec do tedaj nepoznane avtorja in uprizorjeno v nepoznanem gledališču, tako hitro prevedeno v tuje jezike (besedilo skupaj z dodatkom, ki ga je Hochhuth imenoval »zgodovinska dokumentacija«, je bilo namreč prevedeno v več kakor dvajset jezikov) in da je stopilo na repertoar gledališč v svobodnem svetu, in kako je moglo začetniško gledališko besedilo samo pet let po papeževi smrti tako prelomno vplivati na oblikovanje javnega mnenja o Piju XII. Ravnatelj gledališča, član komunistične partije Erwin Piscator, se je v svojih zapisih veselil odmeva gledališkega dela in širjenja idej, ki jih je delo vsebovalo. Šele študij dokumentov zadnjih let in odkritja, ki so prišla iz virov blizu tajnim službam v vzhodnem delu Evrope, so prinesli nove možnosti za razlago. Sovraštvo, ki ga je v svojem delu o Piju XII. izrazil Rolf Hochhuth, pa je očitno ostalo še naprej.

Med iskanji razlag, zakaj se je papeža Pija XII. oprijel takšen glas in zakaj se je mnenje o njem tako spremenilo, je prav gotovo treba iskati tudi v tem, da je bil nosilec najvišje službe v ustanovi, na katero so kot na takšno gledali (in v njenem okviru še posebej na papeštvo). To je določalo tudi ocene papeža in njegovih od-

ločitev. Gledanje na Cerkev je narekovalo merila, s katerimi so presojali papeža. Hochhuthovo delo je povzročilo nenavadno veliko zanimanje za zgodovino Cerkve in papeštva in je v tem smislu delovalo stimulatивно. Tako je papež Pij XII. postal najbolj raziskani papež v sodobni cerkveni zgodovini, Hochhuth pa se je ob živahnih polemikah z zgodovinarji in raziskovalci vse pogosteje moral izogibati z izgovorom: »Nisem zgodovinar.« (Hummel 2012, 19)

Med zanimivimi informacijami, ki so prišle v javnost v zadnjih letih in pripomorejo k boljšemu razumevanju Hochhuthovega dela in ozadja njegovega spisa, je dejstvo, da je Hochhuth tesno povezan z angleškim zgodovinarjem Davidom Irvingom. Irving je bil leta 1993 na Deželnem sodišču v Münchnu obsojen na denarno kazen zaradi razžalitve žrtev nacističnega terorja, saj je zanikal holokavst in v enem javnih nastopov dejal, da je »plinska celica v Auschwitzu, ki jo kažejo turistom, maketa, ki so jo po koncu vojne zgradili Poljaki«. Prepovedan mu je tudi vstop v Nemčijo; to je Hochhuth zavrnil kot »obrekovanje«. Podobne nazore je Irving zastopal v raznih javnih nastopih, v spisih in v intervjujih za skrajno desničarski tisk v Nemčiji (npr. tednik *Junge Freiheit*). Hochhuth je podprl in pohvalil njegova stališča in dejal, da je Irving »čudovit pionir sodobne zgodovine«, »očitek, da zanika holokavst, je preprosto idiotski«, da »je veliko bolj resen zgodovinar kot mnogi nemški zgodovinarji«. Vrhovno sodišče v Londonu je razsodilo, da je Irving »aktiven zanikovalec holokavsta, antisemit in rasist« (*Der Tagesspiegel*, 18. 2. 2005). Tudi zaradi omalovažujočih besed na račun spomenika žrtvam holokavsta, ki stoji v Berlinu, mnogi sklepajo, da Hochhuth sodi med zanikovalce holokavsta.

4. Novi pogledi po letu 1999

Nov val spisov o vlogi vodstva katoliške Cerkve in posebej papeža Pija XII. sta prinesla zadnje desetletje 20. stoletja in začetek novega stoletja. Leta 1999 je John Cornwell, »britanski zgodovinar in kritični katoliški publicist«, objavil knjigo z naslovom *Hitlerjev papež*, s podnaslovom *Manj znana zgodovina papeža Pija XII.* (*Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII.*), ki je v kratkem času postala mednarodna uspešnica. Cornwell je Pija XII. označil kot »najbolj nevarnega nosilca cerkvene službe v sodobni zgodovini«, brez katerega »Hitler ne bi bil sposoben izvajati holokavsta«. »Eugenio Pacelli ni bil pošast; bil je nekaj veliko bolj zapletenega in tragičnega. Njegova zgodba temelji na usodni kombinaciji zelo visokih duhovnih ciljev, ki so bili nezdružljivi z njegovimi prav tako izjemnimi težnjami po oblasti in moči. To ni podoba zla, temveč usodne moralne zmote – razdora med avtoriteto in krščansko ljubeznijo. Zaradi tega notranjega razdora se je zapletel v tiranijo in končno tudi v krvavo nasilje,« v uvodu doda Cornwell (Cornwell 2002, iv). Bralci Cornwellove knjige naj bi prišli do prepričanja, da je bil Pacelli že pred prevzemom papeške službe nadušen podpornik Hitlerja, blizu totalitarnim načinom vladanja in nagnjen k samodržstvu. V resnici je bil eden Hitlerjevih najbolj zgodnjih in najbolj vztrajnih kritikov.

Da Cornwell ni imel namena obravnavati le Pija XII. in njegovega odnosa do nacizma, je razvidno na več mestih. Vedno znova posega v Cerkev, ki jo je oblikoval drugi vatikanski koncil, in v ravnanje papežev po koncilu, predvsem Janeza Pavla II. Če je koncil – glede na Cornwellovo razumevanje – »zavrnil monolitni model cerkvenega ustroja in dal prednost soodvisni, decentralizirani, humani skupnosti«, potem se »v drugi polovici papeževanja Janeza Pavla II. spet vzpostavlja stara politika Pija XII., ki nasprotuje odločitvam drugega vatikanskega koncila in ustvarja znotraj katoliške cerkve napetosti, ki utegnejo v prihodnje prerasti v velik spopad« (7). Oživiljanje lika Pija XII., saj to naj bi bil navsezadnje namen postopka za njegovo beatifikacijo, naj bi pomenilo ohranjanje lika papeštva po zamisli tistih, »ki odločitve drugega vatikanskega koncila berejo in spreminjajo v smeri ideologije takšne papeške oblasti, kakršna se je v večstoletni zgodovini že izkazala za pogubno« (7). Pri Cornwellu je bilo pri obravnavanju Pija XII. pomembno obračunavanje s papežem Janezom Pavlom II. in s papeštvom nasploh.

5. Odgovori na Cornwellovo knjigo

Odgovorov na Cornwellove trditve, obtožbe, večinoma neutemeljena sumničenja in na napačno interpretacijo dokumentov, ki jih je v senzacionalističnem tonu poslal na trg, je bilo obilo. Mnoga dela so bila namenjena neposredno zavračanju Cornwellovih sklepov in trditev, druga analizam njegovega pisanja in uporabe dokumentov, zopet druga osvetljevanju lika papeža Pija XII. in razlagam njegovega ravnanja v nekem določenem zgodovinskem trenutku. Poleg temeljne ugotovitve, da so bili vsi dokumenti iztrgani iz konteksta, so se vrstile kritike na račun njihovega napačnega razumevanja in napačnega interpretiranja. Zlasti v angleško govorečem svetu, tudi med kristjani različnih denominacij in med člani judovske skupnosti, je bila objavljena vrsta del in uveljavljenih je bilo nekaj drugih pobud, s katerimi so želeli papeža Pija XII. umestiti v njegov čas in ga rešiti obtožbe, da je bil Hitlerjev papež.

Med prvimi se je v letu 2002 oglasil José M. Sánchez, profesor zgodovine na Saint Louis University, MO, Združene države, avtor pomembnega dela o španski državljanski vojni (*The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*). Objavil je knjigo z naslovom *Pij XII. in holokavst: K razumevanju kontroverze (Pius XII and the Holocaust: Understanding the Controversy)*. Zanj je bil papež Pij XII. »splošno tako s strani katoličanov kot nekatoličanov duhovni voditelj ne le katoličanov, temveč zahodne civilizacije« (Sanchez 2002, 1). Potem ko je v knjigi obravnaval dileme, ki jih je s svojim dramskim delom postavil Hochhuth, je Sanchez namenil poglavje virtualni zgodovini, to je vprašanjem, kaj bi navsezadnje Pij XII. lahko sploh storil in kakšne bi lahko bile možnosti nadaljnega razvoja v nacistični Nemčiji in v deželah, ki so jih nacisti zasedli, oziroma kakšne učinke bi takšen Pijev ostr protest sploh imel. Bi lahko odpovedal konkordat, izobčil Hitlerja, izrekel interdikt nad Nemčijo, obsodil ubijanje ljudi kot nemoralno? Govoriti je mogoče o vrsti drugih hipotetičnih posegov; pri vseh ostaja odgovor o morebitnih učinkih povsem ne-

poznani. Kaj bi bilo, ko bi nastopil proti Cerкви in proti katoličanom, ki so podpirali oblast? Hochhuth je bil mnenja, da bi se Nemci odrekli državi in poslušali glas voditelja Cerkvne (132). Pij XI. je v encikliki *Mit brennender Sorge* marca 1937 obsodil nacistične nastope proti Cerкви v Nemčiji, zavrnil je filozofske temelje nacizma in zlasti še njegov rasizem. Vendar je imela enciklika majhen vpliv na nemške katoličane in zaradi nje niso nič manj podpirali režima (133).

V letu 2005 je rabin David G. Dalin, drugače tudi učitelj zgodovine in političnih ved na Ave Maria University, Naples, FL, objavil knjigo *Mit o Hitlerjevem papežu*, s podnaslovom *Kako je papež Pij XII. reševal Jude pred nacisti (The Myth of Hitler's Pope. How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis)*. Rabin Dalin je vzel kot svojo nalogo, da je zbral vrsto podrobnosti, s katerimi je želel osvetliti odnos, ki ga je Pij XII. imel do članov judovske skupnosti, in da mu vrne dobro ime; to razume kot *mitzvah* – judovsko dobro delo. Dalin je prepričan, da med Pijem XII. in Hitlerjem ni bilo nobenega zavezništva, da Pij XII. ni bil noben antisemit in še manj simpatizer nacizma. Ne le da ga ni mogoče imenovati Hitlerjev papež ali da je bil sovražen do judovskega ljudstva, morali bi mu celo dati naslov »pravičnega človeka«, poudarja Dalin. Po njegovem prepričanju sta papež Pij XII. in katoliška Cerkev storila več kakor katerakoli druga verska skupnost za reševanje judovskih življenj v času, ko so bili Judje najbolj ogroženi. V istem času, ko je Pij XII. vzpostavljala poti za njihovo reševanje in jih reševal, ugotavlja Dalin, pa je bil veliki mufti v Jeruzalemu, Hajj Amin al-Husseini, res Hitlerjev najtesnejši sodelavec in svetovalec pri uresničevanju načrtov za dokončno rešitev judovskega vprašanja. »Veliki mufti je bil nacistični sodelavec *par excellence*. 'Hitlerjev mufti' je resnica. 'Hitlerjev papež' je mit.« (Dalin 2005, 131) Spoznanja, ki jih je navedel Dalin, so povsem nova, vendar pa o njih v sodobnem svetu ni primerno govoriti.

Hkrati rabin Dalin opozori še na dodatno razsežnost kritiki, ki so na račun papeža Pija XII. in njegovega ravnanja v času nacizma ponovno oživele konec 20. in na začetku novega stoletja – govorimo o splošni kritiki katoliške Cerkvne in vloge papeštva v njej, ki jo širijo nezadovoljni člani Cerkvne: želeli bi jo spremeniti po svojih merilih in zavračajo učenje papežev. Glasni kritiki Pija XII. so bili tudi kritiki Janeza Pavla II. Med njimi so v angleško govorečem svetu izstopali nekdanja semeniščnika Garry Wills in John Cornwell ter nekdanji duhovnik James Carroll (2–3). Kritiko Pija XII. so uporabili kot kritiko Cerkvne kot takšne in njenega načina nastopanja v sodobnem svetu.

Vrsto del za osvetlitev zgodovinske vloge Pija XII. je prispevala ameriška zgodovinarica italijanskega rodu, Margherita Marchione, ki se zelo zavzema za njegovo beatifikacijo. Po njenem mnenju so ga naredili za grešnega kozla za zločine in za nedejavnost drugih (Coppa 2013, xvii). Bil je oster Hitlerjev nasprotnik, za katerega je Hitler resno načrtoval ugrabitev. Svojevrstno in večplastno dejavnost za zgodovinsko osvetlitev lika papeža Pija XII. je spodbudila ameriška *Pave the Way Foundation*, ki jo vodita Američana judovskega rodu, Gary Krupp in njegova žena. Zbrala sta veliko število izvornih dokumentov in jih dala na internet – to je presemetljivo, velika večina jih govori v prid papeževemu ravnanju in kaže njegovo pozitivno podobo.

6. V zadnjih letih

Historiografija zadnjega desetletja na temo papeža Pija XII. je obsežna. Mnogi avtorji, med njimi tudi iz judovskega kulturnega okolja in predvsem iz angleško govorečega sveta, so o Piju XII. napisali dela, ki v veliki meri temeljijo na novih virih in pričevanjih. Znamenja kažejo, da se podoba papeža Pija XII. v zgodovinskih delih spreminja v skladu z oddaljevanjem od konca hladne vojne in kot posledica tega v skladu z večjo povezanostjo celotne evropske skupnosti. Nova spoznanja so zabeležili tudi oblikovalci judovskega muzeja holokavsta Yad Vashem, ki so vsaj deloma spremenili besedilo o Piju XII.

V nemškem kulturnem prostoru je imela velik odmev razstava *Opus Iustitiae Pax: Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958)*, pripravljena ob 50-letnici smrti papeža Pija XII., najprej konec leta 2008 v Rimu, naslednje leto še v Berlinu in v Münchnu; zlasti v bavarski prestolnici je pritegnila veliko pozornosti, saj je bil to za Eugenia Pacellija drugi dom (tu je živel kot nuncij od leta 1917 do leta 1925). Ob razstavi se je zvrstila vrsta dogodkov, posvetov in predavanj. Kot trajen sad je nastal zbornik razprav pod naslovom *Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958): In the view of the scholarship* (Pfister 2012). V njem je vrsta avtorjev na novo pregledala pomen Eugenia Pacellija za delovanje Cerkve na Nemškem v obdobju med obema svetovnjima vojnama, med vojno in po njej. Iskali so tudi odgovor na vprašanje, zakaj je le pet let po papeževi smrti med Nemci nastopila tolikšna sprememba v vrednotenju njegovega delovanja in odnosa do nemškega naroda.

Posebno med ameriški zgodovinarji je bilo prvo desetletje v novem tisočletju rodovitno pri objavljanju del na temo papeža Pija XII. in njegovih vojn. Kot nekakšen povzetek objav je mogoče označiti monografiji, ki ju je v letu 2011 (Coppa 2011) in v letu 2013 (Coppa 2013) objavil Frank J. Coppa, učitelj zgodovine in vodja doktorskega programa s področja sodobne zgodovine na St. John's University, New York. Coppa se je načrtno posvetil iskanju in študiju dokumentov o že doslej najbolj obravnavanem (in najmanj razumljenem) papežu in dodal niz novih ugotovitev, ki bodo v prihodnje oblikovale gledanje nanj. V omenjenih knjigah je obravnaval domala vse teme, ki so se doslej kazale kot sporne in bile izpostavljene nasprotnojučim si ocenam. Coppa je skupaj z vrsto uglednih raziskovalcev prišel do prepričanja, da Pij XII. ni bil Hitlerjev papež, ki bi podpiral naciste, niti ni bil oseba, ki bi bila storila več kakor kdorkoli drug, da bi se judovsko prebivalstvo rešilo pred holokavstom. Kakor poudari Coppa, je pri Piju treba govoriti še o marsičem drugem kakor le o holokavstu, zato je svojo pozornost posvetil predvsem iskanju motivov za takšno papeževo ravnanje oziroma iskanju razlogov, zakaj se Pij XII. ni oglasil z gromovitim govorom, s katerim bi obsodil nacizem, kakor bi po Coppovem prepričanju storil njegov predhodnik Pij XI., če bi še živel in bi videl nacistični uničevalni stroj v vsem njegovem razmahu. Coppa vidi utemeljitev za takšno ravnanje v Pacelijevi vzgoji in v dolgoletnemu delovanju v papeški diplomatski službi.

Kmalu po letu 2005 so v javnost začele prihajati nove informacije, ki so osvetljevale dogodke iz začetka šestdesetih let preteklega stoletja glede vrednotenja dela papeža Pija XII. Takrat je namreč po četrtoletja molka spregovoril Ion Mihail

Pacepa, desna roka romunskega komunističnega voditelja Nikolaja Ceausescuja in vodja romunske tajne službe do 1978, ko je pobegnil na Zahod. Paceba je bil takrat najvišji vojaški uslužbenec vzhodnega bloka, ki je pobegnil na Zahod. Ceausescu je na njegovo glavo razpisal nagrado dva milijona dolarjev in poslal razvpitega Carlosa Šakala, da bi opravil svoje delo (Rychlak 2013). V pogovorih za medije je Paceba predstavil svojo vpletenost v vohunsko akcijo, ki jo je pod imenom »Sedež 12« (angl. *Seat 12*) organiziral Kremelj leta 1960 z namenom, da bi Pija XII. predstavil kot »hladnokrvnega simpatizerja nacizma«. Takrat je Paceba, ki živi pod drugim imenom v Združenih državah, povedal, da je bila sad akcije KGB tudi igra *Namestnik*, ki je Pija XII. predstavila kot podpornika Hitlerja in njegove akcije judovskega uničenja; igra je menda imela namen, uničiti ugled katoliške Cerkve in zahodnih krščanskih vrednot. To je sprožilo burne razprave o Pijevem odnosu do Hitlerja. Polemika je oživela, ko je francoski režiser grškega rodu Costa (Constantinos) Gavras leta 2002 priredil sporno dramsko delo za film z naslovom *Amen*; reklamni plakat za film je vseboval svastiko, preoblikovano v križ (Follain 2007).

Eno od načel delovanja tajnih služb med hladno vojno je bilo, da se mrtvi ne morejo braniti. »Ker je Pij XII. deloval kot apostolski nuncij v Münchnu in Berlinu, ko so nacisti začeli prihajati na oblast, ga je KGB želela predstaviti kot protisemita, ki je spodbujal Hitlerjev holokavst,« je Paceba povedal v enem od intervjujev. Da bi pridobili izvirne vatikanske dokumente, je KGB zaposlila romunsko tajno službo, ki je imela nalogo, to izvesti. Akcijo so predstavili kot željo Romunije, da bi s Svetim sedežem obnovila prekinjene odnose. Paceba je povedal, da mu je dostop do arhivov omogočil mons. Agostino Casaroli,³ ki je imel kot predstavnik Svetega sedeža nalogo, da je vzpostavljaj stike z deželami sovjetskega bloka. Paceba je prepričal Casarolija, ko ga je srečal v nekem hotelu v Ženevi, da želi najti dokumente, ki bi dokazovali zgodovinske korenine povezanosti Romunije s papeštvom in bi s tem lahko javno opravičili spremembe svojega odnosa do Svetega sedeža. Dve leti so trije romunski vohuni, ki so nastopali kot duhovniki, iz vatikanskega tajnega arhiva in iz Apostolske knjižnice odnašali dokumente in jih fotografirali. Posebni kurirji so dokumente takoj prenašali na KGB. Čeprav noben dokument ni prinesel nič obremenilnega za Pija XII., je KGB zahtevala vedno nove dokumente, je povedal Paceba. Ob svojem obisku v Bukarešti leta 1963 je general Ivan Agayants, vodja oddelka KGB za protiinformiranje, Pacebu povedal, da je akcija »Sedež 12« obrodila močno gledališko delo, ki je napadlo papeža Pija XII. in se je imenovalo *Namestnik*. General Agayants si je lastil zasluge, da je pripravil zasnovo igre, ki jo je nato napisal nepoznani Hochhuth. Za igro so strokovnjaki KGB sestavili dodatek, v katerem so priredili vrsto zgodovinskih dokumentov, ki jih je Paceba pridobil iz Vatikana (Follain 2007).

Ronald J. Rychlak, profesor na pravni fakulteti University of Mississippi, MS, ki je objavil več del s temo zgodovine krščanskih skupnosti v komunističnih deželah,

³ Mons. Agostino Casaroli (1914–1998) je bil v diplomatski službi Svetega sedeža od leta 1937 dalje. Od leta 1950 do leta 1961 je bil v Državnem tajništvu, kjer je spremljal dogajanje predvsem v Južni Ameriki. Marca 1961 ga je Janez XXIII. imenoval za podtajnika v Kongregaciji za izredne zadeve Cerkve. Tedaj je postal glavni tvorec nove poti, ki jo je Sveti sedež navezoval z deželami Vzhodnega bloka, tako imenovane *Ostpolitik*. Leta 1979 je bil imenovan za kardinala in je prevzel službo državnega tajnika; službo je opravljal do leta 1990. (Casaroli 2000)

je več let preučeval ozadje Pacebovih trditev, z njim navezal stik in prišel do presenetljivih ugotovitev. V poznih petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih preteklega stoletja je Sovjetska zveza namenjala veliko pozornosti intelektualnim napadom na katoliško Cerkev. Med najbolj pogostnimi sredstvi sta bila literatura in gledališče. Nemški in ameriški režiserji drame *Namestnik*, ameriški založnik in francoski prevajalec so bili vsi komunisti. Nemški režiser je izvedel vrsto del po naročilu partije in nemško gledališče, v katerem so najprej uprizorili *Namestnika*, je bilo namenjeno zgolj komunistični propagandi. Mnogi prvi ocenjevalci dela so imeli komunistične povezave. Vsaj eden od njih je prejemal plačo od KGB, drugi je bil nekdanji vohun te službe (Rychlak 2013).

Leta 2000 je Rychlak objavil prvo izdajo knjige o papežu Piju XII. z naslovom *Hitler, vojna in papež (Hitler, the War, and the Pope)*. Po desetih letih je izšla druga izdaja, v katero je vključil nova dognanja in posebno poglavje o informacijah, ki jih je objavil Paceba. Skupaj z njim sta nato pripravila knjigo, ki sta ji dala naslov *Dezinformacije: nekdanji vodja vohunov razkriva prikrito strategijo za spodkopavanje svobode, napade na vero in pospeševanje terorizma (Disinformation: Former Spy Chief Reveals Secret Strategies for Undermining Freedom, Attacking Religion, and Promoting Terrorism)*. Knjiga je izšla leta 2013. Vanjo sta vključila, poleg vrste drugih poglavij, ki govorijo o odnosih med Sovjetsko zvezo in Združenimi državami, o odnosu Sovjetske zveze do zahodnih vrednot in o načrtih za njihovo uničenje, celotno zgodbo o uničevanju dobrega imena papeža Pija XII. in Svetega sedeža; vse to je potrdilo prepričanje, da je bila za tem iz Moskve dobro usklajena akcija, s katero so želeli uničiti ugled papeža osebno in vodstva katoliške Cerkve (Rychlak 2013).

7. V slovenskem prostoru

Kot prvi izvorni življenjepis o papežu Piju XII. v slovenskem jeziku lahko gledamo kratko brošuro, ki jo je slabo leto po papeževi izvolitvi objavil Anton Zelko in ji dal preprost naslov *Papež Pij XII.* (Zelko 1940). V besedilu ne gre iskati sodb in ovrednotenj papeževega dela, saj je bilo v skladu z zbirko *Knjižice* namenjeno najširšim krogom bralcev. Kot odmev dogajanja, ki ga je v vrste preučevalcev katoliške skupnosti prinesla drama *Namestnik*, je leta 1966 v slovenskem prevodu izšla zbirka dokumentov o papežu Piju XII., ki jo je pripravil judovski zgodovinar Saul Friedländer, z naslovom *Pij XII. in tretji rajh*. Objavil in z osebnimi komentarji je pospremil dokumente iz nemških, iz angleških in iz ameriških arhivov, ki so bili takrat že dostopni (Friedländer 1966). Opaziti je bilo izrazito negativen odnos do Pijevega ravnanja in ponavljanje očitkov na račun papeževe nezavzetosti ob stiski judovske skupnosti. Knjigo je v slovenski prostor pospremil Marko Kerševan in jo predstavil v reviji *Teorija in praksa* pod naslovom Čas, ko je Cerkev zatajila. Po oceni je šlo za zamujeni čas, ko vodstvo Cerkve ni izkoristilo zgodovinske možnosti, da se Cerkev predstavi predvsem kot socialna ustanova in zruši Hitlerjev rajh (Kerševan 1966). To je bilo ocenjevanje dela papeža Pija XII. kot politične

osebnosti in njegovega odnosa do vojskujočih se držav v drugi svetovni vojni ter totalitarnih režimov. Vse kaže na redukcijski in selektivni pristop pri obravnavanju papeževih odločitev, saj je bila povsem zanemarjena verska razsežnost, ki pa je bila za papeža primarna. Brez njenega upoštevanja ni mogoče razumeti zgodovinske podobe, ki bi bila izraz resničnosti. Govorimo tudi o nepoznavanju temeljnih drž, značilnih za Pija XII., in njegovega gledanja na položaj katoliške skupnosti v Nemčiji. Čeprav bi bilo načeloma ustrezno razlikovati med posameznim katoličanom kot članom Cerkve in celotno ustanovo, je to vendarle pripisovanje kolektivne odgovornosti vsej skupnosti (»Cerkve iz političnih razlogov ni javno in izrecno izrekla moralne obsodbe«, »Odpovedala je v tistem, kar proglašča za svojo specifičnost«, »Cerkve se je izogibala zaostri tvitvi odnosov z nacisti«). (Ob)sodba in krivda Pija XII. »je bila prav ta, da je preveč videl le interese cerkve – interese cerkve pa preveč pojmoval le kot interese njene zunanje organizacije in moči« (Kerševan 1966, 1491).

Leta 2001 je v slovenskem prevodu izšla knjiga francoskega jezuita Pierra Bleta, *Pij XII. in druga svetovna vojna. Po dokumentih vatikanskih arhivov* (Blet 2001). P. Blet je bil član skupine zgodovinarjev (ob njem so njej bili še R. A. Graham, A. Martini in B. Schneider), ki so po naročilu papeža Pavla VI. med letoma 1965 in 1981 izdali zbirko izvornih vatikanskih dokumentov, *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale (Akti in dokumenti Svetega sedeža o drugi svetovni vojni)*. Novoizvoljeni papež Pavel VI. je odprl vatikanske arhivske fonde v nasprotju z ustaljeno prakso in omogočil načrtno delo za objavo; izdanih je bilo enajst zajetnih zvezkov. P. Blet je s svojo jedrnato knjigo povzel temeljne ugotovitve, ki jih je najti v omenjeni zbirki. Slovenskemu prevodu je uvodno študijo z naslovom Pij XII.: papež v času treh totalitarizmov dodal Metod Benedik (Benedik 2001), v knjigi pa je objavljen še odgovor nemškega jezuita Petra Gumpela, poročevalca Kongregacije za zadeve svetnikov in sodnika v postopku beatifikacije Pija XII. Iz podnaslovov Gumpelove razprave je mogoče razbrati temeljne poudarke in razloge, zakaj se je odločil za pripravo besedila, ki je izšlo konec leta 1999 v ameriški reviji *Crisis*: Cornwellow nizki udarec Piju XII., Konkordati, Pij XII. – Hitlerjev papež?, Pij in Judje, Svetnik ali Hitlerjev papež? Gumpel je svoj odgovor končal z besedami: »Cornwellova knjiga je izprijen poskus moralnega linča in pravega značajskega uboja. Resnični Pij XII. nikakor ni bil 'Hitlerjev papež'. Cornwellow portret Pija XII. je gnusna karikatura plemenitega in svetega moža.« (Blet 2001, 348–349)

K slovenskemu prevodu Cornwellove knjige *Hitlerjev papež. Manj znana zgodovina papeža Pija XII.* je bila dodana spremna študija M. Kerševana pod naslovom Pij XII.: politika in/ali etika (Kerševan 2002). Potem ko jasno poudari protihitlerjevsko, protinacistično, a tudi protikomunistično usmerjenost papeža Pija XII., podčrta avtor dileme, s katerimi se je Pij XII. moral soočiti iz dneva v dan, od nastopa do nastopa, različnost stališč do totalitarnih režimov znotraj katoliške skupnosti (posebej je predstavljen položaj na Slovaškem, kjer je bil voditelj države katoliški duhovnik Tiso), različnost interpretacij ravnanja papeža in Cerkve v rajhu in v drugih okoljih. Kljub vsemu je ob obravnavanju položaja judovskega prebivalstva in odnosa nemškega režima do njih ponovljeno vprašanje, »ali je Sveti sedež storil

dovolj in zakaj ni izrekel javne in izrecne obsodbe tega zločina, ki bi ob poimenovanju žrtev in storilcev vsebovala tudi jasen poziv katoličanom, naj pri zločinu ne sodelujejo in se mu uprejo» (Kerševan 2002, 372). Smemo domnevati, da je Pij XII. dobro poznal razmere v nemški katoliški skupnosti in dileme, pred katere bi postavil to skupnost, če bi jo pozval, da odreče pokorščino državnim oblastem, zato je ravnal, kakor je ravnal. Hkrati velja pristati na dejstvo, da se bo različnost interpretacij ravnanja katoliške skupnosti in posameznika v njej, tudi če so to nosilci visokih služb, kakor je bil na primer Pij XII., nadaljevala v prihodnje.

8. Sklep

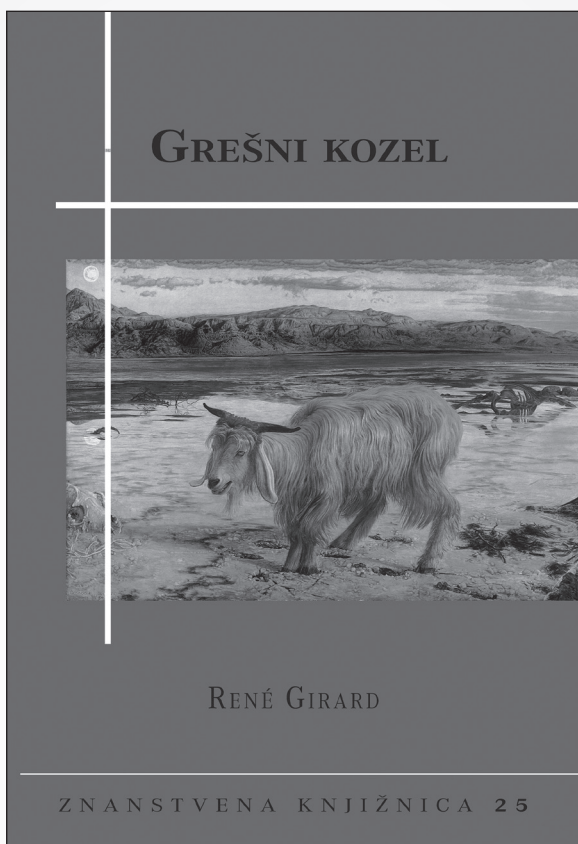
O papežu Piju XII. je bilo napisanega že veliko. Brez dvoma se bodo razprave o njegovem življenju in delovanju nadaljevale tudi v prihodnje. Vodstvo Vatikanskega tajnega arhiva in papež Benedikt XVI. sta napovedala, da bodo v letu 2014 dostopni vsi dokumenti iz obdobja Pijevega papeževanja.⁴ V Münchnu so že na voljo spisi o delovanju kardinala Mihaela von Faulhaberja (1869, voditelj škofije Freising-München 1917–1952), do leta 2014 bodo dostopni še spisi iz časa delovanja kardinala Josepha Wendla (1901, voditelj škofije Freising-München 1952–1960); oba sta bila sodelavca Pija XII. Čeprav ni pričakovati prelomnih odkritij, bodo vsaj prenehali očitki, da Sveti sedež skriva arhivsko gradivo, ki bi lahko spremenilo podobo Cerkve in papeža Pija XII. Leto 2013 je prineslo nove razsežnosti in zgodovinske vire, ki bodo sooblikovali zgodovinsko podobo papeža Pija XII. in zgodovino nastanka zgodbe o »Hitlerjevem papežu«. Bo pa lahko odločilnega pomena, če se bodo preučevalci njegovega dela držali intelektualne discipline in bodo *grandeur et misère* papežev ustrezno merili z merili njihovega lastnega poslanstva in njihovega lastnega razumevanja službe naslednikov apostola Petra (Brandmüller 2012, 12). Da bo za oblikovanje bolj zgodovinsko utemeljene sodbe o papežu Piju XII. potrebnih še veliko raziskav in objav, kaže prav zadnje desetletje: kljub objavam vrste virov (npr. enajst zvezkov vatikanskih dokumentov, ki govorijo o delovanju Svetega sedeža med drugo svetovno vojno, ali sto dvainpetdeset objavljenih zvezkov nemške Komisije za sodobno zgodovino) so se pogledi nanj le malo spremenili. Nekateri krogi zavračajo, da bi njihove vnaprej izdelane klišejske sodbe o zgodovini in osebnostih spremenila nova zgodovinska dejstva. Drugi še vedno raje iščejo odgovor na vprašanje, kaj se je v resnici dogajalo, v literarnih delih ali gledališču. Ob tem je na mestu spomniti na aksiom iz sholastične filozofije (Brandmüller 2012, 13): *Quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur* (Karkoli se dojema, se dojema na način tistega, ki dojema). Če pa

⁴ V letu 2009 je bil arhiv odprt do 10. februarja 1939, to je to dneva smrti Pija XI. Takrat je bilo napovedano, da naj bi vse dokumente iz časa delovanja Pija XII. odprli za uporabo v petih ali šestih letih. Prim. najavo prefekta Vatikanskega tajnega arhiva, škofa Sergia Pagana, objavljeno v *Katholische Nachrichten-Agentur* (KNA), Vatikan/Ausland/EU, 3. julij 2009, 2 (Hummel 2012, 15). Pospešeno delo za urejanje gradiva iz obdobja Pija XII. gre pripisati velikemu zanimanju za uporabo tega gradiva, to pa bo hkrati pomenilo, da se vodstvo arhivskih ustanov Svetega sedeža ne bo držalo sedemdesetletnega roka za nedostopnost gradiva po smrti njegovega ustvarjalca.

gledamo na razprave o Piju XII. in o njegovem času, o ravnanju vodstva Cerkve in posameznikov v njej kot na kritiko ustanove papeštva in Cerkve kot takšne, potem smemo domnevati, da gradiva za uspešnice še ne bo zmanjkalo.

Reference

- Benedik, Metod.** 2001. Pij XII.: papež v času treh totalitarizmov. V: Blet 2001, 5–16.
- Blet, Pierre.** 2001. *Pij XII. in druga svetovna vojna: Po dokumentih vatikanskih arhivov*. Ljubljana: Družina. Izvirnik: *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*. Pariz: Librairie Académique Perrin, 1997.
- Brandmüller, Walter.** 2012. Remarks on the Opening of the Exhibition »Opus Iustitiae Pax: Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958)« in Munich. V: Pfister 2012, 11–14.
- Casaroli, Agostino.** 2000. *Il martirio della pazienza: La Santa sede e i paesi comunisti (1963–89)*. Torino: Einaudi.
- Coppa, Frank J.** 2011. *The Policies and Politics of Pope Pius XII: Between Diplomacy and Morality*. New York: Peter Lang.
- — —. 2013. *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Cornwell, John.** 2002. *Hitlerjev papež: Manj znana zgodovina Pija XII*. Ljubljana: Orbis. Izvirnik: *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*. New York: Penguin, 1999.
- Dalin, David G.** 2005. *The Myth of Hitler's Pope: How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis*. Washington: Regnery Publishing.
- Follain, John.** 2007. KGB and the plot to taint 'Nazi Pope'. *The Sunday Times* (London), 18. februar. <http://www.fpp.co.uk/docs> (pridobljeno 5. 2. 2014).
- Friedländer, Saul.** 1966. *Pij XII. in Tretji rajh: dokumenti*. Ljubljana: DZS. Izvirnik: *Pie XII et le III^e Reich: documents*. Pariz: Seuil, 1964.
- Hummel, Karl-Joseph.** 2012. Eugenio Pacelli – Pope Pius XII: From Pre-Judgment to Historical Justice: Notes on a Changing Historical Image. V: Pfister 2012, 15–37.
- Kerševan, Marko.** 1966. Čas, ko je Cerkev zatajila: Ob knjigi Saula Friedländerja *Pij XII. in tretji rajh*. *Teorija in praksa* 3, št. 10:1485–1491.
- — —. 2002. Pij XII.: politika in/ali etika. V: John Cornwell 2002, 367–377.
- Lapide, Pinchas E.** 1967. *Three Popes and the Jews*. New York: Hawthorn Books.
- Leiber, Robert.** 2003. Pope Pius XII. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 11, 396–400. Washington: Thomson&Gale.
- Marchione, Margherita.** 2002. *Consensus & Controversy: Defending Pope Pius XII*. New York–Mahwah: Paulist Press.
- Pfister, Peter, ur.** 2012. *Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958): In the View of the Scholarship*. Regensburg: Schnell&Steiner.
- Rychlak, Ronald J.** 2013. The Soviet Smear that Lingers Today. Zenit. <http://www.zenit.org/articles/the-soviet-smear-that-lingers-today> (pridobljeno 5. 12. 2013).
- Sánchez, José M.** 2002. *Pij XII and the Holocaust: Understanding the Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Der Tagesspiegel.** 2005: Rolf Hochhuth lobt Holocaust-Leugner. 18. februar. <http://www.presseportal.de/story> (pridobljeno 5. 2. 2014).
- Zelko, Anton.** 1940. *Papež Pij XII*. Ljubljana-Rakovnik: Salezijanski inšpektorat.
- Zuccotti, Susan.** 2002. *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*. New Haven: Yale University Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 1, 77–92

UDK: 929Tomšič F.K.

Besedilo prejeto: 02/2013; sprejeto: 02/2014

Stanislav Južnič

Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča

Povzeteke: Prispevek opisuje dejanja in nehanja svaka Baragove matere oziroma moža Baragove tete, zakupnika kostelske graščine Frančiška Ksaverja Tomšiča; njegova kalvarija se je začela kmalu po padcu pariške Bastije. Osrednji del povesti oriše Tomšičeve težave konec leta 1791, ko je moral skozi ljubljanske zdrave dokazovati svojo prištevnost. Matične knjige opisujejo Tomšičevo življenjsko pot ob njegovih povezavah z družino Ireneja Friderika Baraga po Tomšičevi poroki s sestro Baragove matere. Posebna pozornost je posvečena duhovnikom med sorodstvom Baragove matere, rojene Jenčič, še zlasti jezuitskemu misijonarju, profesorju in bratu pradedu škofa Baraga, Sigmundu Jenčiču.

Ključne besede: Frančišek Ksaver Tomšič, Irenej Friderik Baraga, Sigmund Jenčič, graščina Kostel ob Kolpi, 18. stoletje

Abstract: **Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga**

The problems of Baraga's mother's brother-in-law Franc Tomšič soon after the beginning of French Revolution are described. The story focuses Tomšič's troubles at the end of the year 1791 when he had to prove his sanity. The Parish records describe Tomšič's life in connection with Baraga's family after Tomšič's marriage with a sister of Baraga's mother. The clergyman from Baraga mother's family Jenčič are put into the limelight, among them especially the Baraga's great-granduncle, professor and Jesuit missionary Sigmund Jenčič.

Key words: Frančišek Ksaver Tomšič, Irenej Friderik Baraga, Sigmund Jenčič, Manor Kostel by Kolpa River, 19th Century

Dne 10. maja 2012 je papež Benedikt XVI. razglasil škofa Baraga za častivrednega. Pot do svetništva je še dolga, svoj kamen k mozaiku pa prilagamo z opisom Baragovega sorodstva ob Zgornji Kolpi.

1. Uvod

Gospodstvo Kostel ob Zgornji Kolpi je pred soprogom Baragove tete Tomšičem užival grof Franciscus pl. Spanič¹ v prvi polovici šestdesetih let 18. stoletja, potem ko ga je odkupil od baronov Androcha oziroma od njihovih naslednikov. Zadnji verodostojni dokumenti o lastništvu baronov Androcha so iz leta 1763. Grof Spanič je zagotovo postal lastnik gospodstva Kostel vsaj nekaj mesecev pred začetkom tlačanskega punta decembra 1766. Kupoprodajna pogodba grofa Spaniča za nakup in za poznejšo prodajo Kostela ni znana. Grof Spanič je bil vsaj med jesenjo 1767 in jesenjo 1775 (1778) lastnik gospodstva Kostel; dne 7. 12. 1778 je zadnjič nastopil v vlogi botra sinu mitniškega izvršitelja Simona Czada (Szada) pri kostelski mitnici v Pirčah. V naslednjih letih je Spanič Kostel zapustil (Smole 1982, 305). Simon Szada je bil leta 1795 pobiralec (*Einnehmer*) mitnine za sol na mitnici Brodt, torej pri Pirčah v Kostelu; pomagal mu je neimenovani pregledovalec (*Ausseher*) (*Schematismus* 1795, 55).

Grof Spanič je bil bržkone zadnji klasični fevdalec v Kostelu. Naslednja tri desetletja so tod gospodovali reški in drugi trgovci, Napoleon pa je grad uničil leta 1809. Upor Kostelcev in Poljancev proti Napoleonu oktobra 1809 je bil dogodek, s katerim so bili uporni tlačani ob Zgornji Kolpi že drugič v štiridesetih letih (1767–1809) zapisani v zgodovino (Vetse 1909, 172; Dimitz 1868, 33; Dimitz 1875, 3:297–298; Skubic 1976, 535).

Po legendi je kostelsko zvestobo Habsburgom in odklonilni odnos do Napoleona poleg graščaka spodbujal tudi prifarski župnik Lovrenc Rački (*1732; †5. 6. 1819, Rake 2 v Kostelu). Potrditev te pripovedi lahko najdemo tudi v zapisih Račkega v mrliški knjigi, v kateri so bila imena razvrščena med letoma 1790 in 1818 po začetnicah vasi. Leta 1814 je Rački pri vseh črkah zapisal še razmeroma navdušen komentar o ponovni oživitvi Avstrije; zapis te vrste so lahko zahtevale nove/stare habsburške oblasti.

V Tomšičevem času so izpričani trije različni lastniki Kostela:

1. Baroni Androcha so bili lastniki graščine Kostel med letoma 1694 in 1832 (Smole 1982, 235). Toda inventar z dne 12. 8. 1763, narejen po smrti Franca Adama barona Androcha, ne omenja več graščine Kostel, čeprav za leti 1796 in 1799 šematizmi navajajo lastnika Franca Antona Androcha (Reisp 1990, 26; *Schematismus* 1796, 111), ki je skupaj z nekdanjimi lastniki Kostela Langenmantli in Marburgi ostal del deželnih stanov (*Landesleute Krain*), med katerimi ni bilo Spaniča ali Marochinov (*Schematismus* 1795, 121). Baroni Androcha se ponovno omenjajo v Kostelu šele dne 7. 9. 1832 ob Nugentovem prevzemu graščine.
2. Grof Laval Nugent (*1777; †1862) je dne 7. 9. 1832 dobil tožbo proti baronu Androcha za gospodstvo Kostel zaradi svojega tridesetletnega nemotenega uživanja posesti (ARS 315, Deželna deska, Glavna knjiga, III/481, Listine, 1. Morskozeleni kvatern, str. M 8 in M 9; Smole 1982). Napoleonov nasprotnik Nugent je bil v sorodu z najpomembnejšimi avstrijskimi družinami in celo s samimi Habsburgi prek svoje žene grofice Riario-Sforza. Trditev sodišča glede trajanja Nugentovega

¹ Spanntich, Spanich, Stanich.

uživanja graščine Kostel je bila morda pretirana, seveda na rovaš Nugentove gmotne koristi (Žic 1992; Ecker 1892, 5).

3. Po šematizmih je bil lastnik gospodstva Kostel v letih 1795, 1806, 1807 in 1808 reški trgovec Andrej Marochino (Reisp 1990, 26); župnija je bila slejkoprej deželno-knežja (Reisp 1990, 26; *Schematismus* 1795, 104 (B. von Marochino brez osebne imena rectif. No. 150); 1802, 111; 1807, 2.25; 1808, 3.30). Reški trgovci in veleindustrialci Marochino so postali lastniki Kostela neposredno po Tomšičevih težavah. Priimek Marochinov oziroma Marochinijev je povezan z Marokom v Afriki. Družina je izvirala iz Bakra, kjer je tudi dobila plemstvo. Prek rodovine Barbo so bil povezani tudi z Labinom v Istri. Med letoma 1765 in 1768 se je Marochino uveljavil kot mojster za ladje in vrvi, ko je za direktorja nove ladjedelnice v Kraljevici, grofa Dimitrija Voinovića (Mitar, Demetrio, *1722, Herceg Novi; †1794) nadziral vrvarne v Trstu (Presl 2004, 357; Presl 2009, 110;112;125–126). Ob koncu Napoleonove vladavine leta 1813 je bil Andrea de Marochin prvostopenjski sodnik na Reki (Pederlin 2003, 299).

Po Tomšičevem odhodu so bile različne osebe nastanjene v kostelskem gradu; tam je okoli leta 1800 živela tudi Marija Ana Michelly (župnija Fara, matične knjige in *Status Animarum* za Grad Kostel (Markt, trg Kostel št. 1); Umek 1991, 290; Breckerfeld 1791). Na gradu je morda že pred njegovim uničenjem, vsekakor pa po letu 1809 živela plemenita Elizabeta Otth, rojena Fanton (Ott, *1758; †23. 12. 1819, Trg Kostel št. 1) (NŠAL, Mrliška knjiga Kostel, str. 3). Njena domnevna sorodnica, morda nečakinja, Maria Ott je bila poročena z grajskim oskrbnikom (upraviteljem, *Verwalter*) Josephom Kallichem (Kalič) in je rodila hčer Antonijo (*2. 10. 1818, Trg Kostel 1) ob botru Antonu Fantonu. Dne 29. 8. 1820 je na Trgu št. 1 – znova kot žena oskrbnika Josepha Kallicha – dala krstiti hčer Marijo Rozalijo: botra sta bila Barbara von Fanton in župnik Andrej. Elizabeta Otth, rojena Fanton, je bila verjetno starejša sestra Antona Fantona (de la Fonte, *1768; †28. 10. 1822, Potok 9) (NŠAL, Mrliška knjiga Kostel, str. 13), višjega sodnika v Kostelu, že vsaj od leta 1818 nastanjenega pri Potoku št. 9 (Burić 1983, 46; Črnivec 1999, 283;319;432), dne 30. 3. 1818 se je poročil s petindvajset let mlajšo Barbaro Zimerman, vrtno gostilničarko (*Wirtsgarttner*), hčerko meščana Johanna Zimermana od Fare 12 in njegove žene Anne Staricha, ob pričah Johanu in Antonu Lokermajerju; Barbara je dne 27. 1. 1820 dala krstiti svojega sina Antona Edvarda Fantona, dne 14. 4. 1823 pa Johana Josepha pri Potoku št. 9. Oče Antona Fantona je bil Johan Baptist Fanton, mati pa Marija, rojena Matschek (Maček) (NŠAL, Poročna knjiga Kostel, str. 1). Anna Zimerman iz Črnomlja se je v istem času poročila na Dren št. 3 oziroma 7 z Mihaelom Marinčem, s katerim sta na Drenu št. 7 dne 23. 11. 1823 krstila hčerko Ursulo. Fara 12 je bila pozneje župnišče oziroma Špelna Južničeva hiša pri Fari.

2. Tomšič v Kostelu

Franz Xavier Tomšič (Franciscus, po spletnih virih tudi Jakob, *1750, Ljubljana; †1803–1806, Vrnsko?) je bil zakupnik (provizor) graščine Kostel pred novim

letom 1785, morda pa je zakup znova prevzel za nekaj časa po novem letu 1792, torej sedem let pozneje. Franz Xavier Tomšič, rojen in krščen v Ljubljani v družini Jakoba in Marije, je študiral retoriko na gimnaziji v Ljubljani leta 1766, star šestnajst let, kot meščanski študent (*Civis Aluminensis*); med njegovimi plemiškimi in jezuitskimi sošolci so bili leto dni mlajši baron Anton Billichgrätz (*1751, Lesno Brdo; †1824, Polhov Gradec), Janez Pogrietsnigov, študent geografije Michael Castelliz (*24. 4. 1749, Ljubljana; SJ 1766; †Höflein) (SBL, 1:73; Sommervogel 2:843; 9:6), Avguštin baron Codelli (*1750, Turn pri Ljubljani; †1811, Turn), Škofjeločan Joseph pl. Feichtinger (*1749), Leopold baron Gallenfels (*1750, Golnik), Francis Jabornik (Frančišek, *1749, Tržič; SJ; †1807, Tržič), Anton Kappus pl. Pishelstein (*1749, Kamna Gorica) in Ferdinand grof Lichtenberg (*1750, Ortnek).² Dne 9. 1. 1785 in dne 7. 9. 1787 je bil Tomšič kot *provisor actualis in Kostel* boter pri krstih v Kostelu; novorojenca sta bila Agnes (*1785; †5. 4. 1788, Trg Oppido 8) in Gregor (*1787; †2. 7. 1788, Oppido 8), hči in sin Gregorja Mlinca (*1760, Oppido Kostel; †4. 4. 1836, Trg Markt Kostel 7) in Hrvatice Barbare Mlinc, rojene Kauslevič (*Fužine) iz Trga Kostel Oppido št. 8. Obakrat je bila ob Tomšiču druga botra Margareta Zdravič (rojena Rogale, *13. 6. 1767, Rajšole št. 4 v Kostelu) iz bližnjih Sel št. 6, krstil pa je vsakokrat kaplan Martin Zdravič (Sdravich, *1741–1742, Briga ali Nova sela; †2. 4. 1793, Fara št. 12). V Zagrebu na račun hrvaškega plemiča de Savića izobraženi krepki pridigar Zdravič je bil Tomšiču očitno bolj po godu od samosvojega župnika Račkega, žal pa je Zdravič kmalu po Tomšičev kalvariji umrl v prifarskem župnišču zaradi vodenice. Mlinci so bili stara kostelska- trška trgovska družina, ki so tam trgovali že šest ali sedem rodov kot potomci mlinarske družine iz niže ležečega Grivca. Ob rojstvu tretjega otroka, hčerke Marije Mlinc, si za botra ob njenem krstu dne 17. 12. 1789 niso več izbrali zakupnika gradu, ki je takrat verjetno že kazal znake bolezni, temveč sta raje botrovala manj žlahtna soseda, Gregor Zdravič iz Sel pri gradu Kostel in Marija Juraj (rojena Jakšič, v Jakšičih št. 7) iz Vimola št. 2; podobno so ravnali ob krstih naslednjih dveh sinov. Ali pa so se ustrašili, ker sta oba upraviteljeva krščenca umrla sredi leta 1788? Mlinci so bili edini, ki jim je šel Tomšič za botra zunaj svoje družine, medtem ko njegova nevesta ni bila botra nikomur v Kostelu; od tod sklepamo, da je bil Tomšič močno osebno in poslovno povezan s trgovci Mlinci. Zdi se, da se je Gregor Mlinc (*1760) sprva hotel poročiti s svojo osem let mlajšo sosedo Marijo Magdaleno Mlinc s Trga št. 7, vendar je njune oklice z dne 18. 1. 1784 duhovnik prečrtal, bržkone zaradi preveč tesnega sorodstva, tako da se je Magdalena tri leta pozneje raje poročila h Klobučarjevim v niže ležeči Brsnik ob Kolpi. Vsekakor pa pri Gregorjevi in Barbarini zaroki dne 25. 1. 1784 in nato na poroki dne 11. 2. 1784 (poznejši) najemnik graščine Tomšič ni sodeloval, saj v tem času bržkone še ni bil v Kostelu; poročni priči sta bila soseda Matija Pleše in Martin Majetič (*Poročna knjiga župnije Kostel*, str. 124). Tako je Tomšič bržkone prišel v Kostel v drugi polovici leta 1784.

Po dveh letih upravljanja Kostela se je Tomšič začel ozirati za nevesto; ni izbiral prav daleč, temveč mu je oko obstalo na slabih 14 km niže ležečem Poljanskem

² Franciscus Tomssich (Črnivec 1999, 273; 461).

gradu, kjer si je ogledal brhko mladenko. Dne 7. 7. 1787 se je Frančišek Ksaver Tomšič na gradu nad Trgom Kostel zaročil z Marijo Terezijo pl. Jenčič (*24. 10. 1757, Mala Vas), hčerjo poljanskega prefekta Bernarda (*1719, Poljane ob Kolpi; †22. 3. 1795, Ljubljana) in Katarine pl. Werth (*1734; †1784, Trebnje); nevesta je bila rojena v Mali vasi v župniji Dobrze (Doberze, Dobernig). V rubriki staršev sta bila pri mladoporočencih vpisana Jakob Tomšič in Marija oziroma Tomšičev prihodnji tast Bernard Jenčič in tašča Katarina, ki je bila drugače že pokojna, a to v poročnem zapisu ni bilo posebej poudarjeno. Jenčič in Tomšič sta bila tako stanovska kolega, zakupnika oskrbnika na sosednjih graščinah Kostel in Poljane. Poroka kostelskega provizorja (*actualem provisorem* in Domino Kostell) Tomšiča je sledila poldrugi mesec po klicih dne 20. 8. 1787 na kostelskem gradu (*Poročna knjiga župnije Kostel*, str. 133); bržkone pomotoma se na spletu najde podatek o poroki v župniji Dobrnich. Priči pri poroki sta bila gospod Bisiaget in gospod Valentin Pegana, srečna mladca pa je poročil stiški cistercijan Karl Rudolf baron Zierheim (Zirchain, Zirchaim, *3. 2. 1736, Hmeljnik; †26. 5. 1802), bolehní župnik iz Trebnjega (Treffen), ki je imel v Trebnjem leta 1795 kaplana Franza Jabornika, nekdanjega sošolca Franca Ksaverja Tomšiča, in Franca Jenčiča (*Schematismus* 1795, 156; Pokorn 1908, 143). Rudolf Zierheim je bil do smrti leta 1797 prošt, dekan in mestni župnik v Novem mestu (*Schematismus* 1802, 127;149; Ilesič 1904, 19); izbira duhovnika iz Trebnjega nikakor ni presenetljiva, saj je tam tri leta pred Tomšičevo poroko umrla Tomšičeva tašča, nato pa se je tja preselila še Baragova veja družine in leta 1799 kupila graščino, s katero je med letoma 1812 in 1824, še nekaj mesecev po posvetitvi, gospodaril sam prihodnji ameriški škof (Smole 1982, 502; Granda 2000). Marija Terezija Jenčič je imela dvanajst bratov in sester; najpomembnejša med njimi sta bila starejši brat Marije Terezije, župnik Janez Nepomuk Jenčič (*25. 6. 1753; †9. 7. 1813, Želimlje), in mlajši brat, gradbeni inženir Anton Bernard Jenčič (†10. 4. 1820), ki je prihodnjega škofa Baraga nekaj let gostil v Ljubljani med prvimi leti Ilirskih provinc, po Baragovem odhodu s stričevega gradu Belnek. Mlajša sestra Marije Terezije, Marija Katarina Jožefa Jenčič (*1758/1759, Mala vas; †1807/1808), se je poročila z Janezom Nepomukom Baragom in je kot četrtega otroka povila poznejšega škofa Ireneja Friderika Baraga (*1797; †1868 Marquette). Frančišek Ksaver Tomšič je bil torej svak matere škofa Baraga in svak v Želimljem umrlega župnika.

Že sedem mesecev po poroki je oskrbnike Tomšiče v kostelskem Trgu – Arce – razveselil prvi otrok Jožef Alois, ki se je rodil dne 31. 5. 1788; njegova krstna botra sta bila Salesius Germek in gosa Domicella Jenčič, krstil pa ga je kaplan Zdravič. Žal je že po šestih urah fantiček umrl v Trgu Kostel št. 1, torej na gradu; pokopali so ga dne 2. 6. 1788 (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 7; *Mrliška knjiga Kostel*, 83). Domicella Jenčič je bila bržkone novorojenčkova teta Marija Katarina Josepha Jenčič z gradiča Mala vas, tedaj še neporočena, pozneje pa mati škofa Baraga. Dne 10. 7. 1789 je bil krščen Franc Ksaver Tomšič; botra sta bila Jožef Cordelli in Katarina Jenčič (Catharina) (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 5:3–4), otrokova teta in pozneje mati škofa Baraga. Botra pri rojstvu drugega sina, Katarina Jenčič, ni bila tedaj že pokojna Terezijina mati in

otrokova babica Marija Katarina,³ hči Gabrijela Abrahama pl. Wertha, ki je dne 24. 8. 1749 poročila Bernarda pl. Jenčiča v Ljubljani. Priči na poroki Marije Katarine in Bernarda Jenčiča sta bila Kočevar Matija Peer in nevestin sorodnik Franz Lothar pl. Werth.

Tomšičevo gospodovanje na gradu Kostel je kmalu zašlo v dokaj klavrne vode; na sam božič, dne 25. 12. 1789, je na gradu Trg – Graffenwart št. 1 umrl grajski pisar (*Scriba*) Gracensi, star komaj osemnajst let (*Mrliška knjiga Kostel*, 3). Zakupnika oskrbnika Kostela, Frančiška Tomšiča, so že leta 1790 usmiljenke (Barnherzigen, Barmherzigen) odpeljale v Ljubljano, ker je tako propadal v svoji bolezni, kakor je poročal novomeški okrožni urad dne 28. 9. 1791. Zakupnik Kostela Franz oziroma Frančišek Thomschitsch je po poročilu ljubljanskega magistrata dne 29. 9. 1791 obveljal za norega, kakor je zapisal območni urad (*Kreisamt*) v Novem mestu dne 25. 11. 1791.

Kot priča ob ugotavljanju Tomšičevega stanja je nastopil tudi nekdanji kostelski grajski pisar Josef Globočnik, ki je bil zapisnikar že pri grofu Spaniču med uporom Kostelcev januarja 1767 (ARS, Deželno glavarstvo, šk. 42, Globočnikov zapis z dne 3. 1. 1767). Dne 5. 2. 1761 in dne 6. 4. 1762 je Josef Globočnik (Globotschnig) kot inšpektor kneza Turjaškega prepisal Schönlebnov katalog ob predaji fidejkomisnih knežjih knjig in dodal nove nabave (HHStA, FAA, 415–416). Dne 28. 12. 1791 je Globočnik dobil službo kot inšpektor kneza Turjaškega s sosednjega gospostva Kočevje; to je bil obenem najpomembnejši plemič v deželi. V tej službi ga je omenjal tudi Tomšič v svoji prošnji, ki jo je podpisal tudi ljubljanski župan pravnik Peter Fister (Fišter, Fuester, Phister, *1759, Naklo; †marec 1800, Ljubljana) – tisti čas je bil natanko na sredi svojega mandata in so ga Ljubljančani zaradi prevelike žeje in nagle jeze tožili celo cesarju. Županoval je od leta 1787 do leta 1794, do smrti pa je ostal svetnik magistrata. Pod županom se je podpisal še Josef Hafner oziroma Hofman. O Tomšičevi usodi, ki je bila v rokah novomeškega in ljubljanskega magistrata, je odločala zdravniška komisija dvojice doktorjev medicine. Predstojnik (*senior*) ljubljanskega medicinskega kolegija, Anton Kastelic (Antonius Castelliz, *pred 1769, Zagorje ob Savi; †30. 8. 1796, Ljubljana) (Archiv der Universität Wien, Acta Facultatis Medicae, Medizine, 1.13, 517), in profesor veterinarskega znanja, Karol Bernard Kogl (Carolus Bernardus Kogel, *20. 8. 1763, Novo mesto; †14. 3. 1839, Ljubljana) sta se sestala v Ljubljani dne 28. 12. 1791.⁴ Kastelic je bil mestni fizik in policijski zdravnik, pisal pa je predvsem o Dolenjskih Toplicah leta 1776/77. Kogl je promoviral leta 1788, očitno pa je poučeval veterino na ljubljanskem liceju že pred letom 1795, ko ga na licej postavlja Ivan Pintar v SBL; leta 1794 je bil med ustanovitelji in nekaj let celo predsednik obnovljene Filharmonične družbe. Nobeden od obeh Tomšičevih zdravnikov ni bil posebno izkušen v Tomšičevi vrsti duševne bolezni. Vsekakor sta enoglasno ugotovila, da Tomšič uporablja razum pri jedi, vendar mu je spomin oslabel; zato sta podpisana zdravnika Francu Tom-

³ Marija Katarina Jenčič (*1734, Mala vas oziroma Bukovica; †15. 1. 1784, Trebnje).

⁴ Medicinsko poročilo na foliju 9 s podpisi zdravnikov, ZAL, LJU 489, Reg I, 235, Zadeva umobolnega zakupnika gospostva Kostel 1791, Tehniška enota 146, originalna številka dosjeja (fascikel) 192, folio 3–10; 330–595; 1–184.

šiču s pridržki predpisala likvidacijo ukaza za pridržanje v Ljubljani; možakar je nenehno kašljal, vendar naj bi ta likvidacija izboljšala njegov spomin. Na podlagi tega strokovnega medicinskega mnenja je Tomšič ob županovem podpisu levo od svojega prosil za likvidacijo oziroma izpustitev prek knezovega inšpektorja Josefa Globočnika iz znanega gorenjskega železarskega rodu. Kot vzrok je navedel razmišljanja turjaškega inšpektorja s trditvijo, da mu bo pomagalo doživeto uradniško gospodarjenje, če bi bil lahko znova upravnik (*Verwalter*) v Kostelu. Podpisal se je kot čuvaj (*Wächter*).

Istega dne je dopis ljubljanskega magistrata podpisal tudi Joseph Gollmay (Golmayer), v dopisovanje pa je bil vmešan tudi novomeški magistrat. Jožef Golmayer je bil morda sorodnik radovljiške veje Gollmayerjev; promoviral je iz prava in postal svetnik ljubljanskega magistrata, prisednik meničnega sodišča, nato pa še hišni posestnik in prisednik gorskega sodišča. Dne 30. 9. 1791 se je pod dopis magistrata o Tomšiču podpisal pravni svetnik magistrata Anton Podobnik (*3. 6. 1755, Idrija; †1798/1808), ki se je kot Fisterjev naslednik kmalu povzpел na ljubljanski županski stolček, že avgusta 1795.

Razvpita tržaška afera melanholika Wolfa Sigmunda Antona Jožefa grofa Galenberga (*1707; †1773) in zdrave varuštva nad premoženjem preganjalca ljubljanskih demonov, Wolfa Sigmunda Lichtenberga (Kos 2004, 167), kažejo zgodovino norosti visoke kranjske družbe v 18. stoletju, zgodba o duševnih težavah kostelskega zakupnika Franca (Frančiška) Tomšiča pa postavlja tedanje zagate v novo luč.

3. Sestri zakupnika Tomšiča

Tomšič si je od Kostela ob svojem prihodu zagotovo mnogo obetal, zato je tja pripeljal iz Ljubljane še svoji sestri Marijo in Frančiško; mladenki sta se dobro poročili kmalu za njim.

Neimenovana hči, ali raje sestra, gospoda Tomšiča, (Marija) Domicella, nata Tomsich, se je poročila dne 31. 8. 1788 z gospodom Jakobom Banazh (Bemazh, Bonaczi, Banach) v Kostelu na Trgu 1. Priči sta bila (Franc) Salesius gospod Germek, ki je bil tudi krstni boter nevestinemu nečaku, in nevestin brat, sam Franciscus Thomsich. Poročni obred je znova vodil kaplan Zdravič. Starost mladoporočencev ni bila navedena. Dne 26. 6. 1789 se jima je v Banja Loki v Kostelu na neznani številki rodil prvi sin, Jean Bonaventura; to pot je bilo navedeno ime matere Marije; botra sta bila domnevni otrokov stric Frančišek Tomšič in domnevna otrokova teta Frančiška, rojena Tomšič. Krstil je kaplan Zdravič (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 3). V to hišo v Banja loki se je leta 1813 naselil Benič iz sosednjih Novih sel, čigar veja družine se je pozneje naselila v slovenskem Kuželju; tam še danes uporabljajo hišno ime Benič. Dne 17. 8. 1790 sta Marija in Jakob na Trgu številka 1 (*Arccce, sic!*) na gradu Kostel povila sina Antona Ferdinanda Banacha; botra sta bila svojeročno težko čitljivo podpisana Hr. Ant. Ottoschitsch (Ott) in Ka-

tarina Jenčič, bržkone mati poznejšega škofa Baraga, Marija Katarina Josepha Jenčič (*1758, Mala vas; †1807). Krstil je kaplan Martin Zdravič (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 17). Očitno mladoporocencema nekoliko bolj višinski zrak v Banja Loki ni del posebno dobro, tako da ju nepolni dve leti po poroki znova najdemo na gradu pri nevestinem očetu. Frančiška in Marija Tomšič bi lahko bili hčerki Franca Ksaverja iz domnevnega prvega zakona, veliko verjetneje pa sta bili njegovi sestri, rojeni v Ljubljani.

V Kostelu je upravitelj Tomšič dobil tri sinove v letih 1788, 1789 in 1792. Šestindvajsetletna hči, ali verjetneje sestra, kostelskega grajskega upravitelja Frančiška Ksaverja, Frančiška Thomsich (Francisca, *1765/1766), se je dne 4. 10. 1791 na Trgu št. 1 poročila z nekoliko mlajšim gospodom provizorjem (upraviteljem), Gregorjem Kraskovichem na gradu (Arcs) Kostel. Morebitni oklici niso dokumentirani v drugače izčrpni, dobro ohranjeni knjigi zarak župnije Kostel. Poročni priči sta bila oče kostelskega kirurga zdravnika, uradnik Antonius Lokermajer (Lokmajer, *1749; †23 januar 1799, Fara št. 11 v Kostelu), in Franz Orlich (Orlič), ki je bil tudi krstni boter Tomšičevemu sinu Alojzu; poročil ju je kaplan Zdravič. Kaplan Martin Zdravič (†2. 4. 1793) je kmalu zatem, dne 26. 3. 1793, objavil svojo poslednjo voljo, ki jo je s svojim podpisom poleg župnika potrdil še uradnik Lokermajer (Zdravič 1793). Lokermajer se je dne 26. 5. 1794 kot vdovec poročil pri Fari št. 11; poročni boter mu je bil prav tako Franz Orlich.

Mladoporocenca Kraskovicha sta ostala povezana s kostelskim gradom vsaj toliko, da je Frančiška tam pol leta po poroki botrovala ob krstu svojega nečaka, sina brata Franca, dne 27. 7. 1791, že po očetovi preizkušnji. Tedaj se je Francu Ksaverju rodil še Alojz Joahim; mati je bila vpisana zgolj kot plemkinja Jenčič brez osebnega imena, botra pa sta bila družinski prijatelj Franc Orlich (Orlitz) in pol leta predtem poročena, svojeročno podpisana otrokova teta Frančiška Tomšič (Franziska Thomschilin, *1765/1766), po pomoti župnika Račkega še vedno vpisana z dekliškim priimkom Tomšič in ne z novim moževim priimkom Kraskovich. To je bil edini dokument družine Tomšič, ki ga je podpisal Rački, saj je bil isti čas Račkov kaplan Zdravič že hudo bolan. Dne 24. 7. 1792 je bolehn fantiček umrl na Trgu Kostel št. 1 oziroma na gradu (NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 121–121; *Mrliška knjiga Kostel*, 5); ta žalostni zaznamek je obenem poslednji, ki omenja družino zakupnika Tomšiča v Kostelu. Dne 15. 10. 1822 je bil Mihael Tomsitsch resda poročna priča kostelskemu nadzorniku trgovine s tobakom, Čehu Vincentu Prostu (*1787), in obrtniški hčerki Ursuli Tertschek (*1796 Rateče 8).

Krst in kmalu za njim smrt ubogega nečaka so zadnji zapisi o Tomšičih v Kostelu; očitno so se kmalu odselili in umrli drugje, tudi če je Franc Tomšič uspešno prestal ljubljansko preizkušnjo in se povrnil k zakupniškemu upravljanju kostelske graščine po novem letu 1792. Francev edini preživeli sin Franz Xavier Tomsich se po krstu ne omenja več v Kostelu. Franc starejši je služboval kot pobiralec komorne cestne mitnine na cesti proti Štajerski v Vranskem (*Kameral-Weggmautämter Einnehmer*). Njegov sodelavec (*Kooperator*) oziroma podrejeni kontrolor je bil Karl König, imela pa sta še enega nadzornika (Aufseher). Druga moštva so pobirala kranjsko komorno cestno mitnino v Kranju in v krajih Tržič (Neumarkt), Podkoren (Wurzen) in Franz (Vransko)

v Spodnji Savinjski dolini na poti iz Ljubljane v Celje onstran trojanskega klanca (*Schematismus für das Herzogthum Krain* 1795, 47) (Slovanska knjižnica RA B 200/1795); *Schematismus* 1796, 62; 1798, 170; 1802, 187). Vransko (Franz) je bilo mitnica na meji med Štajersko in Kranjsko; leta 1778 so mitnico iz vranskega trškega dvorca Vitenbah (Avgustenburg, Avžlak), kjer je bila nekaj časa pivovarna (Prajhaus), premestili ven iz trga Vransko v zaselek Mavta. Med letoma 1809 in 1813 je bila tam avstrijska obmejna carinarna (Ausschlag), ker je v neposredni bližini potekala meja med avstrijskim cesarstvom in Ilirskimi provincami. Tomšič in König sta imela pri mitnici v Mavti na razpolago leseni in zidani stavbi (Natek 1988, 336). Tik pred ustanovitvijo Ilirskih provinc ni kot carinik v Vranskem (Franz) nastopil več Tomšič, njegov sodelavec Karl König pa je medtem leta 1807 postal Einnehmer ob kontrolorju Thomasu Wörthhu in skupaj z dvema nadzornikoma (Aufseher) (*Schematismus* 1807, 1:72; 1808, 1:70; *Schematismus für Krain, Görz und Gradiska auf das Jahr* 1817, 1:72); verjetno je hudo preskušani Tomšič odšel v pokoj ali pa k poslednjemu počitku.

4. Kostelsko-poljanski Jenčiči in Baraga

Tomšičeva nevesta Marija Terezija Jenčič, rojena v župniji Doberze, je bila vnučkinja Antona Danijela Jenčiča, rojenega dne 23. 3. 1685 v Poljanah, ki je bil dne 15. 1. 1719 boter pri krstu v Kostelu, ko je bil v službi kot carinik preglednik na mitnici Brod (Retl 1702–1719).

Jenčiči konec 18. stoletja niso imeli v lasti nobene graščine na Kranjskem. Verjetna sorodnica F. X. Tomšiča, Neža (Agnes) Tomšič, rojena Urbančič, je bila lastnica gospostva Zgornji Kolovrat na Kranjskem od 28. 3. 1803 do 11. 11. 1805 (Smole 1982, 568).

Franc Jožef Jenčič je bil rojen dne 6. 2. 1708 v Kočevju. Njegov oče Anton (Danijel), rojen dne 23. 3. 1685, praded škofa Baraga, je bil prav tako sprva carinik (preiskovalec) na Brodu (v Pirčah); dne 15. 1. 1719 je bil za krstnega botra v Kostelu. Pozneje je podedoval službo prefekta v Poljanah ob Kolpi po svojem očetu. Za njim je postal prefekt njegov najstarejši sin Franc Jožef. Bratranec Franca Jožefa, mrzli stric Baragove matere in sin upravitelja kočevske žitne kašče, Jožef Jenčič (*10. 1. 1696, Kočevje), je bil dne 9. 9. 1749 upravnik na Brodu, kakor so njega dni še imenovali mitnico v Pirčah na kranjski strani Kolpe; podobno dolžnost sta svoj čas opravljala dva njegova starejša sorodnika. Ob kostelskem kmečkem uporju je dne 3. 1. 1767 mož enakim imenom – Jožef Jenčič – sodeloval pri zasliševanju voditeljev puntarjev. Družina Marije Terezije Jenčič je oseminsedemdeset let (1674–1752) upravljala turjaško gospostvo Poljane (Jenčič 1989).

Brat Franca Jožefa, Bernard Anton Jenčič (*1719, Poljane; †22. 3. 1795, Ljubljana), je živel na gradiču v Mali vasi, drugače fidejkomisu Turjačanov. Poročen je bil z Ano Katarino pl. Werth, katere starši so bili pozneje lastniki graščine Bukovica. Ena od njunih hčera se je poročila v družino Baraga. Njun sin Anton Bernard Jožef je bil inšpektor za ceste in mostove in namestnik direktorja uprave za ceste in mo-

stove v času ilirskih provinc. Njuna mlajša hči Marija Terezija se je poročila z oskrbnikom gradu Kostel, Francem Xavierem Tomšičem, sinom Jakoba in Marije (Jenčič 1989, 11); tako je bilo več Jenčičevih rodov povezanih z upravnimi funkcijami gosposke v Kostelu. Glede na bližino Poljan, kjer so Jenčiči tri generacije oziroma oseminsedemdeset let, med letoma 1674 in 1752, dedovali oskrbniško funkcijo, je njihovo delovanje v Kostelu pričakovano. Razdaljo med obema gradovima je izurjen jezdec lahko prejahal v dobri uri.

Po smrti kostelskega župnika Medvediča je Jenčič devet mesecev upravljal župnijo Kostel, med decembrom 1735 in 21. 7. 1736, ko je bil nastavljen in dne 17. 8. 1736 ustoličen župnik Lojk (Smole 1985, 110). Dušnopastirske dolžnosti so bile ta čas zaupane kaplanu Knežiču. Jenčičevi dopisi iz leta 1736 so bili podpisani na gradu Kostel. Na zvezo z grajskimi kaže tudi omemba graščaka Androcha kot dobrotnika cerkve v enem Jenčičevih dopisov. Franc Jožef Jenčič v pismih ni bil nikjer imenovan plemič, čeprav sta bila tako označena prejemnika njegovih pisem, vicedom Franc Sigfrid grof Thurn-Valsassina in vicedomov tajnik Janez Hieronim Marzini pl. Merzenhaib (Smole 1985, 111 sl.; ARS 1, Vic. šk.101, 303–322).

Leta 1736 je bil F. J. Jenčič prejemnik na Brodu. Lokacija Brod je v tistem času zadevala Avtlak pri Pirčah in ne hrvaškega Broda na Kupi; ta Brod se je tisti čas še imenoval Ribarsko, po ribah, ki so jih tam gojili za gospodo. Ribarsko se je preimenovalo v Brod, potem ko so tam zgradili prevoz prek reke (*Krstna knjiga Kostel* 1702–1719; Hirc 1993, 8).

Prvo med ohranjenimi Jenčičevimi pismi, poslanimi vicedomu, je bilo spremno pismo ob Medvedičevi knjigi dolžnikov dne 19. 1. 1736 (Smole 1985, 108). Dne 17. 5. 1736 je Jenčič ponovno pisal vicedomu že kot administrator župnije v Kostelu. Ugotavljal je, da novi župnik v Kostelu ni bil imenovan. Naddiakon Petazzi tudi ni postavil nobenega posebnega administratorja, temveč je dušnopastirske dolžnosti zaupal dotedanjemu kaplanu Knežiču. Zato je Jenčič prosil vicedoma za navodila, po katerih naj ukrepa.

Jenčič je še poročal, da je sodnik (in graščak) Androcha prispeval dvoletno desetino od prirastka živine za leti 1734 in 1735 za župnijo. Skupaj je bilo petindvajset glav in konj, ki ga je dobil kaplan Knežič (ARS 1, Vic. šk.101, 281, 285). Jenčič je imel graščaka močno v čisljih, a to zagotovo ni bilo v skladu z dotedanjo in s poznejšo politiko Cerkve v Kostelu. Zato je verjetno prav Androcha podprl nastavev Jenčiča za administratorja župnije. Niso pa ohranjeni morebitni dopisi F. J. Jenčiču, ki bi jih dobil od višje cerkvene in posvetne oblasti, katero sta predstavljal ribniški naddiakon in vicedom.

V enem od dopisov je F. J. Jenčič celo spraševal vicedoma glede imenovanja administratorja župnije, čeprav naj bi to funkcijo opravljal sam, saj se je podpisal kot »začasni cesarski pooblaščenec v župniji Kostel«. Ta nedorečenost pri Jenčičevem imenovanju za administratorja župnije Kostel se kaže tudi v tem, da so v vicedomskem uradu ohranjena štiri Jenčičeva pisma vicedomu in njegovemu tajniku; niso pa ohranjeni morebitni uradni odgovori na pisanje; to kaže na svojevrstno vladno zapostavljanje Jenčiča.

Po drugi strani pa je bil F. J. Jenčič v dobrih odnosih s kaplanom Knežičem, čigar dušnopastirsko delo je v poznejšem pismu z dne 12. 2. 1737 (ARS 1, Vic. šk. 101, 318) pohvalil. S Knežičem je sodeloval tudi pri popisu imetja ob odhodu župnika Pavla Franca Klapšeta dne 18. 11. 1731 od Fare v Tomaj. To zagotovo ni v skladu z mnenjem graščaka F. A. Androcha, ki je v pismu vicedomu dne 22. 11. 1732 Knežiča grdo ozmerjal.

Iz navedb kraja Kostel ob Jenčičevih podpisih leta 1736 in leta 1737 izhaja, da je verjetno živel na gradu Kostel in ne, denimo, na Avžlaku v Pirčah ali pri Fari. Matične knjige iz tega časa niso ohranjene, tako da drugih podatkov o F. J. Jenčiču nimamo.

Dne 23. 10. 1736 je Jenčič ponovno pisal vicedomu iz Kostela. Lojk je bil ta čas že dva meseca kostelski župnik. Dva dni pred pismom mu je Jenčič predal tudi administrativne posle. Ni mogoče ugotoviti, ali so bile med predanimi listinami tudi matične knjige iz dvajsetih in tridesetih let 18. stoletja; tudi če so bile, so verjetno leta 1757 pogorele.

Lojk ob predaji administracije verjetno ni priznal Jenčičevih stroškov. Zato se je Jenčič obrnil na vicedoma in še ni predložil popisa svojih stroškov. Verjetno je Jenčiča podpiral graščak Androcha, ki se je pozneje, dne 28. 3. 1739, tudi sam pritoževal čez župnika Lojka (Skubic 1976, 163).

Dne 12. 2. 1737 je Jenčič poslal dve pismi iz Kostela: eno ponovno vicedomu, drugo pa njegovemu tajniku, dr. Ferdinandu (Leopoldu) Heiplu, doktorju obojega prava, ki je resda umrl že 18. dne februarja 1731 (NŠAL, ŽA Ljubljana-Sv. Nikolaj, M 1658–1735, 322) in ga je že vsaj leta 1732 nadomestil Janez Hieronim Merzina pl. Merzenheim. V pismu vicedomovemu tajniku je Jenčič zapisal, da je trg Kostel pol ure oddaljen od Fare in so bile zato njegove vizitacije med devetmesečnim administriranjem dokaj naporne. Tudi zapisano kaže, da je Jenčič živel na gradu Kostel. Jenčič je poročal še o obisku visokih gospodov iz Novega mesta, bržkone cerkvenih dostojanstvenikov. Sam je moral kriti primanjkljaj žita v župnišču in je imel za 60 fl stroškov. V pismu vicedomu je navedel celo dvakrat višjo vsoto.

F. J. Jenčič je imel tajnika vicedomskega urada za svojega prijatelja in ga je nekajkrat prosil za posredovanje pri izplačilu. Podpisal se je kot cesarski uradnik. Domnevamo, da je v času pisanja pisma imel uradno funkcijo na gradu Kostel, ki pa je ni podrobneje opisal.

Istega dne je Jenčič poslal tudi pismo vicedomu. Omenil je svoj dopis z dne 21. 1. 1737, ki se nam ni ohranil. Medvedičevo smrt je označil kot nenadno. Jenčičev račun v znesku 116 fl 3 kr 3 den je novi župnik Lojk bržkone odklonil. Zato je Jenčič zahteval izplačilo pri vicedomu (ARS 1, Vic. šk. 101, 317).

Za vzdrževanje župnije je graščak Androcha prispeval desetino od prirastka, koruze in konj; o tem je bil obveščen tudi naddiakon. Vsaj navedba glede koruze je zagotovo napačna, saj je po razsodbi cesarja z dne 22. 8. 1731 desetina od koruze tako ali tamo pripadala župnišču.

Najvišje stroške je Jenčič pripisal izgubi svojega časa med administriranjem v župniji. Ti so prinesli kar 2/3 celotnih stroškov v gotovini. Drugi stroški so bili popisani

v naravi, zagotovo kot povračilo za obede v župnišču. Del denarja je Jenčič verjetno nameraval vrniti graščaku, ki naj bi založil svojo desetino. Tako je bila Jenčičeva zahteva po povrnitvi stroškov od Cerkve pravzaprav prikrita zahteva graščine in s tem nadaljevanje polstoletnega spora med obema, ki je nastal, odkar je dne 2. 5. 1678 vicedom potrdil naddiakonovega kandidata Boštjančiča za župnika v Kostelu.

5. Jezuitski misijonarji v sorodstvu škofa Baraga: Jenčiči in Hallerstein

Stric Franca Jožefa Jenčiča in brat pradedu škofa Baraga, jezuit Sigmund Jenčič (Žiga, Sigismundus, *24. 4. 1679, Poljane ob Kolpi; SJ 10. 10. 1698, Gradec; †22. 4. 1718, Leoben), je bil misijonar na Ogrskem, pozneje pa je poučeval filozofijo v Ljubljani (Jenčič 1989, 11). Po drugih virih naj bi bil rojen v Kočevju, umrl pa naj bi v Ljubljani (Skubic 1976, 710). Sigmund Jentschiz je bil četrti otrok Matija II. Jentschiza in Marije Erberg. Nižje šole je končal na jezuitskem kolegiju v Ljubljani. Kot sin visokega Auerspergovega uslužbenca je imel dostop do bogate knjižnice v Auerspergovem knežjem dvorcu v Ljubljani. Devetnajstleten je vstopil k jezuitom v Gradcu in tam ostal dve leti v noviciatu. V Ljubljano se je vrnil med letoma 1701 in 1705 kot gimnazijski profesor, knjižničar in voditelj kongregacij. Pot ga je ponovno zanesla v Gradec na študij teologije. Od tod je odšel na duhovno leto v Leoben, kjer je pred njim služboval mlajši brat njegovega deda, Krištof Jentschiz (*3. 10. 1616, Eisenerz; SJ; †28. 10. 1667, Leoben); pozneje je Sigmundov nečak, Matija Jentschiz (*16. 10. 1701, Kočevje; SJ; †1736, Leoben), s pridom nosil rektorsko palico v Leobnu. Eisenerz severozahodno od Leobna je bil pradomovina vitezov Jenčičev, preden so se pred vihrami tridesetletne vojne umaknili na Kranjsko; prav zato so pozneje s takšnim uspehom službovali v Leobnu.

Sigmund Jentschiz je bil leta 1711 misijonar v Budi, kjer je štiri leta pozneje njegov stric Jurij Erberg našel smrt med kužnimi vojaki. Naslednje leto je Sigmund Jentschiz poučeval v višjih razredih dunajske gimnazije, vodil kongregacije in objavil dve zbirki pesmi. Med letoma 1713 in 1718 je poučeval filozofijo in kazuistiko v Ljubljani, kjer je kolegiju daroval dediščino po umrlemu očetu. V šolskem letu 1713/1714 je poučeval logiko, v letu 1714/1715 fiziko, v letu 1715/1716 metafiziko in v letu 1716/1717 moralno teologijo. Umrl je med pripravami za vrnitev v misijon na Ogrsko, kamor je pozneje leta 1731 odšel Avguštin Hallerstein, sin njegove sestrične. Drugi sloviti kranjski misijonar, Friderik Irenej Baraga (*29. 6. 1797, Mala vas; †19. 1. 1868, Marquette), je bil pravnuk Sigmundovega brata Antona Danijela Jentschiza. Podružnični mitničar v Travi, Lenart pl. Erberg (Leonard, *6. 11. 1606; †1691, Kočevje), vitez od 27. 5. 1665 (Umek 1991, 13) in mestni sodnik v Kočevju, je bil Hallersteinov praded in obenem ded Baragovega pradedu.

Sigmund Jentschiz je objavil dve teološki knjigi. Petdeset peripatetično oblikovanih filozofskih tez s predavanj v Ljubljani je dal leta 1716 natisniti na Dunaju in jih vezati pred svojo knjigo o filozofiji in o živalih. Knjigo je posvetil mecenu, Ljubljančanu Janezu Gregorju Thalnitscherju, članu Akademije operozov in nečaku

Janeza Ludvika Schönlebna (Jentschiz 1716, 2). Teze so bile trditve, dolge od treh do deset besed, objavil pa jih je na dveh straneh. Začele so se z logiko, sledile so teze o prirodoslovju in končno še metafizične teze. Zadnje teze iz logike so bile:

25. »Trajanje je vedno nedeljivo.«
26. »Možnosti je neskončno mnogo.«
27. »Telesa je mogoče deliti v neskončnost.«
28. »Vesoljna moč je večna.«
29. »Ustvarjeno se prej ali slej pokonča.«
30. »Dovršene stvaritve so zapletene.«
31. »Bistvo ni uničljivo.«

Jentschizevi ljubljanski študentje so morali zagovarjati nekaj prirodoslovnih tez:

32. »Zemlja stoji, zvezde se gibljejo zaradi zunanje naravne sile.«
33. »Naraščanje je enakomerno.«
34. »Podobnosti se ne privlačita.«
35. »Ponekod je snov redkejša.«
36. »Akcija povzroči reakcijo.«
37. »Elementi obdržijo lastnosti v zmesih.«
38. »V naravnih položajih telesa ne padajo in se ne dvigajo.«
39. »V točkah odboja ni mirovanja.«

Jentschiz je zagovarjali geocentrični sistem, čeprav je v knjižnici ljubljanskega kolegija že od leta 1696 lahko prebiral štirideset let starejše kopernikansko delo Pierra Gassendija (*1592, Champtercier; †1655, Pariz), bržkone pa je imel na voljo tudi drugo izdajo samega Kopernika, ki so jo ljubljanski jezuiti resda katalogizirali komaj leta 1754. V drugi prirodoslovni tezi (33.) so Jentschizevi učenci opisali Leibnizovo in poznejšo Boškovičevo prepoved skokov v naravi. V 34. tezi so pojasnili odboj enakih polov magnetov. Dve vrsti električnih nabojev je začel razlikovati šele direktor pariškega botaničnega vrta, Charles-François de Cisternay du Fay (*1698; †1739), poldrugo desetletje po Jentschizevi smrti. V 35. tezi so opozarjali na razlike v gostoti snovi, ki so omogočale delovanje vakuumskih črpalk, in še vedno modne razprave o obstoju vakuuma. Kemijske spojine so obravnavali v 37. tezi. Opisali so prvi in tretji Newtonov zakon (36. in 38. teza), ne pa drugega. V zadnji (39.) prirodoslovni tezi so obravnavali »točke lahkega odboja«, podobne Newtonovim idejam. Newtonovo Optiko (1704) so v ljubljanski knjižnici baronov Erbergov nabavili šele v francoskem prevodu, ki je izšel v Amsterdamu dve leti po smrti Sigmunda Jentschiza (ARS, GrA, I Gospostvo Dol, knjiga 18, XCIX).

Jedrnatte Jentschizeve izpitne teze komaj dajejo slutiti, kakšna so bila njegova fizikalna prepričanja. Za tezami je objavil dvainosemdeset vprašanj o živalih nasploh in o njihovih šestih posebnih vrstah, med katerimi je izpostavil konje, pse, majhne štirinožce, perutnino, ribe in kače. Razvrstitev je bila v duhu dobe njegovih dni; začel jo je član londonske Kraljeve družbe, Anglež John Ray, leta 1693 in končal – v današnjem

pomenu – Boerhaavejev učenec, Carl Linné iz Uppsale, leta 1735. Jentschizova knjiga je bila po času in po vsebini nekje vmes med obema. Poleg antičnih raziskovalcev je seveda navajal svoje sobrate jezuite, med njimi Schottovo knjigo o zanimivostih fizike in Kircherjevo pismo florentinskemu velikemu vojvodu Ferdinandu II. Medičejskemu (*1610; †1670) iz leta 1659 o glasovih papig in psov; Kircherjeve ugotovitve je dopolnil z Aldrovandijevim raziskovanjem ptičev (Jentschiz, 1716, 6, 11). V 45. tezi je Jentschiz obravnaval nauk škotskega frančiškana Janeza Dunska Skota (*1266; †1308), glavnega nasprotnika Italijana sv. Tomaža Akvinskega (*1225; †1274).

6. Sklep

Tomšičeva bolezenska kalvarija je še posebno pomembna zaradi sina njegove svakinje, zaradi Baraga. Tomšičeva dejanja in nehanja so svoj čas dvignili obilico prahu, to pa je bilo dodaten povod za njihovo objavo v luči sodobnih dognanj ob nedavni papeževi razglasitvi častivrednosti škofa Baraga. Razpravi dajejo posebno srž številni pomembni duhovniki iz Jenčičevega rodu Baragove matere.

Krajšave

FSLJ – Signature frančiškanske knjižnice v Ljubljani.

HHStA, FAA – Haus-, Hof- und Staats-archiv, Dep. Fürstlich Auerspergsches Archiv. Dunaj, Minoritenplatz 1.

NŠAL – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

Archiv der Universität Wien, Acta Facultatis
Medicae, Medizine.

ARS 1 – Arhiv Republike Slovenije, Vicedomov
arhiv, škatla 101.

ARS 315 – Deželna deska, Glavna knjiga, III/481,
Listine.

ARS 730 – Arhiv Republike Slovenije,
Dolski arhiv, fasc. 123. Breckerfeld, F.A. 1791.
Auszug aus einer Versuch zu einer Land kraine-
rischen Topographie pro Notitiae für den H.
Pharrer zu St. Peter (s topografijo Kostela,
navedeno med zadnjimi).

Banja Loka (mrliška knjiga župnije, 27. 3. 1792–1823).

Dimitz, August. 1868. Die Correspondenz des
Intendanten Grafen Fargues 1809–1810: Ein
Beitrag zur Geschichte der französischen
Zwischenregung in Krain. *Mittheilungen des*

historischen Vereines für Herzogthum Krain
23:1–52.

Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains, von der
ältesten Zeit bis auf das Jahre 1813.* Zv. 3, *Vom
Regierungsantritte Erzherzog Karls in Innerö-
sterreich bis auf Leopold I. (1564–1657).* Lai-
bach: I. Kleinmayr & F. Bamber.

**Fara (arhiv župnije Marijinega vnebovzetja pri
Fari; prvi Status Animarum župnije Fara).**

Jenčič, Milan. 1989. Rodbina Jenčič v Kočevju.
Rokopis. Zagreb. Zasebni arhiv.

Južnič pri Fari. Zasebni arhiv.

**Kostel (krstne knjige, mrliške knjige, knjige po-
rok, 1757–).**

Pokorn, Franc. Po 1928. Zgodovinski zapiski o
duhovnikih. Fascikel 35, Fara pri Kočevju (v

Kostelu) (in sosednji duhovniki, ki pomagajo med nezasedenostjo kaplanije in sploh v času 1880–1928). NŠAL. Fond Škofjski arhiv, ŠAL/7.

Retl, Joann Jacob. 1702–1719. Liber baptizato, RVM, Inceptus a me, Joanne Jacobo Retl ab anno dni 1687, existente Cesareo in Costel.

Schönleben, Janez Ludvik. 1668 (prepis iz leta 1762). Catalogus Sive Repertorium omnium Librorum Bibliothecae Illustrissimi et excellentissimi Domini Domini Wolffgangi Engelberti R:I: Comititis ab Auersperg, et Gottschee, Domini in Schön- et Seisenberg, inclit: Carniola Ducatus, et Marchia Slavica Supremi, ac hereditoris Mareschalli, et Cameraris, ac Caes: Mais: actualis Cameraris et Consiliaris intimi, Provincia Capitanei Supremi, et Continui Deputatorum Praesivi ec: ec: In Classes Decem et

octo divisus A:R:D:g:E:N:E:D:D:C:S:B: Anno Domini 1668. HHStA, FAA, VII Laibach, A 14/4 conv. 1 Laibach-Fürstenhof 1729–1895, 1–431.

Sommervogel, Carlos. 1890–1900. *Bibliothèque de le Compagnie de Jésus*. Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer. Nouvelle Édition par Carlos Sommervogel, S. J. 9 zv. Strasbourgeois, Bruxelles-Paris: publiée par la province de Belgique.

Vetse, Alois. 1909. Erherzog Johans »Feldzugserzählung« 1809. *Carniola* [Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko], 169–172.

Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU 489, Reg I., 235, Tehniška enota 146.

Zdravič, Martin. 26. 3. 1793. Zapuščina kaplana. Z dodatkom deželnega glavarja z dne 26. 6. 1797.

Druge reference

Burić, Anton. 1983. *Povijesna antroponimija Gorskog kotara u Hrvatskoj. Goranska prezimena kroz povijest*. Reka: Društvo za zaštitu prirodne kulturne in povijesne baštine Gorskog Kotara.

Črnivec, Živka, ur. 1999. *Ljubljanski klasiki 1563–1965*. Ljubljana: Maturanti klasične gimnazije.

Ecker, Johan. 1892. Vom Kulpastrande. *Mitteilungen des Vereines der Deutschen aus Gottschee* (Dunaj) 2, št. 18 (15. 08.):4–5

Granda, Stane. 2000. Ali bo naslednji slovenski svetnik graščakov sin? V: *Baragov simpozij v Rimu*, 35–42. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba; Rim: Slovenska teološka akademija v Rimu.

Hirc, Dragutin. 1898. *Gorski kotar: slike, opisi i putopisi*. Zagreb. Ponatis: Reka: Tiskara Rijeka, 1993.

Ilešič, Fran. 1904. Kompetenti za mesto novomeškega prošta leta 1789. in 1790. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 14:8–26.

Instanz Schematismus für das Herzogthum Krain. 1796–1803. Laibach: Ignaz Merk.

Instanzen Schematismus vom Herzogthume Krain, dann der gefürsteten Grafschaften Goerz und Gradiska: für das Jahr 1804–1806. Laibach: Leopold Eger.

Kos, Dušan. 2004. *O melanholiji, karierizmu, nasilju in žrtvah: Zgodba grofa Gallenberga*. Koper: Znanstvenoraziskovalno središče Univerze na Primorskem in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

Natek, Milan. 1988. Zemljiško-posestna, socialna in zgradbena podoba Vranskega v 19. stoletju. *Savinjski zbornik*. Zv. 6, 328–339. Ur. Rezika Kobale. Maribor: Večer.

Pederlin, Ivan. 2003. Odpor francuskoj vlasti u Dalmaciji i Ilirskim pokrajinama poslije 1806. V: *Rad zavoda za povijesne znanosti HAZU u*

Zadru, 291–308. Zv. 45. Zadar: Zavod za povijesne znanosti.

Pokorn, Frančišek. 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji 1. 1788*. Ljubljana: Knezoškofjski ordinariat ljubljanski.

Presl, Igor. 2004. Med iniciativo pohlepne zasebnika in regulativo spletkarske administracije: Državna ladjedelnica v Kraljevic 1765–1768. *Kronika* 52, št. 3:349–372.

— — —. 2009. Poskus spoznavanja načina življenja predindustrijskega ladjedelca skozi arhivske vire. *Izvestja Pomorskega muzeja Piran – Strenna* 1:91–140.

Reisp, Branko. 1990. *Grad Kostel*. Maribor: Obzorja.

Schematismus des Laibacher Gouvernements-Gebieths: für das Jahr 1819–1825. Laibach: Leopold Eger.

Schematismus für das Herzogthum Krain... mit verschidenen nützlichen Nachrichten geographischen, und statistischen Inhalts. 1795. Laibach: Ignaz Merk.

Schematismus für Krain und Görz auf das Jahr 1808–1809. Ljubljana: Leopold Eger.

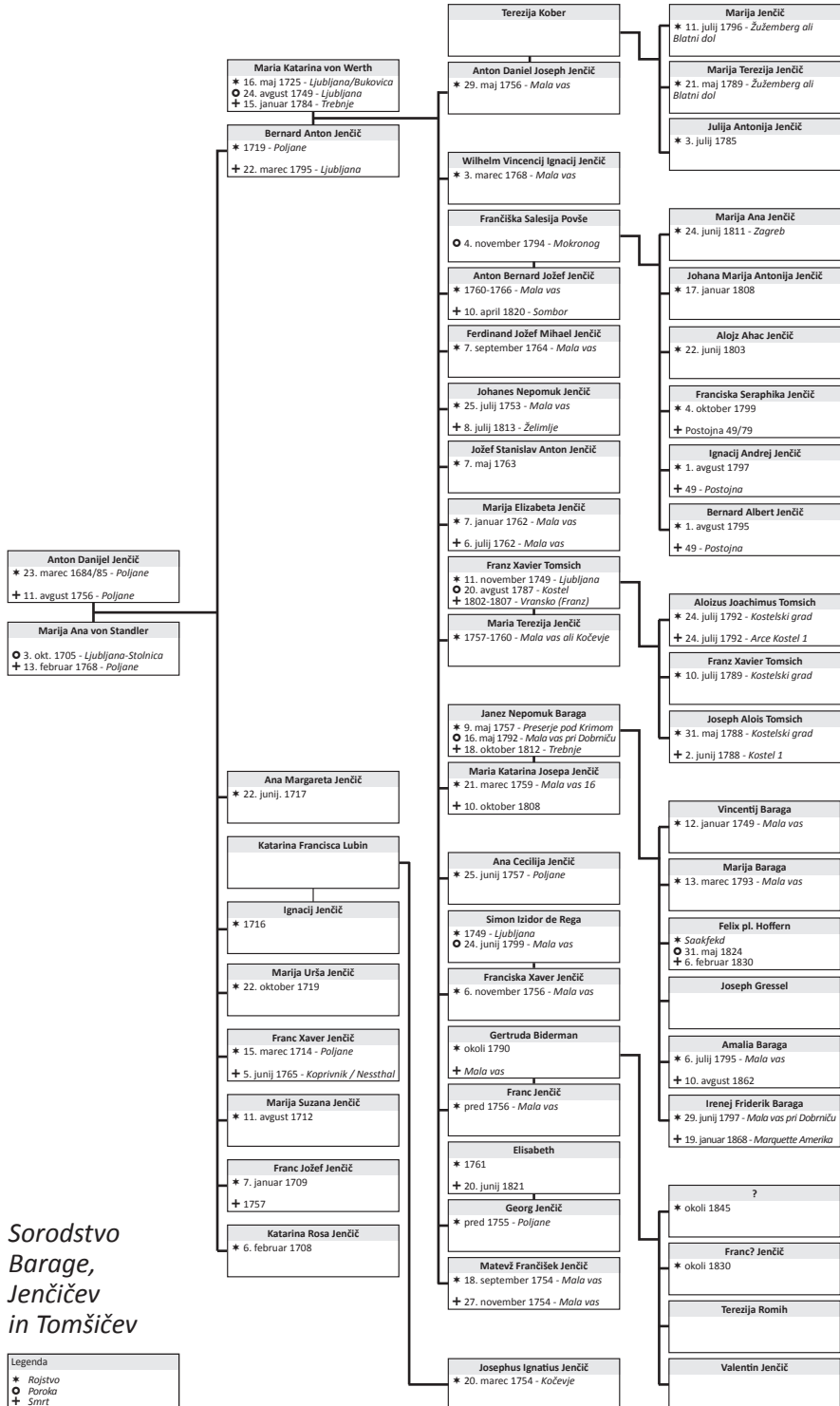
Skubic, Anton. 1976. *Zgodovina Ribnice in Ribniške pokrajine*. Buenos Aires: Baraga S.R.L.

Smole, Majda. 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: DZS.

— — —. 1985. *Vicedomski urad za Kranjsko: 13. stol.–1747*. Del 1: *Cerkvene zadeve Lit A–F*. Ljubljana: ARS.

Umek, Ema. 1991. *Erbergi in dolski arhiv*. Ljubljana: ARS.

Žic, Igor. 1992. *Laval Nugent: Posljednji Frankopan, gospodar Trsata*. Reka: Centar društvenih djelatnosti mladih.



Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 1, 93—105

UDK: 272-748-45

Besedilo prejeto: 01/2014; sprejeto: 03/2014

Andrej Saje

Simulacija privolitve v zakon

Povzetek: V pravni sodni praksi sta se za izključevanje zakona ali njegovih bistvenih delov (ZCP, kan. 1101) uveljavila izraza popolna in delna simulacija; ta se zgodi zaradi neskladja med zunanjimi znamenji in notranjo odločitvijo v trenutku zakonske privolitve. V prvem primeru zaročenec sam izključi zakon oziroma ga želi skleniti z drugačnim namenom, kakor ga je za naravno zvezo med možem in ženo predvidel Stvarnik. Na ta način lahko privolitev simulira tisti, ki izključuje vrednoto krščanskega zakona oziroma zavrača vsak tip institucionalne zakonske ureditve. Delna simulacija nastopi, ko zaročenec izključi enega ali več bistvenih sestavnih delov zakonske skupnosti hkrati (ZCP, kann. 1055 § 1 in 1056), to je: blagor zakonca, nerazveznost, roditev otrok, zvestoba in zakramentalno razsežnost zakona. Zakonska privolitev je neveljavna samo, če vsaj eden od zaročencev s pozitivnim dejem volje izključi zakon ali njegov bistveni sestavni del. Njegovo ničnost je na cerkvenem sodišču treba dokazati z zaslišanjem strank in verodostojnih prič. V razpravi so prikazane različne oblike simulacije, vzporedno pa je razčlenjen razvoj pravne sodne prakse v zadnjih desetletjih z ozirom na dokazovanje ničnosti zakona iz tega naslova.

Ključne besede: zakrament svetega zakona, ničnost zakona, simulacija privolitve, izključevanje zakona, nerazveznost, zvestoba, roditev otrok, blagor zakoncev

Abstract: **Simulation of matrimonial consent**

The terms “complete simulation” and “partial simulation” have found use in legal judicial practice to indicate the exclusion of marriage in totality or of some of its essential elements (CCL, Can. 1101). Simulation in this case stands for discord between external signs and internal decision at the moment of matrimonial consent. Complete simulation arises when the contracting party excludes marriage itself or tries to enter the contract with an intention other than that given by the Creator to the natural covenant between a man and a woman. The person who excludes the value of Christian marriage or rejects any type of institutional matrimonial order or arrangement simulates consent in such a complete manner. Partial simulation arises when the contracting party excludes one or several essential elements of matrimonial partnership (CCL, Cann. 1055 § 1 and 1056), which are the good of the spouses, indissolubility, procreation of offspring, fidelity and the sacramental dimension of marriage. Matrimonial consent is invalid only in the case when at least one of the contracting parties excludes marriage or one of its essential elements through a positive act of will.

Its nullity has to be proven in an ecclesiastical court through examination of the parties and credible witnesses. This article discusses the different forms of simulation, along with an analysis of the development of legal judicial practice in the most recent decades with regard to the proof of nullity of marriage due to simulation.

Key words: Sacrament of Holy Matrimony, invalidity of marriage, nullity of marriage, simulation of consent, exclusion of marriage, indissolubility, fidelity, procreation of offspring, good of the spouses.

1. Uvod

Ko govorimo o simulaciji zakonske privolitve, stopamo na široko teološko, pravno in pastoralno področje zakonske zveze in družine. Statistike na cerkvenih sodiščih kažejo, da je izključevanje samega zakona ali njegovih bistvenih sestavnih delov poleg psihičnih vzrokov najpogostejši vzrok za neveljavnost dane privolitve (*Rota Romana* 2002, 178–191). To dejstvo vzbuja potrebo po kritičnem razmisleku glede načinov evangelizacije in priprave na zakon, to pa sodi na področje označevanja in pastoralne dejavnosti in presega meje naše razprave. Na podlagi pomembnejših virov in veljavnih pravnih predpisov se v članku želimo osredotočiti predvsem na cerkvenopravno področje, to je na zakonodajo, na nauk cerkvenega učiteljstva in na sodno prakso. Nameravamo tudi razjasniti bistvene dejavnike, kaj pomeni hliniti privolitev, katere vrste simulacije poznamo in kako jo na sodišču dokazujemo. Beseda simulacija pove, da pri osebah, ki privolitev v zakon hlinijo, govorimo o neskladju med notranjo voljo in zunanji znamenji privolitve. V tem oziru se vsebina simulacije pokriva s civilnopravnim pomenom, drugače pa se cerkveni pojem simulacije od civilnega razlikuje predvsem v tem, da civilni ne pozna unilateralne oblike (Gil De Las Heras 1993, 230).

2. Zgodovinsko in terminološko ozadje

Prvi kristjani so živeli v judovskem, grškem in rimskem kulturnem okolju. Glede sklepanja zakonske zveze so sledili običajem kraja (Saje 2003, 10–32), kjer so živeli. Pri poroki so prevzeli nekatere vzorce iz rimskega prava, ki med drugim poudarja, da hlinjena privolitev zakona ne naredi veljavnega.¹ Sv. Avguštin (354–430) je grajal tiste, ki so pod krinko zakona želeli doseči druge cilje, vendar se izraz simulacija v tem času ni uveljavil (Elmér 2011, 1). Šele papež Inocenc III. (1198–1216) v dekretalih *Tua nos* (X.4,1,26) prvič posredno spregovori o simulaciji kot ničnostnem razlogu. Kmalu zatem se simulacija omenja v dekretalih papeža Gregorja IX. (1227–1241) (X.4,5,7), vendar Cerkev izrazoslovja s tega področja še več stoletij ni razvila, ker se je pri vprašanju krščanskega zakona bolj kakor na pravne

¹ »Simulatae nuptiae nullius momenti sunt.« (Gaius, v: D. 23.2.30) »Simulatae nuptiae non sunt nuptiae.« (Glossa ad v. *Mulierem* in c. 26, v: X,IV,1)

osredotočala na moralne vidike. Cerkevni nauk v srednjem veku je resda priznal možnost hlinjenja privolitve v zakon, vendar vprašanja ničnosti ni reševal na sodiščih, to je na zunanjem preverljivem področju, temveč v spovednicah (Stankiewicz 1998, 262). Z uveljavitvijo Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917 (ZCP/17) se pod vplivom kardinala Gasparrija in po navdihu rimskega prava v praksi uveljavi izraz simulacija zakona,² čeprav sam ZCP/17 tega izraza ne uporablja. Ta praksa je v veljavi ostala do danes, ko se v znanstvenih razpravah in v sodni praksi beseda simulacija uporablja kot sinonim za izključitev zakona ali njegovih bistvenih razsežnosti.

3. Narava zakramenta svetega zakona

Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) v *Pastoralni konstituciji o Cerkvu v sedanjem svetu* (CS) opredeli veličino in svetost zakonske zveze in poudari, da je temelje zakonski skupnosti med možem in ženo dal Stvarnik. Dodaja, da se ta skupnost vzpostavi z osebno in nepreklicno privolitvijo. Ko se zakonca izročita drug drugemu in se sprejmeta, pred družbo po božji volji nastane trdna ustanova. »Tako tesno zedinjenje, obstoječe v medsebojni podaritvi dveh oseb, pa tudi blagor otrok – oboje zahteva popolno zvestobo zakoncev in terja njuno nerazvezno enoto.« (CS 48, 1)

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 (ZCP) povzema nauk zadnjega koncila in poudari, da je zakon trajna skupnost moža in žene, ki nastane s privolitvijo. Te skupnosti ne more nadomestiti nobena človeška oblast. »Zakonska privolitev je dejanje volje, s katerim se mož in žena nepreklicno drug drugemu izročita in sprejmeta za ustanovitev zakona (ZCP, kan. 1057). Bistveni lastnosti zakona sta enost in nerazveznost, ki v krščanskem zakonu zaradi zakramenta dobita posebno trdnost.« (ZCP, kan. 1056) S privolitvijo, ki je hoteno dejanje volje in mora biti za veljavnost skladna z notranjimi nameni (Sabbarese 2002, 47–55, Slatinek 2005, 53–54), se zakonca podarita drug drugemu in se medsebojno sprejmeta. Med krščenima je zakon pogodba in hkrati zakrament. Privolitev je tvorni vzrok zakona, ki ima pravne in zakramentalne posledice. Ko si zaročenca izmenjata privolitev, postaneta zakonca, s tem pa se jima spremenita pravni in družbeni položaj. Na podlagi krsta prejmeta zakramentalno milost, ki jima bo na zakonski poti v pomoč. Zakonodajalec poudarja: »Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« (ZCP, kan. 1055, § 1) Zakonska zveza obstaja po božji volji in je utemeljena v človekovi naravi, zato človek njene vsebine ne sme in ne more spremenjati, vendar pa je poklican, da v zakonu uresniči medsebojne pravice in dolžnosti, ne samo na medosebni ravni, temveč tudi na socialnem in na družbenem področju (Moneta 1990, 50). Ta skupnost se lahko uresniči le v zakonski zvestobi in v neneh-

² Glavni koordinator priprav na ZCP/17 Gasparri je ostal zvest uveljavljeni rimski tradiciji, po kateri: »posse et sine dolo malo aliud agi aliud simulari.« (Ulp., v: D.4,3,2; Fascione 1983, 208)

nem naporu za uresničitev prejete zakramentalne milosti in za udejanjanje medsebojnega blaga.

4. Izključevanje zakona ali njegovega sestavnega dela: popolna ali delna simulacija

Za veljavno sklenitev zakona se zahteva skladnost privolitve z notranjo zavestno odločitvijo: »Domneva se, da je notranja duševna privolitev v skladu z besedami ali znamenji, uporabljenimi pri poročnem obredu. Toda če en zaročenec ali oba s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon ali kak bistveni del ali kako bistveno lastnost zakona, je sklenitev neveljavna.« (ZCP, kan. 1101 §§ 1–2)

Če pri poročnem obredu manjka skladnost med zunanji znamenji, s katerimi je izražena privolitev, in notranjo odločitvijo, je to simulacija.³ ZCP o simulaciji govori posredno, ko opredeljuje izključitev samega zakona ali kakega njegovega sestavnega dela. Simulacija je lahko popolna, kadar vsaj eden od zaročencev izključi zakon kot takšen, ali delna, če vsaj eden od njiju izključi samo eno oziroma nekatere bistvene lastnosti zakonske zveze.⁴ Po izkušnjah pravne sodne prakse popolne simulacije navadno ni lahko ločiti od delne. Kakšna simulacija je to, lahko presodimo šele po natančni ugotovitvi, kakšna je bila notranja volja zaročenca pred poroko. Kdor iz takšnega ali drugačnega razloga simulira zakon v celoti, izrecno zavrača vsebino krščanskega zakona (Stankiewicz 1997, 213–215) in izrabi privolitev za dosego nekega drugega namena, na primer za pridobitev državljanstva. Pri delni simulaciji, ki je v praksi pogostejša od popolne, ne govorimo o izključevanju zakona kot takšnega, temveč o izključevanju enega od njegovih sestavnih delov, kakor jih navajajo že omenjeni zakonodajni predpisi (ZCP, kann. 1055 § 1, 1056). Prvo določilo izpostavi zakramentalno razsežnost zakona in njegov dvojni namen, to je blagor zakoncev ter rodnjo in vzgojo otrok, v drugem kanonu pa sta predstavljeni bistveni lastnosti zakona, to sta enost in nerazveznost. Iz teh določil kot njihova posledica izhajajo različni ničnostni razlogi delne simulacije, to so izključitev rodnje otrok, dobrine zakoncev, zvestobe in nerazveznosti ter zakramentalnosti. V veljavni privolitvi v zakon je vsebovan trojni namen, poudarjajo avtorji, to se pravi: namen, zakon skleniti, namen, sprejeti s tem povezane obveznosti, in namen, to izpolniti. Kdor privolitev hlina, ima notranjo voljo drugačno od namenov Cerkve pri tem dejanju in izključuje zakon kot takšen ali pa kak njegov bistven del (Gasparri 1932, 44–46).

V razpravi smo izpostavili, da želi oseba, ki privolitev hlina, s privolitvijo doseči drug namen, kakor ga ima zakon po svoji naravi, na primer pridobiti premoženje.

³ »Fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verbo consensum exprimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet.« (Gasparri 1932, 36)

⁴ »In simulatione totali abest omnio voluntas contrahendi; in partialem autem, quam vocant, simulatione, si tantummodo operationem voluntatis nupturientis inspiciamus, adest illa voluntas, vera nempe voluntas instituendi nexum, qui tamen, sub specie iuris, matrimonium esse nequit ex eo quod in sua substantia deordinatur.« (Coram Canals 1966, 346, št. 3)

Hkrati moramo opozoriti, da navzočnost teh namenov še ne pomeni nujno simulacije, ki nastane samo, kadar vsaj eden od zaročencev zakona ali njegovega sestavnega dela absolutno ne želi. Simulacije kot ničnostnega razloga tudi ne smemo zamenjevati s strahom (*metus*), ker se od njega bistveno razlikuje. Kdor zakon sklene pod vplivom strahu, je njegova volja v skladu z zunanjimi znamenji in ne izključuje nobene njegove sestavine, medtem ko tisti, ki zakon simulira, zakon delno ali v celoti tudi izključuje (Zambon 2007, 179). Pravna sodna praksa *Rimske rote* za neveljavnost privolitve ob popolni simulaciji zahteva zavedanje, da je zakon na ta način sklenjen nično, tega zavedanja pa ob delni simulaciji za ničnost ne zahteva. Kdor zakon delno simulira, se pogosto ne zaveda, da ga je sklenil neveljavno, medtem ko se tisti, ki ga simulira v celoti, jasno zaveda, da v poroko dejansko ni privolil.⁵

Simulacija je vzrok za ničnost dane privolitve, kadar govorimo o izrecni in zavestni odločitvi, izključiti vsaj eno od bistvenih lastnosti zakona, to je: s pozitivnim dejem volje, in to v trenutku sklenitve zakona (Hendriks 1999, 200–205). V skladu s predpisi zakonodajalca (ZCP, kan. 1101 § 2) je pozitivni dej volje, s katerim zaročenec izključi sam zakon ali njegov sestavni del, bistveni in nujni pogoj, ki naredi privolitev neveljavno. Iz tega sledi, da mora biti hlinjenje resnična osebna in zavestna odločitev, ki jo po učinku lahko vzporejamo s samo privolitvijo v zakon (Coram Serrano 1996, 311). Na veljavnost poroke ne vplivajo zadržanja, kakor so: splošno mišljenje zaročenca, odnos do vere, psihološka drža, počutje, značaj, navade in verska praksa; vse to so lahko motivi za simulacijo. Na veljavnost poroke vpliva to, kar je vsaj eden od zaročencev, če je privolitev simuliral, dejansko zavestno zavračal (Stankiewicz 1998, 274). Pozitivni dej volje je lahko dejanski ali potencialno mogoč (*actus actualis vel virtualis*); pri tem pa tudi samo potencialno možni za ničnost zadostuje (Coram López Illana 1999, 183). Vselej morata biti sočasno vsebovana neko določeno dejanje in volja, ki je jasno izražena.⁶ »Pozitivnost« pomeni, da oseba svojo notranjo odločitev v nekem določenem trenutku dejansko želi prenesti v prasko in jo udejanjiti. Njena volja ne ostane zgolj namišljena, temveč teži h konkretizaciji. To izključevanje je lahko eksplicitno, ko zaročenec pri poroki jasno izključuje bistveno vsebino zakona, ali pa je vključno, ko se ima oseba nameniti, če bi se v zakonu uveljavile neke določene okoliščine.

Za neveljavno sklenitev ne zadostuje, da eden od zakoncev ali oba ne živita danih obljub, temveč mora biti dokazano, da je v trenutku sklenitve zakona s pozitivnim dejanjem volje vsaj eden od zaročencev izrecno izključil sam zakon ali kak

⁵ »Qui totaliter simulat nullam habet intentionem contrahendi matrimonium.« (Coram Palestro 1992, 281, št. 5)

⁶ »La necessità di un atto positivo della volontà attuale non esclude la possibilità di un atto positivo virtuale. Si intende con il termine *virtuale* una intenzione deliberatamente espressa dal simulante prima delle nozze e non revocata che perdura fino alla celebrazione esercitando in essa il suo influsso. L'atto di volontà attuale non tanto nel senso temporale – è stato formulato prima del momento dello scambio del consenso – ma se non è revocato persevera virtualmente e conserva tutta la sua forza di influire di fatto nel consenso stesso dal momento che realizza una volontà sempre esistita (quella una volta espressa e poi mai revocata). L'atto virtuale non va confuso con quello abituale (un pensare genericamente qualcosa) e cessa solo se revocato.« (Zambon 2007, 203).

njegov del (Bianchi 1998, 101). Pozitivni dej volje, s katerim oseba izključi vsaj eno bistveno razsežnost zakonske zveze, je lahko ekspliciten ali impliciten, to pa za ničnost zadostuje (Coram Anné 1970, 307–308, št. 2–6). Za neveljavnost privolitve mora biti vzrok simulacije (*causa simulandi*) vedno jasen in določen in mora prevladovati nad vzrokom odločitve za poroko (*causa contrahendi*).

Potem ko smo pojasnili bistvene sestavine simulacije privolitve v zakon in razliko med popolno in delno simulacijo, se ustavimo še pri posameznih vidikih delne simulacije, to je pri izključevanju blagra zakonca, zakonske nerazveznosti, rodnje otrok, zvestobe in zakramentalnosti. Ob koncu bomo pregledali še dokazovanje simulacije, brez katerega zakona ni mogoče razglasiti za ničnega.

5. Izključevanje blagra zakonca

Sodna praksa *Rimske rote* blagor zakoncev (*bonum coniugum*) kot ničnostni razlog praviloma povezuje s psihično nezmožnostjo sprejetja bistvenih zakonskih dolžnosti in z izključevanjem katere od glavnih zakonskih razsežnosti (ZCP, kan. 1101). V zadnjih letih, predvsem po letu 2000, blagor zakoncev v redkih primerih uporablja tudi kot samostojen »*caput nullitatis*« (Mendonca 2002, 378–397; Kowal 2007, 59–64).⁷ Pri tem je treba opozoriti, da je blagor zakoncev predvsem njen cilj, ki se uresniči v zakonski skupnosti (*matrimonium in facto esse*) in ga ne smemo zamenjevati z izključevanjem ene od bistvenih zakonskih razsežnosti v trenutku sklepanja zakona (*matrimonium in fieri*). To pomeni, da je treba razlikovati med bistvenimi elementi zakonske privolitve in nameni zakonske zveze. Nelogično bi bilo, da bi si nekdo zakon z neko določeno osebo želel, hkrati pa bi v trenutku privolitve blagor zakoncev s pozitivnim dejem volje izrecno izključeval (Lüdecke 1995, 119–125).

Pri presojanju veljavnosti zakonske zveze zaradi delne simulacije moramo razlikovati tri Avguštinove dobrine zakona: zvestobo, nerazveznost in dobrino otrok (*bonum fidei, bonum sacramenti, bonum prolis*), ki so posamično lahko *causa simulandi*. Pri tem govorimo lahko o izključevanju blagra zakoncev, pri katerem je mišljeno izključevanje medsebojne podaritve in pomoči, ki se v praksi kaže – na primer – kot zanemarjanje zakonske skupnosti, kot dajanje prednosti tretji osebi ali kot prednostno posvečanje neki določeni dejavnosti in s tem kot zanemarjanje zakonca oziroma družine. Veljavne privolitve tako ne izrečejo tisti, ki nimajo namena »*sese mutuo tradere et accipere*«, kakor tudi tisti, ki izključujejo »*ordinatio ad bonum coniugum*«, ko izrecno nasprotujejo popolni medsebojni podaritvi in sprejemanju, saj je to za krščanski zakon bistveno. Hoteno izključevanje te dobrine je v nasprotju z naravo zakonske zveze, kot posledica tega pa to pomeni pomanjkanje temeljev za uresničitev zakona kot trajne življenjske skupnosti – »*consortium totius vitae*« (Colantonio 1996, 235).

⁷ Nekatero redke razsodbe s tega področja: coram Pinto, 9. 6. 2000, sent. 69/00, coram Civili, 8. 11. 2000, sent. 107/00; coram Turnaturi, 13. 5. 2004, sent. 51/04 (Kowal 2007, 61).

Namen zaročencev za poroko je mogoče razbrati iz okoliščin, predvsem pa iz njihovega vedenja in ravnanja, ki lahko nakazujeta, ali je pri sklepanju zakona oziroma njegovi privolitvi izključen blagor zakoncev. Pri tem je treba poudariti, da za ničnost ni dovolj zgolj izključevanje nekega določenega vedenja, ampak mora biti to vedenje izključeno v funkciji dobrine zakoncev, to je njunega blagostanja in medsebojne izpolnitve. Izključitev omenjene dobrine se kaže v izključevanju minimalnega napora za sodelovanje in medsebojne pomoči v dobro sozakonca ali v tem, da se zaročenec izrecno odloči drugemu preprečiti uživanje temeljnih pravic, ki jih ima ta drugi na podlagi naravnega in kanonskega prava. Pri ugotavljanju ničnosti zakona zaradi izključevanja blagra zakonca kot samostojnega ničnostnega razloga je treba preveriti iste dejavnike kakor pri preostalih oblikah simulacije. Na podlagi zaslišanja stranke in prič je treba ugotoviti motiv izključevanja blagra sozakonca, preveriti poprejšnje, vzporedne in poznejše okoliščine ter namen eventualnega hlinjenja privolitve (Kowal 2007, 63).

6. Izključevanje zakonske nerazveznosti

Rimska rota kot glavno cerkveno sodišče za to področje simulacije v skladu s tradicionalnim naukom sv. Avguština (354–430) in sv. Tomaža Akvinskega (1225–1274) navadno uporablja izraz *exclusio boni sacramenti*, na preostalih lokalnih cerkvenih sodiščih pa se je v praksi kot ničnostni razlog delne simulacije uveljavil izraz izključevanje zakonske nerazveznosti (Stankiewicz 2001, 655). Vsebinsko tega ničnostnega razloga obsega področja, kakor so: nedeljivost zakona, trajnost, nepreklicnost odločitve in stabilnost (Zambon 2007, 186). Izključevanje nerazveznosti lahko vsebuje namen, skleniti poizkusni zakon, zavračanje trajnosti zveze oziroma začasno (*ad tempus*) sklenitev, ki ima na vidiku neki (ne)določen čas trajanja. Tedaj ima zaročenec namen, skleniti razvezljiv zakon oziroma se z zaročencem ne želi vezati za vse življenje. Po tradicionalnem nauku takšna »začasna« privolitev zakona ne naredi veljavnega.⁸

Izključevanje nerazveznosti zakona je lahko absolutno ali hipotetično, to sodna praksa včasih imenuje tudi pogojno (Coram Palestro 1992, 409) ali relativno izključevanje (Coram Stankiewicz 1993, 777). Pri prvem, absolutnem izključevanju nerazveznosti oseba, ki privolitev hlini, trajnost zveze izključi ne glede na poznejše dogajanje. V drugem, hipotetičnem izključevanju pa zaročenec trajnost izključi v povezavi z nekaterimi poznejšimi okoliščinami (*si casus ferat*), čeprav v upanju, da se to nikoli ne bo zgodilo. V tem primeru ima namen zakon razdreti oziroma doseči njegovo ničnost na cerkvenem sodišču, če bodo nastopile te okoliščine. V obeh primerih izključevanje nerazveznosti kaže na to, da oseba želi skleniti razvezljiv zakon (Villeggiante 1990, 200–201), to pa je v nasprotju z naravo zakona in s pomenom, ki mu ga je dal Stvarnik. Tako dana privolitev je zato nična. Hipotetična oblika izključevanja nerazveznosti zakona je danes najpogostejši ničnosti razlog s

⁸ »Intentio non servandi perpetuitatem matrimonii, illud annullat.« (Sanchez 1754, disp. 29, nr. 2)

področja simulacije. V tem primeru si zaročenci pri poroki pridržijo pravico, da se bodo, če bo odnos postal nevzdržen ali zaradi kakih okoliščin, na primer če ne bodo mogli imeti otrok, razšli. Pri tem je treba opozoriti, da za neveljavno sklenitev zaradi izključevanja nerazveznosti zakona v kakršnikoli obliki ni dovolj imeti idejo o nerazveznosti, temveč je za ničnost dane privolitve treba, da zaročenec pri privolitvi v zakon nerazveznost hipotetično izrecno izključi.

7. Izključevanje rodnje otrok

Zakonska zveza je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in v roditev otrok (ZCP, kan. 1055 § 1). Otroci sodijo k bistvu krščanskega zakona, posledica tega pa je, da ta vsebina zakonce presega in ni v njihovi pristojnosti, da bi o njih odločali arbitrarno in bi sprejeli samo nekatere razsežnosti zakona. Pri ugotavljanju ničnosti zakona iz tega naslova je treba razlikovati med izključevanjem rodnje otrok in dejstvom, da zakonca otrok ne moreta imeti. Čeprav je roditev otrok eden od glavnih namenov zakona, zakon ni neveljaven, če otrok v zakonu iz različnih razlogov ni. Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) poudarja, da zakon ni namenjen le posredovanju življenja potomstvu (CS 50), ki je bilo po tradicionalnem nauku na prvem mestu (ZCP/17, kan. 1013), temveč je njegov namen tudi rast in dozorevanje v medsebojni ljubezni.

Zakonska privolitev je neveljavna, če vsaj eden od zaročencev pri poroki zavešno in hote izključi rojevanje otrok, v praksi pa se to lahko pokaže v redni rabi kontracepcije, v zatekanju k splavu in v izmikanju spolnosti z zakoncem (Vela 1993, 996). Poznejše odločitve kakega zakonca, da otrok ne bi imel, ker gre – na primer – v odnosu slabo, na veljavnost privolitve nimajo vpliva, prav tako ga praviloma nima, kdor začasno odloži rojstvo otrok zaradi nekaterih pomembnih zunanjih okoliščin, denimo za nekaj let, dokler ne konča študija in dobi zaposlitve, razen če zakoncu popolnoma odreče pravico do spolnega življenja. Začasne odločitve ni vedno lahko razlikovati od pogojne odločitve, ki lahko pomeni absolutno izključevanje rodnje otrok in dejansko traja vse življenje. Nekdo na primer ne želi imeti otrok, dokler ne doseže nekega določenega ekonomskega statusa, ki pa ga nikoli ne doseže in zato nima otrok (Bianchi 1998, 86–87). Sodna praksa razlikuje vrste in načine izključevanja otrok: izključevanje intimnosti, zatekanje h kontracepciji, pogojna izključitev otrok itd. Za neveljavno sklenjen zakon iz tega naslova mora vsaj eden od zaročencev pri poroki izključiti otroke s pozitivnim dejem volje, tega pa ni mogoče enačiti s splošnim zaročenčevim mnenjem, da otrok najbrž ne bo imel (Coram Funghini, 1988, 107).

8. Izključevanje zakonske zvestobe

Zakonodajalec poudarja, da sta enost in nerazveznost bistveni lastnosti zakona (ZCP, kan. 1056). Na podlagi interpretacije kan. 1013 § 2 ZCP/17 so avtorji

pojmem zakonske zvestobe (*bonum fidei*) dolgo časa enačili z enostjo zakona. V praksi je to pomenilo, da ena oseba hkrati ne more imeti več zakonskih zvez. V tem primeru je bil zakon ničn samo takrat, kadar je zaročenec izključil enost s tem, da je imel namen vstopiti v zakonski odnos s tretjo osebo, ki bi ji v skladu s kan. 1081 § 2 ZCP/17 »podelil pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi prikladna za rodno otrok«. V nasprotnem primeru, ko je imel zaročenec namen, kršiti zakonsko zvestobo s spolnimi odnosi s tretjo osebo istega ali različnega spola, in je hkrati isti osebi odrekel omenjeno pravico, ta odločitev ni imela pravne podlage za ugotavljanje ničnosti privolitve. Pozitivni dej volje, kršiti zvestobo, sam na sebi ni bil razlog za ničnost zakona (Bianchi 1998, 119). Sodna praksa *Rimske rote* je v tem oziru po uvedbi zakonika leta 1983 naredila nove korake in prišla do enotnega stališča, da zakonske privolitve ne hlini samo tisti, ki ima namen, dati pravico tretji osebi do telesa za dejanja, ki so namenjena rodni otrok, temveč tudi tisti, ki izključi ekskluzivnost teh dejanj s tem, da si pridrži pravico do spolnih odnosov s tretjo osebo. Odtlej sta izključevanje zvestobe in enosti zakona v sodni praksi različna vidika pojma simulacije *bonum fidei* (Košir 1997, 279). Prvi vidik vsebuje negacijo ekskluzivne pravice do spolnosti v razmerju do sozakonca, drugi vidik pa namen, dati to pravico drugim osebam zunaj zakonske skupnosti.⁹ Zakonsko vez naredi nično privolitev v prvem in v drugem primeru. Simulacija privolitve je lahko izrecna ali vključna, vedno pa mora to biti odločitev s pozitivnim dejem volje. Aktualna sodna praksa je enotnega mnenja, da zakonska nezvestoba, tudi če se dogaja pogosto, avtomatsko ne pomeni, da je zaročenec zvestobo pri poroki tudi dejansko izključil (Coram Fiore, 1988, 244–245), temveč je to predvsem neizpolnjevanje zakonske obljube glede zvestobe. V mnogih primerih je zaročenec izrazil pravilno privolitev v zakon in ni izključeval ničesar, prav tako zvestobo načelno zagovarja, se je pa zaradi slabosti vedno ne drži.

9. Izključevanje zakramentalnosti zakona

Zakonodajalec poudarja, da med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament (ZCP, kan. 1055 § 2). Predpis velja za vse krščene, ne zgolj za tiste, ki so prejeli zakrament v katoliški Cerkvi. Zakon je naravna ustanova, njegov zakramentalni vidik ni dodatek k obstoječi naravni vezi, temveč sta to dve stvarnosti istega zakona,¹⁰ naravno in nadnaravno, ki sta za krščene neločljivi (Abate 1985, 67, Hervada 2000, 698–699). Kdor želi veljavno privoliti v zakon, mora vsaj vključno sprejeti tudi zakramentalno razsežnost zakona, to je: imeti *intentio faciendi id quod facit Ecclesia*. Če izključi zakramentalni vidik, izklju-

⁹ »Hodie clara est distinctio inter exclusionem boni fidei et exclusionem unitatis: prima implicat denegationem iuris exclusivi ad actus coniugales relate ad compartem, alia pluribus intendit tradere.« (Coram Colagiovanni 1988, 61)

¹⁰ »Il principio dell'identità tra contratto e sacramento non è una realtà che sta sopra, accanto o aggiunta al matrimonio, ma che è il matrimonio stesso in quanto celebrato tra cristiani. Esso assume però un significato ed un'efficacia salvifici nuovi. Il matrimonio naturale, in quanto realtà radicata nell'economia della creazione, è la stessa realtà che, nell'economia della salvezza, è sacramento.« (Corecco 1997, 499)

či zakon kot takšen. Tradicionalni nauk Cerkve za veljavnost zakona zahteva vsaj običajen, sam po sebi razumljiv, pravi namen ali nagib, ki je izrecen in jasno izražen s tem, da prvi za veljavnost zadostuje (Gasparri 1932, 46; Pellegrino 2003, 367). Krščena zaročenca zakrament svetega zakona prejmeta *ex opere operato*, se pravi: po delovanju Kristusa v Cerkvi, ko pred pristojnim poročevalcem izrazita privolitev v zakon s tem, da imata vsaj vključno namen, ki ga ima Cerkev pri sklepanju zakona, to je: sprejeti otroke, zakonsko zvestobo in nerazveznost (Janez Pavel II. 1981, 68). Nasprotno pa za ničnost privolitve takšen običajni namen, izključiti zakramentalno razsežnost, ni dovolj, temveč mora biti ta nagib izražen s pozitivnim dejem volje (Corecco 1997, 498). Ob splošno razširjenih relativizmu, subjektivizmu in opuščanju verske prakse je treba pojasniti, kar poudarjata tako cerkveno učiteljstvo kakor tudi sodna praksa, da pomanjkanje vere enega od zaročencev zakona ne naredi ničnega (Benedikt XVI, 2013, 1).¹¹ Pogoji za veljavnost privolitve v zakon je poprejšnji prejem zakramenta svetega krsta, odsotnost zadržkov in privolitev, vera pa s sodelovanjem obeh zaročencev z božjim načrtom pomaga k uredničenju zakramentalne milosti (Papež 2013, 1). V tem primeru je zakrament podeljen neveljavno samo takrat, kadar je bila neveljavna tudi pogodba, se pravi zakon kot takšen. Med sodbami sodišča *Rimske rote* ne manjkajo takšne, ki poudarjajo, da govorimo pri izključevanju zakramentalne razsežnosti pravzaprav o popolni simulaciji zakonske privolitve (Pellegrino 2003, 373).

10. Dokazovanje simulacije

Pri dokazovanju simulacije smo pred zahtevno in kompleksno nalogo. Pozitivni dej volje, ki se v tem primeru izraža v hotenju, izključiti zakon kot takšen ali kak njegov sestavni del, je stvar notranje odločitve zaročenca, ki je popolnoma znana le Bogu, navzven pa pogosto slabo prepoznavna in kot posledica tega težko dokazljiva. Za razglasitev ničnosti zakonske zveze je treba ovreči domnevo, da je bila notranja duševna privolitev zaročenca ob privolitvi v zakon v skladu z na zunaj izraženimi besedami in znamenji (ZCP, kan. 1101 § 1). Zakon uživa varstvo prava – *favor iuris* (kan. 1060) – in je veljaven, dokler se ne dokaže nasprotno. Dokazovanje simulacije je potrebno ne samo zato, da se domneva o veljavnem zakonu ovrže, ampak tudi zato, ker mora rabsodba temeljiti na preverljivih dejstvih. Odločitev sodišča ima za vpletene stranke pomembne posledice (Zambon 2007, 205–206). Sodna praksa poudarja, da je pri dokazovanju treba zaslišati vpletene strani in pretehtati drugo zunajsodno dokumentacijo, če ta dokumentacija obstaja. Izjave strank morajo potrditi verodostojne priče. Razviden mora biti jasen vzrok simulacije, ki ga

¹¹ »Ad validum contrahendum matrimonium fides necessaria non est, sed unus consensus. Quapropter, quoties sponsi baptizati omnia, quae iure naturae necessaria sunt, ponunt legitima forma, vinculum indissolubile et ipsum sacramentum fit. Quod quidem non a fide contrahentium nec ab eorum voluntate, sed voluntate Christi pendet. Nam qui vult matrimonium, vult aliquid a Deo, ope legis naturae, institutum. Qua re, nubens qui verum matrimonium vult, implicitem etiam omnia elementa essentialia, dignitatem sacramentalem inclusam, necnon proprietates matrimonii, vult. Ut elementa essentialia, vel etiam saltem unum horum, excludantur, opus est positivi actus voluntatis ex parte nubentis, qui eo ipso actu etiam matrimonium ipsum excludat.« (Boccafola 1988, 89)

je včasih treba odkriti iz okoliščin pred zakonom, ob privolitvi in iz poznejšega obdobja (Coram Boccafolo 1988, 88; Coram Alwan 1999, 302). Dokazovanje je lahko neposredno, kadar so na voljo enotne izjave strank in prič, ki so podprte z drugimi dokazi, ali posredno. Te vrste način preverjanja dejstev uporabi sodišče, kadar zaradi pomanjkanja jasnih dokazov to ni možno po prvi metodi. Sodnik bo tedaj po logiki stvari preveril različna dejstva v dobi strankinega odraščanja in v poznejšem obdobju, njene držbe, način življenja, sprejemanje odgovornosti, druge odločitve, zvestobo danim obljubam itd.; iz tega je potem mogoče posredno, vendar zanesljivo sklepati o tem, ali je bila privolitve v zakon hlinjena ali ne. Preveril bo daljni in bližnji vzrok hlinjenja in neposredne okoliščine, ki so privedle do odločitve za poroko. Preden sodnik izreče sodbo, mora priti do trdnega moralnega prepričanja o ničnosti,¹² ki ga doseže na podlagi zadostnih dejstev, a ta dejstva morajo biti jasno potrjena z več strani, z izjavami prič ali dokumenti. Za doseg moralne prepričanosti, ki je pogoj za razglasitev sodbe (ZCP, kan. 1608), zadostujejo dokazi, ki z veliko verjetnostjo ovržejo vsak resen dvom o nasprotnem (Zambon 2007, 208).

11. Sklep

Za razlikovanje med popolno in delno simulacijo je treba poudariti, da govori mo pri prvi obliki o popolni odsotnosti zaročenčeve volje po sklenitvi zakona. Poroka je zgolj »scena« za doseg drugega cilja. Pri drugi obliki zaročenec želi skleniti zakon, vendar zaradi izključevanja bistvene zakonske razsežnosti na nepopoln način. Pri izključevanju zakona kot takšnega ni potrebno, da zaročenec izrecno izključi posamične zakonske razsežnosti, kdor pa jih izključi, privolitve ne simulira popolnoma, ker ne izključuje samega zakona. Iz sodne prakse je razvidno, da je popolna simulacija vedno zavedna, delna simulacija pa ne.

V sodnem postopku mora biti pojasnjen nagib hlinjenja (*causa simulandi*) kot vzrok odločitve za poroko (*causa contrahendi*), to pa pomaga k prepričanosti glede veljavnosti privolitve, potrebne za izrek sodbe. Kolikor močnejši so notranji nagibi, ki so zaročenca spodbudili k simuliranju, tudi če so zgolj subjektivni (npr. koristiljublje), toliko verjetneje je, da bo mogoče neskladje med notranjo voljo in zunanji znamenji na sodišču potrditi. Koraki dokazovanja, ki jih omenjamo v razpravi, so pri sodnem postopku zgolj opora. Sodnik bo pri preiskavi včasih uporabil kombinacijo neposrednega in posrednega dokazovanja. Vsak zakon je edinstven. Temu primerno mora sodišče skrbno in za vsak primer posebej prilagoditi vprašanja za stranke in za priče, pri tem pa mora paziti, da jim z načinom spraševanja ne sugerira odgovorov. Sodnik izbira število prič glede na zahtevnost preiskovalnega postopka, po potrebi pokliče na pomoč izvedence in uporabi razpoložljivo zunajsodno dokumentacijo, ki lahko pomaga razjasniti primer. Pri tem ga mora voditi temeljno načelo, da je blagor duš v Cerkvi najvišji zakon (ZCP, kan. 1752).

¹² »La certezza morale procede da una moltitudine di indicazioni e di dimostrazioni che, prese separatamente, potrebbeno non essere decisive, ma che considerate insieme possono escludere ogni ragionevole dubbio.« (Janez Pavel II. 1998, 5)

Kratice

Coram – vpričo, pred navedenim sodnikom Rimske rote.

D. – *Digesta seu Pandectae*, gr. πανδέκτης – »vsesebujoča«. Ime za zbirko povzetka rimskega prava rimskega cesarja Justinijana iz 6. stol. po Kristusu, ki je bila del pravne zbirke *Corpus iuris civilis*.

Rimska rota – *Tribunal Rotae Romanae*. Dikasterij Svetega sedeža, praviloma redno prizivno sodišče katoliške Cerkve.

Sent. – razsodba Rimske rote.

Ulp. – rimski pravnik Ulpijan.

X – *Liber Extra* oz. dekretali papeža Gregorja IX (1227–1241) iz leta 1234. Kanonsko pravo katoliške Cerkve, ki ni vsebovano v Grazianovem *Dekretu* iz leta 1140. Delo je sestavni del večje kanonsko pravne zbirke *Corpus Iuris Canonici*, ki je bila v veljavi do objave prvega *Zakonika Cerkvenega prava* leta 1917.

ZCP/17 – *Zakonik Cerkvenega prava*. 1944 [1917].

Reference

Viri

Benedikt XVI. 2013. *Discorso del Santo padre Benedetto XVI in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana*, 26. januar. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130126_rota-romana_it.html (pridobljeno 10. januarja 2014).

Digesta. B.l. <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/digest.htm> (pridobljeno 21. januarja 2014).

Gregor IX. 1584. *Decretales: suae integritati una cum glossis restitutaе*. Venetiis: apud Magnam societatem.

Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini*. Ljubljana: Družina.

---. 1998. Allocuzione ai presuli statunitensi. *L'Osservatore Romano*, 19–20 ottobre, Città del Vaticano.

Koncilski odloki. 1980. Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.

Zakonik Cerkvenega prava. 1944 [1917]. Sestavljen po ukazu papeža Pija X. in razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV. Prevod in priredba Alojzij Odar. Ljubljana: Ljudska knjigarna v Ljubljani.

Zakonik Cerkvenega prava. 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.

Rimska rota: razsodbe

Coram Canals, razsodba z dne 25. maja 1966, RRDec., zv. 58.

Coram Anné, razsodba z dne 21. marca 1970, RRDec., zv. 62.

Coram Colagiovanni, razsodba z dne 2. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Boccafolo, razsodba z dne 15. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Funghini, razsodba z dne 17. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Fiore, razsodba z dne 16. aprila 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Palestro, razsodba z dne 27. maja 1992, RRDec., zv. 84.

Coram Palestro, razsodba z dne 15. julija 1992, RRDec., zv. 84.

Coram Stankiewicz, razsodba z dne 17. decembra 1993, RRDec., zv. 85.

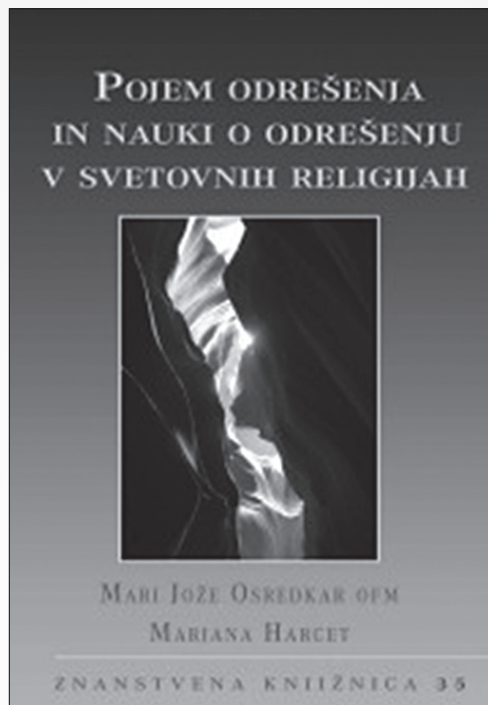
Coram Serrano, razsodba z dne 22. marca 1996, RRDec., zv. 88.

Coram López Illana, razsodba z dne 24. marca 1999, RRDec., zv. 91.

Coram Alwan, razsodba z dne 20. aprila 1999, RRDec., zv. 91.

Druge reference

- Abate, Antonino M.** 1985. *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*. Brescia: Paideia.
- Bianchi, Paolo.** 1998. *Quando il matrimonio è nullo?* Milano: Ancora.
- Colantonio, Rosario.** 1996. La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al »bonum coniugum«. V: *Il »Bonum coniugum« nel matrimonio canonico*, 213–257. Studi giuridici 40. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Corecco, Eugenio.** 1997. L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico »gratia perficit, non destruit naturam«. V: *Ius et Communio*, 446–515. Scritti di Diritto Canonico 2. Casale Monferato: Piemme.
- Elmér, Gábor.** 2011. La simulazione del consenso matrimoniale. Doktorska disertacija. Università cattolica Péter Pázmány, Budimpešta.
- Fascione, Lorenzo.** 1983. *Fraus legi: Indagini sulla concezione della frode alla legge nella lotta politica e nell'esperienza giuridica romana*. Milano: Giuffrè.
- Gasparri, Pietro.** 1932. *Tractatus canonicus de matrimonio*. Zv. 2. Città del Vaticano: Typis polyglotis Vaticanis.
- Gil De Las Heras, Feliciano.** 1993. El concepto canónico de simulación. *Ius Canonicum* 65:229–257.
- Hendriks, Jan.** 1999. *Diritto matrimoniale: Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*. Milano: Ancora.
- Hervada, Javier.** 2000. *Una caro: Escritos sobre el matrimonio*. Pamplona: Eunsa.
- Lüdecke, Norbert.** 1995. Der Ausschluss des »bonum coniugum«: Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten. *De processibus matrimonialibus* 2:117–192.
- Košir, Borut.** 1997. *Zakonsko pravo Cerkve*. Priročniki teološke fakultete 11. Ljubljana: Družina.
- Kowal, Janusz.** 2007. Breve annotazione sul »bonum coniugum« come capo di nullità. *Periodica* 96:59–64.
- Mendonca, Augustine.** 2002. Recent Developments in Rotal Jurisprudence on exclusion of the »bonum coniugum«. *The Jurist* 62:378–420.
- Moneta, Paolo.** 2003. La simulazione totale. V: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 247–259. Studi giuridici 41. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- . 2003. Il »bonum prolix« e la sua esclusione. V: *Diritto matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 287–324. Studi giuridici 41. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- . 2010. Spunti di riflessione sulla simulazione del consenso matrimoniale. V: Janusz Kowal in Joaquín Llobell, ur. *Iustitia et iudicium: Studi di Diritto Matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*. Zv. 2, 707–727. Studi Giuridici 89. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Papež, Viktor.** 2013. Osebna vera zakoncev je pogoj za uspešnost zakonske zveze. <http://katoliska-cerkev.si/osebna-vera-zakoncev-je-pogoj-za-uspesnost-zakonske-zveze> (pridobljeno 11. januarja 2014).
- Pellegrino, Piero.** 2003. L'esclusione della sacramentalità del matrimonio. V: *Diritto matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 367–385. Studi giuridici LXI. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Rota romana.** 2002. Relazione sulle attività della Rota romana nell'anno giudiziario 2001. *Quaderni di studio rotale* 12:178–191.
- Sabbarese, Luigi.** 2002. *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia: Commento al Codice di Diritto Canonico*. Libro IV, Parte I, Titolo VII, Roma: Urbaniana University Press.
- Saje, Andrej.** 2003. La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale. Serie Diritto Canonico 61. Doktorska disertacija. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Sanchez, Thomas.** 1754. *De sancto matrimonii sacramento disputationum*. Venetiis [Benetke]: Apud Nicolaum Pezzana.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- Stankiewicz, Antonio.** 1997. De iurisprudentia rotali circa simulationem totalem et partialem. *Monitor ecclesiasticus* 122:189–234; 425–512.
- . 1998. Concretizzazione del fatto simulatorio nel »positivus voluntatis actus«. *Periodica* 87:257–286.
- . 2001. La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità. *Ius Ecclesiae* 13:653–671.
- Vela, Luis.** 1993. Simulazione del matrimonio. V: *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, 991–998. Milano: San Paolo.
- Villeggiante, Sebastiano.** 1990. L'esclusione del »bonum sacramenti«. V: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, 189–219. Studi giuridici 20. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Zambon, Adolfo.** 2007. La simulazione del consenso (can. 1101). *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:171–184.
- . 2007. L'esclusione dell'indissolubilità del vincolo. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:185–198.
- . 2007. L'atto positivo di volontà e la prova della simulazione. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:199–217.



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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1, 107—117
 UDK: 27-472(438)
 Besedilo prejeto: 05/2013; sprejeto: 09/2013

Józef Stala

Katechese im Zeitalter der Postmoderne: “Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen” aus dem Jahr 2010

Zusammenfassung: Die gewaltigen politischen, gesellschaftlich-kulturellen und religiösen Umbrüche wie auch die Veränderungen im polnischen Erziehungssystem (so sind etwa wegen der Herabsetzung des Schuleintrittsalters seit dem 1. September alle fünfjährigen Kinder dazu verpflichtet, ein Vorschuljahr zur Vorbereitung auf die Grundschule zu absolvieren) veranlassten die katholische Kirche in Polen dazu, im Jahr 2010 ein novelliertes Programm »Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce« (Grundlagenprogramm für die Katechese der katholischen Kirche in Polen) einzuführen. Der Autor des vorliegenden Artikels präsentiert Katechese und Religionsunterricht in Polen im Licht der neuartigen Herausforderungen. Zunächst beschreibt er, an wen sich die Katechese in der postmodernen Zeit richtet, dann befasst er sich mit dem Religionsunterricht an der Schule. Abschließend unterbreitet er Vorschläge für pastorale und katechetische Antworten auf die Herausforderungen der Postmoderne.

Schlüsselwörter: Grundlagenprogramm für die Katechese, Katechese, Religionsunterricht, Polen

Povzetek: **Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010**

Hitre politične, socialnokulturne in religiozne spremembe, pa tudi spremembe v izobraževalnem sistemu na Poljskem (od 1. 9. 2011 dalje morajo zaradi načrtovanega znižanja starosti otrok, zahtevane za vstop v šolo, vsi petletniki opraviti leto priprave na šolanje) so katoliško Cerkev na Poljskem spodbudile, da je v letu 2010 uvedla nov katehetski program »Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce« (Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem). Avtor v članku predstavi katehezo in religijski pouk na Poljskem v luči novih izzivov. Najprej navede udeležence katehetskega procesa v dobi postmoderne, nato opiše še religijski pouk v šoli. Na koncu predloži pastoralne in katehetske odgovore na izzive postmoderne.

Ključne besede: temeljni program za katehezo, kateheza, religijski pouk, Poljska

Abstract: **Catechesis in the postmodern age: “The core curriculum of catechesis of the catholic church in Poland” of 2010**

Rapid political, socio-cultural and religious changes as well as the reform of the educational system in Poland in 2008 (the introduction of the new “Core Curricula for Pre-school and General Education in particular types of schools” and the lowering of the starting age for school to five years) prompted the Conference of the Polish Episcopate to prepare “The Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland” in 2010. This article presents catechesis and religious education in Poland in light of the new challenges. First, the participants in catechesis and religious education in the postmodern age are described; second, religious education in state schools in Poland is discussed. In the end, the author suggests some pastoral and catechetical responses to postmodern challenges.

Key words: The Core Curriculum of Catechesis, catechesis, religious education, Poland

Wenn man die gewaltigen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche betrachtet und die Veränderungen berücksichtigt, die u. a. durch das neue Programm (*Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung*) im Schulwesen Polens erfolgt sind, nach welchem Kinder im Alter von sechs Jahren in der ersten Klasse der Schulen Polens ihre schulische Ausbildung beginnen und fünfjährige Kinder ein verpflichtendes Vorschuljahr absolvieren, dann war es dringend erforderlich, ebenfalls eine novellierte Fassung des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” vorzubereiten. Diese wurde am 8. März 2010 während der 351. Vollversammlung der Polnischen Bischofskonferenz in Warschau verabschiedet. Ihre Autoren betonen, dass sich die Kirche im Bewusstsein ihrer Sendung, allen Völkern das Evangelium zu verkünden und gleichzeitig jedoch die gewaltigen kulturellen und religiösen Veränderungen verantwortungsvoll zu beobachten, stets darum bemüht, diese ihre Mission zu erfüllen und allen Menschen die Botschaft Jesu Christi zu vermitteln, indem sie die ihr zugänglichen Möglichkeiten und Mittel einsetzt. Dieser Prozess wird durch den Dienst am Wort Gottes realisiert, der die Erstverkündigung, d. h. die missionarische Weitergabe der christlichen Botschaft, die Katechese vor und nach der Taufe, den liturgischen, den katechetischen sowie den theologischen Dienst umfasst (*Allgemeines Direktorium* 1997, 49–52; *Direktorium* 2010, 9). Darum erscheint es nur zu berechtigt, in dem vorliegenden Artikel den Fragenkreis um die richtigen Wege der Katechese im Zeitalter der Postmoderne aufzugreifen, wo sich die Rahmenbedingungen so schnell wandeln. Dabei wird das Problem im Kontext des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2010 erörtert. Im letzten Teil des Artikels werden Vorschläge unterbreitet, wie auf die Herausforderungen der Postmoderne zu antworten ist.

1. An wen richtet sich die Katechese heute?

In Anbetracht der großen Verschiedenheit der Menschen, an die sich die Frohe Botschaft richtet, wie etwa Nichtglaubende, religiös Gleichgültige, Suchende aber auch eifrig Bekennende (Allgemeines Direktorium 1997, 61), bemüht sich die Kirche, die Art und Weise der Glaubensweitergabe den jeweiligen Adressaten anzupassen. Sie will die Nichtglaubenden und die Gleichgültigen für die Botschaft Jesu Christi interessieren und öffnen, den Suchenden den Reichtum Seiner Lehre aufzeigen, die Gläubigen dagegen ganzheitlich in die Fülle des christlichen Lebens hineinführen. Zweifellos besteht das Endziel der Katechese nicht darin, Jemanden nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, sogar in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen (Allgemeines Direktorium 1997, 80; Direktorium 2010, 9). Dies ist besonders für den jungen Menschen des 21. Jahrhunderts von großer Bedeutung, der in einer Kultur der Postmoderne aufwächst, der sich in dem Übermaß an Informationen, Vorschlägen und Angeboten nicht selten „verloren“ fühlt, der nicht immer weiß, wie er Lösungen suchen soll und an wen er sich wenden kann (Davie 2002; Lombaerts und Osewska 2004; Mariański 2012; Osewska 2005; 2011; Stala und Osewska 2009; Morciniec 2006; 2009). In diesem Kontext haben sich unterschiedliche Initiativen der Kirche an den jungen Menschen zu richten, ihn bei seiner Suche zu unterstützen und ihn schrittweise auf die Person Jesu Christi und die Gemeinschaft mit Ihm hinzuweisen. „Die Kirche in Polen erfüllt ihre Aufgabe, die Frohe Botschaft zu verkünden, auf verschiedene Arten und an verschiedenen Orten, in den Familien, den Pfarrgemeinden und auch in der Schule. Sie richtet sich an Erwachsene ebenso wie an Kinder und Jugendliche.“ Seit dem Jahr 1990 verlagerte sich die Kinder- und Jugendkatechese hauptsächlich in die Schulen, was jedoch nicht bedeutet, dass der Erwachsenen Katechese sowie der katechetischen Seelsorge für die Kinder und die Jugendlichen in der Pfarrei weniger Beachtung geschenkt werden konnte. Für den schulischen Religionsunterricht ist es charakteristisch, dass die daran teilnehmenden Schüler in ziemlich unterschiedlicher Weise Interesse am Evangelium zeigen und das Niveau ihres religiösen Lebens folglich stark variiert. Es lässt sich ebenfalls bemerken, dass viele Teilnehmer am Religionsunterricht noch nicht über die ihrem Alter entsprechende Reife verfügen. Dies erschwert es, wichtige Lebensentscheidungen zu treffen und diesen Unterricht adäquat durchzuführen. So wird der Religionsunterricht in der Schule mehr zu einem Evangelisierungsprozess – er weckt erstes Interesse für Jesus Christus und Seine Frohe Botschaft, besteht aber weniger in einer Katechese, die tiefer in das Christentum einführt (Direktorium 2010, 10).

Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 stellt die psychologischen Charakteristika von Kindern und Jugendlichen ebenso vor wie es die empfohlenen Rahmenbedingungen und die Art und Weise der Unterrichtsführung beschreibt, welche die Hauptrichtlinien festlegen, um dem Katecheten die persönliche und religiöse Bildung seiner Glaubenschüler zu erleichtern. Dank der Hinweise aus dem Grundsatzprogramm, die sich mit der psychisch-physischen und der religiösen

Entwicklung der Schüler beschäftigen, kann der Katechet die erforderlichen psychologischen und pädagogischen Anhaltspunkte wirkungsvoll berücksichtigen. Gleichzeitig erhält er Werkzeuge an die Hand, die bei der Einbindung des Religionsunterrichts in das schulische Erziehungssystem hilfreich sind.

Darüber hinaus vermitteln die Inhalte aus dem staatlichen Grundsatzprogramm „Podstawa programowa kształcenia ogólnego i wychowania przedszkolnego“ dem Katecheten viel Wissen über die Ansprüche der Lehrer anderer Fächer und werden zu einem praktischen Leitfaden, um die Korrelation des Religionsunterrichts mit den anderen Schulfächern zu planen, durchzuführen und zu realisieren. Der Religionsunterricht in der Schule muss unter anderem im Hinblick auf seine pädagogische Bedeutung und auf die Korrelation zu einem „Element des notwendigen interdisziplinären Dialogs werden“ (*Allgemeines Direktorium* 1997, 73).

Dabei ist jedoch zu bedenken, dass der Religionsunterricht in der Schule nicht alle Aufgaben umfassend erfüllen kann, die sich der Katechese stellen (73). Zweifellos ist die Familie das erste Umfeld für die Katechese, die von der Pfarrgemeinde unterstützt und bestärkt wird. Der Religionsunterricht an der Schule stellt in der Kirche Polens lediglich einen Teil des gesamten Dienstes am Wort dar, dennoch erleichtert und ermöglicht er vielleicht sogar erst den Gesamtprozess der Evangelisierung und der christlichen Bildung bei Kindern und Jugendlichen, die aus Familien mit Migrationshintergrund kommen, oder aus vernachlässigten, nicht funktionierenden oder auch pathologischen Familien stammen. Es scheint, dass der schulische Religionsunterricht insbesondere im Licht einer expandierenden Ideologie der Postmoderne mit ihren utopischen Glücksversprechungen eine große Chance darstellt, den jungen Menschen mit grundlegenden Informationen über Gott selbst zu erreichen.

2. Wie soll der Religionsunterricht angesichts der bezeichneten Anforderungen aussehen?

Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 unterscheidet sich deutlich von seinem Vorgänger „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ (Grundsatzprogramm für die Katechese der Katholischen Kirche in Polen) aus dem Jahr 2001, denn es beruft sich nicht nur auf die fundamentalen Inhalte und Aufgaben des Religionsunterrichts sondern unterstreicht die religiöse Bildung des Schülers angesichts der gestellten Anforderungen. Nach diesem Programm lernen die Glaubensschüler selbst auf den Erfolg ihrer Arbeit abzielen und mit dem Religionslehrer zusammen zu arbeiten, der sie bei der Verwirklichung der festgelegten Leistungsanforderungen unterstützt. Folglich ist es sehr wichtig, dass die Schüler genau wissen, welche Leistungsanforderungen sie auf dem gegebenen Niveau beherrschen müssen, wobei es weniger um die Quantität als um die Qualität geht. Dies erfordert, dass die Kenntnisse und Fähigkeiten, welche die Glaubensschüler auf dem entsprechenden Lernniveau erwerben, vorher als konkrete Bildungseffek-

te präsentiert wurden. In Verbindung damit umfasst das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ die Perspektive der Glaubensbildung des Schülers sicher besser und betont mit mehr Nachdruck dessen Selbstständigkeit, denn im Wissen um die Leistungsanforderungen trifft der Schüler allein die Entscheidung über das Niveau der Anforderungen, die er erreichen will. So haben auch Schüler mit geringeren intellektuellen Möglichkeiten die Chance, bessere Ergebnisse auf dem selbst gewählten Niveau zu erzielen (*Direktorium* 2010, 13–14). Wenn die Leistungsanforderungen im Hinblick auf den Wissensstand und die Kenntnisse des Schülers präzise geregelt sind, wird ein gerechteres Bewertungssystem möglich sein, da der Lehrer die Anforderungen nicht aufgrund seiner subjektiven Beobachtungen festlegen sondern sich auf die ausführlichen Absprachen beziehen wird (Niemierko 2007, 144–173; Bilicka 2009; Duksa 2007; Mąkosza 2009).

Wird das alte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa“ in typischer Weise auf der Grundlage einer objektivistischen Sicht verstanden, dann ist der Lehrer die aktive Person im didaktischen Prozess, folglich besteht der Prozess des Lehrens und Lernens darin, dass Wissen durch die Vermittlung einer kompetenten Person erworben wird. Dies kann direkt (durch den Lehrer) oder indirekt (durch die Verfasser des Lehrbuchs) erfolgen. Die Arbeit mit Material vollzieht sich für gewöhnlich in der Form, dass von bekannten, einfachen und verständlichen Inhalten zu komplexeren Sachverhalten übergegangen wird. Besondere Bedeutung nimmt dabei der logische Aufbau der Lehrpläne und des tatsächlichen Lernens ein. Eine übermäßige Konzentration auf die Lerninhalte schwächt jedoch die Position des Schülers im didaktisch-erzieherischen Prozess, was ein individuelles Lernen erschwert oder sogar verhindert. Zusätzlich hemmt eine zu starke Betonung der Inhalte die physische, psychische, soziale und religiöse Entwicklung des Schülers. Dagegen bevorzugt dies die Schüler, die über ein gutes Gedächtnis und die Fähigkeit verfügen, Lerninhalte logisch zu ordnen, vernachlässigt folglich jedoch andere Fähigkeiten, Interessen und Erfahrungen der Schüler (Osewska 2008, 164–175). Im novellierten Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ ist dagegen deutlich eine größere Konzentration auf den Schüler zu sehen, was in Übereinstimmung mit den Untersuchungsergebnissen der aktuellen Entwicklungspsychologie erfolgt. In einem gewissen Sinn spornt das novellierte Grundsatzprogramm dazu an, Lehrpläne und Schulbücher zu entwickeln, in denen die kognitiven, emotionalen, sozialen, sittlichen und religiösen Möglichkeiten des Schülers stärker berücksichtigt werden.

Die Sorge um die religiöse Entwicklung der Schüler in einem kulturellen Kontext, der beständigen Veränderungen unterworfen ist, drückten die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ dadurch aus, dass sie zunächst in die Ziele der Katechese einführen, welche die allgemeine Richtung der Bildung, der Erziehung und der Initiation des Schülers bestimmen. Es wird darauf verwiesen, dass bereits von der Vorschulerziehung an und während der gesamten Grundschulzeit hindurch die täglichen Erfahrungen des Schülers im Licht des Glaubens interpretiert werden müssen. So hat das jüngere Kind die Chance, sich auf sein eigenes Alltagsleben zu

berufen und darin die Gegenwart Gottes zu erkennen. Großer Nachdruck liegt auch darauf, das Interesse des Kindes an der religiösen Thematik zu wecken und es schrittweise auf den Kontakt zu Gott im Gebet und in der Liturgie hinzuführen. Dies ermöglicht auch dem Kind aus gleichgültigen Familien religiöse Elemente kennen zu lernen, wie das Wesen des Gebets, die christlichen Gebräuche im Verlauf des liturgischen Jahres oder auch die Liturgie der Kirche. In den ersten drei Jahrgangsstufen der Grundschule liegt der Schwerpunkt auf der Hinführung zum Sakrament der Buße und Versöhnung sowie auf der Vorbereitung zum Empfang der Eucharistie, indem die entsprechenden Grundhaltungen ausgebildet werden. Darüber hinaus wird auf die Notwendigkeit verwiesen, das Kind beim Aufbau des Wertesystems, beim Entdecken der christlichen Auffassung von Gut und Böse, beim Erwerb sozialer Fähigkeiten und beim Bewerten seines eigenen Verhaltens und seiner Einstellungen zu unterstützen, ebenso soll seine Motivation bestärkt werden, aus dem Glauben heraus gesellschaftlich-sittliche Grundhaltungen auszuformen (*Direktorium* 2010, 17; 28).

Da die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ die psychische, physische und religiöse Entwicklung bei Kindern höherer Jahrgangsstufen an der Grundschule respektieren und die Herausforderungen und die Bedrohungen im Zusammenhang mit der Kultur der Postmoderne bedacht haben, zählen sie es auch zu den Zielen der Katechese, die Schüler für die ekklesiale Problematik und die umgebende Welt zu interessieren. Daneben sollen die Schüler dabei unterstützt werden, Texte religiösen Charakters anzunehmen, zu analysieren und zu interpretieren, um dann eigene Aussagen zur religiösen Wirklichkeit treffen zu können. Im Gedränge der Informationen, Texte und Bilder, welche den Schüler erreichen, ist es unerlässlich, dass dieser die Fähigkeit erwirbt, die religiöse Sprache, die Analyse und die Interpretation religiöser Texte anzuwenden. In diesem Zusammenhang soll der Schüler „die Befähigung entwickeln, die Heilige Schrift, den Katechismus und andere Texte aufmerksam zu hören und die Bedeutung des religiösen Wortes zu verstehen; er entwickelt die Fertigkeit Nachrichten zu suchen, die ihn interessieren, diese dann auch einzuordnen und religiöse Kunstwerke kennen zu lernen; er wird vertraut mit Bibeltexten und anderen religiösen Texten, die für seine Phase der religiösen Entwicklung unentbehrlich sind; er lernt diese bewusst und reflektierend aufzunehmen; er entwickelt Interesse für die verschiedenen Bereiche der Religion; er lernt die Spezifika von Aussagen religiöser Art kennen; im Kontakt mit den Bibeltexten und anderen religiösen Schriften formt er eine christliche Wertehierarchie aus, seine Empfindsamkeit, seinen ästhetischen Geschmack, ein Gefühl für seine eigene Identität als Schüler Christi und eine Grundeinstellung, die von der Liebe zur Kirche und zum Vaterland geprägt ist.“ (39)

Der Erwerb von Fähigkeiten, die aus der Beschäftigung mit Texten religiöser Art resultieren, soll schrittweise dazu führen, dass man sich sowohl im Wort als auch in der Schrift immer besser zu religiösen Themen äußern kann (39).

Von großer Bedeutung scheint es in dieser Phase zu sein, den Schüler für die kirchliche Thematik zu interessieren und in stufenweise in die Liebe zur Kirche und

die Verantwortung für die Kirche einzuführen. Dabei geht es darum, dass der Schüler die Kirche als eigene, nahe und notwendige Gemeinschaft entdeckt, die der Gemeinschaft in der Familie oder im Freundeskreis ähnlich ist (39). Das vom Schüler erworbene religiöse Wissen soll mit seinem täglichen Leben so verknüpft sein, dass er es für unentbehrlich für sein Alltagsleben sowie für das Funktionieren sowohl der weltlichen als auch der ekklesialen Gesellschaft betrachtet (39).

Dagegen erfordern die Bedrohungen durch den Subjektivismus und den sittlichen Relativismus vom Religionsunterricht eine fortdauernde gesellschaftlich-sittliche Bildung des Schülers, die bereits auf der Ebene der Vorschule beginnt und kontinuierlich während aller Etappen seines Bildungswegs weiter geführt wird (40).

3. Wie kann auf die Herausforderungen der Postmoderne geantwortet werden?

Die gewaltigen Veränderungen im Kontext und in den Rahmenbedingungen für die Katechese im 21. Jahrhundert machen die Suche nach neuen didaktisch-erzieherischen Lösungen erforderlich, welche die Realisierung des katechetischen Prozesses positiv beeinflussen (Gellel 2011; Lombaerts 2007; Osewska 2007; Osewska und Stala 2010; Stala 2008; Skreczko 2011; Prijatelj 2008). Weil es in der Kultur der Postmoderne bereits als „unrichtig“ angesehen wird, Anforderungen an sich selbst zu stellen, ist das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“, das reale Anforderungen an den Schüler präsentiert, eine direkte Herausforderung gegenüber der Postmoderne.

Der Schüler am Gymnasium (In Polen folgen auf den Kindergarten für alle Schüler sechs Schuljahre in der Grundschule und drei Schuljahre am Gymnasium. Die drei auf das Abitur vorbereitenden Jahrgangsstufen können dann am Lyzeum absolviert werden.) durchlebt in Verbindung mit den psychischen und physischen Veränderungen nicht nur eine Identitätskrise sondern daneben eine Vielzahl an Konflikten mit Gleichaltrigen und Erwachsenen. Eine gering ausgeprägte emotionale Stabilität und die Suche nach idealen Vorbildern führen dazu, dass der junge Mensch nicht selten die vorher anerkannten Autoritäten zurückweist. Er sucht seine Idole vorwiegend in der Medienwelt, was in einer Kultur der Postmoderne ziemlich gefährlich erscheint, die eher Berühmtheit, Originalität und bis dahin ungekannten Exzentrizität propagiert. Daher ist es bedauerlich, dass das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ den Prozessen der persönlichen Identitätsbildung im Religionsunterricht am Gymnasium nicht mehr Raum gewidmet hat und dass darin keine Grundlagen dafür geschaffen wurden, wie sich der Schüler über die Themen seiner durchlebten Probleme, Krisen und Zweifel aussprechen kann (*Direktorium* 2010, 51–52). Sicherlich ist es wertvoll, das Wissen über die Heilsgeschichte, die Sakramente, das Gewissen und die sittliche Einstellung zu vertiefen, dabei fehlt jedoch die Ver-

bindung des erworbenen Wissens mit dem Alltagsleben des Schülers, insbesondere da sich der Schüler in dieser Phase auf den Empfang des Firmsakraments als Sakrament der christlichen Reife vorbereitet. Als positiv ist anzuerkennen, dass man sich bei der Ausgestaltung der persönlichen Vorbilder auf nachahmenswerte Gestalten aus der Bibel, auf heilige und selige Glaubenszeugen sowie auf die Korrelation des Religionsunterrichts mit der allgemeinen schulischen Erziehung bezieht. Dies verweist auf die bestehenden Verknüpfungen zwischen den Lerninhalten, die in den Religionsstunden und den anderen Fächern erworben werden.

Im 21. Jahrhundert sieht sich der Schüler der gymnasialen Oberstufe vor neuartige Bedrohungen und Herausforderungen gestellt, die ihm die Ausbildung einer authentischen Religiosität erschweren (Lombaerts und Pollefeyet 2004; Gerjolj 2011; Vodičar 2011). Die Einflüsse des Postmodernismus, der keine objektive Wahrheit anerkennt, sind so stark, dass sich der junge Mensch zunehmend von der Überzeugen leiten lässt, seine Ansicht in irgendeiner Angelegenheit sei die wichtigste oder mindestens ebenso wichtig wie die Ansicht einer anderen Person, sogar wenn diese ein Experte auf dem jeweiligen Gebiet ist. Zusätzlich macht sich der junge Mensch meistens diejenigen Anschauungen über Inhalte zueigen, die am häufigsten in den Medien wiederholt und auf Internetseiten präsentiert werden. Wenn der Schüler der gymnasialen Oberstufe die Überzeugung gewinnt, dass es weder eine objektive Wahrheit noch sittliche Normen gibt, führt dies unweigerlich zu der Grundeinstellung eines relativen Verhaltens, das in der gegebenen Situation als berechtigt erscheint oder das direkt seinem Erleben und seiner Stimmung entspricht. Folglich träumt er einerseits – was aktuell durchgeführte Erhebungen auch deutlich belegen – von Treue, Liebe und einer glücklichen Ehe, nimmt andererseits jedoch wahr, dass die angeführten Werte nicht existieren. Aber jeder Gedanke, das Verhalten und sogar die pathologischste Einstellung soll „als Ausdruck der menschlichen Freiheit aufgefasst werden“. In diesem Kontext ermuntern die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ den Schüler dazu, unterschiedliche Informationsquellen zu benutzen, auch auf eigene Erlebnisse und Erfahrungen zurückzugreifen, alle zugänglichen informell-kommunikativen Technologien ebenso wie Texte religiöser Art einzubeziehen. Dies wird den Schüler nicht nur dabei unterstützen, seine Ausdruckskraft und -sicherheit zu vervollkommen sondern ihn auch zum Nachdenken über sein Leben bewegen. So eindeutig ist das jedoch nicht ausformuliert. Um einer Einschränkung der Reflexionen über den Menschen vorzubeugen, schlagen die Verfasser des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 dem Schüler vor, seinen eigenen Platz in der Welt und in der Kirche zu entdecken. Sie unterstützen den Findungsprozess der christlichen Berufung mit der besonderen Betonung der Berufung zum Ehebund und zur Familie (*Direktorium* 2010, 72–73).

Die Autoren des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 nehmen auch die Gefahr wahr, die mit der Vielfalt der pseudoreligiösen Angebote, mit der Verlorenheit des jungen Menschen, mit der Vereinsamung in einer globalen Zivilisation und mit dem Schwund

des Gefühls für Geschichte, Zeit und Raum verbunden sind. Deshalb unterstreichen sie den Bedarf danach, das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes schrittweise näher zu bringen, insbesondere aber auf die Rolle und die Bedeutung Jesu Christi in der Heilsgeschichte zu verweisen. Wenn der Schüler Jesus Christus als Erlöser und Lehrer erfährt und auf diesem Weg zu Ihm hingeführt wird, wird seine Erziehung zu Wahrheit, Liebe und christlichem Engagement begünstigt. Es ist wesentlich, dass der Schüler der gymnasialen Oberstufe zur Selbstbildung und Selbsterziehung angeleitet wird, da es in einer Welt gewaltiger sozialer und kultureller Umbrüche keine Möglichkeit gibt, den Schüler jetzt darauf vorzubereiten, mit allen späteren Herausforderungen zurecht zu kommen, die niemand vorhersehen kann. Es scheint, dass das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ der Vertiefung des Wissens und der Festigung apologetischer Grundhaltungen im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe viel Raum widmet, der kritischen Einschätzung von Überzeugungen, Verhaltensmustern und Einstellungen sowie der Konfrontation mit der umgebenden Wirklichkeit jedoch zu wenig (70–102).

Positiv ist zu vermerken, dass das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 um Hinweise für Personen mit unterschiedlichen Behinderungen ergänzt wurde, die im Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2001 noch fehlten. Zweifellos sind die Hinweise, die den Religionsunterricht für Personen mit jeglicher Behinderung betreffen, eine unschätzbare Hilfe dabei, diesen Personenkreis das Geheimnis Gottes entdecken zu lassen, der jeden Menschen liebt, sich um ihn sorgt und will, dass er mit Ihm in Kontakt bleibt (103–126).

Das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ richtet sich gleichermaßen an Katecheten und Religionslehrer, um ihnen einen ganzheitlichen Blick auf die Katechese und den Religionsunterricht im 21. Jahrhundert zu erleichtern. Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ legt die Leistungsanforderungen genau fest, die man an die Schüler stellen kann und muss, die am schulischen Religionsunterricht teilnehmen. In Bezug auf das Vorläuferprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2001 kann dies zweifellos als große Errungenschaft und vorteilhafte Änderung angesehen werden. Die Präzisierung der ausführlichen Anforderungen auch im Bereich der Lerninhalte, der Fähigkeiten und der Grundhaltungen erleichtern die Evaluation der Leistungen des Schülers und geben dem Katecheten mehr Sicherheit bei der Bewertung.

„Das Grundsatzprogramm `Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce` bezieht sich auf die einzelnen Etappen der schulischen Erziehung und enthält folgendes:

- die psychologischen Charakteristika der Kinder und Jugendlichen in der jeweiligen Erziehungsstufe;

- das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” umfasst (in der Vorschule wie in der Schule) die katechetischen Ziele – allgemeine Anforderungen, die Aufgaben des Religionslehrers, die Lerninhalte – ausführliche Leistungsanforderungen, empfohlene Rahmenbedingungen und Hinweise zur Realisierung;
- das Verzeichnis der Lerninhalte – ausführliche Anforderungen der anderen Schulfächer, die der Korrelation des Religionsunterrichts mit der schulischen Erziehung dienen;
- Vorschläge für die Zusammenarbeit der katechetischen Umfeldler (Familie und Pfarrgemeinde) (11–12).

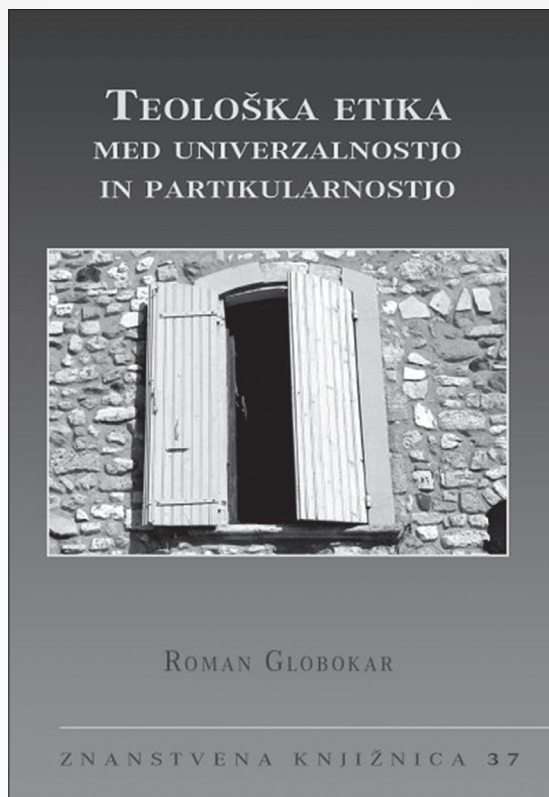
* * *

Die in dem novellierten Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2010 enthaltenen Elemente zur psychologischen Charakteristik der Kinder und Jugendlichen, zu den Zielen und Lerninhalten, zu den empfohlenen Rahmenbedingungen, zu den Möglichkeiten der Realisierung und zu den Hinweisen für die Zusammenarbeit der katechetischen Umfeldler sind zweifellos richtungsweisend für Katechese und Religionsunterricht in Polen im 21. Jahrhundert. Unter Bezugnahme auf das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego” erinnern sie Katecheten und Religionslehrer an die Anforderungen, welche im Unterricht der anderen Fächer an den Schüler gestellt werden. Dies erleichtert nicht nur die Korrelation und den interdisziplinären Dialog sondern betont die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit der Erzieher und der anderen Fachlehrer in dem Prozess, den Schüler zur persönlichen und religiösen Reife zu führen. Realismus auf Seiten der Erzieher und Lehrer, konsequent gestellte Leistungsanforderungen und die Zusammenarbeit aller Erzieher und Lehrer der verschiedenen Fächer sind in der Epoche der Postmoderne unerlässlich, um der medialen Illusion sinnvolle Alternativen entgegen zu setzen.

Referenzen:

- Allgemeines Direktorium für die Katechese.** 1997. Vatikan: Kongregation für den Klerus.
- Bilicka, Beata.** 2009. *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Davie, Grace.** 2002. *Europe: The Exceptional Case; Parameters of Faith in the Modern World*. London: D.L.T.
- Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen.** 2010. [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce]. Kraków: WAM.
- Duksa, Piotr.** 2007. *Strategie skuteczności szkolnego nauczania religii w Polsce: Studium peda-*
- gogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Olsztyn: Hosianum.
- Gellel, Adrian.** 2011. Adaptive Religious Education at the Service of Inventiveness: A scientific way of being creative and effective in Religious Education. *The Person and the Challenges* 1:99–111.
- Gerjolj, Stanko.** 2011. Violent Computer Games Pose a Challenge to Education Today. *The Person and the Challenges* 2:119–136.
- Lombaerts, Herman.** 2007. The Impact of the Status of Religion in Contemporary Society upon Interreligious Learning. In: *Interreligious Learning*, 81–86. Leuven: Leuven University Press; Peeters Leuven.

- Lombaerts, Herman, und Elżbieta Osewska.** 2004. Historical and Geo-Political Reality of a United Europe. In: Saviour Gatt, Herman Lombaerts, Elżbieta Osewska und Alan Scerri, Hrsg. *Catholic Education, European and Maltese Perspectives: Church School's response to future challenges*, 27–43. Floriana: The Secretariat For Catholic Education of the Archdiocese of Malta.
- Lombaerts, Herman, und Pollefeyet Didier.** 2004. *Hermeneutics and Religious Education*. Leuven: Leuven University Press; Peeters Leuven.
- Mąkosa, Paweł.** 2009. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce: Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: KUL.
- Mariański, Janusz.** 2012. Johannes Paul II. als moralische Autorität in der polnischen Gesellschaft. *The Person and the Challenges* 1:21–50.
- Morciniec, Piotr.** 2006. Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła II nauczanie o fundamentalnych wartościach. In: Antoni Bartoszek, Hrsg. *Poszukiwaniu sensu cierpienia: Dialog interdyscyplinarny*, 181–195. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 2009. *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Opole: Redakcja wydawnictwa WT UO.
- Niemierko, Bolesław.** 2007. *Kształcenie szkolne: Podręcznik skutecznej dydaktyki*. Warszawa: Wydawnictwa akademickie i profesjonalne.
- Osewska, Elżbieta.** 2005. L'educazione oggi in un'Europa diversificata. In: Flavio Pajer, Hrsg. *Europa, scuola, religioni: Monoteismi e confessioni cristiane per una nuova cittadinanza europea*, 47–64. Torino: SEI.
- . 2007. Le pèlerinage à Czestochowa: Lieu d'éducation dans la foi. In : *Lumen Vitae Revue*: 247–265.
- . 2008. *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle „Living and Sharing Our Faith : A National Project of Catechesis and Religious Education”*. Tarnów: Biblos.
- . 2011. To Educate in a Diversified Europe. *The Person and the Challenges* 1:72–73.
- Osewska, Elżbieta und Józef Stala, Hrsg.** 2010. *Religious Education / Catechesis in the Family: A European Perspective*. Warszawa: UKSW.
- Prijatelj, Erika.** 2008. *Psihološka dinamika rasti v veri*. Ljubljana: Teoloska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Skreczko, Adam.** 2011. *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*. Białystok: Trans Humana.
- Stala, Józef.** 2008. *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende: Probleme und Herausforderungen*. Tarnów: Biblos.
- Stala, Józef, und Elżbieta Osewska.** 2009. *Anders erziehen in Polen: Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnów: Polihymnia.
- Vodičar, Janez.** 2011. Religiosität als erwünschte Anregung in der Hermeneutik. In: *The Person and the Challenges* 1:127–150.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Barbara Simonič, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak
Značilnosti in posledice verske zlorabe

Povzetek: Vernost v splošnem pozitivno vpliva na posameznika in prispeva k njegovi blaginji. Vendar pa lahko verska prepričanja postanejo tudi opravičilo za zlorablajoče vedenje. Versko zlorabo lahko opredelimo kot vrsto čustvene zlorabe, pri kateri so vera oziroma njene dimenzije uporabljene kot del različnih vrst nasilja, namesto da bi ga preprečevale. Pri čustveni zlorabi se dogaja odkrita ali prikrita čustvena manipulacija, ko žrtev sprejme ponižujoče vedenje kakega nasilneža, ki je ponavadi pomembna oseba v njenem življenju. Možnost prekinitve tega vzorca vodi v strah pred zapuščenostjo, v občutek nepripadnosti, v zmedo in tudi v obup. Žrtev lahko začne verjeti, da je zlorablajoče vedenje edini možni način povezanosti, sprejemanja, odobravanja in izkazovanja ljubezni in da je to tudi način, kako ohraniti božjo milost in stik z Bogom.

Ključne besede: zloraba vere, čustveno nasilje, odnos z Bogom, psihoterapija, zloraba (pomembnega) odnosa

Abstract: **Characteristics and consequences of religious abuse**

Faith generally has a positive impact on the individual and contributes to well-being. However, religious beliefs can also become an excuse for abusive behavior. Religious abuse can be defined as a type of emotional abuse, where religion and its dimensions give rise to aggression, as opposed to preventing it. The result can be either overt or covert emotional manipulation, whereby the victim allows for the humiliating behavior by the perpetrator, usually a significant other. Choosing to put an end to this pattern leads to the triggering of a deep fear of abandonment, feelings of disconnection, confusion and despair. The victim begins to believe that the abusive behavior is the only possible way (a means) for connection, acceptance, approval and expression of love, and that it also provides a way to maintain the grace of God and connection with God.

Key words: abuse of faith, emotional violence, relationship with God, psychotherapy, abuse of (important) relationship

Vernost – ne glede na religiozno orientacijo – navadno igra pozitivno vlogo pri preprečevanju vseh vrst zlorab. Mnoge raziskave kažejo, da so različni vidiki vernosti, kakor so visoka verska aktivnost, osebna vera, vključenost v različne ver-

ske skupine, pozitivno povezani s kvaliteto in zadovoljstvom v zakonskih odnosih, s trajanjem zakona, s pozitivnimi vidiki starševstva, negativno pa so povezani z nasiljem v družinskem krogu (Dudley in Kosinski 1990; Filsinger in Wilson 1984; Glenn 1982; Hansen 1987; Heaton in Pratt 1990; Larson in Goltz 1989). Mnoge verske skupnosti obsojajo izvajanje vsakršne oblike nasilja in zavzemajo pomembno aktivno in pozitivno vlogo pri preprečevanju zlorabe otrok, obenem pa poudarjajo tudi pomembnost procesa zdravljenja žrtev vseh vrst zlorab (Ellison, Bartkowski in Anderson 1999, 90–91). Zaradi vsega tega je velikokrat težko verjeti, da lahko vera oziroma neki način verskega dojemanja prispeva tudi k degradaciji in ponižanju posameznikov in da lahko postane opravičilo za zlorablajoče vedenje (Bottoms idr. 2004, 88–89). Od vere se namreč pričakuje, da bo zagotavljala temelje za moralno delovanje in da bo spodbujala blaginjo vsakega človeka, ne pa dovoljevala kakršnegakoli poniževanja in nasilja (Bottoms idr. 1995, 86).

1. Verska zloraba je zloraba vere

Kadar duhovnost, vera oziroma neko določeno versko prepričanje ali ravnanje nastopajo v povezavi z različnimi vrstami zlorab, lahko govorimo o »verski zlorabi«. V teh primerih se dogaja zloraba ali napačna razlaga verskih in duhovnih vrednot, napačna interpretacija vlog, ki jih ima veren posameznik, ali drugih vidikov vernosti in religioznosti, s tem pa se opravičujejo in dovoljujejo različne žalitve, napadi, zanikanje odgovornosti za različne vrste zlorablajočega vedenja. Posameznik si poskuša zmanjšati krivdo ali pa v verskih prepričanjih išče legitimno pravico za zlorablajoče vedenje (rabelj na ta način ohranja pozitivno samopodobo) (Bottoms idr. 1995, 90; Saradjian in Nobus 2003, 919). V takšnih primerih verska in duhovna prepričanja igrajo glavno vlogo pri spodbujanju nasilja, namesto da bi takšno vedenje preprečevala. Vendar pa navadno vernost sama po sebi ni dovolj: možnost za zlorabo je večja, ko so navzoči še drugi faktorji, kakor so na primer osebnotne motnje ali travmatična preteklost pri osebah, ki zlorablajo (Capps 1995, 54–55). Osebe s temi osebnotnimi značilnostmi in izkušnjami imajo lahko resne čustvene, relacijske in kognitivne težave, ki vodijo v popačeno razumevanje Svetega pisma oziroma drugih duhovnih spisov, teologije in hierarhije odnosov (Cumella 2005, 17). Tisti, ki zlorablajo, ponavadi izbirajo posamezne vidike verskih, kulturnih in moralnih vrednot in z njimi poskušajo opravičiti in pojasniti zlorabo. Verska in duhovna prepričanja, ki so navadno sama po sebi nekaj dobrega, pozitivnega in lepega, so tako popačena in postanejo del zlorablajočega mišljenja (Saradjian in Nobus 2003, 917–918). Zlorablajoči so prepričani, da jim nekateri vidiki vernosti dajejo dovoljenje za zlorabo. Posebej pa je treba pri vsem tem poudariti, da vera ni tista, ki bi bila sama po sebi zlorablajoča, ker je tudi vera pri tem zlorabljena. Odgovornost za zlorabo ni na strani vere kot takšne, ampak na strani zlorabljevalcev in nasilnežev.

2. Dva glavna okvira verske zlorabe: institucionalna verska zloraba in verska zloraba v družini

Na versko zlorabo lahko naletimo v okviru različnih verskih institucij. Tukaj je še zlasti izrazit vidik zlorabe položaja, ki ga ima kak dostojanstvenik ali kaka druga oseba (npr. katehet, pastoralni sodelavec ...). Ponavadi so takšni ljudje za vernike avtoriteta in tudi nekdo, na katerega se je možno zanesti, obenem pa oseba, prek katere imajo verniki vez z Bogom. Ob verski zlorabi pa govorimo o zlorabi položaja moči, ki jo daje neka služba, saj lahko posameznik v njej razvija svoje sebične interese (Cumella 2005, 17; Sperry 2008, 94). Zloraba se v takšnih primerih dogaja prek sklicevanja na doktrino, navadno pa se razvije iz povsem osebnih vzgibov, ko posameznik, ki hoče uresničiti svoje osebne potrebe, uporabi svoj položaj oziroma zlorabi versko prepričanje kot opravičilo svojega ravnanja (Damiani 2002, 43).

Cumella (2005, 17–19) navaja nekaj oblik oziroma značilnosti verske zlorabe: avtoritarnost (zlorablajoči na položaju so prepričani, da opravljajo poslanstvo s tem, ko pričakujejo od vernikov, da jih bodo ubogali, saj bodo tako ubogali tudi Boga),¹ zastraševanje (rutinska grožnja s kaznijo, z izobčenjem, z večnim prekletstvom, da bi prisilili vernike k poslušnosti), teroriziranje (manipuliranje s strahovi, s sramom in s krivdo vernikov), podrejenost (uveljavljanje vpliva nad neizkušeni, naivni in nesamostojni posamezniki, ki iščejo močnega voditelja), manipulacija (sprevrčanje božje besede tako, da ta potrjuje osebno mnenje zlorablajočih), iracionalnost (zaradi popačenja božje besede lahko interpretacije zelo nasprotujejo ena drugi in tudi resničnosti), izolacija (kritiziranje sveta kot prostora nezaslišane grešnosti in skušnjav, v katerem primanjkuje pozitivnih stvari in možnosti za odrešenje), elitizem (propagiranje lažnega ponosa in poudarjanje, da so izbranci samo tisti, ki sledijo), zaslepljenost (spodbujanje dvoma o sebi, negotovosti, krivde in zmede glede identitete: to ustvarja pri pripadnikih notranji konflikt, ki slabi njihovo jasnost presojanja).

Verska zloraba pa se lahko dogaja tudi v bolj intimnem okolju, recimo v družini. Tedaj ima nekoliko drugačne značilnosti. O verski zlorabi v družini lahko govorimo, kadar oseba, ki zlorablja, z verskimi prepričanji opravičuje in utemeljuje tako fizične kakor čustvene oblike zlorab družinskih članov, navadno otrok ali partnerja. Po nekaterih podatkih je to mogoče še zlasti zaznati v religijah, ki so v bistvu bolj fundamentalistično usmerjene (Dyselin in Thomsen 2005, 291; Ellison, Bartkowski in Anderson 1999, 89). V povezavi s tem raziskave kažejo, da je pri obravnavi zlorabe v družinskem sistemu vernost lahko pomemben dejavnik in da je treba na zlorabo, ki je povezana z vernostjo in ima zato še posebne specifikke, gledati drugače in jo obravnavati drugače kakor druge oblike zlorab, pri katerih vernost ne igra tako ključne vloge (Bottoms idr. 1995, 107).

V družinskem kontekstu se verska zloraba lahko pokaže na več načinov, poznamo pa dva temeljna. Pri prvem govorimo o tem, da na primer v teoloških razlagah

¹ V članku bomo za odnos z najvišjim duhovnim bitjem uporabili ime »Bog«, kar pa ne pomeni, da se verska zloraba dogaja samo v krščanstvu. Poleg krščanskega Boga mislimo tudi na druga najvišja duhovna bitja različnih verstev ali duhovnih usmeritev.

in utemeljitvah in glede verskih resnic oseba, ki zlorablja, išče utemeljitev in dovoljenje za fizično nasilje nad partnerjem ali za kaznovanje otrok (Bottoms idr. 2004, 87–88; Dyselin in Thomsen 2005, 292; Nason-Clark 2004, 303–304). Pri drugem načinu pa je to čustvena zloraba: s širjenjem verskih prepričanj, ki so lahko zastrašujoča, se ustvarjajo pri zlorabljenih osebah občutja strahu in krivde, sramu, neprimernosti, zato se ta človek počuti samega, čudnega, manjvrednega, zavrženega ali celo prekletega (Capps 1995, 51–53). Pri vseh teh oblikah je podoba sebe, drugih in odnosov z drugimi, vključno z odnosom do Boga, ki je navadno za žrtev poseben in pomemben odnos, popačena (Damiani 2002, 45–46).

3. Verska zloraba kot čustvena zloraba

V vseh teh zlorablajočih primerih smo – ob morebitnem fizičnem ali drugem nasilju – priče čustvenemu nasilju oziroma čustveni zlorabi. Čustvena zloraba ima veliko obrazov in ponavadi jo je težko definirati, saj so to zelo prefinjene oblike čustvene manipulacije. Loringova (1998, 4) loči dve obliki čustvene zlorabe: odkrito in prikrito. O odkriti govorimo takrat, kadar se dogaja odkrito poniževanje (npr. izoliranje, verbalne žalitve in zasmehovanje, zloraba nadzora nad sredstvi kontrole ...). Prikrita čustvena zloraba je bolj subtilne narave in jo je težje prepoznati, saj je navadno prikrita z manipuliranjem (npr. zanikanje ali prikrivanje zlorabe, prikazovanje zlorabe kot nečesa, kar je dobro za žrtev, subtilne grožnje, da bo drugače žrtev ostala sama itd.). Ne glede na vrsto zlorabe ali stopnjo zavedanja žrtve, da je to čustvena zloraba, žrtev sprejme to ponižujoče vedenje nasilneža in to vedenje tudi idealizira kot nekaj, kar je dobro zanjo (Miller 1992, 104). Ponavadi je to pomembna oseba v njenem življenju (starši, partner, duhovna ali kaka druga avtoriteta ...) in zato ji je ključno, ohraniti odnos z njo. Kakršnakoli možnost odmika od tega vzorca pa vodi v strah pred zapuščenostjo, v zmanjšanje samozavesti, v zmedo in tudi v obup. Žrtev začne verjeti, da je zlorablajoče vedenje edini način povezanosti, sprejemanja, odobravanja in izkazovanja ljubezni oziroma da si drugačnega ravnanja ne zasluži (Sperry 2008, 101–102).

V družini, v odnosih med starši in otroki, se čustvena zloraba v najbolj grobi obliki kaže kot aktivno namerno, sadistično in kruto vedenje staršev: naletimo na teroriziranje, poniževanje, zastraševanje, ignoriranje potreb in na kritiziranje, vse to pa vodi v končno zavračanje in ponižanje otroka (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 74). Medtem ko glavni namen staršev pri tem navadno ni to, da bi škodili otroku, pa njihovo vedenje posreduje otroku sporočilo, da je nevreden, neljubljen ali neprimeren. Starši so prepričani, da s takšnim načinom delajo za otrokovo dobro in da to ni posledica njihove hudobije ali maščevalnosti. To je preprosto njihova dolžnost. Težava je, da starši pri tem ponavadi niso v polnem stiku s svojimi občutji in dejanji (disociacija). Navadno je takšna čustvena zloraba povezana z zgodovino zlorabe pri starših in z neprimernim odnosom njihovih staršev do njih samih (Capps 1995, 47).

Poznamo mnogo konkretnih primerov, ko je čustvena zloraba podložena z verskimi elementi in se dogaja prikrito ali odkrito čustveno nasilje. To so, na primer,

napačne interpretacije verskih besedil; grožnje z božjo kaznijo – odtod podoba grobega in neljubečega Boga –; neprimerna interpretacija verskih prepričanj in dogem, ki jih otroci ne morejo razumeti in so zanje travmatične; zanikanje čustev, saj naj bi bila nekatera čustva slaba ali grešna, zato je nedovoljeno izrazito izražanje (npr. jeza je eden od sedmih glavnih grehov); poudarjanje pomena perfekcionizma, iz katerega izvira sram, saj oseba velja za nepopolno in grešno, če se ne vede tako, kakor zahtevajo nekateri verski predpisi; dobesedna interpretacija verskih spisov, ko se otrokovemu slabšemu vedenju pripisuje aktivnost hudega duha, ki je otroka obsedel ... (Bottoms idr. 1995, 86–91; Greven 1991, 192). Včasih obstaja tudi prepričanje, da otroci na ta svet pridejo s svojo voljo, ki ni dobra in je nekaj slabega, zato je dolžnost staršev, da zlomijo to naravno voljo otrok, saj bodo otroci le tako sposobni biti dovetni za primerno in želeno vzgojo staršev in tudi živeti po božji volji. To pa je mogoče doseči tudi prek grobega telesnega kaznovanja ali s čustvenim zastraševanjem in zanemarjanjem (Capps 1995, 38).

Čustvena zloraba pomeni vedenje, ki je vztrajno in se ponavljajo dalj časa, z njim pa neki posameznik sistematično uničuje notranji jaz drugega. Temeljne predstave, občutja, dožemanja in osebne značilnosti žrtve so s tem nenehno znikane, podcenjevane in zaničevane. Žrtev tako začne doživljati te vidike jaza kot resno oškodovane ali celo kot manjkajoče (Loring 1998, 1). Poleg tega zlorablajoče vedenje navadno pomeni edine znane in ustaljene vzorce komunikacije in interakcije, ki so zapisani v človekovo biopsihično strukturo. Zloraba namreč vpliva na tiste dele možganov (orbitofrontalni del) in na krogotoke, v katerih poteka regulacija čustev in so v njih zapisani notranji modeli navezanosti oziroma stika (Schore 2003, 120–124). Predvsem zloraba v otroštvu in v mladosti ima takšen vpliv na razvijajoče se razumevanje sebe in drugih in s tem tudi na izoblikovanje celotne psihične strukture in funkcioniranja v medosebnih odnosih. Še najbolj so posledice daljnosežne, kadar zlorablja oseba, s katero ima žrtev pomemben odnos (odnos navezanosti). Tedaj se hkrati z zlorabo popačijo tudi temeljne izkušnje odnosa, saj ga zloraba zaznamuje z občutki sramu in strahu, z nepristnostjo, z nezaupanjem in s prilagajanjem drugemu na način, da oseba izgubi/zataji samo sebe. Vse to jo zaznamuje do te mere, da te (popačene) vzorce vedenja in dožemanja sebe in drugih ter odnosov posploši in jih ponavlja (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 75–76). Vzorec zlorablajočega vedenja lahko postane način čustvene regulacije in oblika obrambnega sistema, ko drugačno vstopanje v odnose in v bivanje v njih sploh ni več možno (Kompan Erzar 2006, 152–155; Stolorow 2007, 11).

4. Psihične, odnosne in duhovne posledice verske zlorabe

Čustvena zloraba, ki je podložena z verskimi izhodišči, ima posledice na vseh ravneh posameznikovega funkcioniranja, na sistemski, na medosebni in na intrapsihični ravni, pa tudi na duhovni ravni (Novšak, Rahne Mandelj in Simonič 2012, 36–39; Simonič, Rahne Mandelj in Novšak 2013, 342). Predvsem odnos z

Bogom je tisti, ki pri tovrstni zlorabi utrpi še posebno zaznamovanost. Za vernike je odnos z Bogom pomemben odnos navezanosti (npr. Kirkpatrick 2005), verska zloraba pa popači dojemanje tega odnosa. Kadar nekdo uporablja in zlorablja moč vere in pomembnost odnosa, ki ga ima posameznik z Bogom, za to, da svoja zlorabljaljoča dejanja opraviči in nadaljuje, tudi žrtev to bolj verjetno sprejme kot nekaj normalnega in nedvoumnega, kot nekaj, kar je navzoče v vseh odnosih, tudi v odnosu z Bogom. Psihično gledano, lahko žrtev odnos z Bogom dojema kot popačenega do te mere, da celo iz tega odnosa črpa moč in utemeljitev za vztrajanje v zlorabi (npr. žena lahko prenaša moževo poniževanje, ker verjame, da bo sebična in s tem grešna v božji oče, če ne bo potrpežljiva) (Novšak, Rahne Mandelj in Simonič 2012, 34).

4.1 Individualna raven

Na individualni ravni čustvena zloraba pušča popačenje shem glede samega sebe in glede odnosov z drugimi, ki so ključnega pomena za delovanje posameznika, saj vodijo procesiranje informacij, interpretacijo izkušenj in dojemanje samega sebe. Čustvena zloraba v posamezniku ustvarja občutek izoliranosti, dvoma vase, nevrednosti, svoje lastne nemoči, krivde, sramu in strahu, saj je zlorabljaljoče in manipulativno vedenje v posamezniku uničilo njegov notranji »kompas«. Posameznik se ne zmore več zanesti nase, ni v stiku s svojimi občutki, z osnovnimi potrebami in čustvi, nima pravilne notranje orientacije, ki bi ga usmerjala v doživljanju sebe in v odnosih, zato se velikokrat pusti zlorabljeni dalje (Gibb in Abela 2008, 163).

4.2 Medosebna raven

K temu, da ima čustvena zloraba lahko tako veliko moč, veliko prispeva tudi neustavljivo hrepenenje človeške narave po odnosih. Pri čustveni zlorabi so zlorabljaljoči vzorci prepoznani kot tisti, ki omogočajo stik in povezanost: stik in povezanost sta resda patološka, vendar zaradi potrebe po odnosu kljub vsemu boljša, kakor pa če odnosa sploh ne bi bilo. Zato žrtev s spremembo, ki bi vodila proč od zlorabljaljočih vzorcev, tvega zavrnitev in zapuščenost, to pa je zanjo hujše kakor zlorabljaljoči odnos. Na medosebni oziroma odnosni ravni se posledice zlorabe kažejo kot močna, nasprotujoča si doživljanja, saj oseba lahko doživlja ob zlorabi največjo grožnjo, hkrati pa največjo bližino. Takšne paradokсне in nepredvidljive izkušnje dajejo okvir vsem osebnim interakcijam, predvsem pa zelo ovirajo iskreno in odprto čustveno izražanje in zaupnost v intimnih odnosih, saj ne omogočajo varnega odnosa in s tem tudi prostora za ranljivost, v katerem bi bilo mogoče strah in sram, ki ju navadno producira čustvena zloraba, ubesediti (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 76).

4.3 Sistemska raven

Na širši, sistemski ravni se čustvena zloraba zapiše v jedro družinskega sistema kot celote, saj je vzorec čustvene zlorabe tisto temeljno vzdušje, ki zagotavlja družini ravnovesje in pripadnost, pa tudi če je to patološko. Prek prevzemanja

vlog, razmejitve in načina komunikacije se čustvena zloraba prenaša tudi medgeneracijsko, saj so to najbolj znane in domače interakcije med družinskimi člani, s tem je zagotovljena celovitost družine kot sistema, to pa je temeljna sistemska potreba (Gostečnik 2010, 21–24). Na ravni širšega sistema predanost posameznim vzorcem, ki so lahko tudi zlorablajoči, pomeni pripadnost širši skupnosti. Kakršnokoli drugačno vedenje bi pomenilo odmik od norm in od socialnih pričakovanj, ki veljajo v nekem okviru, s tem pa oseba tvega izgubo zaupanja, časti, občutke krivde in neprimernosti (Griffith 2010, 126–127). Predvsem sram je tisto čustveno gonilo vsake zlorabe v sistemu, čustvo je namreč tisto, kar žrtvi preprečuje, da bi razkrila resnico, saj bi se ob razkritju počutila nevzdržno: preveč grdo, izpostavljeno in ranljivo (Bradshaw 1988, 237).

4.4 Duhovna raven

Vsaka zloraba, ne samo verska, ima vpliv na duhovnost in na versko prakso žrtve, predvsem na globino doživljanja in dojemanja Boga in odnosa z njim (Kennedy in Drebing 2002, 226–227). Posledice čustvene zlorabe se kažejo na človekovem duhovnem področju, saj človek lahko izgubi zaupanje v Boga ali doživi zmedo v odnosu z Bogom, jezo na Boga, občutke zavrnjenosti od Boga, dojemanje Boga kot nekoga, ki kaznuje, ali notranji konflikt (spoznanje, da osebo Bog sprejema le, če tudi ona sprejema rablja z vsem, kar to nosi s sabo) (Bottoms idr. 2004, 92). Vera, ki nastopa v povezavi z zlorabo, prispeva dodatno kompleksnost in še dodatno oteži izkušnjo zlorabe, saj ima dvojna zloraba (zloraba človekovega osnovnega zaupanja v odnose in zloraba človekove potrebe po duhovni dimenziji in podpori) močno sporočilo za žrtve. Tako se morajo ukvarjati ne samo s travmo, povezano s starševskim in partnerskim izdajstvom ali z razočaranjem nad kako versko avtoriteto ali dogmo, ampak tudi z dodatnim obupom, ki je povezan z osebno vero in z doživljanjem izdajstva Boga. Postavlja se vprašanje: »Kako je Bog lahko dovolil, da se je kaj takega zgodilo meni?« Veliko je lahko jeze, ki pa sama po sebi ni nekaj slabega, ampak je tukaj popolnoma legitimna. A če ta jeza ni primerne kanalizirana in izražena, lahko vodi v zagrenjenost ali cinizem proti vsemu, kar je duhovnega (Henke 1996). Vse to lahko še poslabša sposobnost soočanja z zlorabo, namesto da bi odnos z Bogom igral pozitivno vlogo pri prepoznavanju in pri predelavi zlorabe.

Nekatere žrtve poročajo, da jim je odnos z Bogom pomagal pri okrevanju in pri predelavi zlorabe, druge pa pravijo, da čutijo jezo na Boga, da se čutijo od njega zavrnjene ali pa ga doživljajo kot nekoga, ki kruto kaznuje (Gostečnik idr. 2011, 275–276; Kennedy in Drebing 2002, 226). Že Durhkeim (1995, 419–421) je poudarjal, da je ena glavnih funkcij religije zagotavljanje občutka varnosti, kadar smo ranljivi. Če se zloraba izvaja v imenu Boga, je žrtev tega občutka varnosti oropana, to pa samo še poveča travmatičnost zlorabe in zmanjša možnosti za učinkovito soočanje z zlorabo (Bottoms idr. 2004, 91). Pargament (1997, 2–5) pravi, da je za mnoge ljudi vera pomemben vir, ki pomaga pri soočanju z dnevnimi eksistencialnimi stiskami. Žrtve verske zlorabe pa imajo zaradi izkušnje takšne zlorabe lahko okrnjeno možnost, da bi Boga imele za vir, ki bi jim bil v pomoč pri soočanju s po-

sledicami zlorabe. Kirkpatrick (2005, 55–74) pravi, da odnos z Bogom lahko razumemo kot odnos navezanosti in da Bog za nekatere osebe pomeni osebo navezanosti, še posebno za tiste, ki s starši niso vzpostavili varne navezanosti. Če se je zloraba zgodila v imenu Boga, žrtve lahko čutijo rano v navezanosti, to pa vodi v zmanjšanje virov za učinkovito soočanje z zlorabo. Iz vseh teh pogledov vidimo, da je odnos z Bogom za vernike pomemben osebni odnos in da je Bog pomembna oseba. Zaradi pomena tega odnosa je teža verske zlorabe še večja in ranjenost še globlja, okrevanje pa težje. Navzoč je še dodatni občutek izdajstva, verska zloraba pa je še posebno škodljiva, če žrtve verjamejo, da je zloraba dejanje, ki je del božjega načrta, in da je to način, kako jih Bog kaznuje za grešnost. Ker žrtve mislijo, da so si svojim načinom življenja zaslužile takšno kazen, ker čutijo krivdo, se izogibajo razkritju zlorabe, zlorabljevalci pa lahko nadaljujejo svoje početje in možnosti, da bi jih odkrili ali kaznovali, so še manjše (Bottoms idr. 2004, 102).

5. Soočanje s posledicami verske zlorabe

Okrevanje po verski zlorabi je zelo dolg proces. Žrtev mora spremeniti celoten pogled na življenje in na svet okoli sebe, preoblikovati je treba tudi razumevanje Boga in odnos z njim. Zdravo okrevanje po verski zlorabi se mora začeti z razumevanjem tega, kaj se je zgodilo in kako. Dejanje/dejanja je najprej treba poimenovati »zloraba«, to pa žrtvi pomaga, da razlikuje med pravilnim in napačnim, obenem pa, da se ne krivi za to. Odgovornost za zlorabo je treba vrniti zlorabljevalcu, to je ključnega pomena v procesu okrevanja. Poleg tega, da je treba zlorabo ustaviti, pa je pri čustveni zlorabi ključno, da se poišče in razkrije čustvena dinamika, ki je poganjala in ohranjala zlorablajoče vedenje, in da se pokaže možnost za vstopanje v nove, drugačne, varne odnose (Rothschild 2000, 114–115). Nena zadnje pa se mora zlorabljen oseba naučiti tudi, kakšna je prava narava božje milosti, ljubezni in odpuščanja (Damiani 2002, 45).

Žrtev mora najti drugačno perspektivo za življenje, predvsem pa preoblikovati razumevanje sebe, svoje vrednosti in ranljivosti, dojetje Boga in vere ter odnosa z njim. Ta proces je zahteven, saj je žrtev čustvene zlorabe ves čas verjela, da je bilo to, kar se je dogajalo, edino pravilno, zato z drugačnim načinom vedenja in razumevanja tvega prekinitev odnosov, tudi odnosa z Bogom. Žrtev mora poiskati nove vire podpore in pomoči pri preoblikovanju svojega dojetja varnosti in trdnosti (do sedaj je edino varnost in trdnost pomenil patološki vzorec zlorabe, ki je bil žrtvi domač). Ker je to težka pot, osebe velikokrat poiščejo tudi terapevtsko pomoč. Cumella (2005, 20) pravi, da terapevtsko pristopanje k čustveni zlorabi, ki se povezuje z verskimi vidiki, zahteva vso previdnost. Terapevt mora paziti na nekatere temeljne dimenzije. Zavezan je k spoštovanju klientove religiozne usmeritve, ne glede na to, ali je sam veren ali ne. Poleg tega vera sama po sebi ni zlorablajoča – verska zloraba se namreč zgodi, ko je vera zlorabljena kot argument za čustveno nasilje oziroma kako drugo obliko nasilja. Terapevt mora v kontekstu spoštljive države voditi klienta k odkrivanju in opisovanju možnih zlorablajočih iz-

kušenj, pri tem pa mu mora pomagati ohraniti lepe in čiste izkušnje, ki so povezane z vernostjo.

Terapevtski odnos mora biti izkušnja, ki je čustveno varna, kjer je mogoče biti ranljiv, empatičen in sočuten, odziven, kjer je mogoče zaupati sebi in drugemu in verjeti, da to v odnosu ne bo zlorabljeno – to so izkušnje, ki jih zlorabljene osebe niso vajene oziroma so prepričane, da vse to dobijo v odnosu, ki je zlorablajoč. Eden glavnih terapevtskih ciljev je, preseči vzorce teh zlorablajočih odnosov (Simonič 2010, 326–327). Sprememba se zgodi, ko klient spozna, kaj se je dogajalo in kakšno vlogo v njegovem življenju so imele vsebine, ki so mu bile posredovane. Cumella (2005, 20) navaja nekatere temeljnejše čustvene vsebine, na katere se je treba usmeriti v terapevtskem delu s posamezniki, ki so utrpeli versko zlorabo. Vse te čustvene vsebine so nekako povezane z občutkom izgube oziroma degradacije. Preučiti je treba občutja ničvrednosti in sramu in pokazati, da posamezniku pripadata osebno dostojanstvo in samospoštovanje; poudariti moramo zdravo predanost in zaupanje v Boga namesto potrebe po kontroli; preiskati pretirane in nenehne občutke krivde namesto zaupanja v božje odpuščanje; se obrniti na strah pred kaznovanjem, ki preglasi vero v božjo ljubezen; razkrinkati rigidno moralnost in legalizem, ki ne dajeta prostora resnični milosti in brezpogojni ljubezni; pokazati, da so na drugem polu pričakovanega izdajstva in nezaupanja možni tudi zdravi in zaupni odnosi; duhovno zmedenost voditi k jasnosti in zreli vernosti; ovrednotiti je treba tudi občutek izgube nad tem, da je bila oseba oropana resnične lepote in globine duhovnosti. Z vsem tem počasi nastane nov prostor za sprejemanje odgovornosti zase in za prihodnje življenje, za ustvarjanje novih, bolj varnih in iskrenih odnosov. To pa pomeni pridobivanje drugačne funkcionalnosti in rast pristne, globoke in zdrave duhovnosti.

Reference

- Bottoms, Bette L., Phillip R. Shaver, Gail S. Goodman in Jianjian Qin.** 1995. In the name of God: A profile of religion-related child abuse. *Journal of Social Issues* 51:85–111.
- Bottoms, Bette L., Michael Nielsen, Rebecca Murray in Henrietta Filipas.** 2004. Religion related child physical abuse: Characteristics and psychological outcome. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 8:87–114.
- Bradshaw, John.** 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Capps, Donald.** 1995. *The child's song: The religious abuse of children*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Cumella, Edward J.** 2005. Religious abuse. *The Remuda Review: The Christian Journal of Eating Disorders* 4:17–20.
- Damiani, Rich.** 2002. Spiritual abuse within the church: its damage and recovery process. *Evangel* 20:42–48.
- Dudley, Margaret G., in Frederick A. Kosinski.** 1990. Religiosity and marital satisfaction: A research note. *Review of Religious Research* 32:78–86.
- Durkheim, Emile.** 1995. *The elementary forms of the religious life*. New York: The Free Press.
- Dyselin, Christopher W., in Cynthia J. Thomsen.** 2005. Religiosity and risk of perpetrating child physical abuse: An empirical investigation. *Journal of Psychology and Theology* 33:291–298.
- Ellison, Cristopher G., John P. Bartkowski in Kristin L. Anderson.** 1999. Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues* 20:87–113.
- Filsinger, Erik E., in Margaret R. Wilson.** 1984. Religiosity, socioeconomic rewards, & family

- development: Predictors of marital adjustment. *Journal of Marriage and the Family* 46:663–670.
- Gibb, Brandon E., in John R.Z. Abela.** 2008. Emotional abuse, verbal victimization, and the development of children's negative inferential styles and depressive symptoms. *Cognitive Therapy and Research* 32:161–176.
- Glenn, Norval D.** 1982. Interreligious marriage in the United States: Patterns and recent trends. *Journal of Marriage and the Family* 44:555–566.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznost. *Bogoslovni vestnik* 71:265–277.
- Greven, Philip J.** 1991. *Spare the child: The religious roots of punishment and the psychological impact of physical abuse*. New York: Knopf.
- Griffith, James L.** 2010. *Religion that heals, religion that harms*. New York: The Guilford Press.
- Hansen, Gary L.** 1987. The effect of religiosity on factors predicting marital adjustment. *Social Psychology Quarterly* 50:264–269.
- Heaton, Tim B., in Edith L. Pratt.** 1990. The effects of religious homogamy on marital satisfaction and stability. *Journal of Family Issues* 11:191–207.
- Henke, David.** 1996. Spiritual abuse. Watchman Fellowship Profile. http://www.watchman.org/Watchman_Fellowship_Spiritual_Abuse_Profile.pdf (pridobljeno 15. 7. 2013).
- Iwaniec, Dorota, Emma Larkin in Siobhán Higgins.** 2006. Research review: Risk and resilience in cases of emotional abuse. *Child and Family Social Work* 11:73–82.
- Kennedy, Paul, in Charles E. Drebing.** 2002. Abuse and religious experience: a study of religiously committed evangelical adults. *Mental health, religion & culture* 5:225–237.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York, London: The Guilford Press.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut in Celjska Mohorjeva družba.
- Larson, Lyle L., in Walter J. Goltz.** 1989. Religious participation and marital commitment. *Review of Religious Research* 30:387–400.
- Loring, Marti Tamm.** 1998. *Emotional abuse: The trauma and the treatment*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Miller, Alice.** 1992. *Drama je biti otrok*. Ljubljana: Založba Tangram.
- Nason-Clark, Nancy.** 2004. When terror strikes at home: The interface between religion and domestic violence. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:303–310.
- Novšak Rachel, Tina Rahne Mandelj in Barbara Simonič.** 2012. Therapeutic implications of religious-related emotional abuse. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 21:31–44.
- Pargament, Kenneth I.** 1997. *The psychology of religious coping*. New York: The Guilford Press.
- Rothschild, Babette.** 2000. *The Body Remembers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Saradjian, Adam, in Danny Nobus.** 2003. Cognitive distortions of religious professionals who sexually abuse children. *Journal of Interpersonal Violence* 18:905–923.
- Schore, Allan N.** 2003. Early relational trauma, disorganized attachment, and the development of a predisposition to violence. V: Marion F. Solomon in Daniel J. Siegel, ur. *Healing trauma*, 107–167. New York: W. W. Norton & Company.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija: Moč sočutja v medosebnih odnosih*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2013. Religious-related abuse in the family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Stolorow, Robert D.** 2007. *Trauma and human existence: Autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. New York: The Analytic Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1, 129—139
 UDK: 27-58-472:141.32
 Besedilo prejeto: 09/2013; sprejeto: 10/2013

Klelija Štrancar

Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo

Povzetek: Članek predstavlja vključitev eksistencialne misli v že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem se navezuje na Heideggerjevo analitiko eksistence in na Levinasovo etično filozofijo. Razumevanje eksistencialne misli obeh filozofov daje možnost drugačnega pogleda na človeka, ki se razlikuje od naturalističnega pristopa pozitivnih znanosti. V ospredju pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga ni mogoče izpostaviti empirični objektivaciji, saj tu govorimo o izvornosti živete tega izkustva. V tej izvornosti nam Heideggerjeva in Levinasova misel pomagata analizirati temeljne fenomene človeka, kakor so smrt, tesnoba, sočlovek, skrb, krivda, vest, odgovornost in bližina. Na podlagi analize teh fenomenov skušamo poglobiti razumevanje temeljnih kategorij, ki nastopajo v obstoječih študijah kot operativni pojmi za opis duhovnosti v paliativni oskrbi.

Ključne besede: paliativna oskrba, duhovna oskrba, eksistencialna misel, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

Abstract: **Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas**

The article discusses the inclusion of existential thought into the existing studies and practice in the field of spirituality in palliative care, namely Heidegger's analysis of existence and Levinas' ethical philosophy. Existential thought of the two philosophers makes possible an understanding of man that differs from the naturalistic approach of the positive sciences. No longer is the patient as a subject of care at the forefront but his life in its existential integrality. It is impossible to come to such an understanding through biology nor can one subject it to empirical objectivization, for we are dealing with originality of living experience, wherein Heidegger and Levinas help us analyze the fundamental phenomena of man, such as death, anxiety, fellow man, care, guilt, conscience, responsibility and closeness. On the basis of analysis of these phenomena we try to deepen our understanding of the fundamental categories that appear in the existing studies as operative concepts for description of spirituality in palliative care.

Key words: palliative care, spiritual care, existential thought, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

V zdravstveni oskrbi je paliativna dejavnost oblika skrbi, ki v času neozdravljive bolezni, umiranja in smrti pristopa k tem fenomenom z drugačnim razmišljanjem in zajema človeka v njegovi celosti. Najpomembnejše aktivnosti te oskrbe sta nadzor bolečine in drugih telesnih simptomov in skrb za socialne, psihične in duhovne potrebe. V okviru paliativne oskrbe se v članku osredotočamo na razsežnost duhovnega spremljanja, ki je njegova osrednja tema. Za poglobljeno analizo obstoječega pristopa se opiramo na eksistencialno misel Martina Heideggerja in Emmanuela Levinasa, ki vsak na svoj način osvetlujeta bivanjsko tematiko človeka. Eksistencialna misel skuša graditi na oblikovanju vsebinskih odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja, kakor so smrt, sočlovek, smisel, skrb, krivda, vest, odgovornost idr. Prav pri hudo bolnih in umirajočih osebah in pri njihovih svojcih se vprašanja, ki zadevajo celoto človeške eksistence, pokažejo v vsej svoji ostrini. V članku najprej predstavimo definicijo paliativne oskrbe in razumevanje duhovnosti. Pri razlagi duhovnosti se najprej soočimo s težavami, ki zadevajo poenotenje definicije. Poudarimo njen pomen za doživljanje bolezni in nadaljujemo predstavitev eksistencialne misli Heideggerja in Levinasa. Njuna misel se v osrednjem delu sooči in razvije dialog s pojmi opredelitve duhovnosti, kakor jo izvajajo obstoječe prakse. Opredelitev teh pojmov izhaja iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in njenih sodelavcev (2004) in zadeva eksistencialno resničnost, transcendenco, povezanost oziroma odnos in moč oziroma energijo. V sklepu resda ugotavljamo nekatere metodološke težave med obema pristopoma, vendar niso nepremostljiva ovira za vnos eksistencialne misli in za njeno uporabo.

1. Paliativna oskrba in duhovnost

V strokovni literaturi se avtorji strinjajo glede izhodiščne opredelitve pojma paliativne oskrbe, kakor jo opredeljuje definicija Svetovne zdravstvene organizacije (WHO 2013). Poudarek definicije je na izvajanju aktivne, celostne oskrbe bolnikov, katerih bolezni se ne odziva na kurativno zdravljenje. Bistvenega pomena sta nadzor bolečine in drugih simptomov in pomoč pri reševanju socialnih, psiholoških in duhovnih težav. Cecilia Sepúlveda s sodelavci (2002, 94) v članku o globalni perspektivi WHO v paliativni oskrbi podrobneje opisuje razvoj globalne pobude, ki se je začela v zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja s skrbjo za lajšanje bolečin in za dostopnost opioidov bolnikom po vsem svetu. Posledica teh pobud se kaže v pristopu paliativne oskrbe, ki izboljšuje kakovost življenja bolnikov in njihovih svojcev pri soočanju s težavami, povezanimi z življenjsko nevarno boleznijo. Sočasno s fizičnimi bolečinami, ki jih povzroča bolezen, se kažeta tudi duševno in duhovno trpljenje, ki sta pogosto posledica bolnikovega iskanja odgovorov na globlja življenjska vprašanja: Zakaj se to dogaja meni? Kaj se bo zgodilo z menoj po smrti? Bom izgubil? Se me bodo spominjali? Je tam Bog? Bom imel čas, dokončati svoje življenjsko delo? To so vprašanja, ki gredo onkraj empirične preverljivosti, vendar v vsej intenzivnosti iščejo razlage. Zdravnike in druge oskrbovalce pogosto zajame strah pred navedenimi vprašanji, saj je nanje težko dati odgovore, pravzaprav, pravi Christina Puchalski (2001, 352), pravih odgovorov ni. V času umiranja, nadaljuje Puchalski (2002, 289–290), se potre-

be bolnikov izražajo na več nivojih. Pri tem poudarja štiri razsežnosti: prva je fizična, pri kateri so v ospredju potrebe po obvladovanju bolečin in drugih simptomov; druga je psihološka, ki se kaže v anksioznosti in depresiji; tretja je socialna, ki se izraža v občutkih osamljenosti in izoliranosti od prijateljev in družine in v utrujenosti; četrta pa je dimenzija duhovnosti, kateri je namenjena naša pozornost.

Avtorji s področja paliativne oskrbe (Chiu idr. 2004, 406; Tanyi 2002, 500; Surbone in Baidar 2009, 2; Sinclair, Peirera in Raffin 2006, 468; Chao, Chen in Yen 2002, 238 idr.) opisujejo v svojih delih duhovnost kot univerzalni človeški fenomen, čeprav zaznamovan z zmedo, z nejasnostjo in z dvomnostjo. Christina Puchalski (2001, 352) in nekateri drugi avtorji, kakor na primer Erin Moss in Keith Dobson (2006, 286), pravijo, da je paliativna dejavnost že sama po sebi duhovna dejavnost, saj je njen namen, pomagati bolnikom pri iskanju smisla v času trpljenja in odgovoriti na njihove duhovne potrebe. Podobno opredelitev najdemo tudi pri drugih avtorjih. Anita Unruh in njene sodelavke (2002, 8–9) opisujejo duhovnost kot odnos z Bogom, z duhovnim bitjem, z višjo močjo, z neko resničnostjo, višjo od sebe; kot »ne od mene samega« (*not of the self*),¹ kot povezanost, ki ne zadeva verovanja v neko višjo silo ali bitje, kot obstoj nečesa, kar ni iz materialnega sveta, kot smisel in cilj življenja, kot življenjsko moč neke osebe. Druge definicije zajemajo različne kombinacije naštetih kategorij. Ne glede na problem definicije pa lahko prepoznavamo, da vsak poskus njene postavitve gradi na temeljnih pojmih, kakor so povezanost, presežnost, upanje, smisel, mir, dostojanstvo, krivda in odpuščanje.

Če na kratko povzamemo bistvo duhovnosti v obstoječih interpretacijah, vidimo, da je ves čas v ospredju pojem odnosa oziroma povezanosti. Ta povezanost velja za stik s seboj, da bi dosegli celostnost in notranji mir, povezanost z drugimi zadeva ljubezen in spravo, povezanost z naravo je vir navdiha in kreativnosti, povezanost z višjim bitjem pa prinaša v človeška življenja zaupanje, upanje in hvaležnost.

Čeprav smo naleteli na nekatere probleme glede enotne definicije duhovnosti, pa raziskave na področju paliativne oskrbe potrjujejo potrebo po njeni umestitvi in podpori. Avtorji se strinjajo, da igra duhovnost pomembno vlogo v bolnikovem doživljanju bolezni. Če duhovnih potreb ne zaznamo, ne opredelimo in se nanje primerno ne odzovemo, zmanjšamo možnost dobre smrti (*good death*; De Jong in Clarke 2009, 61), to pa ni v skladu s cilji paliativne oskrbe. Obsežna literatura, ki obravnava temo duhovnosti znotraj zdravstvenega varstva nasploh, zlasti pa tista, ki zadeva specialistično paliativno oskrbo, poudarjata načelo, da je oskrba bolnikovih duhovnih potreb ključni del optimalne oskrbe. Poleg tega, da sta duhovnost in religija pomembni pri spoprijemanju z boleznijo, ima dobro duhovno počutje pomemben vpliv na preprečevanje brezupa, depresije, potrnosti in želje po čimprejšnji smrti. Te ugotovitve, pravita McClement in Chochinov (2009, 1403), kažejo na potrebo po intervencijah, ki odgovarjajo na duhovno trpljenje.

Ker se duhovnosti posveča v zdravstveni literaturi vedno več pozornosti, raziskovalce vse bolj zanima odnos med duhovnostjo in zdravljenjem v kliničnem okolju (Surbo-

¹ Avtorice priznavajo, da kategorija *not of the self* ni povsem jasna. V nekem smislu je to nekaj zunaj človeka, neka kvaliteta, ki je zunaj posameznika in ima večjo moč (2002, 8).

ne in Baider 2009, 3). V ta namen uporabljajo razne metode oziroma instrumente,² da bi pridobili čimveč podatkov o vplivu duhovnega počutja na samo zdravljenje. Pri tem smo soočeni z raziskavami, ki poskušajo ujeti duhovno dimenzijo in jo uvrstiti v znanstvene kategorije. Istočasno pa se postavlja vprašanje o tem, ali empirični pristop izčrpa vso globino srečanja bolnika z boleznijo, pa tudi globino njegovega srečanja s spremljevalcem in svojci. Sami zato izhajamo iz stališča, da je razmislek o razumevanju človeka, kakor ga odpirata Heidegger in Levinas, pomemben poskus poglobitve duhovnosti, še zlasti z vidika obogatitve medosebnih odnosov, ki so vir marsikatere bolečine in trpljenja, saj je to včasih težje breme kakor sama misel na smrt.

Za razumevanje te poglobitve smo izbrali pojme duhovnosti iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in sodelavcev (2004).³ V omenjeni raziskavi je bilo pregledanih 73 raziskovalnih člankov, ki so izšli v Angliji med letoma 1990 in 2000. Namen raziskave je bil, ugotoviti, kako je koncept duhovnosti v tem obdobju raziskan in predstavljen v zdravstveni literaturi. Analiza opredelitve duhovnosti je izpostavila štiri temeljne pojme, ki naj bi določali duhovnost. Izpostavljeni pojmi so: eksistencialna resničnost, transcendenca, povezanost in moč. Eksistencialna resničnost je opisana kot prvi pojem, in to kot tista razsežnost našega življenja, v kateri iščemo pomene, smisel, upanje in cilje (Chiu 2004, 410–411). Naslednji pojem je transcendenca, opisana kot preseganje koncepta sedanje resničnosti, ki gre onkraj časa in prostora (413–414). Navadno se ta pojem povezuje z obstojem Boga ali neke višje sile. Tretja karakteristika v poskusu definiranja duhovnosti je povezanost. Avtorji jo razlagajo kot povezanost s seboj, z drugimi in z višjim bitjem. Temeljni te povezanosti so ljubezen, harmonija in združevanje v celoto (411–413). V naslednjem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot moč, pa najdemo različne razlage, ki so uporabljeni v tej opredelitvi, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, kot združevalna sila, pa tudi kot tista, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (414). Opisane teme so bile izbrane kot izhodišče razmisleka o njihovi možni poglobitvi ob eksistencialni misli Heideggerja in Levinasa.

Glede na to, da je duhovnost širok pojem, ki ga je težko ujeti v trden okvir, predpostavljamo, da ostaja dovolj prostora za vključitev eksistencialne misli kot tiste, ki išče globlje temelje duhovne razsežnosti.

2. Izhodišča eksistencialno-fenomenološke misli

Eksistencialno misel razumemo kot obzorje bivanja, na katerem vznikne sleherno spraševanje in razumevanje. Kot takšna je ta misel že sama po sebi odpiranje duhovne razsežnosti, ki jo živimo in dojemamo s temeljnimi filozofskimi spraševanji. Ta vprašanja se v vsej svoji razsežnosti odpirajo prav ob bližajoči se smrti. Zato se v iskanju odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja sprašujemo

² Omenimo naj le tri pogosto uporabljene merilne lestvice: HOPE (Anandarajah in Hight 2001, 81), FICA (Ferrell 2007, 467; Puchalski 2002, 292), SPIRIT (Maugans 1996, 12).

³ Članek Lyren Chiu in njenih sodelavcev smo izbrali med mnogimi, ker menimo, da vsebuje najpomembnejše pojme duhovnosti, ki se v zdravstveni literaturi o duhovnosti najdejo najpogosteje.

po globljih dimenzijah, ki bi presegle zgolj naturalistične razlage. Z eksistencialno mislijo skušamo storiti prav to: poglobiti in razširiti že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem sta nam v pomoč Heideggerjeva analitika eksistence in Levinasova etična filozofija. V obeh pristopih vidimo obogatitev, ki lahko prispeva k poglobitvi in razširitvi pojma duhovnega spremljanja v kontekstu paliativne oskrbe.

Heidegger in Levinas ne prinašata paliativni oskrbi nečesa neznanega, saj ves čas gradita na odpiranju tistega, kar je duhovno razumevanje človeka. Njuna misel nas skuša prebuditi oziroma razpoložiti za duhovno prav s tem, ko nam odpira razumevanje, da je človek v svojem bistvu iskanje in spraševanje, ki sežeta onkraj zgolj klasičnih odgovorov pozitivnih ved. Zahteva eksistencialne misli je globlja od vsake zgolj empirične danosti. Prav zato vidimo njeno mesto v duhovni oskrbi, ki pomeni eno temeljnih dimenzij paliativne oskrbe.

Pri navezovanju na Heideggerja se v članku osredotočimo na razumevanje temeljnih eksistencialov (načinov eksistence), kakor jih avtor opisuje v svojem delu *Bit in čas* (1997). Ti eksistenciali so opisani kot svet, odnos do soljudi, bit-v-svetu, skrb, smrt, vest in časovnost. Na njihovi podlagi gradi Heidegger stališče do človekovega bivanja in še zlasti do smrti, ki je z vidika paliativne oskrbe posebej pomembna. Levinasov etični odnos (2009, 135) pa bo prepoznan kot tisto dogajanje, v katerem človek odstopi svoje mesto drugemu, ko ne razmišlja prvenstveno o sebi, temveč se doživlja kot danost (dar) za drugega. Ta danost bo postala ena sama odgovornost.

Eksistencialni pristop je pomemben za samorazumevanje spremljevalca, ker vpliva na njegovo spremljanje in na podporo bolnikov in njihovih svojcev. V ospredju razumevanja tega pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga podrediti empirični objektivaciji, saj govorimo o izvornosti živetega izkustva. Zato želimo v nadaljevanju pokazati možnost dialoga med eksistencialno mislijo in pristopom, kakor ga v raziskovalnem članku razvija Lyren Chiu s sodelavci.

3. Dialog med eksistencialno mislijo in obstoječimi raziskavami

3.1 Eksistencialna resničnost

Prva od temeljev duhovnosti je po raziskavi Lyren Chiu eksistencialna resničnost, opisana kot dimenzija, izvirajoča iz iskanja pomenov in ciljev, ki prinašajo v naše življenje upanje (Chiu idr. 2004, 410–411). Za eksistencialno misel Heideggerja in Levinasa pa je eksistencialna resničnost že samo izhodišče, saj gradita na tem, da je neposrednost našega bivanja tista prva resničnost, ki jo človek živi (Heidegger 1997, 70). Heidegger in Levinas nam na tem področju vsak na svoj način odpirata prostor, da to resničnost sploh vzpostavimo. Pri obeh dobi pojem

eksistencialne resničnosti pomen ali dopolnitev v tem, da se naš pogled na življenje, ki ni nikoli nekaj trdno določenega, spreminja in s tem preusmeri v iskanje pomenov, ciljev, osmislitve itd. Tako na primer pogosto slišimo izjave, da se je komu podrl svet. Če se v to izjavo poglobimo, bomo v njej prepoznali eksistencialno dimenzijo sveta, ki je kot takšna predhodnica sveta, kakor ga navadno razumemo (99–100).⁴ Ker pa je vsak svet način človekovega razumevanja in ne obstaja en sam trden svet, je človek tista nenehna možnost, ki lahko začne graditi drugačen svet. Zato Heideggerjeva eksistencialna analiza ne pomeni nečesa, kar nam bi dalo smisel, temveč odpira polje tistega, kar imenujemo eksistencialna resničnost. Ta nas ozavešča, da bit ni le to, da samo obstajamo, temveč da začnemo sebe gledati v novi luči in v novih možnostih. To je odpiranje polja, znotraj katerega nekaj sploh nastopi oziroma znotraj katerega nekaj sploh vidimo.

Eksistencialno resničnost po Levinasu živimo v odprtosti za bližnjega, ki nas osvobaja zaprtosti vase, to pa hkrati pomeni izhod iz egoizma. Pri njem se eksistencialna resničnost vzpostavi v trenutku, ko se zavemo, da smo v posebnem odnosu do drugega. Ta odnos se razkriva kot neskončna odgovornost, ki nas veže na drugega. Drugi ni samo drugačen od mene, temveč je ta drugačnost drugega meja moje obvladljivosti in moje moči (Levinas 1991, 215). V tem smislu pomeni drugost klic zahteve, ki je že pred mojim razumevanjem in pred mojo odločitvijo, to je nekaj, kar me drži v trajni budnosti in v razodevanju nečesa, kar presega moje moči (Levinas 2009, 8). Zahteva oziroma nagovorjenost od drugega je zaobrnitev odnosa, to pa pomeni absolutno iniciativo z njegove strani (Levinas 1995, 61). Ta zaobrnitev odnosa in občutljivost jaza za neizgovorjeno zahtevo drugega odpirata neizmerno globino človekovega dostojanstva, ki je pred vsako izrečeno besedo. Bolnik, ki ne bo nikoli moja last, in jaz kot nagovorjeni od njega, ki se učim poklica človeškosti.

Pri obeh, pri Heideggerju in pri Levinasu, bo eksistencialna resničnost izhodiščna točka, ki se ne bo ozirala oziroma povpraševala o tem, kdo in kaj (Heidegger 1997, 74) bolnik je, temveč bo izhajala iz njegovega edinstvenega načina biti in iz tega, na kakšen način (81) živi fenomen bolezn.

S tem načinom pristopa nismo bolnika omejili na nobene takšne ali drugačne njegove lastnosti, temveč smo se skušali čimbolj približati razumevanju fenomena njegove živete eksistence. V tej odprtosti razumevanja ostajamo neobremenjeni in spoštljivi do posameznikove izbire načina življenja.

3.2 Transcendenc

Transcendenc je tako za Heideggerja kakor za Levinasa vgrajena že v samem pristopu, ki ga razlagata in prikažeta vsak na svoj specifični način. Pri Heideggerju pojem transcendence ni tako ključen, ker je človek predvsem poklican k odnosu do samega sebe in ne išče povezave onkraj sebe. V tem smislu je človek vedno »naprej« od tega, kar že je. /.../ Tubit je vedno že »preko sebe navzven«, in sicer ne v razmerju do nekega drugega bivajočega, kar ona ni, ampak kot bit za svoje lastne

⁴ Običajno razumevanje sveta, povzema Hribar, pomeni: »... celokupnost bivajočega (od drevov in hiš do človeka in zvezd), se pravi vse bivajoče, ki ga nahajamo znotraj sveta ...« (Hribar 1993, 269)

bitne možnosti« (Uršič 1974, 9). Transcendenco bi lahko razumeli v smislu svoje lastne poglobitve, to pa pomeni odpiranje presežnosti v samem sebi. V prenesenem smislu lahko rečemo, da ta presežnost kot *biti si vnaprej* (Heidegger 1997, 256) odkriva človekovo nedokončanost in zato možnost nenehnega odkrivanja svoje lastne enkratnosti in vrednosti. Še preden imamo predstavo o zunanji transcendenci, se moramo zavedati notranje transcendence, ki zadeva globino naše lastne biti. Človek je po Heideggerju bitje transcendence zato, ker se nikoli ne ustavlja pri stvarih sveta (bit je za Heideggerja presežna glede na bivajoče),⁵ temveč gre v razumevanju in spraševanju vedno onkraj njih in se prav zato lahko sprašuje po svoji lastni biti in po biti vsega bivajočega. V tem smislu je transcendenca v najglobljem pomenu preseganje (Stres 1986, 151), ki ostaja nedoločljivo in odprto za vse tisto, kar šele pozneje lahko dobi takšno ali drugačno obliko (npr. neke višje sile).

Nasprotno pa je pri Levinasu transcendenca temeljni pojem, ki vključuje nikoli doseženo drugost človeka, to pomeni, da je transcendenca vedno že utelešena v obličju drugega (Levinas 1991, 215). Ali kakor povzema Klun:

»Človek ni neskončen v moči samega sebe, temveč kot etično bitje, ki je poklicano k neskončni odgovornosti za Drugega. Že zahteva po neskončni odgovornosti z obličja Drugega; že to, da mi je kot končnemu bitju zaupana naloga neskončne odgovornosti, je dotik z neskončnostjo.« (2000, 337)

Levinas nam skuša razložiti, da se moramo zavedati najprej tiste transcendence, ki jo že živimo v odnosu do drugega človeka. Odnos do drugega je prostor, v katerem doživljamo svojo lastno globino, saj nam drugi v svoji drugačnosti in presežnosti razkriva našo lastno odgovornost, ki nas zaznamuje kot presežno bitje. Levinas govori o presežnosti kot tisti odgovornosti, ki nima konca (2009, 124) in je vedno več, kakor lahko dam ali zmorem. Ta neulovljivost ostaja v človeku kot nemir za drugega. Biti neskončno odgovoren za drugega je biti nagovorjen, to pa pomeni: biti vedno zaznamovan z drugim. Poenostavljeno povedano: drugi nas vedno gane (nagovarja), in to ne glede na naše zavedanje ali razmišljanje. Človekov nemir ali budnost je vedno že slutnja drugega. Ta (primarni) nagovor presega človekovo poznejšo (dodatno) odgovornost, za katero se zavestno odloča ali pridobiva večšine z načrtnim usposabljanjem ali izobraževanjem.

4. Povezanost

Temelj povezanosti po Heideggerju je v tem, da je človek vedno sobit, to pomeni, da je vedno z drugimi. Hkrati je človek tudi na poseben način povezan s svetom, ker: »Ni sveta brez človeka in ni človeka brez sveta.« (Petkovšek 1997, 84) Toda pri vprašanju povezanosti z drugimi, ki delijo z nami skupni svet, nastopi problem nesa-

⁵ V zvezi s Heideggerjevo zahtevno izjavo smo si sposodili Petkovškovo razlago, ki pojasnjuje: »Vsaka stvar (bivajoče) namreč v svoji konkretni podobi izvira iz neke biti, kateri svoje bivanje dolguje. Toda bit sama se skriva, se odteguje in ostaja »za« stvarjo. ... Od preostalega sveta se človek razlikuje prav po tem, da je utelešenje *biti*, to pa ga dviguje v eksistenco, v bitje, ki presega preostali predmetni svet, in prav v moči te presežnosti se svet začenja jasnit (Lichtung) v svoji biti.« (1997, 86)

molastnosti oziroma nezbranosti, ki človeka oddaljuje od sebe, lahko bi celo rekli, da človek ne izhaja iz sebe, ampak iz sveta, ki ga obdaja (Heidegger 1997, 257). V nasprotju s tem Heidegger poudarja zbranost, ki daje človeku možnost, da se odtrga od odnosov, v katerih ni pristen oziroma v katerih ni on sam. Pristnost ali avtentičnost je obrat k sebi, k temu pa prispeva doživetje izvornega izkustva tesnobe (260). V luči tega izkustva razumevamo sebe kot to, da smo. Tesnoba, ki bi jo tedaj lahko poimenovali avtentična »povezanost« s seboj, nas osami in opozori nase. Toda ta »povezanost« ni le nekaj utesnjujočega ali surovega, temveč je istočasno pozitivno izkustvo (423) za razumevanje *biti*. Pri Heideggerju lahko zaslutimo, da je to nasprotna težnja od obvladovanja, drža sprejemanja oziroma odprtost za čudež »biti« (Hribar 1987, 1983). S tem se odpira možnost povezanosti, ki je bolj temeljna od tiste, ki jo razumemo kot že vzpostavljeno vez ali odnos. Eksistencialna analiza nas v tem smislu vrača ali postavlja v samo izhodišče, ki ga lahko razumemo kot temeljno razpoložnost, da smo sprejemljivi in kot sprejemajoči sposobni odnosa oziroma povezanosti.

Pri Levinasu je pojem odnosa še močnejši, ker smo na poseben način povezani z drugim. Njegova etika ni izpolnjevanje pravil, temveč etika, katere temeljno bistvo je medčloveški odnos. Zato ni na prvem mestu odgovornost kot opravljanje zaupane naloge, temveč je to globlji klic, ki nas postavi pred vprašanje: Od kod poklicanost k odgovornosti za drugega? To je spraševanje, v katerem se človek prepozna v poslanstvu, ki prihaja od drugod. V tem razkritju se naša povezanost razodeva kot neskončna odgovornost, ki je človeški um ne more zamejiti (Levinas 2009, 114). V simboličnem pomenu je to razodetje človeškosti, ki z etičnim odnosom presega naš »stvarni« svet in ga v metaforičnem smislu, kakor pravi Bernasconi (2002, 9), prekinja. Moja subjektiviteta, povzema Klun, ni nič drugega kakor odgovor na etični poziv, je odgovornost, ki je pred mojo zavestjo in pred mojim razumevanjem (2007, 599). Šele na podlagi etičnega odnosa, v katerem je drugi prepoznan kot moj učitelj, ki mu služim, je prepoznana avtentična resnica, ki pomeni odgovornost in obvezo za mojega bližnjega (Bouckaert 1970, 407). V razsežnosti tako razumljene Levinasove povezanosti se odpira prostor dobrodošlice in nesebične sprejetosti vsakega človeka.

Če skušamo potegniti vzporednico med Heideggerjevim in Levinasovim pojmom povezanosti, vidimo, da oba govorita o neki razpoložljivosti, ki povezanost sploh omogoča. Pri Heideggerju se to dogaja v smislu sprejemljivosti, ki jo omogoča razprtost, medtem ko pri Levinasu povezanost zadeva medčloveški odnos, ki temelji na etični zahtevi. S tem pristopom ne zakrivata drugih že izpostavljenih ugotovitev, temveč predložita temelj, ki omogoča razširitev konteksta duhovnosti v paliativni oskrbi. Prav z razkrivanjem globljih temeljev omogočata razumevanje že uveljavljenih pristopov.

5. Moč

O naslednjem temeljnem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot energija oziroma moč, najdemo različne razlage, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, moč kot združevalna sila, pa tudi kot moč, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (Chiu idr. 2004, 414).

Vse te opredelitve so med neozdravljivo boleznijo bistvenega pomena, saj je bolnikova izražena volja tista, ki sploh odpira možnost dostopa in podpore spremljevalca. Tako nam že bolnikova volja odkriva izvorno moč, ki izhaja iz Heideggerjeve *moči biti* (*Seinkönnen*) (Heidegger 1997, 369). Kljub bližini smrti in čeprav drugi ne prihaja z obljubo, da nas bo rešil smrti, zmoremo odločati v moči svoje moči biti. Izvorno moč za biti, iz katere izhajajo gornje opredelitve, bomo iskali v fenomenu vesti, ki ga poznamo kot klic, ki nas odpira in postavlja pred zahtevo (367–368), da prevzamemo možnost (samo)lastnega življenja v dani situaciji (401). Od kod črpati moč – to ni aktualno vprašanje Heideggerjeve eksistencialne misli, saj je ta misel vgrajena že v samem načinu naše biti. Določeni s svojim lastnim prevzetjem (naše biti), odkrivamo izvorno moč, ki utemeljuje vsako življenje (388). Ta moč predpostavlja temelj in bistvo za razumevanje moči, ki jo potrebujemo v svojem vsakdanjem življenju, na primer iskanje smisla, postavljanja in doseganja ciljev, pa tudi moči za golo preživetje. Heidegger nam tako razkriva moč biti: kljub temu da se v njej znajdemo, imamo moč za biti, ali drugače: čeprav se sami ne odločimo za to »vrženost« (da smo), imamo moč za biti. Dokler imamo možnost, imamo tudi moč za biti. Skrb za drugega, ko se znajde v situaciji »nemoči«, zato ni v tem, da drugemu to skrb odvezamo, ampak mu pomagamo, da bo v sebi prepoznal prav to moč za biti (175). Zato bi lahko rekli, da je moč za biti že temeljna duhovnost: človeku pomagamo odkriti tisto, kar je vselej že v njem, kajti samo človek se zave da svoje lastne smrti. Le on ve, da biva iz svoje končnosti, to je, v odnosu do smrti. Vedeti za smrt, pa kljub temu živeti: ali to védenje ne predpostavlja izvorne moči?

V Levinasovem jeziku pa je prav človekova enkratna in edinstvena poklicanost, ali bolje, »izvoljenost«⁶ v odgovornosti za drugega tisti vir moči, ki ohranja bolnikovo dostojanstvo nedotakljivo, to pa je hkrati tudi razlog bolnikovega vira moči. Ustvarjanje prostora odgovornosti ali *biti talec drugega* (Levinas 2009, 112) šele omogoča okolje, v katerem bodo tako bolniki kakor tudi njihovi svojci začutili vrednost in moč svojega lastnega življenja. Okolje, v katerem v absolutnem smislu spoštujem dostojanstvo drugega, bi pomenilo po Levinasu dimenzijo neskončnosti, kajti: »Obličje bližnjega je drugost, na katero nisem alergičen, ampak me vodi v on-kraj.« (Levinas 2012, 24) Zakaj? Ker obličja kljub njegovi izpostavljenosti ne morem ujeti v meje svojega razuma. To je moč, ki izhaja iz etične razsežnosti; ta razsežnost se upira vsakemu nasilju podrejanja, in kakor pravi Levinas, je noben strel ne more zlomiti, kajti drugega lahko le ubijem, ne morem pa nad njim gospodovati (1991, 199). Spregledati človekovo razsežnost presežka oziroma ga omejiti na končnost, to pomeni možnost obvladovanja in s tem manipulacije, istočasno pa podrejanje dostojanstva nekemu končnemu cilju, to pa za nas lahko pomeni prevzemanje odločitev za njegovo dobro. Ob vsem tem je še usodnejše, da posegamo v njegovo lastno moč. Po drugi strani pa se bo spremljevalec, ki zasluti etično moč obličja, prepoznal v »izvoljenosti«, biti ob bolnem in umirajočem sočloveku.

⁶ Levinas govori o izvoljenosti, ki ni povezana s privilegiji, temveč z odgovornostjo (2012, 29). Klun ob tem povzema, da je Levinas pojem »izvoljenost«, ki je biblični, prenesel na filozofsko področje: »... kjer edinstvenost lastne odgovornosti pomeni svojevrstno izvoljenost in poklicanost s strani drugega.« (2012, 415)

Heideggerjeva eksistencialna analiza in Levinasova fenomenologija etike nas vračata k temeljnemu bivanju in nas usmerjata k izvorni razprtosti, ki zaznamuje vsakega človeka. To je lahko vir nadaljnega iskanja smernic za razvoj duhovne oskrbe. Izvorna odprtost in njeno razumevanje sta istočasno izvor vsakega čudenja, pristnega spraševanja in iskrenega odnosa, ki bi ga lahko označili kot duhovno dimenzijo človeka. To je nagovor življenja: nenehno se oglašča in zahteva naše odgovore, vendar se nam v iskanju odgovorov na prihajanje in odhajanje življenja izmika podobno, kakor se nam po Levinasu izmika drugi, ki bi ga hoteli obvladati. Zato umiranje in smrt nista le goli dejstvi nečesa, kar slej ko prej doleti vsakega med nami, ne pomenita samo odpovedi funkcije življenjsko pomembnih organov, temveč sta izvor nenehnega preverjanja našega življenja in trajnega prizadevanja za njegovo globlje razumetje. Pogled na človeka je z vidika eksistencialne misli obeh filozofov pred vsako znanstveno objektivacijo. Duhovno dimenzijo v paliativni oskrbi bi zato lahko razumeli kot Heideggerjevo odprtost do biti in kot Levinasovo bližino do drugega človeka.

6. Sklep

Poskus dialoga je razkril nekatere metodološke težave, kajti obstoječa praksa, kakor smo jo predstavili, temelji na empiričnem pristopu do človeka in ga v tem skuša tudi razumeti. Heidegger in Levinas pa zahtevata globlji vstop v razumevanje človeka, zato se v komunikaciji med obema pristopoma kažejo nekatere težave. Včasih je težko najti skupni jezik, kljub temu pa verjamemo, da je dialog, kakor smo ga skušali predstaviti, možen. Podoben prenos eksistencialne misli spremljamo tudi na nekaterih drugih področjih, na primer v psihologiji in v psihiatriji (Cohn 1997; Spinelli 2007; Gendlin 1978–79; Ratcliffe 2002 itd.). Vsekakor pa doživljanje in razmišljanje bolnikov med neozdravljivo boleznijo zahtevata poglobljene sogovornika, saj je v tem času postavljenih veliko vprašanj, ki pogosto presegajo meje človekovega razuma. Heidegger in Levinas nam pomagata, da k človeku pristopimo poglobljeno. Heidegger poudarja pomen samolastne eksistence, ki je lahko trdna opora drugemu na poti iskanja in razumevanja življenja, Levinas pa skuša z etiko odgovornosti v nas prebuditi upanje in zaupanje v človeškost, to je: v neskončno vrednost in dostojanstvo drugega.

Reference

- Anandarajah, Gowri, in Ellen Hight.** 2001. Spirituality and medical practice: using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician* 63:81–88.
- Bernasconi, Robert.** 2002. A Love that is stronger than death: Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger, and Bloch. *Angelaki* 7, št. 2:9–16.
- Bouckaert, Luk.** 1970. Ontology and Ethics: Reflexions on Levinas' Critique of Heidegger. *International Philosophical Quarterly* 10:402–419.
- Chao, Chantal Co-Shi, Ching-Huey Chen in Miaofen Yen.** 2002. The essence of spirituality of terminally ill patients. *Journal of Nursing Research* 10:237–244.
- Chiu, Lyren, Julia D. Emblen, Lynn Van Hofwegwn, Rick Savatzky in Heather Meyerhoff.** 2004. An integrative review of the spirituality

in the health sciences. *Western Journal of Nursing Research* 26:405–428.

Cohn, Hans W. 1997. *Existential Thought and Therapeutic Practice: An Introduction to Existential Psychotherapy*. London: SAGE Publication.

De Jong, Jennifer D., in Linda E. Clarke. 2009. What Is a Good Death? Stories from Palliative Care. *Journal of Palliative Care* 25:61–67.

Ferrell, Betty. 2007. Meeting Spiritual Needs: What Is an Oncologist to Do? *Journal of Clinical Oncology* 25: 467–468.

Gendlin, Eugene T. 1978–79. Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology* 16, št 1/2/3. http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html (pridobljeno 10. oktobra 2013).

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hribar, Tine. 1987. Svetlo v sodobnem svetu. *Nova revija* 6:1980–1998.

---. 1993. *Fenomenologija*. Zv. 1 Ljubljana: Slovenska matica.

Klun, Branko. 2002. Levinasov pojem etike. *Časopis za kritiko znanosti* 30:331–343.

---. 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88:587–603.

---. 2012. Težavna svoboda pred obličjem drugega. V: Emmanuel Levinas. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Lévinas, Emmanuel. 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

---. 1995. Dialog z Emmanuelom Levinasom. *Apokalipsa*, št. 3/4/5:47–67.

---. 2009. *Otherwise than being or Beyond essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

---. 2012. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Maugans, Todd A. 1996. The SPIRITual History. *Archives of Family Medicine* 5:11–16.

McClement, Susan E., in Harvey Max Chochinov. 2009. Spiritual issues in palliative medicine. V: Hanks Geoffrey, Nathan I. Cherny, Nicholas A. Christakis, Marie Fallon, Stein Kaasa in Russell K. Portenoy, ur. *Palliative Medicine*. 1403–1409. London: Oxford University Press.

Moss, Erin L., in Keith S. Dobson. 2006. Psychology, Spirituality, and End-of-Life Care: An Ethical Integration? *Canadian Psychology* 47:284–299.

Petkovšek, Robert. 1997. In skrb je človek postala. *Tretji dan* 26 (oktober–november): 81–90.

Puchalski, Christina M. 2001. The role of spirituality in health care. *Baylor University Medical Center Proceedings* 14:352–357.

---. 2002. Spirituality and End-of-Life care: A Time for Listening and Caring. *Journal of Palliative Medicine* 5:289–294.

Ratcliffe, Mathew. 2002. Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1:287–312. http://www.academia.edu/458222/Heideggers_Attunement_and_the_Neuropsychology_of_Emotion (pridobljeno 10. oktobra 2013).

Sepúlveda, Cecilia, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida in Andreas Ullrich. 2002. Palliative Care: The World Health Organization's Global Perspective. *Journal of Pain and Symptom Management* 24, št. 2:91–96.

Sinclair, Shane, Jose Pereira in Shelley Raffin. 2006. A thematic review of the spirituality literature within palliative care. *Journal of Palliative Medicine* 9:464–478.

Spinelli, Ernesto. 2007. *Practising Existential Psychotherapy: The Relation World*. Los Angeles: SAGE Publication.

Stres, Anton. 1986. Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki. *Bogoslovni vestnik* 6:149–166.

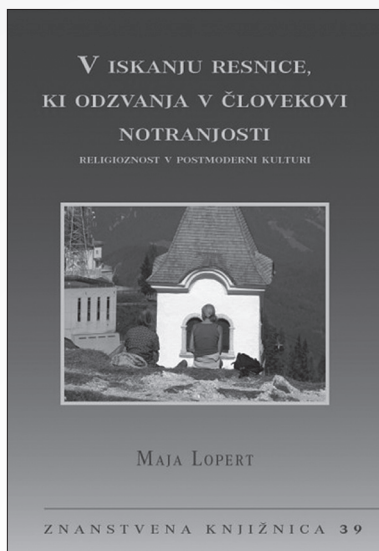
Surbone, Antonella, in Lea Baidar. 2009. The spiritual dimension of cancer care. *Critical Reviews in Oncology/Hematology*. Doi:10.1016/j.critrevonc.2009.03.011.

Tanyi, Ruth A. 2002. Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39:500–509.

Unruh, Anita M., Joan Versnel in Natasha Kerr. 2002. Spirituality unplugged: A review of commonalities and contentions and resolution. *The Canadian Journal of Occupational Therapy* 69, št. 1:15–19.

Uršič, Marko. 1974. Človek – pastir biti. *Problemi* 12, št. 140:1–29.

World Health Organisation. 2013. Domača stran. <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/> (pridobljeno 25. septembra 2013).



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

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

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1,141—149
 UDK: 172.1:27-246
 Besedilo prejeto: 08/2013; sprejeto: 11/2013

Saša Knežević

(Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji

Povzetek: V psihologiji je ponos navznoter usmerjena emocija, ki izhaja iz pozitivne samoocene in ima dva pomena: negativnega in pozitivnega. Za Aristotela je ponos krona vrlin, v krščanstvu pa pregreha. Vendar obstajajo pomembne izjeme in situacije, ki zahtevajo ponosno držo. Poznamo tudi nacionalni ponos, ki ga ni moč zanikati in ima svojo vlogo v ureditvi sveta. Vendar je ta ponos v Cerki nekaj odvečnega, nekaj, kar se mora preobraziti v »novi (nacionalni) ponos«.

Ključne besede: ponos, nacionalni ponos, Aristotel, apostol Pavel, Kristus, Cerkev

Abstract: **(National) pride in humanistic and New Testament interpretation**

Pride is psychologically an inwardly directed emotion that results from a positive self-evaluation and can carry either positive or negative meaning. Pride is to Aristotle the crown of all virtues, while in Christianity it is the crown of all vices. However, there are important exceptions to the latter. National pride, a kind of societal law, is of great importance in world affairs and cannot be denied. However, it is redundant and unnecessary in the Church, and has to be transformed into a »new (national) pride«.

Key words: pride, national pride, Aristotle, Apostle Paul, Christ, Church

»Ponos (*hyperēphania*) predstavlja izgubo (duhovnega) premoženja in (vsega) duhovnega, doseženega s potom.«

sv. Janez Lestvičnik

V psihologiji ponos pomeni »prijetno in radostno emocijo, ki izhaja iz pozitivne samoocene«. To navznoter usmerjeno čustvo ima dva pomena. V negativnem smislu ponos označuje (pre)napihnen občutek o osebnem statusu ali dosežkih nekega posameznika in se lahko razume kot ošabnost. V pozitivni konotaciji, pravijo psihologi, pa ponos označuje čustvo zadovoljstva, ki se rodi kot produkt (po) hvale oziroma kadar se počutimo lepo zaradi neke določene pripadnosti (Lewis 2010, 53–61).

V antični grški filozofiji je največ o ponosu razmišljal Aristotel iz Stagire (384–322 pr. Kr). Ponos, ali kakor mu pravi: velikodušje (*megalopsychia*) opredeli kot krono vseh kreposti in ga loči od nečimrnosti, od umirjenosti in od ponižnosti. Torej: »Ponosen je tisti mož, ki misli, da je vreden velikih stvari, kajti tisti, ki to počne, a si le-teh ne zasluži, je bedak, noben krepostni človek pa ni ne zabit ne neumen. Ponosni mož je tak, kakršnega smo opisali. Kajti tisti, ki je vreden malega in misli o sebi tako, je umirjen, ne pa ponosen, glede na to, da ponos (*megalopsychia*) predstavlja velikost, kakor lepota rabi veliko telo; tudi majhni možje so lahko čedni in imajo dobre mere (teles), niso pa lepi.« (*Nikomahova etika* 4.3)¹

Aristotel sklene: »Ponos, torej, je neke vrste krona vseh kreposti; kajti (on) jih naredi močnejše in (on) ne more obstajati brez njih (kreposti). Zato je težko biti resnično ponosen brez plemenitosti in dobrote karakterja.« (*Nikomahova etika* 4.3)²

Kot nasprotje tej »vrednosti za velike reči« ta Platonov učenec definira predrnost, nadutost oziroma ošabnost (*hybris*), ki je »povzročanje in izrekanje reči, ki osramotijo (užalijo) žrtev, pa ne zaradi tega, da se ti ne bi kaj zgodilo, niti zaradi tega, ker se ti je kaj zgodilo, temveč enostavno zaradi (lastnega) zadovoljstva, kajti (ošabnost) ni povračilo (za prejšnje) žalitve, ampak maščevanje (kazen). Razlog za zadovoljstvo v ošabnosti pa je v tem, ker ljudje mislijo, da bodo s tem, če slabo ravnajo z drugimi, (še) povečali svojo veličino.« (*Retorika*, 1378b)³

Aristotelova *megalopsychia* (lat. *magnanimitas*) pomeni v bistvu ponos in ne velikodušja kakor danes. Njegov ponos vendarle nima posebne negativne psihološke konotacije (ošabnost), kajti ponos je zanj lahko samo nekaj dobrega. Njegov ponos, kakor ga opredeli, tudi ni neki občutek pripadnosti in/ali (po)hvale, temveč je prej nekakšna mera ali nujnost, da (pošteno) »zahtevaš« – in dobiš – status (veličine), ki ti v družbi, (morda) kot zasluga, pripada. Za neko sužnjelastniško družbo, organizirano v majhne države mesta ali polise, velikokrat sprte med sabo in v vojnem stanju, kjer se je bilo treba boriti za fizični obstoj, je bilo to do neke mere logično. Ponos je tukaj stvar, ki ima neko »realno pokritje« in ki po pomenu meji na tisto, čemur bi lahko danes rekli hrabrost ali celo plemenitost. Aristotelova *megalopsychia* vsekakor ni nekaj stihijskega in vsebuje neko dostojanstvo s primerno dozo intelektualne komponente.

¹ Eth. Nic. 1123b: ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖα δ' ἐστὶ πρῶτον λάβωμεν· διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν ἔξιν ἢ τὸν κατὰ τὴν ἔξιν σκοπεῖν. δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ·μεγάλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὢν· ὁ γὰρ μὴ κατ' ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἡλίθιος, τῶν δὲ κατ' ἀρετὴν οὐδεις ἡλίθιος οὐδ' ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένας. ὁ γὰρ μικρῶν ἄξιος καὶ τούτων ἀξίων ἑαυτὸν σώφρων, μεγαλόψυχος δ' οὐ· ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία, ὡσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ' οὐ.

² Eth. Nic. 1124a: εἴοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἷον τε ἄνευ καλοκαγαθίας.

³ Rhet. 1378b: ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχρύνῃ ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθηῖ· οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται. αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὕβριζουσιν, ὅτι οἷονται κακῶς δρωῦντες αὐτοὶ ὑπερέχειν μάλλον.

Glede etimologije ponosa. Po-*nos* pomeni, da nas nekaj *ponese* oziroma *odnese* dalje. V ruščini se ponosu reče *gordost'* in ga ne smemo mešati z rusko besedo *ponos*, ki se prebere kot *panós* in pomeni diareja, driska. V starocerkvenoslovanščini (in srbščini) se beseda *gordost* uporablja v glavnem v duhovni literaturi in v duhovnem kontekstu in pomeni napihnjenost, prevzetnost in pretirano povzdigovanje. Rusko analogno je *gordynja*. Večinoma nastopa v negativni konotaciji, med *ponosom* in *gordostjo* ne obstaja bistvena razlika v pomenu. V stvaritvah Leva Tolstoja ima ponos negativen pomen. Ničnost ponosa in sila globoke ljubezni do domovine je ena od glavnih misli *Sevastopola v decembru mesecu*. Tudi v *Potovanjih iz Petrograda v Moskvo* Radišev oba termina uporablja sinonimično, kajti – po njegovem – je koren tako prvega kakor drugega isti: »goré« ali gori, zgoraj, proti vrhu. To je, ko na nekaj gledamo »od zgoraj«. Podobno je tudi v latinščini. Napuhu se reče *superbia*, pri tem je koren te besede *super* in pomeni »nad, na vrhu, prek«; enako tudi v grščini beseda, ki označuje napuh, *hyperēphania*, sestoji iz *hýper* »nad« in *phainō* »svetim se«. Po Vasmerju (Fasmer 2004) pa je koren besede *gordost* *grd* oziroma starocerkvenoslovansko *grъдъ*, grško *phoberós*. *Gordost'* (napuh) je torej nekaj grdega, nekaj ne preveč prijetnega in lepega. Podoben razvoj najdemo tudi v angleškem jeziku. *Pride* (napuh) izvira iz besede *prodīs* (iz lat. *prodesse*), to je v pozni latinščini pomenilo »koristen«. Tako (*prodīs*) so se namreč sami imenovali normanski vladarji Anglije. Alteracija pomena po asociaciji *pride* od podjarmljenih Anglosasov, ki pa so »koristnost« svojih vladarjev doživljali drugače.

1. Ponos v krščanstvu

Opazili smo, da je »ponos«, imenovan velikodušje, Aristotel štel za krepost, še več, za krono in vrh vseh kreposti. Vendar je z nastopom krščanstva ponos začel pridobivati drugačen pomen. V novih definicijah je izgubil visoki status, ki ga je bil deležen. Še več, prestopil je iz tabora kreposti v tabor pregreh. Nekdanja krona vrlin je sedaj, upravičeno, postala najhujši greh. Albert iz Breše pravi za ponos (*superbia*), da je to »ljubezen k lastni veličini (in začetek greha)« (*De Amore* 4).⁴ Sv. Janez Lestvičnik pa ponos oziroma napuh (*hyperēphania*) opredeli z »odpovedovanjem od Boga in izumom demonov ... Ponos se začne tam, kjer se konča nečimrnost, njegov konec pa je zaupanje v osebne moči (pri zavrnitvi božjih) in demonska narava.« (Lestvičnik 1997, 127–129 oz. XXII, 965). Sveto pismo obsoja ponos kategorično: »Ne prepuščaj se domišljavosti (rus. *ne gordis'*; gr. *mē hypsēlophonei*), ampak se boj!« (Rim 11,20) »Bog se prevzetnim (= ponosnim; gr. *hyperēphaneis*) upira, ponižnim pa daje milost.« (1 Pt 5,5) In: »Vsak ošabnež (*hypsēlokardios*) je GOSPODU gnusoba.« (Prg 16,5)

Tukaj lahko opazimo, da se za besedo ponos v Novi zavezi uporabljata besedi *hyperēphanēs* in *hypsēlophronō* in ne *megalopsychia*. To zadnje bi lahko prevedli

⁴ »Est autem superbia amor proprie excellentie, et fuit initium peccati superbia.«

tudi kot visokoumje ali previsoko povzdigovanje. To je v skladu z negativnim pomenom »notranje samoocene«, poznanim v psihologiji, kakor smo ga navedli na začetku.

Da je ponos izvor vseh hudobij in prekletstev, vseh nesreč in padcev, vseh depresij in katastrof, je poskrbel, kakor nam odkriva Pismo, kerub Lucifer, nekdanji prvi pri Bogu, angel, ki je »velikodušno« v srcu rekel: »Povzpel se bom v nebo, nad božje zvezde bom povzdignil svoj prestol. Na gori zborovanja bom sedel, na skrajnem severu. Povzpel se bom nad višino oblakov, meril se bom z Najvišjim.« (Iz 14,13–14)

»Jutranja zarja« se je povzpel zelo visoko. Sam ni mogel sprejeti božjega načrta, ki je predvideval njegovo »degradacijo« v hierarhiji v korist ljudi, katerim bodo angeli služabniki, kakor je bila od začetka premodra zamisel (Justin 1980, 239–248; Kleopa 2000, 82). Skratka, krona vsega stvarstva je bila rezervirana za človeka in ne za angele. »Danica« je bil razžaljen v svoji izkrivljeni predstavi pravičnosti.

Ponižni (spravljeni) človek – po drugi strani – ne išče svoje pravice, temveč božjo voljo, ker je ta nezmotljiva. V boju proti Bogu se je »Zarjan« spremenil v nasprotnika (*antikeimenos*: 1 Tim 5,14) ali Satana, ki je za sabo potegnil tretjino angelov, svojih somišljenikov (Raz 12,3–4). V nebesih je izbruhnila velika bitka, velika vojna in hudič, premagan od vojske nadangela Mihaela, je bil vržen na Zemljo. V istem ognju prevzetnosti pa sta se opekla tudi Adam in Eva.

Zato je logično, da je ponos, ta dinamični premik ali emocija s potencialno zelo močnim rušilnim učinkom, čustvo, ki je v krščanski aretologiji zaznamovano s toliko besedami obsodb. Noben drug greh, nobena druga hiba ni v krščanstvu doživela toliko prezira in revijalnih kritik kakor prav napuh.⁵

Slehera prevzetnost je po prepričanju krščanstva slaba, ker nas ločuje od Boga, v katerem je edino možno biti srečen. Bolj ko je velik naš jaz, manj ostane prostora zanj, za njegov jaz, za njegovo radost, toplino in milost. In narobe. Napihovanje in domišljavost sta pot, ki pelje v smrt, v neživljenje in v bedo. Gledanje na druge »od zgoraj«, s pozicij visokega jaza, je narava padlih duhov. In ti, kakor je znano prek izročila, lahko udarijo tudi »z desne strani«,⁶ to je, kadar nas skušajo prek nečesa navidezno dobrega, »saj se tudi sam satan preoblači v angela luči« (2 Kor 11,14). Vendar se hudič, pravijo očetje,⁷ pri vseh svojih igralskih spretnostih nikoli ne more postavi-

⁵ V judovstvu je stvar malo manj razmejena. Čeprav je ponižnost ena največjih kreposti in napuh ena največjih pregreh, se v rabinskih naukih srečujejo zgledi zelenega napuha, a ta napuh je dober le, če ne presežemo neke določene meje, ki pa ni jasna. Napuh je v teh relacijah po pomenu dosti blizu samozavesti atleta ali športnika, ki pa je in ni napuh, odvisno od okoliščin itd. ... Hasidski mojster, na primer, je pravil: »Vsakdo mora imeti dva listka v žepu. Na prvem mora imeti napisane besede, ki jih je izrekel Abraham: »Sem prah in pepel.« Na drugem pa besede iz Mišne: »Zaradi mene je cel svet ustvarjen.« Če se pojavi nevarnost prevelikega ponosa (napuha), je treba vzeti iz žepa listič, ki vas spomni na prah in pepel. Če pa se pojavijo resni dvomi v lastno vrednost, je potrebno vzeti drugi listič in se prepričati, da je ves svet ustvarjen zaradi vas.« (Jacobs 1995, 386) V Koranu in v Hadisu lahko najdemo prav tako vrsto naukov, ki obsojajo napuh (na primer: *Zagotovo, On ne ljubi ponosnih*; 16:23), vendar ne v judovstvu ne v islamu ne obstajata sistematični, skorajda dogmatski poudarek in odpor proti napuhu oziroma ortopraksis popolne božje ponižnosti po zgledu Jesusa Kristusa.

⁶ V asketiki ločimo dobre in slabe misli; prve spodbujajo k nečemu dobremu, druge k nečemu slabemu. Prve so prave, druge nepravne. Pravim se reče tudi desne (ang. *right*, rus. *pravij*), drugim pa leve.

⁷ »Ponižnost je edina krepost, ki je demoni ne morejo posnemati.« (Lestvičnik 1997, 139 oz. XXV, 993)

ti v vlogo ponižnosti in jo simulirati (drugače od kakih drugih vlog), ker je to nekaj, kar je popolnoma nasprotno njegovi naravi, substanci ali *usiji* (*ousia*), nekaj, česar mu absolutno primanjkuje. Demon vedno »diši« po smradu napuha. Zato sleherni njegov udarec »z leve« oziroma spremenjenje v angela luči, na katerikoli stopnji, neizbežno pušča za sabo kako sled ali pečat. Njegova luč ni tako svetla in čista kakor luč pravih angelov; njegov vonj je vedno malo premešan s kakim zadahom,⁸ pod njegovo bleščečo suknjo pa se namesto stopal skrivajo črna živalska kopita in dlakav rep (Antonije 1993, 77; 101). Toda ponosen človek – ker so njegovi receptorji in čustva poškodovani – ne more razlikovati levega od desnega ali ponaredka od originala ... Edino s ponižnostjo (gr. *tapeinophrosynē*) je možno premagati vse pasti teh prevartantov (in priti v nebesa), kakor je bilo razkrito sv. Antonu Puščavniku (Sadovi b.l.).

Destruktivnega *ponosa* – po mnenju svetih očetov – se je možno osvoboditi le s ponižnostjo, ali kakor rečemo v ruščini: *smirenijem*, to je, ko smo v stanju pravega miru.⁹ Eno je najhujši greh, drugo največja krepost, eno je strup, drugo protistrup. (Justin 1980) *Smirenje* pa je »zmerno vedenje, nesebičnost, spoštovanje drugih; le-to ne pomeni, da mislimo manj (časa) o sebi, temveč da mislimo o sebi manj. To je duh samopreverjanja; razumen dvom vase in prisrčnost do drugih (tudi tistih, ki se ne strinjajo z nami). Je *hrabrost srca*, da se, če je potrebno, soočimo s stvarmi, ki so težke, naporne in nemikavne, in se z dobrim razpoloženjem žrtvujemo toliko, kolikor je potrebno. Gre za spoštovanje do tistih, ki so modri, in tistih, ki nas nesebično učijo ljubezni. Je zahvala tam, kjer jo potrebujejo; ne nepošteno slavljenje samega sebe. Je zvestoba danim obljubam, ne glede na to, ali gre za velike ali majhne obljube. Ponižnost je zadrževanje pred obupom in sposobnost, da se soočimo s strahom in negotovostjo ...«¹⁰ Z drugimi besedami je *s-mir-enie*, kadar naš jaz postanejo vsi drugi, kadar na vse druge ljudi gledamo »od spodaj«, v ljubezni, po zgledu Jezusa Kristusa.

2. Ponos kot dostojanstvo (*aksiōma*)

Ponos v smislu napuha in napihnjenosti – to je nekaj negativnega – je dosti kvaliteto obdelan v literaturi. Toda ponos je lahko tudi nekaj dobrega, pozitivne-

Zanimiva je tudi tale apoftegma. Oče Makarij je nekoč hodil po puščavi. V roki je nesel palmove vejice. Srečal ga je demon, ki je imel v roki srp. Demon je hotel udariti svetnika s srpom, a ker mu ni mogel do živega, mu je dejal: »Zelo trpim tvoje nasilje in nimam nobene moči zoper tebe. Kajti reči, ki jih ti počneš, počnem tudi sam: ti se postiš dan za dnem, jaz sploh ne jem, ti noči in noči bediš, jaz nikdar ne spim. V eni stvari pa si močnejši od mene.« »V kateri?« ga vpraša Makarij. Demon odvrne: »To je tvoja ponižnost. Jaz nisem ponižen in sem zato popolnoma nemočen proti tebi.« (*Izrečenija egipetskih otcov* 2001, 129)

⁸ Iz izročila pravoslavne Cerkve je znano, da ima vsaka vrsta angelov, serafi, kerubi itd., tudi drugačen božanski vonj.

⁹ V staroslovanščini *смирѣнь*, gr. *tapeinós*; to je *сѣ-мѣрѣнь* ali z-měren, zmeren, to je takšen, ki najde (pravo) mero. Smirénie v ruščini dobimo, ker je nenaglašeni jat, ѣ, ě [je], prešel v glas [i]. Vendar smirénie kot ponižnost ne pomeni samo miru, to je zmotno, temveč tudi Bogu všečni in pozitivni nemir, povezan s trpljenjem, s krivicami, ki se nam godijo, in s procesom kesanja v solzah in trudu, da se na primer storjena hudobija popravi itd.

¹⁰ Omenjena definicija ponižnosti je povezava več ločenih definicij in jo je možno prebrati na naslovu http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_virtues (pridobljeno 21. junija 2012).

ga. Najprej se to vidi pri apostolu Pavlu. Pavel je ponosen (*kauchēma*) na Korinčane, ki so se spreobrnilo v krščanstvo (2 Kor 7,14). Njegov ponos (*kauchēsis*) ali slava (*gloria*) je oznanjanje evangelija (2 Kor 1,12). Kristusov apostol je večkrat zaklical: »Meni pa Bog ne daj, da bi se hvalil (*kauchasthai*), razen s križem našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem je bil svet križan zame, jaz pa svetu!« (Gal 6,14)

Ponos v teh zadnjih relacijah se kaže kot *kauchēma*, to pa v bistvu pomeni v grščini hvala ali ponašanje, to je nekaj, s čimer se lahko pobaham, pohvalim, nekaj, kar je prijetno, vredno in lepo. »Kdor se ponaša, naj se ponaša v Gospodu!« (2 Kor 10,17) To je z njim, ki ga ljubim in mi je prijeten. Tukaj »ponos« ni nekaj, kar apostola, ki je bil vzlet do tretjih nebes (2 Kor 12, 2), povzdiguje nad druge, niti nekaj, na podlagi česar bi lahko pomislil, kako je on sedaj pomemben v družbi, vreden večjih karizem oziroma višji od preostalih v smislu, da gleda nanje s pozicije »od zgoraj«. Ponos v tem kontekstu ni egoizem niti kak del narave apostola Pavla, temveč radost in hvaležnost (Bogu) zaradi dejstva, ker lahko pove, »da ljubim in da me ljubi tisti, h kateremu pripadam«. Ponos je tukaj izraz velike sreče in hvaležnosti, pohvala in hvala apostola, ki je oslepel na poti v Damask za tri dni, ko je videl Kristusa (Apd 9,39), zaradi Gospodove milosti in zaradi zaupanja vanj. Zato tudi sme dejati: »Kajti preizkušen ni tisti, ki sam sebe priporoča, ampak tisti, ki ga priporoča Gospod. ... Če se je že treba hvaliti, se bom hvalil (ponašal) s svojimi slabostmi.« (2 Kor 10,18;11,30)

Ko so v glavno mesto Ahaje prišli lažni apostoli (*pseudapostoloi*) iz Galatije, ki so hoteli spodkopati Pavlovo apostolsko avtoriteto, češ, da on ni pravi apostol, in naložiti Korinčanom Mojzesovo postavo, je bil Pavel prisiljen zaščititi svoj apostolski naziv in odpraviti zmedo, ki so jo kot veliko skušnjavo prinesli »judaizirani« (*ioudaizontes*) kristjani: »Vendar (jaz) mislim (in se na vas obračam, Korinčani), da v ničemer ne zaostajam za nadvse velikimi apostoli. Čeprav sem v besedi šibek, pa nisem šibek v spoznanju ...« In nadaljuje: »Če bi se že hotel ponašati (s seboj), ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zdržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem.« (2 Kor 11,5–6; 12,6 [Ē Kainē Diathēkē 2004, 405])

Pavel se torej ne zaničuje v tej stiski, temveč stoji hrabro na nogah. Pri Srbih obstaja rek za takšne situacije: »V hudem se ne zaničuj ne v dobrem povzdiguju!« Pavel v Korintu ne izpostavlja sebe, svojega jaz, to je: ni ponosen, ampak *ponosno* brani apostolski *aksiom*, kakor se od njega tudi pričakuje.¹¹ Kakor vidimo, se človek, pa naj je še tako močno ponižen ali s- *mir-en*, v takšnih situacijah ne sme umakniti ali stopiti nazaj, kajti takšna ponižnost ni *smirenje*, to je nekaj naspro-

¹¹ V predgovoru k drami *Androkol in lev*, ki je daljši od same drame, G. B. Shaw predstavi svoje poglede na krščanstvo. Jezus je bil dobronni genij (v vseh pogledih, v socialnem, v moralnem, v ekonomskem), toda njegovi nauki so se po križanju izgubili. Cerkev, ki je nastala, pa je zavozila, ker je sledila naukom in filozofijam Pavla in Barnaba. Krivdo za deviacijo med Jezusom in *hinavsko* realnostjo Cerkve, ki je imela (začetek 20. st.) močan vpliv v družbi in je izvajala pritisk na neverne, je bilo treba nekemu pripisati. Za Shawa, vernika v kreativno revolucijo, je glavni »pacek« Pavel, ki mu ne pripisuje nobene vrednosti, nasprotno, zanj pravi, »da je vulgaren revivalist, povprečen pesnik, ki je toliko kristjan, kolikor je Jezus baptistist ..., preveč *nečimrn in domišljjav* (conceited) ter se dela za večjega Juda od Judov (2 Kor 11, 22) in večjega Rimljanja od Rimljanov *po svojem napuhu* ...« (Shaw 1912, 81)

tnega *superbiji*, ker ne prinaša miru z Bogom, temveč strahopetnost. Da se človek v takšnih situacijah ne zvije, je potrebna hrabrost srca, ki so jo imeli sveti očetje za zelo pomembno krepost, ne za greh. Kajti tudi Mesija, ki je izrekel na gori besede, da ne vračamo očesa za oko, zoba za zob in se ne upiramo hudobnežu, ampak mu, če nas udari po desnem licu, nastavimo še levo (Mt 5,38), ni takrat, ko so mu sodili in ga je služabnik udaril po licu, temu služabniku nastavil še drugega, temveč je dejal: »Če sem napačno rekel, izpričaj, da napačno; če pa prav, zakaj me tolčeš?« (Jn 18,23) On, ki nas je vse ljubil do konca (Jn 13,1), on, ki je na križu v mukah in trpljenju odpustil svojim rabljem: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34) Soočen z nepravilnimi in lažnimi obtožbami, ni naredil kompromisa z lažjo. Kristus kot človek ne more, ne sme in noče zaradi (lažnega) miru in za ceno življenja ponižati svojega božanskega karakterja in avtoritete, kajti on je Bog. On ne more prenehati biti nekaj, kar je.¹²

Podobno je tudi s »človeškim dostojanstvom«: v nekaterih okoliščinah ne sme prestopiti meje, ki definira človeka oziroma ga, če mejo prestopimo, razčloveči.

3. Nacionalni ponos

Kaj pa nacionalni ponos? Nacionalni ponos (*Nationalstolz*) je posebna vrsta ponosa. To je ponos pripadnosti nekemu narodu ali etnosu. Dejstvo je, da vse stvari na tem svetu težijo k hierarhizaciji in da se vsa živa bitja po nekakšnih nevidnih zakonih postavljajo med sabo v razmerja in strukture. Pri čebelah se ve, kdo je matica, kdo delavka, kdo trot. Pri volkovih v čredi se ve, kdo je alfa samec, to je lider, in kdo ne. Kralj živali ne more biti niti gazela niti antilopa, ker je lev močnejši. Slon je močnejši od leva, a to ni dovolj za kraljevsko krono. Prav tako je svinja dobra žival, a bolj kot hrana človeku in drugim živalim. V Stari zavezi smo imeli samo eno izvoljeno ljudstvo, drugim pa ni bila namenjena takšna vloga. Tudi v novejši zgodovini vidimo, da so nekateri narodi bolj pridni in krepki, bolj sposobni in zmožni upravljati reči tega sveta. Kultura nekega Italijana se ne more primerjati s civilizacijskimi »dosežki« kakega afriškega plemena. To je dejstvo. Nemogoče je zanikati obstoj takšne »nacionalne hierarhije«, glede na to, da govorimo pri tem fenomenu vendarle o nekem naravnem sociološkem zakonu *tega sveta*. Ta ureditev ni problem, kajti ureditev obstaja tudi v nebesih (Areopagit 2012), problem je nezdravo rivalstvo v njej, to je, ko odnosi v tej strukturi niso dobro opredeljeni, ko si na primer nekdo vtepe v glavo, da je »vreden« več, kakor mu pripada.

Vsi podložniki so že od davne preteklosti dolžni plačati kralju davek (*tribut*). Sužnji morajo ubogati svoje gospodarje. Slabša plemena se morajo podrediti močnejšemu plemenu, seveda, tudi v finančnem pogledu. Kakorkoli že, vedno bo obstajal nekdo, ki ga je doletela usoda, da postane vladar ali tisti zgoraj, ki je na

¹² Kajti prav on je SEM. Na gori Horeb, kjer se je Bog prikazal Mojzesu, je Bog naročil, naj Mojzes gre in pove svojemu ljudstvu, da ga je poslal »tisti, ki sem« (1 Mz 3, 15). »Tisti, ki sem«, tako so Judje pisali JHWH in (s spoštovanjem) brali Jahve. To je on, Jezus, to je JHWH ali isti, ki je in ki je bil in ki prihaja, alfa in omega, začetek in konec.

oblasti – z vso potrebno odgovornostjo, ki jo sleherna oblast zahteva –, in nekdo, ki je »tlačan« oziroma tisti »spodaj«, je dolžan ubogati tiste, ki so nad njim. Nemogoče je, da bi bili vsi »enaki«, kajti vsi nismo ustvarjeni enaki. To je utopija, ki napaja in tolaži razočarane množice zatiranih – tudi logično –, ne pa možna realnost. Ko je delavska revolucija leta 17 prejšnjega stoletja zrušila carja pod pretvezo odprave diktature in uresničenja parol francoske revolucije, je prišla na oblast diktatura proletariata, ki je bila, drugače od carstva, neverjetno surova in nečloveška. Ena elita je zamenjala drugo, a »enakosti, bratstva in svobode« ni bilo. G. Orwell to najbolje pokaže skozi grotesko *Živalska farma*.

Te strukture in ureditve niso večne tvorbe in se skozi zgodovino spreminjajo. Vendar so vedno navzoče, kljub vsem krivicam, ki jih morajo nekateri trpeti. Elementi, ki so odredjali mesto v tej strukturi, so bili vedno elementi kake moči (fizične, intelektualne, ideološke itd.). Danes se kaže, da je ta posel dokaj poenostavljen, kajti tisti, ki imajo več »dolarjev in topov«, so višje in imajo tudi »več« nacionalnega ponosa (in ošabnosti). Seveda, obstajajo tudi drugi dejavniki »določanja nacionalnega ponosa«, kakor tudi številne izjeme, vendar je to sedaj posebno poglavje.

4. Sklep

Novi zavezi se »nacionalni ponos« obsoja. Izvoljeno ljudstvo je zamenjala Cerkev, novo izvoljeno ljudstvo, v katerem ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus (Kol 3, 11). Torej vse in v vseh je Kristus. V Kristusu torej ni ne Slovenca, ne Hrvata, ne Srba, to je, v Kristusu ni prostora ne za slovenski, ne za srbski, ne za hrvaški, ne za katerikoli drug nacionalni ponos. To seveda ne pomeni, da se morajo narodi zanikati. Nasprotno, Nova zaveza kliče in poziva k preobrazbi v »nov narod«, v novo izvoljeno ljudstvo Cerkve.¹³

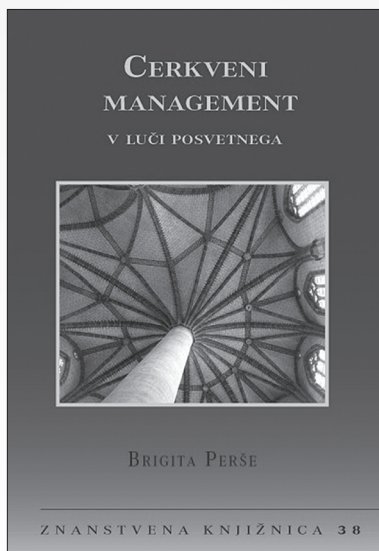
Nationalstolz po definiciji ne sodi v krščanstvo. Po evangeliju v Cerkvni ni prostora za nacionalistične izpade. Zato se tudi pri mašah izgovarja Credo: verujem v eno, sveto, *katoliško* in apostolsko Cerkev. Beseda katoliški (*katholikos*) pomeni v grščini vsesplošni, univerzalni, takšen, ki obsega vse člane neke določene celote. (Etimološko to pomeni nekaj, kar je za vse in po vseh (*kath' olou*)). Sv. Ciril in Metod sta to besedo prevedla kot soboren (*сѣборни*) ali zboren, torej je (v ruščini) *sobornaja cerkov'* takšna, ki ne ločuje narodov, ampak jih z-bira (*so-bira*) ...

Vidimo torej, da lahko tako v eni kakor tudi v drugi smeri prestopimo »črto« ponosa in dobimo *ponos* ...

¹³ Nova zaveza nas nagovarja, da bi postali del organizma, ki ima svojo organizacijo. V njej so prvi tisti, ki so od vseh zadnji in so vsem služabniki (Mk 9,36). Atoški menihi – ne glede na to, kateremu narodu pripadajo – vam bodo, ko jih vprašate, kaj so, odvrnili, če so pravi, da so po nacionalnosti »Svetogorci« (Atoščani). Tako živi tudi apostol poganov, ki pravi: »Vsem sem postal vse, da bi koga pridobil za evangelij.« (1 Kor 9,22)

Reference

- Albert iz Breše [Albertano da Brescia].** B. I. *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitæ.* [Http://freespace.virgin.net/angus.graham/DeAmore4.htm](http://freespace.virgin.net/angus.graham/DeAmore4.htm) (pridobljeno 21. 06. 2012).
- Antonije Svetogorac.** 1993. *Atonski podvižnici devetnestog veka.* Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar.
- Areopagit, Dionizij.** 2012. *O nebesnoj ierarhii.* Moskva: Kniga po trebovaniju.
- Aristotel.** B. I. *Nikomahova etika* [Aristotelous Ēthika Nikomacheia]. [Http://www.mikrosapopulous.gr/aristotle/nicom0.htm](http://www.mikrosapopulous.gr/aristotle/nicom0.htm) (pridobljeno 21. junija 2012).
- . B. I. *Retorika.* Perseus Digital Library. [Http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Rh.+1.1.1&redirect=true](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Rh.+1.1.1&redirect=true) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Dokler, Anton.** 1999. *Grško-slovenski slovar.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ē Kainē Diathēkē.** 2003. Atene: Ellēnikē Biblikē Etairia.
- Fasmer, Maks.** 2004. *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka.* Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, Izdatel'stvo »Nauka«. Moskva.
- Izrečenija egipetskih otcov.** 2001. Moskva: Izdatel'stvo Aletejja.
- Jacobs, Louis.** 1995. *The Jewish Religion: A Companion.* Oxford: Oxford University Press.
- Justin Jeromonah (Popović).** 1980. *Dogmatika Pravoslavne Crkve: prva knjiga.* Beograd: Manastir Čelije.
- Katoliška enciklopedija [Catholic Encyclopedia, New Advent].** B. I. [Http://www.newadvent.org/](http://www.newadvent.org/) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Kleopa.** 2000. *Veliki je Bog.* Beograd: PMŠ.
- Lestvičnik, Janez.** 1997. *Lestvica.* Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar.
- . B. I. *Agίου Ιωάννου Σιναΐτου Κλίμαξ: Περι υπερῆφανεΐας.* [Http://www.orthodoxfathers.com/On-vainglory-or-pride](http://www.orthodoxfathers.com/On-vainglory-or-pride) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Lewis, Michael, Kiyoko Takai-Kawakami, Kiyobumi Kawakami in Margaret Wolan Sullivan.** 2010. Cultural differences in emotional responses to success and failure. *International Journal of Behavioral Development* 34, št. 1:53–61.
- Radiščev, Aleksander Nikolaevič.** 1975. *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu.* Moskva: Byčkov M. H.
- Sadovi ponižnosti [Poioi einai oi karpoi tēs tapeinophrosynēs].** B. I. [Http://www.pigizois.net/l.M.paraklytoy/evergetinos/ih_karpoi.htm](http://www.pigizois.net/l.M.paraklytoy/evergetinos/ih_karpoi.htm) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Shaw, George Bernard.** 1912. Preface to *Androcles and the Lion: On the Prospects of Christianity.* [Http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/gbshaw/Preface-Androcles.pdf](http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/gbshaw/Preface-Androcles.pdf) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Tolstoj, Lev Nikolajevič.** 2011. *Sevastopol'skie rasskazy: Sevastopol' v dekabre mesjace.* Moskva: Kniga po trebovaniju.



Brigita Perše

Cerkveni management v luči posvetnega

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

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

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Janez Juhant. *From Ethical Person to Dialogical Society: Challenges of Global Society*. Zürich, Münster: Lit, 2013. 195 str. ISBN: 978-3-643-90415-7.

Konec leta 2013 je pri založbi LIT v angleškem jeziku izšla nova knjiga prof. dr. Janeza Juhanta: *Od etične osebe k dialoški družbi: izzivi globalne družbe*, katere del je plod raziskovalnega projekta Dialog v globalni večkulturni družbi. Kakor je razvidno že iz samega naslova, se avtor posveča aktualnim vprašanjem in problemom, ki se kažejo v sodobni družbi, pa tudi v religiji (predvsem v katoliški Cerkvi) in v politiki.

Devet poglavij, ki sestavljajo knjigo, je medsebojno tesno povezanih, njihov skupni poudarek in s tem tudi osrednja tematika dela pa je edinstveni pomen dialoga za življenje in za preživetje človeške osebe. Prvo in obenem uvodno poglavje je namenjeno obravnavi postmodernih možnosti osebe in krščanstva; v njem Juhant ugotavlja, da je krščanstvo po eni strani omogočilo razvoj nekaterih zahtev postmoderne časa, kakor so skrb za posameznika, solidarnost in dialog; po drugi strani pa se bo morala katoliška Cerkve precej prilagoditi sodobnemu času in prevzeti pobudo v procesih postmoderne, če bo želela ohraniti oziroma ponovno pridobiti pomembno vlogo pri oblikovanju sveta. Obenem je pomembno, da Cerkve ne poskuša tekmovali z znanostjo, ki vedno bolj uveljavlja svoj navidezno objektivni pristop, temveč razvije drugačen način mišljenja. Avtor navaja Giannija Vattima in njegovo pojmovanje »šibkega mišljenja«, ki v nasprotju s to-

talnim mišljenjem (to je past za znanosti, še bolj pa za totalitarne ideologije) upošteva, da je oseba, ki razmišlja, resda sposobna obvladovanja svojega položaja, vendar je obenem nasičena z odvisnostjo, z zmotljivostjo, z omejenostjo in s časovnostjo.

V drugem poglavju je prikazan razvoj pojmovanja etike in človeka skozi čas. Čeprav obravnava vključuje tudi starogrško misel, se vendarle osredotoča na moderno in na postmoderno etiko in v sklepu poudari pomen tiste veje postmoderne mišljenja, ki uveljavlja etiko avtonomne osebe, to je osebe, ne-recipročno in brezpogojno odgovorne do Drugega. Dialog sodi med opredeljujoče zmožnosti takšnega avtonomnega posameznika, tako da zadevajo naslednja poglavja – tretje, četrto in peto poglavje – prav njega. Čeprav se zdi, da je za dialog v svetu vedno manj pripravljeno, je ta dialog nujnost tako za človeka kakor za človečnost. Dialoškost je potrebna tako v širšem družbenem kontekstu, kakor so medcivilizacijski trki, kakor na zasebnem nivoju, na primer znotraj družine. Nekateri znanstveniki celo dokazujejo, da je človek že v svoji genski zasnovi usmerjen k sodelovanju (in ne k tekmovalnosti in sebičnosti, kakor sta menila Darwin in Dawkins). Dialoške odnose je treba vzpostavljati in ohranjati tudi med različnimi religijami ter med religijo, filozofijo in znanostjo. Med temi tremi je možno vzpostaviti konstruktivne odnose le, če je vsaka od njih pripravljena priznati, prepoznati in sprejeti simbolni jezik preostalih dveh in pa temeljno odvisnost in nepopolnost svojega lastnega jezika.

Celotno šesto poglavje obravnava razmerje med dialogom in telesnim po-želenjem, ki je mnogokrat ovira za so-delovanje. Avtor se sklicuje na Renéja Girarda in na njegovo mimetično teori-jo, ki opozarja na to, da si ljudje želimo prav tistih stvari, ki jih imajo ali želijo naši bližnji. Stopnjevanje medsebojnega tekmovalja sproža mimetično krizo, v kateri je za ponovno vzpostavitev reda treba žrtvovati grešnega kozla. Najpo-gosteje je grešni kozel, ki ni krivec, am-pak žrtev, eden od pripadnikov šibkej-ših: otrok, ženska, tujec, manjšina ... Ju-hant opozarja, da je telesnost, žal, mno-gokrat izvor nasilja, izpostavlja težki po-ložaj žensk v kriznih situacijah, kakor so na primer vojne, in opozarja na pro-blem seksualnosti v katoliški Cerkvi.

Vprašanje, ali so žrtve potrebne za preživetje človeštva, je osrednja tema sedmega poglavja. Nasilje sistemov nad posamezniki in nad skupinami ljudi je navoče skozi celotno zgodovino člove-štva, v moderni dobi pa je tehnologija tako napredovala, da so sistemi v odsotnosti demokratične kulture in pripra-vljenosti za dialog pridobili možnost za večje in bolj uničujoče nasilje kakor v preteklih obdobjih. Upad moči religije je sovpadel z razvojem raznih ideologij, nacionalizmov, totalitarizmov in z več-anjem politične moči. Rodile so se razno-like oblike partikularne morale, ki so se-jale sovraštvo do posameznih skupin ljudi in jih – v končni fazi – tudi posku-šale iztrebiti. Poglavje prikazuje ome-njene procese ter vlogo in položaj žrtev v njih. Posebna pozornost je namenjena slovenskemu zgledu ravnanja z žrtvami v komunističnem režimu.

V osmem poglavju avtor raziskuje dve skrajni obliki nasilja in skrajni izklju-čitvi Drugega/Drugih – samomor in ge-

nocid – in razmere, ki v ti dve skrajnosti vodijo. Zopet se ukvarja predvsem z ob-dobjem moderne in s postmoderno ter z miti, ki v tem času nastajajo. Zadnje poglavje obravnava politični zločin in re-snico osebe, ki jo (nedemokratični) po-litični režimi v svojem prizadevanju po absolutnosti, totalnosti poskušajo izbri-sati.

Zadnjemu poglavju sledi še priloga, v kateri profesor Juhant na kratko oriše položaj slovenske teologije. Ta prikaz je koristen in poučen predvsem za neslo-venske bralce, katerim je knjiga v angle-ščini prvotno tudi namenjena, vendar je zagotovo dobrodošel vir podatkov tudi za slovenske bralce, ki obvladajo angleški jezik. Vsebuje namreč temeljna dejstva o Sloveniji, o položaju katoliške Cerkve, o položaju in o zgodovini Teolo-ške fakultete in o poučevanja teologije, oriše vlogo Teološke fakultete v sloven-ski družbi, recepcijo drugega vatican-skega koncila, probleme Cerkve v obdo-bju komunizma in tranzicije ter preteklo in aktualno delo slovenskih teologov.

Številni poudarki so skupni več po-glavjem in celotnemu delu, poleg po-mena dialoga avtor predvsem izposta-vlja: človekovo potrebo po skupnosti in po bližnjih osebah, brez katerih nihče ne more preživeti kot oseba (zgle-di »volčjih« otrok, ki so odraščali povsem izolirano od ljudi); problem skrajnega kršenja človekovih pravic v totalitarnih sistemih; komunistično zaznamovanost slovenske zgodovine in sedanjosti ter slovenske pravne probleme; proble-matičnost in možnost omejevanja mi-metičnih kriz in nasilja, ki iz njih izhaja; prizadevanja znanosti po absolutizaciji svojega lastnega pristopa in odkritij; po-men posameznika, njegove svobode in odgovornosti. Janez Juhant se v svojih

obravnavah človeka in družbe večkrat sklicuje na pomembne sodobne avtorje, kakor so Zygmunt Bauman, René Girard, Hans Küng, Emmanuel Levinas, Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Joachim Bauer in drugi.

Iz knjige *Od etične osebe k dialoški družbi* je mogoče razbrati avtorjevo prizadevanje za uveljavitev dialoga in za

omejevanje nasilja na vseh področjih. Poleg tega je njegovo delo prispevek k celostnemu razumevanju človeka, družbe in religije, to pa ima v sodobnem času, ko so na mnogih področjih uveljavljene težnje po omejevanju človeka na eno samo dimenzijo, velik pomen in težo.

Ana Martinjak Ratej

Frank J. Coppa. *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press, 2013. 306 str. ISBN: 978-0-8132-2016-1.

Knjigo Franka J. Coppa, učitelja cerkvene zgodovine na Katoliški univerzi v Washingtonu, bi lahko ocenili kot povzetek zelo intenzivnega preučevanja življenja in dela papeža Pija XII., katerega smo bili priče v zadnjih petih letih, potem ko je petdesetletnica (2008) njegove smrti prinesla nov val polemičnih in nasprotujočih si objav. Pri tem sta bila v veliki meri pomembna le obravnavanja papeža Pacellija med drugo svetovno vojno in odnos do vprašanj, ki jih je sprožil vzpon nacizma. Avtorji so se razdelili v dve skupini: bolj glasna je ponavljala trditve iz začetka šestdesetih let preteklega stoletja, ko so med procesom proti nacističnemu zločincu Adolfu Eichmannu prišle na dan vse grozovitosti nacističnega režima in je negativne glasove o papežu leta 1963 spodbudil še Rolf Hochhuth s svojim naročenim dramskim delom *Der Stellvertreter*; druga skupina se je skušala uveljaviti z argumenti v prid papežu in nje-

govemu delu v času nacizma, torej z ocenami, ki so o njegovem delu prevladovale za njegovega življenja in ob smrti. Drugi skupini je bila v močno oporo ustanova *Pave the Way*, ameriška judovska organizacija, ki si je zadala nalogo, da zbere in objavi čimveč dokumentov, s katerimi bi osvetlili življenje in delo papeža Pija XII.

Ob mnogih vprašanjih, ki so pretresla Evropo in velik del sveta v 20. stoletju – to je v času delovanja Eugenia Pacellija –, s katerimi se je moral ta papež soočiti, je postal najbolj sporni papež tega stoletja, in čeprav so čas njegovega papeževanja že mnogi preučevali, ostaja vse do najnovejših dni najmanj razumljen. To gre pripisati predvsem težkim problemom, s katerimi se je moral spopasti, vključno z drugo svetovno vojno, z nacističnim genocidom nad Judi, s političnim propadom Evrope, s pohodom komunizma, s hladno vojno, z grožnjo uničenja zaradi atomske oborožitve. Vrednotenje njegovih odgovorov na težke probleme se je močno razlikovalo. Coppa je v svojem delu zbral veliko število pričevanj in zapisov, ki so nastali za papeževega življenja, ob njegovi smrti in neposredno po njej. Tako v krščanskih kakor v judovskih krogih so v tem

obdobju prevladovala pozitivna ocena, eni in drugi so bili njegovi občudovalci, v zapisih so ga neredko imenovali »prvi moderni papež« (str. xii). Le nekaj let po njegovi smrti pa je nastal temeljit preobrat pri ocenjevanju njegovega ravnanja. To se je zgodilo pod vplivom zgodovinskih dogodkov, literarnih dogodkov, močne ideologije in iskanja krivca za holokavst.

Vsebina knjige je poleg uvodnega dela, v katerem so predstavljene korenine spornih vprašanj in predložen oris historiografije zadnjega desetletja, razdeljena na deset poglavij, katerih glavni poudarki so: zgodovina družine Pacelli, otroštvo (otrok je oče odraslega človeka), oblikovanje diplomata, delovanje v Nemčiji (1917–1929), služba državnega tajnika papeža Pija XI. (1930–1939), srečanje z drugo svetovno vojno, »molk« med holokavstom, Bližnji vzhod, Palestina in Izrael, Pij XII. med hladno vojno in njegova tradicionalnost in modernost. Zadnje in sklepno poglavje pregleda papeževo zapuščino, ki je razpeta med zgodovino in kontroverznostjo, med reformo in tradicijo, med modernizacijo v družbi in modernizmom v Cerkvi (str. xxix). Dodatna vrednost uvida v knjigo je prav v pregledu in v oceni številnih del, ki so bila objavljena v zadnjih letih. Dodana sta seznam vseh papeževih enciklik in obsežen pregled arhivov in arhivskih fondov, v katerih je mogoče iskati dokumentacijo za čas Pija XII. in obsežno literaturo.

Mnogi ocenjevalci so delo Franka J. Coppa pozdravili kot uravnoteženo in podrobno biografijo in kot njeno izvirnost poudarili, da je povzela celotno življenje tega papeža, tudi njegovo mladost, obdobje izobraževanja, duhovniška leta do odhoda v Nemčijo in ves

predvojni čas (do 1939), pa tudi čas po drugi svetovni vojni. Družina Pacelli, ki je imela pomembno mesto v cerkveni državi, je ostala zvesta papežem tudi po izgubi njihove posvetne oblasti in je k vodstvu Cerkve prispevala vrsto kleriških in laičkih sodelavcev (papežem so bili svetovalci predvsem v finančnih in v pravnih zadevah, opravljali so pomembne uradniške naloge). Razširjena družina, krščanske vrednote v njej in zvestoba rimskemu škofu so imele pomemben vpliv na mladega Eugenia Pacellija, na njegovo kariero in na ravnanje v času velikih mednarodnih konfliktov. Posamezni avtorji, ki so morda spregovorili tudi o družini Pacelli, so imeli pri obravnavi virov zelo selektiven pristop. Pri pripravi dela je Coppa uporabil vse dosegljive vire in spise, ki so bili objavljeni v zadnjih letih. Tako je osrednjo temo Pijevega življenja, to je vojna leta in holokavst, postavil v širši kontekst njegove življenjske poti, izkušenj sodelovanja s papežem Benediktom XV. med prvo svetovno vojno in neposrednih srečanj s predstavniki sovjetskih oblasti v Berlinu, različnosti pristopov k reševanju globalnih vprašanj med papežem Pijem XI. in državnim tajnikom Pacellijem, kakor tudi v kontekst dogajanja v širši družbi in v katoliški Cerkvi. Coppa je tako pomembno prispeval k boljšemu poznavanju papeža, o katerem je bilo doslej objavljenih največ del, in hkrati postavil nekatere trditve, ki bodo izzvale še nadaljnje raziskave in polemične zapise; pri tem mislimo na koncepte papeževe nepristranskosti in njegovega domnevnega protijudovstva oziroma antisemitizma, na prevlado diplomatskih motivov nad moralnimi in posebne naklonjenosti nemškemu narodu in na več drugih.

Stipe Nimac in Brigita Perše. *Župa u povijesnim mijenama*. Lepuri: S. Nimac, 2013. 128 str. ISBN: 978-953-56262-3-7.

Frančiškan prof. dr. Stipe Nimac, predavatelj pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Splitu, in laikinja, pastoralna teologinja dr. Brigita Perše, zaposlena v Pastoralni službi nadškofije Ljubljana, sta leta 2013 skupaj kot soavtorja izdala dokaj podroben oris zgodovine rimskokatoliške župnije v knjigi z naslovom *Župa u povijesnim mijenama*.

Že na videz neobičajni »dvojec« obeh soavtorjev obeta zanimivo sintezo njunega skupnega navora, da bi predložila relevantna zgodovinska dejstva o župniji čimbolj objektivno in verodostojno. Prof. dr. Stipe Nimac je namreč že uveljavljen in izkušen poznavalec in predavatelj pastoralne teologije z mnogimi objavami poglobljenih razmišljanj o problematiki z različnih pastoralnih področij. Dr. Brigita Perše pa je še mlada doktorica s področja pastoralne teologije, ki se vedno bolj vneto posveča vprašanjem pastoralne teologije, predvsem vprašanjem o življenju in delovanju slovenskih župnij. Pri tem ji močno prav pride tudi poprejšnji študij, saj ji omogoča zelo strokoven pristop. Vse to pridno dopolnjuje z obsežnim poznavanjem tuje strokovne literature. Ta posrečena sinteza obeh avtorjev v izkušenosti in vsestranskosti na eni strani ter v mladostni zagnanosti in idealizmu na drugi strani se v knjigi vsebinsko dokaj opazno izrazi in ji daje posebno vrednost.

Pri tem ne gre prezreti splošnega pomena tako uresničene mednarodnega sodelovanja, ki ga je zahtevala priprava te knjige. Takšno sodelovanje zah-

teva danes vsako zgodovinsko raziskovanje, saj se vedno bolj zavedamo pomembnosti vplivov iz tujine, zlasti iz sosednjih dežel. To velja tudi za študij zgodovine župnije. Ureditev župnij in možnosti za njihovo delovanje nikoli niso bili omejene zgolj na meje neke določene države ali podobne državne tvorbe. Temeljni pogoji za nastanek in obstoj župnije so se resda sprejemali na ravni vesoljne Cerkve, vendar so njene konkretne oblike po različnih deželah različno dozorevale, zato mora dober prikaz zgodovine zajeti tako splošne usmeritve kakor tudi posebnosti v vsaki posamezni deželi. Mednarodno sodelovanje ne nazadnje narekujejo tudi vedno večje možnosti pretakanja sodobnih miselnih in občečloveških tokov, to pa vse bolj zahteva oblikovanje takšne pastorale, ki se ne zapira v ozke nacionalne okvire, ampak za sodobna globalna vprašanja išče tudi vedno bolj globalne rešitve.

Knjiga *Župa u povijesnim mijenama* je izšla ob 1700-letnici uveljavitve milanskega edikta, s katerim se je končala doba prvih treh stoletij, ki so bila za kristjane stoletja preganjanj in življenja v ilegali. S tem so razvile možnosti za nastanek prvih župnij. Zgodovina župnije je po svojem bistvu tako široka, da jo je vredno in koristno vedno znova preučevati. Če pa jo želimo v vsakem zgodovinskem obdobju čim bolje umestiti v čimbolj podrobno izrisan družbeni kontekst, se pokaže, da je (bila) župnija vedno ne le proizvod posameznih družbenih procesov, ampak da jih (je v vsakem času) tudi soustvarja(-la).

Župnija se je bila prisiljena v vsej svoji zgodovini nenehno spreminjati in v marsičem prilagajati konkretnim situacijam. Kar nedvomno velja za Cerkev

kot celoto: *Ecclesia semper reformanda*, to velja tudi za njen del, torej za župnijo. V zadnjem času nas razmere v Cerkvi, ko smo priče – zlasti v zahodnih deželah – zmanjševanju števila duhovnikov, postavljajo pred zelo pomembne dileme, ki jih prejšnji časi niso poznali v takšni ostrini. Zastaviti si moramo namreč tudi vprašanje, ali ni treba župnijo prvič od njenega obstoja v nekaterih okoljih preprosto ukiniti. Da to ni več le akademsko retorično vprašanje, ampak realno dejstvo, nam kažejo konkretni primeri škofij, v katerih so ta korak že naredili, na primer v francoski škofiji Poitiers. Manjše število duhovnikov je tamkajšnjega škofa in celotno delno Cerkev preprosto prisililo v odločitev, da škofijsko ozemlje ni več v celoti pokrito z župnijami, kakor smo jih poznali doslej, ampak se kristjani zbirajo v (liturgična) občestva le tam, kjer obstajajo ustrezne razmere za to (Hadwig Müller, *Gemeinden und Leitung im Bistum Poitiers*, v: Michael Böhneke, *Gemeindeleitung durch Laien*). Po drugi strani smo istočasno priča poskusom v nekaterih nemških in avstrijskih škofijah, v katerih gredo iz istega razloga v nasprotno smer in župnije združujejo, da iz njih nastajajo »župnije velikanke« ali »župnije XXL« (Andreas Unfried, *XXL Pfarrei, Monster oder Werk des Heiligen Geistes?*). Ker je jedro problema povsod isto, torej pomanjkanje dosedanjega števila duhovnikov, se ponuja na videz preprosta rešitev: usmeriti vse sile v Cerkvi v pridobivanje večjega števila duhovniških poklicev in bo problem rešen. Vendar je takšno sklepanje prehitro. Vprašati se je namreč treba po resničnih vzrokih, da imamo danes manjše število duhovnih poklicev. Pridobiti enako število duhovnikov, kakor jih je bilo

nekoč, bi pomenilo skušnjava, vrniti se tudi v pastoralni v stare okvire, to pa ni nujno najboljša rešitev za soočenje Cerkve s prihodnostjo. Rešitev je treba iskati v luči ekleziologije drugega vaticanskega cerkvenega zbora, zlasti v luči nauka o splošnem duhovništvu vseh vernikov, kateremu je koncil dal novo vrednost v občestvu. To bo nedvomno pomenilo novo gledanje na župnijo prihodnosti in na njeno oblikovanje.

Prav v tem pogledu pa nam še kako prav pride poznavanje zgodovine Cerkve in znotraj te tudi pomen župnije kot takšne. Koncil je naredil velik korak naprej v razumevanju župnije, saj je v principu ne razume več prvenstveno kot teritorij, ampak predvsem kot skupnost vernikov. Današnja situacija v zahodni Evropi postaja vedno bolj podobna situaciji, v kateri so apostoli in njihovi učenci oblikovali prve krščanske skupnosti, iz katerih so se pozneje rodile župnije. Zato nam je poznavanje tistega časa in načina, kako je prva Cerkev tedaj reševala aktualna vprašanja, lahko v veliko pomoč pri odkrivanju odgovorov na situacijo v današnjem času. Po drugi strani pa ni mogoče razumeti temeljnih poudarkov in teoloških premikov, ki so nakazani v pastoralni konstituciji drugega vaticanskega koncila, če ne poznamo razvoja odnosov Cerkve do sveta od prvih začetkov pa do danes. Odgovore na takšna vprašanja nam v veliki meri odstira ta knjiga o zgodovini župnije v različnih zgodovinskih obdobjih.

Knjiga *Župa u povijesnim mijenama* je razdeljena na pet poglavij. V prvem je opisan nastanek župnije in njen razvoj v prvih treh stoletjih. V drugem je orisana zgodovina župnije od milanskega edikta do tridentinskega koncila. Odločitve in določbe tega koncila glede žu-

pnije so prikazane v tretjem delu, poleg njih pa še reforme, ki so jih sprožili Habsburžani in Francozi. Vlogo in pomen župnije v 19. in v 20. stoletju avtorja obdelata v četrtem poglavju. Temu sledi še zadnje poglavje, ki je poskus nekakšne »pastoralne futurologije župnije« oziroma poskus, usmeriti bralca knjige na tiste pastoralne poudarke, ki bodo po mnenju avtorjev odločilno vplivali na razvoj župnije v sedanjem stoletju.

Da je v tej knjigi prikazana zgodovina župnije izčrpna in podprta z mnenji mnogih drugih piscev zgodovine, avtorja Stipe Nimac in Brigita Perše dokazujeja z navajanjem zelo obsežne literature, ki je bila pri pisanju uporabljena. Pri

tem so navedeni pretežno hrvaški viri, knjige in članki, a tudi zelo številni avtorji z nemškega govornega področja.

Stipe Nimac kot urednik knjižnice *Ravnokotarski Cvit*, v sklopu katere je navedeno delo izšlo, izraža upanje, da bo knjiga prispevala k razvoju župnij in celotne pastorale na Hrvaškem. Sam želim, da bi zašla pogosto tudi na slovensko govorno področje, še bolj pa bi bilo, če bi bila v primernem času prevedena v slovenski jezik in bi tako lahko postala dober temelj pri sedaj aktualnem projektu Cerkve na Slovenskem, ki je na podlagi dokumenta slovenskih škofov *Pridite in poglejte* v procesu izdelave župnijskih pastoralnih načrtov.

Peter Kvaternik

Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur. *Gestaltpädagogik Heute und Morgen: Eine Bewegung mit Zukunft; Kongress für Integrative Gestaltpädagogik und heilende Seelsorge nach Albert Höfer*. Ljubljana: Salve, 2013. 167 str. ISBN: 978-961-211-707-8.

Lani je v Celju potekala prva mednarodna konferenca integrativne geštalt pedagogike in pastorale ob življenjskem jubileju njenega začetnika, avstrijskega duhovnika dr. A. Höferja. Knjiga, ki je povzela naslov kongresa, prinaša znanstvene razprave, nastale na podlagi predavanj na tem kongresu. Dodana so tudi poročila o delavnicah, ki so bile izvedene med kongresom. Vsaka znanstvena razprava ima povzetek v angleškem in v slovenskem jeziku, drugače so vsi prispevki v nemščini. Vsak prispevek

bogati navedba številnih uporabljenih referenc. Knjigo sta uredila prof. dr. Stanko Gerjolj kot dolgoletni predsednik evropskega združenja za integrativno geštalt pedagogiko in dr. Franz Feiner iz Gradca. Prof. Gerjolj v uvodnih besedah predstavi A. Höferja in kongres v Celju, ki so ga skupaj organizirali ArGe-IGS, Teološka fakulteta UL, AHG in DKGP, in izrazi prepričanje, da je ta zbornik dobro izhodišče za refleksijo in razpravo o geštalt pedagogiki.

Dr. Dangl Oskar v prvem prispevku predstavi nasilne upodobitve Boga v Svetem pismu kot močan izziv za versko učenje in osebno rast. Nasilje je tako in tako izziv vsaki pedagogiki, kaj šele reliigijski. Ta pedagogika mora vedno voditi k obvladovanju nasilja in k njegovi kritiki. Vprašanje je, kako naj to storimo na podlagi številnih nasilnih podob v Sve-

tem pismu. Ob psalmu 18 pokaže, kako ne moremo in ne smemo mimo teh vsebin pri krščanski religijski vzgoji. Hermenevitično soočenje tega in podobnih odlomkov iz Svetega pisma pomaga pri kritičnem soočanju z nasiljem. Srečanje s tekstom, ki prikazuje nasilnega Boga, lahko pomaga pri kritični samorefleksiji o svoji lastni agresivnosti, tako kot subjektu nasilnega dejanja kakor tudi žrtvi takšnega dejanja. Naloga eksegeze pa je, vzpostaviti takšno hermenevitično, ki bo preprečila možnosti za sklicevanje – pri svoji lastni nasilnosti – na religiozne tekste.

Hans Neuhold iz Gradca išče v geštalt pristopu možnost za soočenje učiteljev religijskega pouka s sodobno sekularizirano družbo, v kateri je vedno manj prostora za verske vsebine, še manj pa za pravo življenje iz vere. Na drugi strani pa imamo najrazličnejša gibanja, ki iščejo neko novo duhovnost. Na podlagi klasične geštalt psihologije, ki temelji na liku in ozadju ter na njunem prepletanju, lahko pri krščanski pedagogiki to uporabimo za prebujanje občutka za trenutke religioznih izkušenj. V zavze-manju za kreativnost pri geštalt pedagogiki zagotovo govorimo o senzibiliziranju subjekta, ki zmore v svojih »notranjih glasovih« prepoznavati na ozadju svoje lastne življenjske biografije božje sledi.

Gerhard Meurs iz Speyerja razpravlja o plesu kot enem pomembnih metodoloških pristopov pri geštalt pedagogiki. To je občečloveški fenomen, ki ga lahko najdemo v vseh kulturah in časih. V plesu se soočamo s svojo arhetipsko zaznamovanostjo in prek njega predelujemo temeljne izkušnje hrepenenja in strahu in si tako na novo odpiramo vire moči za življenje. Na konkretnih primerih iz

Svetega pisma in iz zgodovine krščanstva pokaže, kako je tudi za religijskega pedagoga to lahko pomembna razsežnost, ki jo z lahkoto vključimo v pouk. Pokaže pa tudi na ambivalentno držo liturgije do plesa. Prek plesa lahko vzpostavljamo kontakt s tukaj in zdaj, s preteklostjo in s prihodnostjo, s sabo in z drugimi in znova in znova izkušamo radost otroštva, tudi božjega otroštva.

Mag. Iva Nežič Glavica predstavi delo Alberta Höferja z vidika izkušenske orientacije, še posebno na področju religiozne vzgoje in izobraževanja. Posameznikove osebne rasti ne moremo izključiti iz izkušenj, ki jih nabira na življenjski poti, ampak so del celote. Holistični pristop, ki je značilen za Höferja in vključuje procesno razumevanje pridobivanja novih spoznanj in izkustev, je lahko dober metodološki pristop v učenju za celostno in osebno rast v odnosu do sebe, do drugih in tudi do Boga.

Prispevek prof. dr. Stanka Gerjolja in prof. dr. Franza Feinerja želi umestiti geštalt pedagogiko po Albertu Höferju v širši evropski kontekst vzgoje in izobraževanja. Iz antropoloških in zgodovinskih ugotovitev preideta v osnovne poteze te pedagogike, ki je usmerjena na človeka, ustvarjenega po božji podobi. Trojno pedagoško paradigmo enotnosti in povezanosti roke, srca in možganov (razuma) povežeta s teorijo več inteligenc Howarda Gardnerja, ki je vključena pri geštaltu v holistično razsežnost. Iz tega sledi možnost utrditve svoje lastne identitete, ki jo ponazorita s starozaveznim Jakobom in z njegovim bojem z Bogom, ko pridobi novo ime. Prav tako je mogoče z geštalt pedagogiko utrditi hrepenenje po »obljubljeni deželi« in si pridobiti moči za to pot, kakor je storil Mojzes. V geštalt pedagogiki je te-

meljni cilj prebuditev novih virov za ustvarjalnost in dialoškost, to pa je lahko temeljni prispevek k sodobni evropski integraciji. Da je to možno, je dober zgled že izvedeni vseevropski projekt Re-creation. V predstavitvi evropskih združenj geštal pedagogike in časopisa teh združenj nakažeta plodovitost gibanja in možnosti, ki jih ima ta pedagogika za prihodnost.

Prof. dr. Zuzana Chanasova iz Slovaške je predstavila prispevek geštal pedagogike po A. Höferju za predšolsko vzgojo na Slovaškem. Prikazana sta zgodovina slovaškega združenja za geštal pedagogiko in prizadevanje, da bi to biblično usmerjeno pedagogiko aplicirali v izobraževanje učiteljev in vzgojiteljev v predšolskih in v osnovnošolskih razredih. Z močjo kreativnosti in humanistične naravnosti je še posebno dobrodošel prispevek pri usposabljanju učiteljev verskega pouka in kateheze, saj prav prek specifičnega metodološkega pristopa laže dosegajo kerigmatske cilje.

Prof. dr. Ivica Kolečani - Lenčova priha ja prav tako iz Slovaške, vendar z druge univerze in z drugega področja. Ker je profesorica germanistike, je njen prispevek usmerjen v poučevanje tujih jezikov. Najprej je predstavila dinamično spreminjanje sodobnega izobraževanja, ki je zaznamovano z nenehno zahtevo po inovativnosti. Izobraževanje vedno bolj prehaja s tradicionalnega prenašanja znanja v obliko dinamičnega interaktivnega odnosa med učiteljem in učencem. Prav geštal metode so lahko pri pouku tujih jezikov dobrodošle, saj omogočijo vključevanje znanja jezika v konkretno osebno izkušnjo. Prikazala je konkreten metodološki pristop, ki po nazarja teoretično izhodišče in omogoča tudi kritičen odnos do specifičnih

metodoloških pristopov v geštal pedagogiki.

Drugi del prinaša opise in poročila o izvedenih delavnicah na simpoziju. Prva je predstavljena delavnica dr. Franza Feinerja, ki se praktično loteva inkluzivnosti na geštal principih. Temo inkluzivnosti poveže tudi z biblično pripovedjo iz Matejevega evangelija (Mt 15,21–28) o kanaanski ženi. To je zgled dobre inkluzivnosti, ki jo lahko uporabimo v pedagoškem procesu.

Gerhard Meurs, ki je že predstavil vlogo plesa, tu opiše delavnico, v kateri je bilo prej opisano praktično izvedeno. Opis delavnice se osredotoči na gibanje, ki prek izkušnje negotovosti, občutljivosti in tveganja vodi k izkustvu srečanja. Pri tem je obravnavana tudi religiozna razsežnost. Opis elementov, ki so vključeni, omogoča tudi razumevanje plesa kot vzgojnega momenta.

S. Cecile Leimgruber iz Švice je vodila delavnico, v kateri je bil poudarek na telesnosti kot poti do samoizkušnje. Iz otroške izkušnje glede telesne izraznosti je prešla na odraslo in nas povabila, da bi bili »biblični«, kjer božji duh deluje na telo.

Za moške je pripravil delavnico prof. Hans Neuhold, ki je na konkretnem zgledu štirih razsežnosti moškosti po R. Rohru poskušal privedi udeležence do občutka veselja: biti moški. Prof. mag. Ute Kienzel je z matematičnim pristopom števil in razdalj praktično osvestila odnose in razmerja v družini. Stanko Gerjolj in Andreja Vidmar sta v zadnjem prispevku predstavila praktično uporabnost Gardnerjeve teorije večinteligentnosti. S seznamom avtorjev prispevkov in njihovih glavnih podatkov se konča knjiga.

Knjiga je vsekakor pomemben prispevek k znanstvenemu razvoju in razumevanju gešalt pedagogike po A. Höferju. Še posebno je zanimiva, ker je vsa teorija močno prepletena s praktičnimi metodološkimi izvajanji, to pa je bistvo te pedagogike. Iz vseh prispevkov lahko razberemo ne le razširjenost te pedagogike, ampak širino njene uporabnosti v

sodobnem izobraževanju. Pri tem ni zanemarljivo, da je vedno navzoča tudi religiozna razsežnost; to na novo vključuje v različne predmete versko izkušnjo in religiozno vzgojo in izobraževanje vrača v šolski prostor v sodobnih pristopih.

Janez Vodičar

Linda Jarosch in Andrea Larson. *Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči*. Ljubljana: Družina, 2013. 163 str. ISBN: 978-961-222-953-5.

»Najlepše darilo, ki ga mati in hči lahko podarita druga drugi, je dovoljenje, da sta to, kar sta.« (7 – vsi sklici na strani v knjigi) To je prvi stavek, ki ga zapiše Linda Jarosch in nekako povzema bistvo dela *Vidim se v tebi*. Linda je uspešna nemška predavateljica in avtorica: svoje ideje pa črpa iz življenjskih izkušenj, ki jih oblikuje tako, da sledi svojemu notranjemu poslanstvu. V navedenem delu odkriva poslanstvo in življenjsko moč v odnosu med materjo in hčerjo. V slovenščini imamo prevedeno tudi njeno knjigo *Kraljica in divja ženska: živi, kar si!*, ki jo je napisala skupaj z Anselmom Grünom. Andrea Larson je njena hči, ki živi in dela v ZDA in je bistveno pripomogla k nastanku predstavljenega dela.

Knjiga *Vidim se v tebi* je sad sodelovanja Linde Jarosch in njene hčerke Andree Larson: skozi učenje in spoznavanje njunega odnosa sta odkrivali svoja lastna poslanstva v tem odnosu in v odnosih v njihovih družinah. Knjiga je ideja hčerke, ki materi pri pisanju pomaga in vključuje svoje

lastne izkušnje. Delo torej temelji na njihovih lastnih izkušnjah in tudi na izkušnjah drugih ljudi, ki sta jih srečevali v življenju.

V prvih poglavjih je predstavljena vloga matere kot polarizacija med dobrim in slabim. Materam se navadno pripisujejo dobre lastnosti, hkrati pa tudi odgovornost za slabe. Lastnosti vloge matere primerja s pozitivno grško boginjo vira hrane, varstva in rodovitnosti Demetro na eni strani in z negativno indijsko boginjo Kali, ki življenje podarja, a ga zatem tudi uničuje z boleznimi in s trpljenjem, na drugi strani. Avtorici poudarita, da Kali vsekakor nima samo negativne vloge, v trpljenju je namreč mogoč tudi prepород, ki odpira nova obzorja in daje priložnost za dobro življenje. Prav enako je v vsakem odnosu z materjo in hčerjo, v njem sta navzoči obe strani vlog. Katera bo prevladala, je odvisno od preteklosti in od značaja matere, pa tudi od okolja in od podpore v materinstvu, od njenega zadovoljstva v življenju, od partnerstva in tudi od hčerkinega značaja na drugi strani.

V nadaljevanju avtorici opisujeta skrajnosti matere na poti učenja odnosa s svojo hčerjo. Načeloma pravita, da vsaka mati ljubi svojega otroka in da

lahko matere delajo skrajne stvari tudi v nevednosti. Skrajnosti namreč pogosto zamenjujejo za izkazovanje ljubezni, čeprav bi to v resnici lahko označili kot zadovoljevanje materine potrebe po ljubezni, ki je bila morda nekoč v njeni mladosti na različne načine okrnjena. Priznavata tudi, da nobena mati ni popolna, da je v vsaki kdaj pa kdaj viden delček opisanih skrajnosti, zato ljubezen ni dovolj. Potrebne je veliko razumevanja, vživljanja v vlogo drugega. Zavedati se je treba, da je hčerin odnos rezultat in ogledalo materinega odnosa do hčere in da bo hči takšen odnos nadaljevala v svojem partnerstvu in v svoji družini. Kakor pravi Katherine Klemstine, je »materina ljubezen uvod v naravo ljubezni« (63), to pa materi nalaga zahtevno nalogo.

V naslednjih poglavjih avtorici preideta v opisovanje vloge hčerke, ki je zdaj v svojem odnosu in družini in se začne spopadati z novimi-starimi težavami. Hčerka si je večkrat kot mlada deklica rekla, da ne bo ravnala kakor mama. Do matere zavzame celo sovražen položaj, to pa seveda mater postavi pred nov izziv, saj se mora živeti v vlogo hčerke. Spomniti se mora svojih prvih uporniških položajev in hčeri dopustiti, da je to, kar je, a ji hkrati dati vedeti, da ji bo opora, ko jo bo potrebovala. To je morda bistven korak v odnosu, ki obrodi in pokaže sadove v poznejšem obdobju, ko hčerka odraste. Kmalu po sladki zaljubljenosti z novim partnerjem in pozneje v oblikovanju družine nastopijo namreč težki dnevi, ko hčerka išče rešitve in se (morda tudi nehote) spominja svoje matere, kako je ona ravnala v podobnem položaju. Hčerki se začnejo odpirati novi pogledi na odnos z materjo, začenja jo razumevati, gleda-

ti nanjo z novimi, prerojenimi očmi in črpati moč za reševanje svojega položaja iz odnosa, ki ga je poznala. Velikokrat se odnosi med materami in hčerkami razrešijo prav v položajih, ko hčere dobijo svoje družine in potrebujejo učiteljico oziroma vodnico, mater za nasvet. Seveda je veliko hčera, katerim matere niso v oporo. Vendar Jaroscheva v enem od intervjujev odgovarja: čeprav ta bolečina oziroma praznina ostaja, si takšne ženske vedno najdejo neko nadomestno mater, hkrati pa ima vsaka ženska dovolj močan notranji glas, da sledi svoji notranji resnici, to je svojemu poslanstvu. Podobno avtorici pravita tudi v knjigi: »Naše poslanstvo je, da ne obrnemo hrbta svoji lastni naravi in čustvom, da ne zapustimo same sebe.« (153)

Avtorici tudi ne pozabita omeniti, da mati nikoli ne sme pozabiti nase, na žensko, ki jo nosi v sebi, na njene lastne potrebe, želje, sanje. Hči se namreč uči tudi odnosa, ki ga ima mati do sebe. Mati se mora namreč najprej imeti rada kot ženska, se spoštovati, le tako bo lahko predajala srečo naprej. Velikokrat je to težko, saj že sama kulturna vpetost oziroma družbeni ideali vplivajo na materinski odnos; dobra mati je, na primer, tista mati, ki žrtvuje svoje življenje za družino, velja pa za egoistično, če je drugače. Po drugi strani današnji svet postavlja v oblake žensko, ki ima poleg družine še kariero. Seveda je ta zgodba za večino žensk nemogoča, to pa povzroča pritisk in posledica tega je tudi dejstvo, da se manj žensk odloča za materinstvo. Avtorici vidita težavo še v »domovini«, v sodobnih državah, ki so kljub izobraženosti še vedno usmerjene bolj »moško«; posledica tega je, da materinstva ne podpirajo. Te težave pa ne

vidita le v državnih sistemih, marveč tudi v ženskah samih, ko pravita, da »dokler bodo ženske same premalo cenile materinstvo, se bo družba tudi tako odzivala«(124).

Delo končujeta s poglavjem o spravi, ki je ključ do notranje svobode, nekaj, kar naredimo zase. To velja tako za matere kakor za hčere. Ne glede na to namreč, kakšna je bila dediščina prejšnjih odnosov, na nas samih je, da znamo narediti iskreno samorefleksijo,

sprejeti skupaj to dediščino in graditi svojo lastno prihodnost. To pomeni: odpovedati se obtoževanju in s tem sprejeti trpljenje in bolečino, odpustiti in ne pričakovati.

Knjiga je iskreno, poljudno, a hkrati poglobljeno delo, ki temelji na resničnih izkušnjah matere in hčerke, zato je tako za vse ženske, matere ali hčere, koristen pripomoček in ključ za boljši vpogled v bistvo in razumevanje odnosov.

Mateja Centa

Poročilo

Mednarodna konvencija ASEES na temo revolucija

Boston (ZDA), 21.–24. november 2013

Združenje za slovanske, vzhodnoevropske in evrazijske študije (Association for Slavic, East European and Eurasian Studies) je v Bostonu pripravilo 45. redno konvencijo. Naslov konvencije je bil Revolucija, prispevki pa so obravnavali znanstvene, politične, režimske, eklezialne in druge vidike revolucije. Boston kot zibelka ameriške revolucije je bil primeren kraj za študij ključnih zgodovinskih in družbenih dogodkov. Skoraj dva tisoč znanstvenikov in raziskovalcev je predstavilo najnovejše izsledke glede razvoja študij o revoluciji z vidika panog, kakor so sociologija, zgodovina, politologija, primerjalna književnost, teologija in drugo. Medtem ko nas je bila večina udeležencev z ameriških univerz, so mnogi strokovnjaki prišli iz držav s področja nekdanje Sovjetske zveze in srednje in vzhodne Evrope. Tudi znanstveniki iz Slovenije so bili dobro zastopani. V poročilu je le nekaj utrinjkov s te velike mednarodne konference; proti koncu še posebej omenjam znanstvene prispevke slovenskih udeležencev.

Svež vpogled v skoraj revolucionarno stanje Cerkve v nekdanjih komunističnih deželah so dali prispevki o odnosih med državo in verskimi skupnostmi. Profesor Frank Čibulka je spregovoril o podatkih sekularizacije in ateizacije iz (nekoč) krščanske srednje Evrope. Kako razložiti, da le 19 % Čehov in 16 % Estoncev veruje v Boga, vendar v teh istih državah 50 in 54 % vprašanih veruje v obstoj duha živo tvorca («spirit of life force»). Zgodovinski trendi so presunljivi: leta 1915 se je 90 % Čehov opredelilo za katoličane in leta 1991 še 39 %. Odkod upad? Po drugi strani pa Slovaška uživa večjo versko pripadnost. Tam 63 % anketiranih veruje v Boga in 62 % prebivalstva pripada rimskokatoliški Cerkvi (RKC). Kako ob tej primerjavi nadalje razložiti Poljsko, kjer po zadnjih podatkih 88 % prebivalstva pripada RKC, toda le 79 % jih veruje v Boga in zgolj okoli 40 % vseh prebivalcev obiskuje sveto mašo vsak teden? Predavatelj je naštel nekaj možnih razlogov za meddržavne razlike v vernosti: stopnja modernizacije in globalizacije (Slovaška in morda tudi Poljska sta manj modernizirani kakor preostale države); zgodovinski dejavniki, kakor je narodno izročilo (ponekod igra Cerkev večjo vlogo kot simbol narodne identitete), in različne stopnje komunistične represije; kakovost in karizmatičnost verskih voditeljev; navzočnost spolnih zlorab in drugih škandalov med duhovniki in (ne) popularne zahteve Cerkve do države.

Sabrina Ramet z norveške Univerze znanosti in tehnologije je skušala prikazati razloge za upad javne podpore RKC na Poljskem, kjer je od leta 1999 dalje v le šestih letih pozitivno ovrednotenje Cerkve padlo z 90 % na 50 % anketiranih. Res je, da je tamkajšnja skupnost RKC od države dosegla sprejetje restriktivne zakonoda-

je o splavu in o poučevanju spolne vzgoje in uvedbo verouka v šolah – in pri tem ni nujno izgubila naklonjenosti. A upad gre po mnenju Rametove pripisati dejstvu, da Cerkev v novem režimu ne more več igrati vloge upornika proti nasilnemu komunističnemu režimu in zaščitnika preganjanih, kakor je bilo to v času Solidarnosti iz sedemdesetih in osemdesetih let. Še več, v javnost prihajajo vedno številnejša razodetja o kolaboraciji duhovnikov z nekdanjim režimom; proti njemu se je RKC sama mučeniško borila. Vsaj od 10 do 15 % duhovščine naj bi sodelovalo ne samo s komunističnim režimom, temveč neposredno z nekdanjo službo državne varnosti. Podatki s Poljske so pretresljivi tudi na drugih področjih: več ljudi bolj zanimata »mir in tišina« kakor pa »vera v Boga«. Tretjina duhovnikov priznava izkušnjo rednih spolnih odnosov, 12 % duhovščine živi v rednem razmerju z žensko in 10 % jih priznava starševstvo.

Leah Anderson s kolegija Wheaton je spregovorila o postopkih vračanja imetja, ki ga je komunistični režim zasegel verskim skupnostim na Češkem in na Slovaškem. Kljub temu da je število vernikov na Češkem vse manjše, sodobno češko povračanje imetja pomeni enega najboljšežnejših programov vračanja premoženja. Razlog za to je iskati v množični javni podpori za rehabilitacijo političnih zapornikov, ki se je v začetku devetdesetih prenesla tudi na področje vračanja imetja verskih skupnosti. Zaradi povečanega števila ustanovitev verskih skupnosti, v katerih imajo uradni predstavniki zakona pravico do državne finančne pomoči, pa je pritisk na državni proračun spodbudil politike, da čimprej vrnejo premoženje verskim skupnostim. Te skupnosti bi drugače v prihodnosti lahko zahtevale večje prispevke države. Drugače je na Slovaškem. Tam kljub večji vernosti prebivalstva postopek vračanja cerkvenega imetja ni bil tako uspešen kakor na Češkem. Pred osamosvojitvijo so slovaški nacionalistični in desno usmerjeni politiki raje igrali na karto skomin po ugodnostih komunizma in tako glasovali proti zakonskim predlogom restitucije. Šele v času po osamosvojitvi, ko so ti isti politiki uvideli, da bodo glasove pridobili s podporo narodni istovetnosti – ki je na Slovaškem tesno povezana s katolištvom –, je politična podpora projektom vračanja premoženja zrasla. Kot posledica tega je narasla tudi politična prednost neokatoliških politikov.

Veronika Aplenc z univerze Pennsylvania je ponudila zanimivo razlago nepričakovanega prepleta jugoslovansko-revolucionarne in katoliške identitete ob slovenskem ljudskem izročilu. Aplencjeva je primerjala dva spomenika, ki sta postavljena neposredno skupaj na travniku pred planinsko kočjo v Kamniški Bistrici: kapelica lurške Matere božje in obeležje Osvobodilne fronte. Spomini na bratomorno drugo svetovno vojno in na poveljne poboje narekujejo nezdržljivost takšnih spomenikov. Toda ljudski pejsaž, v katerih stojita spomenika, nakazuje združljivost njune funkcionalnosti v smislu narodne dediščine. Po eni strani lurška kapelica, ki je resda podobna mnogim drugim katoliškim kapelam, povezuje elemente katolištva z identiteto slovenstva. Kamni, položeni v križ, so na primer prineseni z raznih koncev slovenskih pokrajin in nakazujejo, da je slovensko izročilo v prvi vrsti katoliško: vera torej pomeni temelj slovenstva. Po drugi strani pa obeležje OF sporoča, da je slovensko narodno izročilo istovetno z mitom OF. Znamenje OF v obliki stebra je po obliki sorodno katoliškim (kužnim) znamenjem, njegova poslikava pa

spominja na ikonografijo križevega pota. Toda čeprav znamenje OF uporablja katoliško formo, jo vsebinsko zapolnjuje s poslikavo pričevanj o trpljenju in o žrtvah partizanov OF. Antifašistično in antikatoliško razpoloženi gverilski partizani so naslikani na raznih postajah tega »križevega pota« in se kakor Kristus žrtvujejo za narod. Kar torej po mnenju Aplenčeve združuje oba spomenika in njuno poudarjanje narodne istovetnosti, sta geografsko sožitje in združitev dveh vsebin v sorodnosti umetniške forme. Aplenčeva seveda ni naivna v interpretaciji (ne)sorodnosti obeh pogledov na narodno identiteto. Poudarja pa, da lokalno sožitje spomenikov in dopuščanje obstoja obeh objektov v očeh krajevne skupnosti pomeni možnost postopnega združevanja pogledov na preteklost in na sedanjost.

Z vidika odnosa do komunistične preteklost in do sedanjosti sem predstavil študijo o lustraciji in religiji. Raziskava izhaja iz mojih poprejšnjih kvalitativnih študij zglede lustracije in številnih intervjujev. Tokrat pa sem se osredotočil predvsem na povezavo med filozofijo lustracije in statističnimi podatki prek regresijskih analiz. Te analize pokažejo, da verske tradicije dolgoročno vplivajo na navzočnost in na odsotnost lustracije v raznih državah. Dokazoval sem, da se države, ki so – tradicionalno gledano – bolj katoliške ali protestantske, bistveno bolj soočajo s preteklostjo prek lustracije kakor pa družbe, ki so tradicionalno bolj pravoslavne in muslimanske.

Naslednji trije prispevki so še posebno obravnavali pereča vprašanja slovenske družbe. Ana Bračič z univerze Stanford je predstavila študijo o vprašanju diskriminacije romskih skupnosti v Sloveniji in jo primerjala s Hrvaško. Prek kvalitativne in kvantitativne analize je naprej zavrnila hipotezo, da se diskriminacija zniža v državah, ki kandidirajo za vstop v Evropsko unijo. Mnogi namreč predpostavljajo, da pritiski EU proti diskriminaciji vodijo v večjo družbeno vključenost romskega prebivalstva. Bračičeva pa v izvirnih raziskavah prek tako imenovanih iger zaupanja v Sloveniji in na Hrvaškem odkriva, da diskriminacijo najbolj znižajo nevladne organizacije, ki vključujejo tako romske kakor neromske prebivalce. Pri tem je še posebej izpostavila uspešnost sodelovanja na področju Murske Sobote, ki se razlikuje od področja Novega mesta ali hrvaškega Čakovca. Še več, pri zniževanju diskriminacije Romov so najbolj uspešne tiste organizacije in društva, ki vzklijejo na lokalni in ne na državni ravni in v katerih Romi igrajo ključno vlogo pri nastajanju in podpori raznih iniciativ.

Tjaša Učakar z ljubljanske univerze je spregovorila o menjavi družbenih pogledov na delavce migrante v Sloveniji. Pokazala je na razne oblike diskriminacije delavcev iz nekdanjih jugoslovanskih republik v obdobjih pred procesom slovenske neodvisnosti, med njim in po nem. Še pred nekaj leti je bilo splošno javno mnenje v sozvočju z uspešnimi zaposlovalci na področju gradbeništva, ki so zaposlene priseljence pogosto obravnavali v obliki balkanofobije in jim grozili kot drugorazrednim »seljakom«. Največ ksenofobije naj bi bilo prav v času ekonomskega blagostanja. Toda po izbruhu ekonomske krize so na površje prišla druga občutja. To naj bi bilo posledica priznavanja nestabilnosti tako slovenskega gospodarstva kakor tudi vrednot in zagovora človekovih pravic. Zgodbe migrantskih delavcev so po krizi postopoma prišle med širšo javnost in jo šokirale. Javnost po razkritih zgod-

bah izkoriščanja iz Vegrada ali Stadiona Stožice ksenofobije ni več podpirala, ampak se je nad tem v glavnem zgrozila. Bistveno občutje ni bilo več, da priseljeni delavci Slovencem spodkopavajo službena mesta, ampak da je delavce treba zaščititi. Solidarnost z migrantskimi delavci je po mnenju Učakarjeve postala del politike pravičnosti.

Ana Ješe Perković je spregovorila o Evropski uniji in o procesu demokratizacije na tako imenovanem »Zahodnem Balkanu«. Kot glavne faktorje demokratizacije je predstavila vpliv EU, kot ovire pa pomanjkanje demokratičnih tradicij, vojne v devetdesetih in geopolitično negotovost celotne regije. Politične elite v regiji pogosto le retorično zagovarjajo pravila in zakonodajo EU. Njihov cilj je oblast in ne nujno pridružitve k EU. Motivacija za pridružitve k EU tako daje prednost domačim političnim interesom.

Ta in druga razmišljanja o spremembah in »revolucijah« srednje in vzhodne Evrope in Evrazije so dobila odmev tudi v društvu *Society of Slovene Studies* (SSS), ki na teh konvencijah sodeluje že vrsto let. Člani SSS smo se najprej srečali z ambasadorjem Republike Slovenije v ZDA, Božom Cerarjem, ki je med drugim na konferenci predstavil težko razrešljivo problematiko izbrisanih. Na srečanju z SSS je ambasador govoril o novi pobudi ambasade, in to o tako imenovani znanstveni nagradi Luisa Adamiča. Ta nagrada bi po njegovem pripomogla k večjemu povezovanju med ZDA in Slovenijo na ravni znanstvenih raziskav. Poleg tega je ambasador povabil slovenske raziskovalce v ZDA k tesnejšemu sodelovanju med seboj in s Slovenijo, kakor si v zadnjem času še posebno prizadevamo pri ustanavljanju posebnega sklada *Slovenian Education Foudation*. Ob koncu poročila naj dodam, da me je društvo SSS imenovalo za urednika društvenega znanstvenega biltena, ki kot *newsletter* teži k večji ozaveščenosti in k boljšemu znanstvenemu povezovanju med strokovnjaki prek zgodovinskih, filozofskih, teoloških, socioloških in drugih panog.

Peter Rožič

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

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če 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, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722
	1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

